

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Е.А. Воронцов

Господь Иисус Христос и Моисей (послание к евреям III, 1-16)

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1908. № 8-9. С. 1082-1110.*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПБПДА
Санкт-Петербург
2009

Господь Иисусъ Христосъ и Моисей.

(Посланіе къ евреямъ Ш, 1—6).

КАКАЯ необходимость доказывать превосходство Иисуса Христа предъ Моисеемъ, когда оно само собою понятно?— Господь Иисусъ Христосъ—Богъ, а Моисей—сотворенный человѣкъ, со ipso, какъ тварь, долженъ стоять ниже Его. Однако рѣшеніемъ этого повидимому излишняго вопроса занимался глубокомысленнѣйшій богословъ—Апостоль, что, конечно, побуждаетъ искать въ данномъ вопросѣ какую-либо сторону, требующую богословскаго обоснованія. Христіанство представляетъ собой истину универсальную, представленную всѣмъ народамъ, на всѣ времена, но раскрытіе христіанской догматики шло рука объ руку съ запросами времени, каковыя предъявлялись и въ сѣдую древность христіанства, въ вѣкъ Апостольскій, и Богоизбранные насадители вѣры, имѣвшей побѣдить весь міръ (1 Іоан. 5, 4), не оставались глухи къ потребностямъ времени: души, въ которыя проникалъ лучъ Христовой вѣры, уподоблялись разнообразнымъ призмамъ, неодинаково преломляющимъ этотъ свѣтъ,—отсюда разность пониманія Апостольской проповѣди, выразившаяся существованіемъ наряду съ православіемъ заблужденій іудаизма и зачаточной формы позднѣйшаго гностицизма. Апостоль языкъ во многихъ частяхъ своихъ посланій имѣлъ въ виду эти болѣзненные состоянія богословской мысли въ оградѣ юной церкви. Возможно, что и подлежащее нашему разбору мѣсто посланія къ евреямъ относится къ такимъ полемическимъ отдѣламъ. Мѣстомъ первоначальной проповѣди Апостоловъ была,

конечно, ихъ родина Палестина, а слушателями по преимуществу ихъ соотечественники; надъ многими изъ послѣднихъ исполнились слова Господа: когда Я вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ (Іоан. 12, 32), изъ колеблющихся маловѣровъ, подобныхъ непостоянной морской волнѣ, вѣтромъ поднимаемой и развѣваемой (Іак. 1, 6), одни были утверждены въ вѣрѣ, другіе обращены къ ней благодатью, обильно изливавшейся отъ Воскресшаго (Дѣян. 2, 43, и 47; 4, 33; Іоан. 14, 12). Тщетно синедрионъ въ нравственномъ ослѣпленіи старался предотвратить духовную побѣду распятаго Галилеянина, заграждая уста провозвѣстниковъ Христовой истины своими прещеніями; эта мѣра оказалась столь же безсильною остановить благовѣстіе Апостоловъ, какъ самыя крѣпкія печати и римская стража не удержали въ погребальной пещерѣ воскресшаго Господа. Чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе душъ уловлялось въ мрежи галилейскихъ рыбаей, которые, слѣдуя повелѣнію Богочеловѣка огласить Евангельскою проповѣдью весь міръ и особому откровенію, бывшему Первоверховному Апостолу (Дѣян. 10), перенесли свою благовѣстническую дѣятельность и въ среду язычниковъ, такъ что Господа нашли не искавшіе Его, ибо Онъ открылся не вопрошавшимъ о Немъ (Исаи 65, 1). Но христіанство не обезличивало принимавшихъ его, не искоренило ихъ индивидуальныхъ чертъ,—краснорѣчивымъ доказательствомъ этого факта могутъ служить новозавѣтныя писанія: предъ нами здѣсь то энергичный дѣлатель виноградника Божія Павелъ, то мягкій, склонный къ созерцанію Іоаннъ, хорошо знакомый съ Писаніемъ мытарь Матѳей, привившійся къ маслинѣ народа Божія Лука. Іудеи, вѣруя по слову Апостоловъ въ Иисуса изъ Назарета, какъ въ обѣтованнаго Мессію, все же не оставляли и предписаній закона, еще оставаясь чуждыми духу Евангельской свободы (1 Коринт. 8, 9); новыя вѣрованія у нихъ сливались съ древними, унаслѣдованными отъ отцовъ, для нихъ Новозавѣтное благовѣстіе являлось не проповѣдью новой заповѣди (Іоан. 13, 34), но лишь слѣдующею ступенью въ историческомъ развитіи древняго откровенія, посредниками котораго были Моисей и пророки; тѣмъ съ большимъ удивленіемъ должны были смотрѣть эти неопиты изъ ревнителей отечественной религіозной старины на успѣхъ христіанства среди язычниковъ, и тѣмъ непонятнѣе было для нихъ принятіе язычниковъ Апостолами въ проповѣдуемую ими вѣру,

