



**ЧЕЛОВЕКОЗНА-  
НИЕ: ИСТОРИЯ,  
ТЕОРИЯ, МЕТОД**

**Апресян  
Рубен**

**Грантович** —  
доктор философ-  
ских наук, профес-  
сор, заведующий  
сектором этики  
Института филосо-  
фии РАН. Постоян-  
ный автор журнала.  
E-mail: apresyuan@  
mail.ru

<sup>1</sup> Семантический разбор древнегрече-  
ских слов, обознача-  
ющих относительно  
разные формы люб-  
ви см. [1]; там же да-  
на развернутая биб-  
лиография по дан-  
ному вопросу. Я  
называю эти слова  
“парадигмальными”,  
имея в виду, что  
каждое из них явно  
или неявно содер-  
жит за собой опре-

# АГАПЭ

© 2015

*Р.Г. Апресян*

Агапэ (агапа, греч. ἀγάπη/agape) — одно из трех “парадигмальных” греческих слов<sup>1</sup> для обозначения любви — любви-милосердия. В отличие от эроса и филии, агапэ дана в императивной форме заповеди. Заповедь любви — основополагающая заповедь Иисуса Христа. В христианстве любовь утверждается в качестве пути соединения человека с Богом и с человеком; причем с Богом — через человека и с человеком — через Бога. Тем самым любви приписывается особый статус — начала и основания жизни человека. Заповедь любви сдвоенна<sup>2</sup>; в ней заповедуется любовь к Богу и любовь к человеку: “Возлюби (ἀγαπήσεις/ agape-seis) Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всю крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя”, в исполнении которой по наставлению Иисуса и утверждается жизнь [Ин 10:27–28]. Этой заповедью охватывается духовно-нравственная жизнь человека в ее целостности, она задает весь строй христианской этики. Через исполнение заповеди, то есть в любви, человек обретает совершенство и приближается к идеалу. Сама способность любить (агапически) мыслится в качестве божественного дара — благодати, определяющей способность и возможность познания Бога.

Заповедь любви провозглашается Христом в ответ на вопрос о высшем законе. В Евангелиях от Матфея и от Марка называется, как некто законник, или книжник (то есть знаток и истолкователь Иудейского закона) спрашивает Христа о первой заповеди, и, согласно Марку, Христос отвечает: “Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всю крепостию твоею, — вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя. Иной большей сих заповеди нет” [Мк 12:29–31]. Почти так же отвечает Христос в Евангелии от Матфея. И в той, и в другой версии спрашивающий не только удовлетворяется ответом, но и подтверждает, что именно это хотел услышать, и, стало быть, во-

прос задавался как бы для проверки мнения и позиции Христа. В следующем за приведенным стихом в Евангелии от Марка книжник, выражая согласие с говорившим, от себя утверждает сказанное только что Христом: “Хорошо, Учитель! истину сказал Ты, что один есть Бог и нет иного, кроме Его; и любить Его всем сердцем и всем умом, и всею душею, и всею крепостью, и любить ближнего, как самого себя, есть больше всех всесожженных и жертв” [Мк 12:32–33].

В Евангелии от Луки этот эпизод дан в иной версии: законник спрашивает Христа о том, что нужно делать, чтобы наследовать жизнь вечную? Христос в ответ спрашивает: “В законе что написано? как читаешь?” [Лк 10:26], — на что законник произносит следующее: “Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всею крепостию, и разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя” [Лк 10:27], и Христос, со своей стороны, подтверждает правильность ответа законника: “правильно ты отвечал; так поступай, и будешь жить” [Лк 10:28].

Все три версии указывают на то, что спрашивающие хорошо знали, в чем состоит высшая заповедь, и знали ее из Иудейского закона. В изложении Матфея и Марка они хотели выяснить, что знает о высшем законе Христос; в изложении Луки Христос хочет понять, знает ли законник сам то, о чем спрашивает. Иными словами, заповедь любви дается в приведенных эпизодах Евангелий не просто со ссылкой на Иудейский закон, но чуть ли не как цитата из него [см. 7, р. 61–62].

## Заповедь любви в Ветхом Завете

Эти заповеди, в самом деле, не могли не быть известны тем, кому проповедовал Христос.

Беззаветная любовь к Богу была заповедана во Второзаконии [Втор 6:5] и не раз повторена. Примером такой любви, ее предпосылкой и высоким стандартом считалась любовь, проявленная и проявляемая Богом. Ветхозаветный Бог небезосновательно воспринимается как Бог справедливости, чаще карательной, нередко жестокой, крайне жестокой. Он такой и есть — “не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода” [Исх 34:7]. Но это, так сказать, вторичное отношение Бога к людям; первичное, изначальное отношение — любовь. “Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов” [Исх 34:6–7]. Бог милостив, полон благоволения [Ос 11:4], и любовь его вечна [Иер 31:3]. Если Бог наказывает детей за вину отцов, то “до третьего и четвертого *рода*”, а если творит милость любящим его и соблюдающим его заповеди, то “до тысячи родов”. Иными словами, мера кары и мера милости совершенно

деленный принцип, “парадигму” понимания-переживания и человеческих отношений, каждое стало поводом и основой для философских размышлений, в конечном счете концептуально выраженных.

<sup>2</sup> Подробнее о двоякости заповеди см. далее в статье.



не пропорциональны: мера милости Бога многократно перевешивает меру его кары.