исшедшую отъ іудеевъ (Іоан. 4, 22), безъ предварительнаго обрѣзанія. Хотя вліяніе эллинской культуры при пребываніи многихъ іудеевъ внѣ отечества должно было содѣйствовать уменьшенію духа національной исключительности (партикуляризма), но наступившія политическія бури времени почти совсѣмъ искоренили слабый прогрессъ, сдѣланный въ этомъ отношеніи іудеями въ предшествовавшія времена: зилотизмъ вербовалъ себѣ сторонниковъ и среди іудеевъ разсѣянія, начинавшихъ покидать свои излюбленные мѣстопребыванія, разбросанныя по всѣмъ предѣламъ Римской имперіи, и стягиваться въ отечество. Правда, и до проповѣди Апостоловъ іудейскіе законники допускали ио mimo пришельцевъ правды (настоящій геръ) еще пришельцевъ вратъ (такъ наз. геръ тошавъ), не принимавшихъ обрѣзанія, но прозелитизмъ послѣдняго рода не считался за привитіе къ плодоносной маслинѣ народа Божія дикихъ бесплодныхъ языческихъ вѣтвей. Въ послѣднее время Шюреръ даже показалъ, что такіе язычники, такъ наз. сыны Ноевы, были только пришельцами территоріальными, т. е. людьми, жившими въ Палестинѣ (метеки), но не прозелитами въ религіозномъ культовомъ смыслѣ. Несмотря на стремленіе обращать язычниковъ въ прозелитовъ (Матѣ. 23, 15), фарисеи времени земной жизни Господа смотрѣли на нихъ съ пренебрежительною гордостью, какъ люди, которымъ ввѣрено слово Божіе (Римл. 3, 2); поэтому они считали себя путеводами слѣпыхъ, свѣтомъ для находящихся во тьмѣ, наставниками невѣждъ, учителями младенцевъ (Римл. 2, 19—21). Смущаясь процвѣтаніемъ въ античной Элладѣ философіи, патриоты изъ іудеевъ разсѣянія доходили до странной попытки вывести всю языческую умственную культуру изъ вліянія на складъ мышленія язычниковъ со стороны твореній Моисея, такъ что въ ихъ представленіи всѣ блиставшія въ языческомъ мірѣ философемы являлись блѣднымъ отраженіемъ истиннаго свѣта, возженнаго Богомъ во Израилѣ. Апостоль Павелъ посвятилъ свою дѣятельность міру язычниковъ, но не могъ порвать связей и съ іудеями. Пророчески созерцая грядущее обращеніе Израиля ко Христу (Рим. 11, 25—28), Апостоль стремился содѣйствовать осуществленію своей надежды видѣть іудеевъ свободными отъ ига закона, въ которомъ для чело- вѣка лишь одно осужденіе (Римл. 7, 10; Гал. 3, 11), и достигшими въ мѣру возраста совершенна, когда духъ рабства и страха замѣняется духомъ сыновства и любви, которымъ

взываемъ: Авва, Отче! (Рим. 8, 15). Плодомъ Апостольской ревности и любви было и посланіе къ евреямъ, каковое можно разсматривать какъ энциклику къ синагогамъ Имперіи. Материализація Мессіанскихъ чаяній во время, слѣдовавшее за вавилонскимъ плѣномъ, превратила ожидаемаго Искупителя отъ неправды грѣха въ болѣе желательный по обстоятельствамъ труднаго времени и болѣе близкій народному пониманію образъ могущественнаго земнаго царя, имѣющаго пасти язычниковъ желѣзнымъ скипетромъ и изливать полноту чувственныхъ благодѣяній на управляемый имъ Израиль, превращенный изъ угнетаемой физической силою и презираемой нравственно народности въ такой же всесвѣтный центръ политической жизни, каковымъ былъ дотолѣ Римъ, это бьющееся сердце Имперіи, раскинувшей на 3-хъ континентахъ. Своего полного выраженія эта дегенерація мессіанской идеи достигаетъ въ іудейской сивиллистикѣ, гдѣ кроткій Пастырь народовъ превращается въ царя, наполняющаго міръ кровью и огнемъ. Такъ все тусклѣе видѣлся умственному созерцанію день Мессіи, гнетъ языческихъ вторженій надломилъ народный духъ и направилъ его исключительно на земное благополучіе, на которое Израиль считалъ себя въ правѣ, какъ сынъ Іеговы, но которое далеко не было его удѣломъ въ историческихъ судьбахъ востока. Утративъ мысль о Божественности Мессіи, представители іудейской богословской учености первые подняли камни на смиреннаго Сына тектонова, чуждаго желанію явить Себя міру въ качествѣ земнаго царя (Іоан. 7, 4). Лишь на краткое время вспыхивали лучи истиннаго представленія о Мессіи, когда народъ восклицалъ Господу: Осанна Сыну Давыдову! но этотъ свѣтъ былъ столь же случайнымъ мгновеннымъ просвѣтленіемъ сознанія, какое бываетъ у умирающихъ и не отсрочиваетъ близости его полной потери, такъ какъ по малѣ времени тотъ же народъ кричалъ предъ лиоостротомомъ игемона: Нѣтъ у насъ царя, кромѣ кесаря! Такъ богословская спекуляція руководителей религіозною жизнью народа высоко ставила пророковъ, а практицизмъ мессіанскихъ чаяній низко спускалъ Мессію, приближая Его къ историческимъ лицамъ, занимавшимъ древле теократическій тронъ. Отсюда противорѣчіе народнаго представленія о Мессіи съ возвышенною идеею Искупителя, проходящею подобно красной нити по всей Библейской Мессіологіи, отсюда контрастъ небснаго Адама, новой таинственной Главы возрожденнаго вѣрующаго