Любовь Бога избирательна; он любит народ Израиля, избрав из других народов, несмотря на его малочисленность, ради клятвы, данной его предкам [Втор 7:6–8]. Бог Израиля — Бог Завета; сам по себе факт Завета и данного Закона воспринимались как высшее проявление любви. Избрав народ Израиля, он отверг другие народы, многочисленные и не менее достойные. При условии хранения заветов Господа, он будет и впредь хранить завет и милость, что дополнительно подтверждается народу Израиля [Втор 7:13]. Бог не мог не знать, каким окажется избранный им народ [Ис 48:8]. Но изначальная любовь его к Израилю *безусловна*, продолжается ради взятого им на себя обязательства, и нескончаемая милость не обусловлена ничем, кроме принятого завета [Втор 9:4–5]. Это при том, что народ Израиля — “жестоковыйный” (упрямый), не раз раздражавший Господа своим уклонением от его наставлений и указаний [Втор 9:6–8]. Господь не раз гневается на нечестивость возлюбленного им народа. Но не всегда карает. Порой, готовый излить свой гнев и обрушить на него свою ярость, Господь воздерживается [Иез 20:8–9]. Порой он воздерживается от истребительной кары, от кары, производимой им самолично; он может других сделать орудием своего наказания [Ос 11:6].

К этим воздержаниям, несомненно, по земным понятиям, своеобразным, Бог побуждается именно любовью: “Повернулось во Мне сердце Мое, возгорелась вся жалость Моя! Не сделаю по ярости гнева Моего, не истреблю Ефрема, ибо Я Бог, а не человек” [Ос 11:8–9]. Обращение к своему имени — своего рода подтверждение самостоятельного достоинства намерений и деяний. И по человеческим меркам, деяние ради имени — не то же самое, что действие ради себя самого. В последнем — эгоцентризм, в первом — достоинство и самооценность деяния.

Любовь Бога Яхве к Израилю не только беспредпосылочна, но и мистична. Она не продолжение возможной любви к человеку как таковому, не любовь к порожденному, сотворенному. Бог сотворил человека; но изгнанный из Сада Эдемского, размножившийся в племенах и народах, разросшийся до человечества, человек уже не любим ветхозаветным Богом [Быт 6:5–7]. В человечестве он выбирает себе сначала Ноя, а впоследствии из народившихся после Потопа народов опять выбирает один, Израиль, в качестве любимого — опекаемого и благодетельствуемого. Любовь Яхве беспредпосылочна в том смысле, что она обусловлена лишь фактом объекта любви и готовностью любить; у этой любви нет никакого “практического” объяснения. Только в этом смысле она безусловна. Но она *не* абсолютна. Возникнув, она может длиться бесконечно долго *при условии*, что возлюбленный, со своей стороны, не демонстрирует нелюбовь и пренебрежение любящим [Пс 5:5–7]. Иными словами, в своей длительности, в своем осуществлении любовь Яхве оказывается условной.

Любовь Бога сродни родительской любви, хотя как родительская она подпокровна и противоречива. Ее безмерность то и дело перебивается крайней сдержанностью и суровостью. В чем-то она материалистична [Ос 11:4]. Но главным образом она патерналистична [Ис 31:5; Лев 25:38]. Более того, эти отношения очевидно патриархальные в своей основе [Ис 44:21]. В этих отношениях любовь, забота, опека, власть, господство переплетены неразлично.

В некоторых пророческих книгах, например, Исаяи (VIII–V вв. до н.э.) Осии (VIII в. до н.э.), Иеремии (VII–VI вв. до н.э.), Иезекииля (VI в. до н.э.), любовь Бога Яхве к Израилю представлена посредством эротической символики. Отношения Бога и Израиля рисуются в виде брака, в котором жена, под действием искушения, изменяет мужу. Муж карает жену за неверность, совершенную измену и блудодеяния, но вместе с тем не оставляет ее и восстанавливает брак, обручая ее с собою “в правде и суде, в благодати и милосердии... в верности” [Ос 2:19–20; ср. Иез 16:60–63]<sup>3</sup>. Не исключено, что эротически-брачные сюжеты пророческих книг первоначально развивались в жанре бытовой поэзии; но неслучайно, что со временем они были переосмыслены.

Итак, изначальное отношение Бога — любовь. Начавшись, она длится, несмотря ни на что, и лишь чрезмерное небрежение вытекающими из завета обязательствами возбуждает гнев Господа, который, в отличие от любви, не бесконечен, хотя и порой всеокрушающ. В свете сказанного трудно согласиться с мнением М.Д. Муретова: “В Ветхом Завете ясно созерцается и вполне выражается только любовь человека к Богу, то есть путь любви снизу вверх, от земли к нему, человеческая половина пути, но не проявлен верхний конец пути, от Бога к человеку, с неба на землю” [5, с. 560]. Любовь ветхозаветного Бога в ряде моментов иная и даже существенно иная, чем любовь Бога новозаветного. Но отношение ветхозаветного Бога к человеку нельзя не признать любовью, как потому что оно называется любовью, так и потому что оно отмечено названными характеристиками.

Любовью Бога задается высокая мера любви человека к Богу. Эта любовь выражается в неукоснительном и искреннем исполнении заповедей (признания единственности Бога, отказа от поклонения языческим кумирам, от суесловия в отношении Бога, соблюдения священного дня субботы и почитания родителей [Втор 5:7–16; 10:12–13]). Но не только. Эта любовь “от всего сердца” и “от всей души” [Втор 10:13; 30:6], и выражается она в напряженном и полном устремлении к Богу всех человеческих способностей, в верности его завету [Втор 30:17] и в ненависти к нарушающим его и пытающимся отвлечь от него [Втор 13:1–5]. Любовь к Богу наитеснейшим образом сопряжена со страхом перед ним [Втор 6:13; 10:12] и с послушанием ему [Втор 5:33; 6:13; 6:22; 7:11]. При этом от книги к книге все отчетливее указывается на то, что послушание в виде соблюдения за-

<sup>3</sup> Подробнее об этом см. [4, с. 71–74].