человѣчества съ образомъ земнаго восточнаго царя-завоевателя, начертаннымъ болѣзненно раздраженнымъ патріотизмомъ іудеевъ. Лженменный гносисъ былъ еще нарождающимся врагомъ въ вѣкъ Апостоловъ, тогда какъ крайній іудаизмъ былъ явленіемъ наличнымъ. Богопросвѣщенный учитель, хотя ему и было ввѣрено проповѣданіе язычникамъ, однако не забывалъ и своихъ соотечественниковъ-единовѣрцевъ и даже еще не увѣровавшихъ: по прибытіи въ города, раскидывавшіеся на его миссіонерской нивѣ, онъ всегда сначала обращался къ іудейскимъ насельникамъ, среди которыхъ *de jure* проповѣдуемая истина должна была бы встрѣчать подготовленную почву. У Апостола языковъ могло быть и другое побужденіе учить іудеевъ,—это возможность ихъ противодѣйствія его проповѣди у язычниковъ чрезъ посѣяніе соблазна въ средѣ новообращенныхъ, благодаря пренебрежительнымъ отзывамъ о Галилейской ереси, какъ іудеи называли въ вѣкъ апостольскій христіанство. Говоря о превосходствѣ Господа предъ Моисеемъ, Апостоль имѣлъ въ виду именно іудаистическія тенденціи, которыя постепенно превратились въ эвѳонейскую доктрину; древніе литературные памятники даютъ представленіе объ ученіи эвѳонеевъ, разсматривавшихъ христіанство, какъ ступень въ развитіи іудейства, причемъ Мессія выступалъ лишь какъ новый пророкъ, а не равночестное Иеговѣ лицо, какъ вѣщаль о Себѣ Господь: Видѣвшій Меня видѣлъ Отца (Іоан. 14, 9). Ученіе эвѳонеевъ напоминаетъ мессіологію самарянъ, предполагавшихъ, что Мессія послѣ извѣстнаго числа лѣтъ царствованія (40 лѣтъ) умретъ и будетъ погребенъ въ предѣлахъ колѣна Ефремова. Преимущественнымъ содержаніемъ посланія къ евреямъ является сопоставленіе двухъ завѣтовъ. Касаясь вопроса о посредникахъ завѣтовъ, Апостоль долженъ былъ говорить и о превосходствѣ великаго Ходатая завѣта новаго предъ Моисеемъ. Такимъ образомъ аргументація Апостола имѣетъ ближайшее значеніе *ad hominem*, для лицъ, получившихъ посланіе, но богословская глубина и широта ученія о Мессіи, Господѣ Иисусѣ Христѣ, дѣлають этотъ отдѣлъ посланія важнымъ мѣстомъ въ христологіи посланія къ евреямъ и вообще въ библейскомъ богословіи.

Ходъ мыслей въ разбираемомъ мѣстѣ посланія таковъ: Отъ указанія на поводъ къ истинному вочеловѣченію Сына Божія Апостоль обращается къ Его мессіанскому служенію и, какъ бы созерцая чрезъ покровъ *móρφης τοῦ θεοῦ*, Божественность

Устроителя новозавѣтной церкви показываетъ Его преимущественную славу предъ Моисеемъ. Въ 1 ст. 3 гл. мы встрѣчаемъ 2 предиката при имени *Ἰησοῦς* (*Χριστός* по свидѣтельству *Majuscula* должно быть опущено) *ἀπόστολος* и *ἀρχιερεύς*. Оба эти выраженія только здѣсь прилагаются ко Христу, будучи *ἅπαξ λεγόμενα* посланія. Важное значеніе этихъ предикатовъ предуказывается глаголомъ *κατανοεῖν*, которымъ пользуется Писаніе въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ требуется обратить вниманіе на внутренній смыслъ видимаго или слышимаго. Въ текстѣ 70 *κατανοεῖν* соотвѣтствуетъ гифиль отъ *רָבַן*—разумѣль *רָבַן* и гитпаэль—*רָבַן רָבַן*, также гифиль отъ *רָבַן רָבַן* въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ имѣется въ виду не праздное зрѣніе вещей, но углубленіе въ сокровенную сторону видимаго, укажемъ хотя бы на Исх. 33, 8, гдѣ изъ контекста видно, что созерцаніе движенія Моисея было соединено съ ожиданіемъ появленія столпа облачнаго надъ скиніей. Еще яснѣе указанный смыслъ *κατανοεῖν* можно видѣть изъ случаевъ передачи имъ у 70 глагола *רָבַן* видѣль,—такъ въ Быт. 42, 9 *κατανοεῖν* прилагается къ высматриванію непріятельскихъ соглядатаевъ, здѣсь *רָבַן* по смыслу сближается съ гифиль отъ—*רָבַן רָבַן*—вникать, внимательно, обдуманно смотрѣть на извѣстный предметъ. Если обратимся къ новозавѣтному канону, то встрѣтимъ *κατανοεῖν* съ тѣмъ же значеніемъ: въ Еванг. по Лукѣ 12, 24 и 27 *κατανοεῖν* прилагается къ созерцанію людьми вороновъ и полевыхъ лилій съ цѣлью открыть въ природѣ видимой несомнѣнные слѣды Божественнаго промысленія. Въ книгѣ Дѣяній 7, 31 тѣмъ же глаголомъ обозначена цѣль приближенія Моисея къ купинѣ, но особенно ясно выступаетъ отмѣченное нами значеніе *κατανοεῖν* въ Римл. 4, 19 и Іаков. 1, 23 и 24, гдѣ въ одномъ случаѣ имѣется въ виду размышленіе Авраама по поводу омертвѣнія своего тѣла, а въ другомъ—внимательное разсматриваніе своихъ чертъ въ зеркалѣ, изъ этихъ примѣровъ видно, что *κατανοεῖν* даннаго мѣста какъ бы поставляетъ предъ умственнымъ взоромъ адресатовъ посланія историческаго Христа, котораго Апостоль имѣетъ намѣреніе сопоставить въ Его мессіанскомъ служеніи пророка съ Моисеемъ, въ исполненіи послѣднимъ посредничества при ветхозавѣтномъ законодательствѣ и устроеніи церкви. Объ основаніи къ этому сопоставленію мы скажемъ подробно далѣе, а теперь обратимся къ изученію происхожденія и смысла перваго опредѣленія, прилагающагося къ Мессіи въ Его служеніи—*ἀπόστολος: κατανοεῖν* въ