поведей Бога [1 Цар 15:22], творения правды и правосудия [Притч 15:8], милости [Ос 6:6] более угодно ему, нежели прине- сение жертв.

Любовь к Богу, как она раскрывается в Ветхом Завете, вме- няется безусловно и послушание требуется беспрекословное, хо- тя и свободное. (На что как не на свободу Израиля и человека Израиля указывают многочисленные предупреждения от свое- корыстного уклонения от пути Бога?) Уточнения относительно того, какой должна быть любовь к Богу — “всем сердцем твоим, и всею душою своею, и всем разумением твоим, и всею крепо- стию своею” — указывают на целостное выражение себя в ней человека: всеми его способностями и со всей силой.

Вместе с тем требования любви к Богу, преданности, ис- полнительности постоянно подкрепляются обещанием матери- альных благ [Втор 8:5–10; 11:10–12, 30:15–20; Пс 144:20; др.], а их нарушение предостерегается неминуемыми карами. По- следнее добавляет к сыновнему послушанию, благоговению и благочестию в любви к Богу еще и такой сильный мотив, как благоразумие.

Как и любовь к Богу, *любовь к ближнему* предписывалась в Пятикнижии, а именно в главе 19 книги “Левит”, но не сама по себе, а в противопоставлении мстительности и злобе. Про- возглашалась ли заповедь любви к ближнему в противовес Тали- ону — правилу воздающей справедливости: “душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обо- жжение, рану за рану, ушиб за ушиб” [Исх. 21: 24–26], — трудно сказать. Но определенно, она сопровождала требование отказа от мести и обуздания зложелательства: “Не мсти и не имей зло- бы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как само- го себя” [Лев. 19:18]<sup>4</sup>.

Словом “ближний” в русском переводе передано древнеев- рейское *гѣ'аќа*, что значит “товарищ”, “приятель”, “соратник”, то есть свой человек. Согласно недавним лингвосемантическим исследованиям, формулировка древней заповеди во второй ее части должна быть уточнена: ближнего повелевалось любить не “как самого себя”, а “потому, что *он подобен тебе*”. Этот вывод был сделан известным британским семитологом Эдвардом Ул- лендорфом [10, р. 276. Цит. по: 6, р. 87–88]. Однако более чем за полтора столетия до Уллендорфа Гегель, отнюдь не будучи семи- тологом, но лишь философски читываясь в христианскую ре- лигию любви, предложил в порядке уточнения этического смыс- ла заповеди любви близкую формулу. «“Возлюби ближнего свое- го, как самого себя”, — подчеркивал он, — не означает: “люби его в такой же степени, как самого себя”, ибо в словах “любить себя” нет смысла, но означает: “люби его так, как будто он есть ты”; речь идет о чувстве равной себе, не более и не менее силь- ной жизни» [2, с. 143].

Как видно по более широкому контексту данного фрагмента Книги Левит, заповедь любви к ближнему противопоставляется

<sup>4</sup> На это обстоятель- ство важно обратить внимание, поскольку в литературе встре- чается мнение, что любовь в противо- вес ветхозаветному принципу Талиона провозгласил Хрис- тос. Как видим, это противопоставление имело место, но бы- ло обозначено как минимум за 7–8 сто- летий до Христа.

не только мстительности и злобе. Этим противопоставлением подытоживается ряд предупреждений касательно негативного отношения к ближнему — от убийства, грабежа, кражи, лжи, обмана, нанесения ущерба, в особенности слабым и немощным, от ложных клятв, лжесвидетельства, лицепрятия, злословия. Здесь же говорится о поддержке неимущих и предпочтительности открытого обвинения в случае недовольства ближним или обиды на него, нежели тайного зломыслия [Лев 19:9–17]. Хорошо видно, что эти предостережения во многом перекликаются с заповедями Декалога, касающимися отношений к ближнему [Исх 20:13–17]. В отличие от многих других заповедей, заповедь любви к ближнему встречается только в названном стихе — Лев 19:18. По сравнению с заповедью любви к Богу, достаточно полно эксплицированной в первых пяти заповедях Декалога, заповедь любви к ближнему не раскрывается шире приведенных запретов, которые говорят об отношении к ближнему лишь в аспекте того, чего не допустимо делать ближнему. Они сформулированы по типу правовых требований — как запреты. Запретительная модальность с любовью не сочетается. В лучшем случае запреты очерчивают условия возможности любви. Более же этого о делах любви к ближнему ничего не говорится.