отношеніи къ этому предикату, какъ увидимъ, обусловлено его связью съ домірнымъ бытіемъ Мессіи, какъ безтѣлеснаго Логоса. Нѣкоторые экзегеты считаютъ, что значеніе даннаго выраженія тождественно съ פִּלְשִׁי раввинической письменности; въ мишнаическомъ трактатѣ *Ioma* передается объ уполномоченіи синедріономъ первосвященника къ выполненію обрядовыхъ установленій для великаго дня Очищенія (10 Тишры), причемъ съ него бралось клятвенное обѣщаніе неуклонно все соблюсти по закону и традиціи (предполагалась возможность отступленій отъ обрядовой нормы со стороны свободомыслящихъ первосвященниковъ изъ саддукеевъ). Выборные отъ синедріона лица обращаются къ первосвященнику съ такими словами: мы—уполномоченные (шелухэ) отъ синедріона, а ты—уполномоченный (шелуахъ) отъ насъ и отъ синедріона. Изъ этого мѣста *Ioma* видно, что—פִּלְשִׁי или въ халдейской формѣ *part. pas.* пеаль פִּלְשִׁי обозначаетъ лицо, выступавшее представителемъ извѣстнаго круга людей. При истолкованіи послѣдующаго выраженія *ομολογία* въ смыслѣ *διαθήκη*—בְּרִית (такъ въ *Itala—constitutionis nostrae*)—выраженіе *ἀπόστολος* פִּלְשִׁי пріобрѣтаетъ такимъ образомъ смыслъ указанія на посредника Новаго Завѣта со стороны людей. Въ Вавилонской Гемарѣ по поводу вышеприведеннаго мѣста *Ioma* читаемъ: Рабби *Hunpa* возразилъ: Если священники—слуги Милосерднаго מִשְׁרָפֵי רַחֲמֵי מִנְּנָה, то почему называютъ ихъ нашими уполномоченными שְׁלֵחוֹתֵינוּ? Сказали: Потому, что мы не можемъ приносить жертвъ, но они могутъ. Однако на основаніи указаннаго толкованія Гемары было бы слишкомъ поспѣшно отождествлять слово посредникъ *μεσίτης* съ словомъ посланникъ *ἀπόστολος*. Въ раввинскихъ комментаріяхъ слово פִּלְשִׁי посланецъ обычно отличается отъ слова—פִּלְשִׁי посредникъ, такъ у *Iarchi* въ толкованіи Исх. 18, 19 Моисей обозначается какъ—פִּלְשִׁי וְפִלְשִׁי, причемъ опредѣленіе פִּלְשִׁי обусловлено усвоеніемъ פִּלְשִׁי символическаго значенія у раввиновъ (оно замѣняетъ тетраграмму), *Aben Ezra* передаетъ פִּלְשִׁי ангелъ въ приложеніи къ ветхозавѣтному священнику у Малахія (2, 7) чрезъ פִּלְשִׁי. Отсюда ясно, что сами раввины не отождествляли פִּלְשִׁי съ פִּלְשִׁי, а въ виду этого то мѣсто таргума *Ионаѳана* на *Иереміи* 2, 2, гдѣ сказано, что евреи слѣдовали въ пустынѣ за 2 посланцами Моисеемъ и Аарономъ, не должно быть толкуемо въ томъ смыслѣ, что פִּלְשִׁי однозначуще съ *μεσίται*—אֲנָשֵׁי הַיְמִינִים (1 Сам. 17, 4). Въ

трактатѣ Nedarim 8a дается слѣдующее, по нашему мнѣнію наиболѣе соотвѣтствующее смыслу разбираемаго мѣста опредѣленіе слова Шеліахъ рѣшается вопросъ, суть ли священники—апостолы по своей волѣ. или они таковы по Божественному избранію. Если скажемъ, читаемъ здѣсь, что они апостолы по своей волѣ, то пѣтъ мѣста требованію, чтобы священники были праведны, если же священники таковы по Божественному избранію, то должны быть чисты; въ первомъ случаѣ надобно было бы заключить, что и нечестивый Исавъ могъ принять священническое служеніе. Въ то время, какъ была воздвигнута скинія, первородные были отвергнуты по причинѣ отпаденія къ служенію золотому тельцу, священники же были избраны, будучи этому непричастны,—отсюда ясно, что священники—апостолы Божіи. Такимъ образомъ $\overline{\text{אֲבֹתַי}}$ на почвѣ раввиническаго экзегесиса—посланникъ. Это пониманіе исключаетъ представленіе, что въ ἀπόστολος мѣста заключена мысль о представительствѣ Господомъ челоѣчества при заключеніи Богомъ Новаго Завѣта съ нимъ,— ἀπόστολος имѣеть въ виду посольство въ міръ Сына Божія, Его вступленіе чрезъ воплощеніе въ служеніе Мессіи, заключеніе же новаго Завѣта скорѣе дано въ понятіи ἀρχιερεὺς . Библиизмъ выраженія ἀπόστολος , хотя оно и $\overline{\text{ἀπὸ τῆς λεγόμενον}}$ въ отнесеніи ко Христу, можно открыть изъ сопоставленія съ Мат. 10, 40, Іоан. 5, 36, Дѣян. 3, 26, Гал. 4, 4, гдѣ имѣется въ виду посольство Господа въ міръ (ἐξαπέστειλεν), на основаніи этого пѣтъ никакой нужды разрѣшать ἀπόστολος въ простое опредѣленіе къ ἀρχιερεὺς — $\text{ἀρχιερεὺς ἀποστόλεις}$ —посланный первосвященникъ, хотя подобные случаи разложенія опредѣляемаго и опредѣляющаго на два члена, самостоятельныхъ въ синтаксическомъ отношеніи, довольно обычны и составляютъ фигуральное построеніе рѣчи, извѣстное подъ именемъ hendiadis. Къ разбору выраженія ἀπόστολος мы присоединимъ нѣсколько замѣчаній по поводу опредѣленія, относящагося къ нему $\text{τῆς ομολογίας ἡμῶν}$. Ὁμολογία понимается двояко въ новѣйшемъ экзегесисѣ: или въ смыслѣ πίστις —Апостола Архіерея, въ котораго мы вѣруемъ», или какъ professio fidei : Апостола и Архіерея нашей вѣры (въ отличіе отъ іудаизма, язычества). Оба эти пониманія, конечно, близки другъ къ другу, но одно имѣеть въ виду вѣру, какъ фактъ психологическій, другое—какъ историческій. Обращаясь къ тексту 70, мы находимъ у нихъ ὁμολογία какъ передачу 2 словъ: $\overline{\text{נְדָבָה}}$ добровольное приношеніе и $\overline{\text{נָדָה}}$