В той же главе книги Левит заповедуется любовь к чужим, ставшим своими, независимо от того, признали ли они Яхве или нет: “Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его. Пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; любите его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской” [Лев. 19:33–34]. Эта заповедь, в отличие от заповеди любви к ближнему, встречается и в других текстах Пятикнижия, правда, в форме требования соблюдения по отношению к пришлым справедливости: “Пришельца не притесняй и не угнетай его” [Исх 22:21], исполнения того же закона, что и в суде над своим: “Один закон да будет и для природного жителя и для пришельца, поселившегося между вами” [Исх 12:49; также Лев 24:22; Числ 15:16, 29]. Следует принять во внимание повеления помощи тем, кто называется “врагом” [Исх 23:4–5; также Исх 23:5; Втор 22:1, 4; 1 Цар 24:20]. Из контекста этих повелений никак не следует, что речь идет о помощи тем, с кем Израиль находился в вооруженном противостоянии, тем более об агрессоре. Нет, “врагами” здесь, возможно, называются те, с кем люди находятся в ссоре, кто в недавнем прошлом совершил зло и т.п. Характерно, что ничего не говорится о помощи ближним. Ни о каком снисхождении к врагу как военному противнику, народу-сопернику, за редким исключением [4 Цар 6:22–23], не идет и речи [ср.: Числ 31:7; Втор 20:11–16; др.].

Ближние повеления содержатся и в Притчах Соломоновых, [Пр 25:21], но идея здесь другая: не твое дело разбираться с врагом, оставь это Господу. В поучении утверждается положительная благожелательность в отношении врага, но она подкрепляется главным образом обещанием последующей помощи со сто-



роны Бога: “Ибо делая сие, ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе” [Пр 25:22].

Так же, как и заповедь любви к ближнему, заповедь любви к пришлому дана в ряду разнообразных других требований житейского, производственного, ритуального и обычно-правового характера; специально они не выделены ни в Пятикнижии, ни в других книгах Ветхого Завета. Как особенное требование к отношениям с людьми эти заповеди осознаются довольно поздно, возможно, лишь в последнее столетие до рождения Христа.

Заповеди любви к Богу и любви к ближнему в Ветхом Завете напрямую не соотносятся. Однако можно сказать, что их единство предполагается Декалогом и даже задается им. Законы Моисея были записаны на двух скрижалях, одна из которых представляла заповеди отношения к Богу, а другая — к людям. Соединенные в едином кодексе и дополняя друг друга, эти повеления задавали нормативную парадигму, по типу весьма схожую с той, которая предполагается сдвоенной заповедью любви, прозвучавшей в приведенных выше беседах Христа с законниками. Формально говоря, ни один из законов Моисея не содержит слова “любовь”, но, как мы видели, по существу любовь (по меньшей мере как любовь Бога) представляла собой важную, хотя и не важнейшую, категорию в иудаизме. Связь между отношением к человеку и отношением к Богу хорошо осознавалась в Ветхом Завете, в особенности пророками. Некоторые из них недвусмысленно, хотя и не в терминах любви, указывали на зависимость этих отношений [Мих 6:8; Ос 6:6].

Прямая аналогия между сдвоенной заповедью любви и Десятисловием была установлена, по всей видимости, христианами отцами церкви. И в этом они продолжали традицию, заданную проявлением согласия между Христом и законником, и это согласие, по замыслу авторов Евангелий, должно было продемонстрировать внутреннее родство и непосредственную преемственность между нарождающимся мировоззрением и иудаизмом.

Впрочем, даже признавая фактическую сопряженность новозаветной и ветхозаветной трактовки заповеди любви, можно ли сказать, что нормативное содержание новозаветной заповеди любви такое же, что и ветхозаветной? Или говоря другими словами, что в Ветхом Завете заповедуется именно любовь-агапэ в признанном христианском смысле этого слова?

## **Учение Христа**

По сравнению с ветхозаветными представлениями любовь-агапэ получает в христианстве особый статус. Христианство не просто поставило одну заповедь на место всех остальных, известных по Декалогу. Заповедь любви стала фундаментальной и всеобъемлющей, непосредственно предполагающей и все Моисеевы заповеди. В Евангелии от Матфея Иисус, откликаясь на

вопрос законника о главной заповеди, говорит словами заповеди любви в развернутой<sup>5</sup> формулировке и подтверждает: “На сих двух заповедях утверждается закон и пророки” [Мф 22:37–40]. Эти слова он еще раз произносит лишь однажды — в Нагорной проповеди, подтверждая ими повеление, в Новое время получившее название “Золотое правило” [Мф 7:12]. Иными словами, заповедь любви, как Золотое правило, выражает всю суть Писания<sup>6</sup>. Обратим внимание, что заповедь любви к ближнему упоминается в книгах Нового Завета семь раз [Мф 19:19; 22:39; Мк 12:31; Лк 10:27; Рим 13:9; Гал 5:14; Иак. 2:8]<sup>7</sup>.

Андерс Нюгрен в фундаментальном исследовании, посвященном сравнительному анализу тем эроса и агапэ подчеркивает, что заповедь любви не выражает особенным образом сути христианства. Вопреки распространенному мнению, ни в своей сдвоенности, ни в приоритетности она не специфична для христианства [8, р. 61–63]. Нюгрен указывает на собеседников Иисуса, которые рассматривали обе заповеди как главные и как данные в единстве, а также на некоторые высказывания пророков, которые подчеркивали важность любви в сравнении с ритуальными жертвами. Это действительно так. Однако нигде в Ветхом Завете заповеди любви к Богу и любви к ближнему не даны в единстве, нигде заповедь любви к ближнему не превозносится в качестве главной; она и упоминается-то всего единожды — в цитированном выше стихе [Лев 19:18]. Вполне возможно, что ко времени Христа значение заповеди любви — и как заповеди любви к ближнему, и как сдвоенной заповеди — начинает широко осознаваться в просвещенных фарисейских кругах. Однако ни в каких канонических текстах результаты этого осознания отражены не были. Но нельзя не согласиться с Нюгренем, что заповедью любви содержание христианской любви-агапэ не исчерпывается и саму заповедь любви нужно понять в специфичности того содержания, каким была наполнена в христианстве идея агапэ.