обѣтъ, слѣдовательно внѣшнее обнаруженіе религіознаго усердія,—такъ словоупотребленіе 70 вскрываетъ въ *ὁμολογία* 2 стороны: актъ свободнаго самоопредѣленія (*oblata voluntaria*), и внѣшнее дѣйствование въ его духѣ (*oblatio externa*), въ отнесеніи этихъ 2 свойствъ *ὁμολογία* къ христіанской вѣрѣ мы получимъ полное основаніе къ истолкованію даннаго мѣста въ смыслѣ указанія на актъ психическій, совершающійся въ совѣсти каждаго вѣрующаго, а не на объективное для нея исповѣданіе, само служащее предметомъ вѣры. Мѣста новозавѣтнаго канона, гдѣ поставлено *ὁμολογία*, подтверждаютъ это пониманіе (2 Кор. 9, 13; 1 Тим. 6, 12 и 13). Въ заключеніе разбора христологическихъ чертъ 1 ст. 3 гл. намъ слѣдовало бы сказать о словѣ *ἀρχιερεὺς*, но подробную рѣчь объ этомъ Апостоль ведетъ далѣе въ 7 главѣ посланія, сопоставляя Господа съ Мельхиседекомъ¹⁾, а потому только отмѣтимъ, что выраженіе *ὁ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας* прилагается къ Логосу Филономъ, по *ἀρχιερωσύνη* у Филона совершенно особое понятіе въ отнесеніи къ Логосу, какъ идеальному міру, образомъ котораго является все земное.

Приступая къ разбору дальнѣйшихъ стиховъ христологической части 3 главы, мы укажемъ ихъ общую логическую схему, къ каковой будемъ возвращаться при разборѣ отдѣльныхъ стиховъ: сначала Апостоль сосредоточиваетъ свое вниманіе на человѣческомъ ествѣ Господа, отсюда уподобляетъ Его Моисею (2 ст.), потомъ переходитъ къ Божеству Христа, а поэтому открываетъ Его отличіе отъ Моисея, наконецъ даетъ объяснительныя замѣчанія къ указанному положенію о превосходствѣ Христа предъ Моисеемъ (4—6 ст.). Имена, какими обозначаетъ Апостоль Сына Божія: *Ἰησοῦς*, *Χριστός* (стт. 1 и 6), говорятъ о томъ, что онъ имѣлъ въ виду не домірнаго Логоса, но историческаго Богочеловѣка. Выразеніе *πίστος ὢν* во 2 ст. должно быть поэтому истолковано въ смыслѣ нравственно-свободнаго подчиненія (субординаціонизмъ этической) Сына Отцу по человѣчеству. Давъ въ 1 ст. общую характеристику Мессіанскаго служенія (ср. обозначеніе христіанъ *ἄγιοι* и *κλήσας ἐποουρανίου μέτοχοι*, апостоль переходитъ къ частностямъ.

Во 2 стихѣ 3 главы важное христологическое значеніе

¹⁾ О семъ см. наши статьи въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1906 года и въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за тотъ же годъ.

имѣеть прежде всего выраженіе, относящееся къ Богу Отцу ποιήσας αὐτὸν (т. е. τὸν Χριστὸν). Судя по отзыву епископа Брекии Филастрія, многіе впадали въ сомнѣніе относительно Апостольскаго происхожденія посланія именно на основаніи этого мѣста, дававшего аріанамъ возможность широко имъ пользоваться при стремленіи опереться на текстуальныя показанія Писанія. У Епифанія мы находимъ прямое свидѣтельство о злоупотребленіи аріанами даннымъ мѣстомъ посланія наравнѣ съ изреченіемъ книги Притч. 8, 24: Господь создалъ Меня: τὸ δὲ ρήτον διὰ τὴν ἰδίαν νόσον ἁ ἁ ὡς ἐκδεχόνται. Характерно, что переводъ Itala какъ бы оправдывалъ аріанствующихъ въ западной половинѣ Имперіи, читая въ данномъ мѣстѣ посланія «Creatori Suo»,—Сынъ, какъ можно заключать отсюда, creatura, κτίσμα (ср. у Филастрія: quia et factum Christum dicit in ea). Однако, нѣкоторые западные отцы православнаго образа мыслей находили возможнымъ дать иной экзегесисъ «creatori»: они относили creatio Filii къ человѣческому естеству Христа,— таково мнѣніе Амвросія Медиоланскаго, Вигилія Тапсенскаго и Примазія.

Амвросій въ 3 книгѣ «de fide», обширнаго посланія къ Граціану, прямо истолковываетъ creatio, какъ имѣющее въ виду воплощеніе: Смотрите, почему именуешь Его сотвореннымъ: потому, говоритъ, что воспринялъ сѣмя Авраамово. Вигилій въ «contra Varimadum» замѣчаетъ: Paulus quippe Apostolus, qui secundum Deitatis naturam Christum increatum insinuat, sed secundum humanae naturae substantiam eundem creatum affirmat. (Евр. 3, 2).