Одной из ярких иллюстраций заповеди любви является рассказанная Иисусом притча о добром самаритянине. Самаритяне — хранители другой веры (во времена Иисуса считавшейся враждебной вере Израиля). И вот один из них, встретив на своем пути ограбленного и израненного путника (иудея), не проехал мимо, как это сделал сначала один священнослужитель, а потом и другой, но остановился, перевязал несчастному раны, отвез на постоялый двор, где еще и заплатил хозяину за уход и заботу [Лк 10:25–37]. Хотя из притчи, рассказанной в ответ на вопрос законника, “кто мой ближний?”, непосредственно следовало, что ближним является помогающий мне бескорыстно, смысл ее заключался в том, что ближним является каждый, и помогать нужно любому нуждающемуся в помощи. Такое понимание ближнего как любого другого не противоречило существовавшей традиции. Принятый в Септуагинте термин “πλῆστον/plēsion” (близкий, соседний) мог обозначать не только рядом живущего, соседа,

<sup>5</sup> В Евангелии от Матфея так же, как в Евангелии от Марка и в отличие от Евангелия от Луки, заповедь любви представлена как сдвоенная заповедь.

<sup>6</sup> Признать это в отношении Золотого правила можно лишь с тем ограничением, что Золотое правило выражает заповеди, регулирующие отношения между людьми.

<sup>7</sup> См. [7, р. 197]. Речь идет о полной формуле: “Люби ближнего твоего, как самого себя”. К перечню Хогга следует добавить и стих Мк 12:33. Помимо этого есть и неполные, типа: “люби ближнего твоего”, в сочетании с дополнительным содержанием [напр., Мф 5:43].



соплеменника, соратника (сорботника), друга, но именно *другого* [ср.: Руф 3:14; Исх 20:16, 17; Втор 21:35; Ис 19:2], в том числе и постороннего [9, р. 201–202]. Иисус, перенеся акцент на ближнего как постороннего, представил постороннего в качестве такого, к которому следует относиться как к своему — как к соседу, соплеменнику, соратнику, другу. И именно с так понятым ближним стала ассоциироваться любовь-агапэ.

Благодаря тому, что ближним признается не только сородич, единоведец или сосед, но любой человек, любовь-агапэ предстает в своей всеобщности. Всеобщность любви в заповеди Иисуса является одной из существенных ее характеристик, отличающей заповедь в ее ветхозаветном представлении как вменяемой отношениям к близким — сородичам и соседям.

Однако действительный смысл христианской любви с наибольшей полнотой выражается не только и не столько во всеобщности, сколько в том новом духе, которым наполняет агапэ человеческие отношения. Это дух всецелой слиянности, глубинного единения между людьми. Ни в Евангелии от Матфея, ни в Евангелии от Луки Иисус в главной своей проповеди (которую по Матфеевому Евангелию принято называть *Нагорной*) не провозглашает заповедь любви к ближнему. Теологи и библиисты объясняют это тем, что все содержание Нагорной проповеди утверждает дух любви, и он в полной мере обнаруживается в направленности заповеди блаженств и в характере перетолкования ветхозаветных законов.

Как показал Гегель, Иисус противопоставляет законам Моисея “более высокий дух примиренности” [2, с. 110]. Примиренность, поясняет Гегель, это модификация любви. Определение “более высокий” указывает на то, что в кодексе Моисея есть дух примиренности, как есть и любовь, но в христианстве любовь являет себя настолько по-другому, что позволяет увидеть в различии учения Иисуса и учения Моисея различие этик — с одной стороны, этику любви, с другой — этику закона. Законами (“не убивай”, “не прелюбодействуй” и т.д.) предполагается обособленность, разорванность между людьми, возможно, внутреннее непризнание ими друг друга, в то время как любовью утверждается единство, при котором запрещаемое законами оказывается попросту невозможным. Любовь делает законы излишними. Как проясняется в Нагорной проповеди [Мф 5–7], нет смысла в запрете на убийство, если категорически отвергаются гнев, обида, оскорбление, тем более унижающее оскорбление, раздор, в том числе и из-за религиозных разногласий, если не допускается осуждение других и заповедуется прощение как в отношениях с людьми, так и в сердце своем, и каждая молитва должна сопровождаться прощением тех, относительно кого затаилась в душе обида [Мк 11:25]. Потому и блаженны кроткие и плачущие, что противостоят творящим зло, нечестивым, попирающим закон, нарушающим обязательства [ср. Пс 36:11–29]. Нет смысла в запрете на прелюбодеяние, если человек предостерегается да-

же от мысленных прельщений. Нет смысла в установлении меры ответного зла, если не допускается само сопротивление злу; злу следует противостоять добром и делами милосердия.

Под непротивлением злу имеется в виду неприменение силы в противостоянии злу, и это проясняется апостолами: “Никому не воздавайте злом за зло, но пекусь о добром перед всеми человеками” [Рим 12:17; также 1 Фес 5:15]; “не воздавайте злом за зло” [1 Пет 3:9]. Иисус даже не принимает заповеди любви к ближнему в буквальном ее значении, если этой заповедью “ближние” как близкие (сородичи, братья по вере, соседи) отделяются от “дальних” как чужих и врагов. Нет смысла в выделении ближних в любви, если любить надо и врагов, то есть проклинаящих, ненавидящих, обижающих, гонящих, неправедных. Любить врагов — значит любить нелюбящих, любить не ответной, а инициативной любовью. И эта любовь должна отличать приверженца Христа от любого другого. Обычно люди любят любящих и приветствуют только своих. Любить же надо всех, как и благотворительствовать и милосердствовать всем. И всегда поступать по отношению к другим так, как желаешь, чтобы другие поступали по отношению к тебе. И быть во всем совершенным по примеру Бога.