Примазіій высказываетъ сходный взглядъ: сопоставляя съ даннымъ мѣстомъ Римл. 1, 3, онъ говоритъ: Ясно, что это сказано о человѣческомъ ествѣ de humanitatis essentia, въ каковомъ Онъ былъ вѣренъ Богу Отцу, повинувъсь до смерти. Развѣ не былъ вѣренъ, когда все, что дѣлалъ, относилъ не къ Себѣ, но говорилъ: Отець, пребывающій во Мнѣ, творить дѣла (Іоан. 14, 10)? Но уже Іеронимъ и Августинъ прокладывали иной путь къ толкованію мѣста, отмѣчая, что creari совпадаетъ съ fieri и можетъ примѣняться къ рожденію дѣтей generatio liberorum и къ поставленію властей magistratum institutio. Послѣднее толкованіе господствуетъ у древнихъ греческихъ экзегетовъ: Златоустъ находилъ нужнымъ дополнить τῷ ποιήσαντι словами ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα, Θεодоритъ замѣчалъ: ποιήσιν τὴν χειροτονίαν κέκληκεν, Дамаскинъ

также относились ποιήσιν мѣста къ посвященію Господа на Мессіанское служеніе: τῷ ποιήσαντι—ничего не говорить о существѣ—περὶ οὐσίας, ничего о Божествѣ—περὶ θεότητος, но только о томъ, чего Онъ удостоенъ по человѣчеству—περὶ ἀξιωματῶν ἀνθρώπων.

Для разрѣшенія существующаго разногласія древнихъ восточныхъ толкованій съ древними западными въ пониманіи теологическаго смысла формулы ποιήσας мы обратимся къ даннымъ классической и библейской филологіи. Глаголь ποιεῖν у классиковъ не обозначаетъ творческой дѣятельности въ буквальномъ значеніи этого понятія, такъ какъ идея о происхожденіи существующаго изъ абсолютнаго небытія чужда философскому мышленію древнихъ эллиновъ: ὁ ποιῶν въ «Тимей» Платона не творецъ міра въ библейскомъ значеніи этого слова, но архитекторъ по отношенію къ μη ὄν, какъ обозначалъ Платонъ матерію въ отличіе отъ τὸ ὄν, имѣющаго реальное бытіе міра идей. Въ позднѣйшей греческой философίи только замѣняется понятіе μη ὄν чрезъ ὄλη—первовещество, но существенныя черты древнихъ взглядовъ на происхожденіе міра (космогонію) остаются безъ привнесенія какихъ-либо новыхъ рѣзкихъ особенностей. Выраженіе Гезіода ποιεῖν γένος ἀνθρώπων χρυσεῖον, αργυρέον, χαλκεῖον является наилучшею иллюстраціей сказаннаго о значеніи ποιεῖν у классиковъ примѣнительно къ творчеству Божества. Чаше употребляется ποιεῖν какъ обозначеніе происхожденія дѣтей отъ родителей,—такъ въ одной схолии на Пиндара: Ἐυφύμος Μαλαχῆ συνέλθων Λευκοράνην ἐπίησεν. Филонъ говоритъ объ Авраамѣ: γνήσιον πεποιήμενος τὸν υἱὸν μόνον τούτον—законнаго сына произвелъ только этого одного (разумѣется Исаакъ). Такимъ образомъ словоупотребленіе классиковъ не даетъ повода усматривать въ ποιήσαντι 2 ст. 3 гл. обозначенія Творца Сына по Его премірному бытію, какъ соблазнительно думали иныя лица времени Филастрія, съ другой стороны примѣненіе даннаго выраженія къ побѣждавшему чинъ естества образованію человѣческой природы Христа (adumbratio, επισκίασμος) вносило бы слишкомъ грубый антропоморфизмъ по снесенію съ вышеприведенными примѣрами, гдѣ идетъ рѣчь о дѣторожденіи. Что касается до пониманія ποιεῖν въ данномъ случаѣ, какъ обозначенія посвященія Господа на Мессіанское служеніе, то въ его пользу можно привести много примѣровъ аналогичнаго употребленія этого глагола у классиковъ,—такъ у Гомера ποιεῖν

βασίλεα, ταμίην ανέμων—дѣлать царемъ, повелителемъ вѣтровъ, θυητῶ θεῶν ἀκόιτην ποιεῖν — дѣлать богиню женой смертнаго. У Геродота—ποιεῖν γερόντα—дѣлать геронтомъ, членомъ Спартанской геруссии, у Ксенофонта τοῦτον δὲ κύριον ἐποίησε—его сдѣлалъ владыкой, у Эврипида: ἤμας Ζεὺς ἐποίησεν θεοὺς—насъ Зевсъ сдѣлалъ богами.

Обращаясь къ тексту 70, мы находимъ у нихъ ποιεῖν преимущественно какъ передачу 2 еврейскихъ глаголовъ: аса и бара. Опуская тѣ случаи, гдѣ ποιῶ передаетъ второй изъ указанныхъ глаголовъ по неприложимости этого значенія въ разбираемомъ мѣстѣ, мы остановимся на нѣкоторыхъ примѣрахъ, гдѣ ποιεῖν передаетъ аса. Должно сказать, что аса часто выступаетъ синонимомъ—бара и обозначаетъ творческую дѣятельность по преимуществу такъ, что толкователи, склонные къ приданію ποιήσαντι смысла указанія на воплощеніе, представляемое подъ образомъ creatio corporis,—опираются на рядъ мѣстъ канона, гдѣ ποιήσας, причастіе осе является обозначеніемъ Творца (Іов. 35, 10; пс. 95, 7; Ис. 17, 7), но приведенное филологическое наблюденіе надъ ветхозавѣтнымъ текстомъ ни мало не подкрѣпляетъ мнѣнія, что во *всѣхъ* случаяхъ своего употребленія причастная форма осе совпадаетъ съ боре, ибо встрѣчаетъ себѣ противоположаніе въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ осе несомнѣнно прилагается къ Богу, какъ Промыслителю. Въ послѣднемъ отношеніи укажемъ на Второз. 32, 6: Не Онъ ли Отець твой, который усвоилъ тебя, создалъ тебя и устроилъ тебя—ἐποίησε σε καὶ ἐτίθε σε и Пс. 149, 2: Да веселится Израиль о Создателѣ своемъ, ἐπὶ τῷ ποιήσαντι αὐτόν. Въ первомъ изъ приведенныхъ примѣровъ глаголы κτίζω и ποιῶ обозначаютъ не актъ созданія, но промышленіе, о чемъ свидѣлствуетъ наименованіе Бога о πατήρ σου — Отець твой, характеризующее не метафизическое, но нравственное отношеніе Бога къ твари; во второмъ примѣрѣ контекстъ: «Сыны Сіона да радуются о Царѣ своемъ», при синонимическомъ параллелизмѣ въ построеніи стиховъ псалма говорить въ пользу того, что осе—Создатель — здѣсь обозначаетъ Бога, какъ призвавшаго Израиль къ свойственной только ему нравственно-религіозной жизни подъ водительствомъ благодати. Такимъ образомъ разсмотрѣнное обобщеніе относительно значенія ποιήσας въ ветхозавѣтной Библии при шаткости своихъ научныхъ основаній не имѣетъ обязательности для экзегесиса даннаго мѣста.