В Нагорной проповеди эти заповеди перемежаются с заповедями благоразумия, практического и духовного совершенства. В Проповеди на равнине в Евангелии от Луки эти заповеди даны единым корпусом, который по традиции обозначается как “Закон любви” [Лк 6:27–38]<sup>8</sup>.

Важным проявлением любви-агапэ является прощение обид. Прощать надлежит как признающего в своем прегрешении и просящего о прощении [Лк 17:3–4], так и всякого причиняющего ущерб [Мф 18:21–22]. Смысл любовного прощения — не просто в забвении причиненной обиды, но и в отказе от мщения и в деятельном выражении примиренности. Прощением предполагается отказ от намерения судить других окончательно. Агапическое прощение не противоречит требованию непримиримости к злу, ибо прощение совершивших зло не означает попустительства самому злодеянию, пороку. Ненавидя порока, следует относиться к порокам других так, как мы по долгу совершенства относимся к собственным порокам, то есть делать все возможное, чтобы исправлять их. Безусловность требования прощения подтверждается притчей о жестокосердном рабе, предупреждающей о божьем наказании, которое ожидает непрощающих [Мф 18:23–35].

В переключке стихов: “будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный” [Мф 5:48] и “будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд” [Лк 6:36], данных в одинаковых контекстах, подтверждается, что в любви проявляется совершенство человека, и это совершенство возможно лишь через принятие Бога и предание себя ему. Об этом притча о прощенной грешнице — женщине, которой, несмотря на то, что она грешница,

<sup>8</sup> В Нагорной проповеди в качестве закона любви обозначаются лишь стихи Мф 5:43–48.



Иисус позволил приблизиться, омыть себе ноги и умастить их принесенным миро [Лк 7:33–50]. По традиционным представлениям (и фарисей, в доме которого это случилось, эти представления продемонстрировал), общением, пусть и невольным, с грешницей Иисус осквернил себя. Иисус же понимал, что женщина подошла к нему, омыла обильными слезами своими его ноги, обтерла их волосами своими и помазала маслом потому, что прежде признала в нем Бога. Она поверила в него и доверилась ему, и в своем отношении к Иисусу как к ближнему полностью проявила происшедшее с ней преображение, и, значит, уже была прощена, избавлена от греха.

Омовение ног и помазание миро были выражением со стороны грешницы не только глубокого почитания, но и любви, поскольку сам Иисус указывал ученикам на любезное служение ближнему как на проявление смирения и любви. Так в отношениях между людьми должен утвердиться порядок, отличный от привычного в мире, где есть цари и есть слуги [Мф 20:24–27; Лк 22:26–27; Мк 9:35; 10:42–45]. В качестве примера Иисус приводил свое служение и готовность “отдать душу Свою для искупления многих” [Мф 20:28]. А перед последней трапезой с учениками он буквально прислуживал им. Сняв одежду и взяв полотенце, он, как слуга, мыл ноги ученикам и вытирал полотенцем. Эта сцена символична, и Иисус так и истолковывает свои действия: омовение ног есть знак очищения всего человека, и для учеников это было еще и знаком приобщения к нему и его миссии. И тем не менее он выбрал именно это средство для того, чтобы обозначить избранность учеников, и символическим смыслом своего действия не отверг бытового его смысла. Потому, одевшись и вернувшись к столу, он обратился к ученикам с настоянием в смирении друг перед другом — в омовении друг другу ног, как сделал это он, господин их и учитель [Ин 13:14–15].

На частном примере Иисус пояснил то, о чем говорил своим ученикам не раз: они должны относиться друг к другу так, как он относится к ним. “Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас” [Ин 15:12; также 13:34]. Но и Иисус в своей любви реализует свыше данный образец: “Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей” [Ин 15:9]. Чтобы сохранить себя в ауре Иисусовой любви, надо соблюдать все его заповеди. И опять, пример в этом подает сам Иисус, объясняя, что следует заповедям Отца своего и пребывает в его любви [Ин 15:10].

В христианской заповеди любви меняется основание любовного отношения к другому. Иисус, конечно, провозглашает: “Возлюби ближнего своего, как самого себя”, но наставляя: “да любите друг друга, как Я возлюбил вас”, — он меняет архитектонику этой любви. По этому поводу Гегель говорит: “Не я должен быть для себя объективностью в любви, а Бог, но, познавая его, я должен забыть о самом себе” [3, с. 161]. Таким образом, в любви к ближнему утверждается и проявляется смирение человека.

В христианской заповеди любви меняется и смысл любви к Богу, которая оказывается практически и нормативно соединенной с любовью к ближнему. Благодаря любви преодолевается отделенность человека от Бога; своим явлением Бог открыл себя для мира, дал человеку возможность приобщения к вечной жизни в практическом действии — действии милосердной любви.

Согласно христианскому учению, сущность и характер агапической любви проявляется в первую очередь в том, как Бог любит людей. В отличие от Эроса (как понимали его Платон и Плотин) любовь — не сущность Бога, но проявление сущности, и в любви Иисус не обнаруживает недостаток и несовершенство, но наоборот, утверждает совершенство, потому что обладает им. Иисус — Бог любви, и “Бог есть любовь (ἀγάπη/agape)” [1 Ин 4:16]. Любовь должна быть увидена в природе Бога и лишь после этого в характере его отношения к людям. Любовь христианского Бога так же инициативна, как любовь Бога Яхве.

Но Господь обнаруживает свою любовь в том, что он не только опекает людей и благодетельствует им, но посылает своего сына как знак прощения, как призыв к очищению и средство спасения [1 Ин 3:16; 4:10]. Христос также безусловен в своей любви, как Бог Яхве; и так же, как Бог Яхве, он условен в сохранении своей любви, сохраняя ее в отношении тех, кто предан ему, и лишая отрекающихся от него [Мф 10:32–33; Лк 9:26; 12:8–9; Мк 8:38; 16:16]<sup>9</sup>. Вместе с тем, угрожая отречением отрекающимся, он не отвергает падших. Более того, он приближает их к себе, приближается к ним сам, он “друг мытарям и грешникам” [Мф 11:19], он “ест и пьет с мытарями и грешниками” [Мк 2:16]. А услышав, что это вызывает неодобрение, указывает на больных — они, нездоровые, нуждаются в целителе. Так и он “пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию” [Мк 2:17]<sup>10</sup>.

Иными словами, грешность грешников не есть повод отвернуться от них. Но не значит ли, что и праведность праведников — повод обратиться к ним? Эта идея хорошо выражена в притче о блудном сыне [Лк 15:11–32]. В ней часто обоснованно видят назидание в необходимости покаяния за содеянные грехи. Блудный сын действительно возвращается к отцу с намерением покаяться и принять свою участь. Однако отец признает и принимает сына, лишь издали увидев его, не слыша его покаяния и не зная о его намерении. Из сюжетов с блудным сыном и дружественности Иисуса с мытарями и грешниками Нюгрэн делает вывод, что агапическая любовь, во всяком случае в модальности, демонстрируемой Иисусом, безоценочна. Иисус любит и праведных, и грешных. Однако он грешных любит не потому, что они грешники, но потому, что они есть, то есть он не оценивает. “Ситуация, в которой Божья любовь направлена на грешника, — подчеркивает Нюгрэн, — ясна: какие-либо мысли об оценке должны быть исключены. Из того, что Бог Святой любит грешника, не следует, что Он любит за грехи, наоборот,

<sup>9</sup> Однако и в своей суровости Иисус снисходителен и выборочен. Так, он не отрекается от Петра даже после того, как тот троекратно отрекается от него перед людьми [Мф 26:69–75; Мк 14:66–72; Лк 22:55–62; Ин 18:15–18, 25–27].  
<sup>10</sup> Нюгрэн в этой открытости Христа грешникам в не меньшей, а то и большей степени, чем к праведникам, видит одну из наиболее отличительных черт в отношении христианского Бога к людям [8, р. 68–69].



он любит несмотря на грехи” [8, р. 77]. Любовь-агапэ не предполагает оценки меры достоинства и праведности, и в этом смысле любовь-агапэ безоценочна и немотивированна. С этой особенностью агапэ, которую демонстрирует Иисус, Нюгрен связывает и другую: агапэ — созидательна. Факт любви к грешникам свидетельствует о том, что любовь не обусловлена достоинством возлюбленных. По обычным меркам, в возлюбленных нет ничего, что заслуживает любовь. Однако благодаря любви Иисуса грешники обретают достоинство. “Агапэ, — добавляет Нюгрен, — не признает ценность, но создает ее... Агапэ — начало, созидающее ценность” [8, р. 78]. Через любовь и расположение Иисуса грешники обретают достоинство.

Любовь Бога к человеку — предпосылка для любви человека к нему. В любви к Богу проявляется послушание ему [Ин 14:23]. Только таким может быть истинное послушание — основанное не на страхе, а на признании Бога, самообращения к нему, предания себя ему. Однако природа любви человека к Богу не схожа с природой любви Бога к человеку. Любовь к Богу — это любовь-благоевение. В любви к Богу человек проявляет свое преклонение перед ним и свое смирение. Эта любовь может быть названа безоценочной, но только лишь в том смысле, что любовь к Богу не обусловлена ценностью Бога для человека или его высокой оценкой. Сама модальность любви — любви-благоевения и любви-смирения одновременно — свидетельствует о том, что это любовь, воплощающая в себе восхищение и благодарность, и как таковая она не может не содержать в себе и оценочного отношения к Богу. Эта любовь не может быть немотивированной в силу того, что она рождена любовью Бога, его расположенностью и открытостью, и проявляется в преданности, принадлежности ему человека. Она немотивированна лишь в том смысле, что не имеет цели, свободна от “целе-устремленности”, от мотива целе-достижения.

Признание другого, самообращение к другому, предание себя ему, характеризующие отношение человека к Богу, проявляются и в том, как он относится к ближнему своему. Бог задает стандарт отношения к человеку, и это — стандарт любви, которому надо следовать, осуществляя себя в совершенстве: “Если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга” [1 Ин 4:11]. В этой любви, искренней и открытой, подтверждается преданность человека Богу: “Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас” [1 Ин 4:12]. Иисус учил своих учеников любовью подтверждать свою избранность и тем самым свидетельствовать в пользу Иисуса [Ин 13:35]. Его ученики призваны и поддерживать, и защищать друг друга, даже, если понадобится, ценою жизни: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей (“φίλων/philon”) своих» [Ин 15:13]. В этом, как подчеркивает апостол, Иисус также дает живой пример: “Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою” [1 Ин 3:16].