Въ подтвержденіе правильности отнесенія ποιήσας во 2 ст.

3 гл. къ посвященію Господа на Мессіанское служеніе обычно приводится экзегетами 1 Сам. 12, 6 по 70: ο ποιήσας τὸν Μωϋσῆν καὶ τὸν Ααρὼν—сотворившій Моисея и Аарона, причѣмъ контекстъ свидѣтельствуеть, что имѣется въ виду ихъ посвященіе на служеніе. Таргумистъ перефразируетъ данное мѣсто—Богъ, сдѣлавшій славныя дѣла (черезъ) руками Моисея и Аарона, слѣдовательно, онъ не отождествлялъ аса даннаго мѣста съ бара. Пешито въ данномъ мѣстѣ ставитъ глаголь евадь, который, судя по отзыву Castelli, означаетъ *munerē praeficere* съ той особенностью, что часто обозначеніе рода служенія не указывается особымъ словомъ, а подразумѣвается, какъ опредѣлимое изъ контекста. Таковъ примѣръ у Castelli изъ позднѣйшей сирской церковной литературы: Когда умеръ епископъ Карры, хотѣлъ Павелъ сотворить (поставить—евадь) тамъ нѣкоего по имени Асклепія.

Что касается до новозавѣтнаго канона, то ποιεῖν здѣсь болѣе часто прилагается къ поставленію на служеніе, такъ употребляется этотъ глаголь съ одной стороны съ указаніемъ на то служеніе, какое имѣется въ виду (Матѳ. 4, 19 ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων создамъ васъ ловцами человѣковъ; ср. Іоан. 4, 1 μαθητάς ποιῶ; Луки 15, 19; 9; Іоан. 5, 18; 6, 15 ἵνα ποιήσωσιν αὐτὸν Βασιλέα; Дѣян. 2, 36 ὅτι Κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐποίησεν; 1 Іоан. 1, 10; Откр. 1, 6; 3, 12), съ другой—(какъ эллипсисъ) съ опущеніемъ такого указанія,— у Марка 3, 14: καὶ ἐποίησεν ὁῶδεκα—и поставилъ—буквально—создалъ 12. Таково употребленіе ποιεῖν въ библейскомъ канонѣ. Но противъ предложеннаго толкованія ποιήσας въ 2 ст. 3 гл. дѣлаютъ нѣкоторые толкователи рядъ возраженій: 1) указываютъ на пешито, пользующееся при передачѣ даннаго мѣста глаголомъ—евадь, далеко не являющимся исключительнымъ обозначеніемъ посвященія на какое-либо служеніе (Марка 10, 6, гдѣ евадь обозначаетъ сотвореніе мужа и жены), отсюда выводятъ, что значеніе ποιεῖν мѣста въ пешито недостаточно твердо обосновано въ смыслѣ поставленія, 2) вообще въ канонѣ въ тѣхъ сравнительно немногочисленныхъ случаяхъ, гдѣ ποιεῖω можно придать значеніе: поставляю, опредѣляю, посвящаю, требуется, чтобы было ясно выражено, какое служеніе или предназначеніе имѣется въ виду, какъ осуществимое чрезъ дѣйствіе ποιεῖν τίνος; 3) въ случаяхъ, гдѣ ради краткости и большей энергіи рѣчи допускается эллипсисъ, т. е. опущеніе легко подразумѣваемаго члена предложенія, обычно опу-

скается наименованіе лица опредѣляемаго или поставляемаго, но всегда находится налицо обозначеніе рода служенія, такъ въ Еванг. по Лукѣ 16, 9, Иоан. 4, 1 опущено само по себѣ понятное *ανθρωποι* (*ποιήσατε ανθρωπους εαυτοις φίλους— πολλους ανθρωπους μαθητας ποιει*). Такова въ общихъ чертахъ аргументація противниковъ приведеннаго толкованія *ποιήσας* разбираемаго стиха,—противъ нея можно было бы представить только 2 примѣра изъ всего библейскаго канона 1 Сам. 12, 6 по 70 и Мар. 3, 14, ясно, что эта текстуальная опора слишкомъ слаба. Однако, для насъ важно несомнѣнно доказанное нами положеніе, что *ποιῶ* *можетъ* означать поставленіе на извѣстнаго рода служеніе. Контекстъ стиха показываетъ, что имѣется въ виду Мессіанское служеніе Христа, которое уже было обозначено въ 1 ст. 3 гл. въ словахъ *ἀπόστολος και αρχιερεὺς τῆς ομολογίας ἡμῶν*, а потому повтореніе того же опредѣленія въ началѣ 2 ст. было бы нетерпимымъ плеоназмомъ. Логическое и грамматическое соединеніе *ποιήσαντι* съ *πιστὸν ὄντα* прямо говорить, что подъ *ποιήσας* разумѣется не метафизическій Творецъ Христа *κατὰ σάρκα*, но Богъ Завѣта, даровавшій міру Мессію, какъ Апостола и Архіерея новозавѣтнаго исповѣданія: сопоставленіе въ дальнѣйшемъ Мессіи съ Моисеемъ въ отношеніи ихъ къ Богу возможно только по ихъ служенію въ домѣ Божіемъ, а не по началу земнаго бытія, несмотря на общность человѣческой природы: безмужное зачатіе Господа исключаетъ всякую возможность сравненія съ родившимся общечеловѣческимъ путемъ, между тѣмъ логически требуется отнести *ποιήσας* и къ Моисею: *πιστὸν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ὡς και Μωϋσῆς (πίστος ἔστι) ἐν ὅλῳ τῷ δίκῳ αὐτοῦ (τῷ ποιήσαντι αὐτὸν)*.