Из сказанного видно, что соединенность в Новом Завете фактически в одной заповеди прежде известных порознь заповедей — любви к Богу и к человеку отнюдь не формальна и самой формулой не ограничивается. Нормативно-ценностная и практическая взаимоопосредованность этих заповедей просматривается во всем строе новозаветного учения. В сдвоенности заповеди два повеления — любви к Богу и любви к человеку — не просто этически сближаются. В евангельских повествованиях они реально соединяются в живом общении Иисуса и его учеников. Более того, явленностью миру в образе Сына Человеческого Бог демонстрирует коренное изменение в своей любви к людям. Любовь Бога, по стандарту которой людям надо строить отношения между собой, и обнаруживается как человеческое отношение, непосредственно данное в качестве объекта для подражания.

Сдвоенность заповеди создает предпосылку для различных акцентов в ее истолковании — теоцентричного и антропоцентричного. Теоцентричная версия заповеди любви допускает, что она исполняется в отрешенности человека от земных дел, бренности каждодневных забот и от людей, эти заботы создающих. Возможность самой любви к человеку изначально предопределяется Божьей любовью к человеку, его милостью в отношении человека, она — результат божественного дара; без божественной любви не было бы у человека силы любить несимпатичных, чужих или врагов. Сама по себе любовь к Богу располагает человека к добру и служит опорой его добродетели, возвышает все человеческие устремления до божественной высоты. Отрешенность от мира и психологически, и мировоззренчески, и практически вполне реальна. Это осознавалось и Иисусом, рассказывающим ученикам притчу об овцах и козлах и участи их в Судный день [Мф 25:35–45]. Резко и безжалостно высказывается по поводу миро-отрешенности ап. Иоанн: «Кто говорит: “Я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» [1 Ин. 4:20]. После того, что сказано Иисусом в Нагорной проповеди о необходимости сохранения, а в случае раздора, восстановления примиренности с ближними [Мф 5:22–26], нам ясно, что ближнего нельзя ненавидеть — его надо любить. Именно любовью к ближнему проверяется любовь к Богу.

В любви к ближнему проявляется по-настоящему любовь к Богу.

Впрочем, отсюда не следует, что достаточно в своей любви быть обращенным к ближнему, а любовь к Богу сама собой сложится, что сохранением в душе доброжелательности и постоянным благотворением исполняется любовь, как по “меньшей” заповеди любви к ближнему, так и по “большей” — любви к Богу. Как было сказано, изначально слово “α’γάπη/агапэ” предполагало не только благорасположение, но и действие воли, решение разума. На каком основании принимается решение, что приводит в действие механизм воли? Усилие заботы (если не идет речь о заботе о близких людях, о своих), благодеяния, милосердной



любви требуют отстраненности от своего себялюбия, собственных частных интересов, конформизма, прагматического взаимодействия [Мф 6:24]. Без сознательного усилия, направленного на содействие благу другого человека, не обойтись. Любовь, в особенности агапическая, не укладывается в рамки обычного порядка человеческих отношений. Здесь необходимы принципиальные основания. Эти основания укоренены в высшем, в ориентации на совершенство, в обращенности к Богу.

По христианскому учению, в любви человек посвящает себя Богу и тем самым открывается добру. В любви к ближнему человек призван осуществить идеал, постигаемый в любви к Богу. Милосердная любовь достигает полноты, когда воплощена в действиях, не только направленных на благо другого, но и основанных на стремлении к высшему идеалу. Любовь, таким образом, оказывается путем совершенствования, обожения. В заповеди любви требование милосердного отношения к ближнему обособливается и подкрепляется требованием любви к Богу: в этой любви человек должен проявить себя во всей внутренней полноте, цельности сердца, души, воли и разума. Любовь — не только средство самосовершенствования, но и содержание его. Человек не является милосердным потому, что стал совершенным; скорее милосердное поведение является выражением совершенствования, при условии, что оно воплощено в помогающем, заботливом участливом отношении к людям.

*(Окончание в следующем номере)*

## **Литература**

1. *Апресян П.Г.* Слова любви: Eros, Philia, Agape // *Философия и культура.* 2012. № 8. С. 27–40.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Дух христианства и его судьба // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: В 2 т. / Общ. ред. А.В. Гулыги. Т. 1. М.: Мысль, 1975.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Философская пропедевтика // *Эстетика.* Т. 4. М.: Искусство, 1973.
4. *Милано А.* Женщина и любовь в Библии: Эрос, агапа, личность / Пер. с итал. СПб.: Алетейя, 2011.
5. *Муретов М.Д.* Новозаветная песнь любви в сравнении с “Пиром” Платона и “Песнью Песней”; Актовая речь // *Богословский вестник.* 1903. Т. II. № 11; Т. II. № 12.
6. *Gibson A.* Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis. L.; N.Y.: Sheffield Academic Press, 2001.
7. *Hogg J.E.* “Love thy Neighbor” // *The American Journal of Semitic Languages and Literatures.* 1925. Vol. 41. № 3.
8. *Nygren A.* Agape and Eros / Transl. by P. Watson. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
9. *Spicq C.* Agape in the New Testament. Vol. III. L: V. Herder Book Co., 1966.
10. *Ullendorff E.* Thought Categories in the Hebrew Bible // *In Studies in Rationalism, Judaism and Universalism: in Memory of Leon Roth / Ed. R. Loewe.* L.: Routledge and Kegan Paul, 1966.