Кромѣ того, воспріятіе плоти приписывается отцами церкви свободному акту самого Логоса. Ипполитъ Римскій говорить: Христосъ, Премудрость Бога Отца и Сила, домъ *создалъ Себѣ*, воплотившись отъ дѣвы—*τὴν ἐκ παρθένου σάρκωσιν* (на Притчѣй 9, 1). Макарій Египетскій учитъ: Безконечный и неприступный воплотился по безконечной и непостижимой благодати—*εσωματοποίησεν εαυτὸν*, а въ другомъ мѣстѣ: по благодати и челоуѣколюбію преобразившись воплотился *μεταμορφούμενος εσωματοποιῆ. εαυτὸν*. Такъ по мысли Макарія Логосъ въ воплощеніи не менѣе активенъ, чѣмъ Богъ Отецъ и Св. Духъ (Луки, I, 35) Иларій замѣчаетъ: Самъ Господь, открывая тайну Своего рождества, такъ говорилъ: Я есмь хлѣбъ живой, спешдый съ небесъ, Себя именуеть хлѣбомъ, *ибо Самъ источникъ бытія Своего Тѣла—*

ipse enim corporis sui origo est. Въ заключеніе разбора ποιήσας мы лишь кратко коснемся мнѣнія весьма немногихъ экзегетовъ, опровергнутыхъ уже въ 4 вѣкѣ Филастріемъ, предполагавшихъ, что ποιήσας тождественно съ ὁ πατήρ и указываетъ на вѣрность Христа Его Творцу по домірному бытію,—этотъ аріанскій взглядъ достаточно опровергается помимо яснаго ученія и Божествѣ Спасителя въ Писаніи самымъ текстомъ мѣста: разумѣемъ связь ποιήσαντι съ πιστὸν ὄντα при грамматическомъ отнесеніи послѣдняго выраженія къ Ἰησοῦν въ ст. 1, гдѣ это имя является обозначеніемъ не безтѣлеснаго Логоса, но историческаго Мессіи, ἀπόστολου καὶ ἀρχιερέως (Матѳ. 1. 21). Обращаясь къ толкованію πιστὸς ὢν въ отнесеніи къ Господу, мы сначала скажемъ о библейскомъ основаніи для этого выраженія: таковымъ, судя по контексту стиха, должно считать Числь 12, 7, гдѣ дается слѣдующая характеристика Моисея: Не таковъ рабъ Мой Моисей, во всемъ домѣ Моемъ онъ вѣренъ (ср. ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ ἁυτοῦ), кромѣ того, ветхозавѣтное Писаніе во многихъ случаяхъ поставляетъ на видъ вѣрность въ служеніи, какъ основную добродѣтель Боголюбезнаго лица, такъ дѣписатель говоритъ о Самуилѣ: онъ удостоенъ быть пророкомъ Господнимъ, что 70 передаютъ ὅτι πιστὸς Σαμουὴλ εἰς προσήτην τῷ Κυρίῳ (3, 19 и 20). Крайняя важность вѣрности въ служеніи не остается безъ нарочитой похвалы у библейскихъ писателей «Что прохлада отъ снѣга во время жатвы, то *вѣрный* посолъ (ср. ἀπόστολος мѣста) для посылающаго его: онъ доставляетъ душѣ господина своего отраду», говоритъ Премудрый (Притч. 25, 13). Вѣрность Моисея, засвидѣтельствованная самимъ Богомъ (вышеуказанное мѣсто Числь) была предметомъ особаго вниманія со стороны іудейскихъ экзегетовъ. Въ Toldos Izchak находимъ слѣдующее разсужденіе по поводу данныхъ словъ Числь: Развѣ прочіе пророки нѣчто похитили изъ дома Божія, что только Моисей вѣренъ?—Здѣсь вѣрность означаетъ, что Моисею были вѣрены тайны, недоступныя другимъ, какъ сказано: вѣрный человекъ таитъ дѣло (Притч. 11, 13). Въ Ialkut Schimeoni читаемъ: «вѣренъ во всемъ дѣлѣ» показываетъ, что преблагословенный Богъ явилъ Моисею все вышнее и нижнее, прошедшее и будущее. Обычно у царя много слугъ, изъ которыхъ каждый имѣетъ свое служеніе, но одинъ слуга ставится надъ другими какъ старшій: есть ангель огня, ангель града, ангель ручьевъ, но Моисей стоялъ надъ всѣми такими. Филонъ (Leges allegoriarum, lib. 2) также останавли

вался на вѣрности Моисея: Μωσῆς... μαρτυρούμενος ὅτι ἔστι πίστος ἐν ὅλῳ τῷ ὅλῳ.—Въ заключение разбора стиха намъ слѣдовало бы сказать о смыслѣ οἶκος—домъ, но мы находимъ ббльшее удобство перенести этотъ экзегесисъ къ толкованію 3 ст.

Переходя къ связи 2 ст. съ контекстомъ, мы находимъ, что онъ составляетъ вступленіе къ выясненію метафизическихъ (ипостасныхъ) чертъ лица Богочеловѣка чрезъ сопоставленіе Его по Мессіанскому служенію съ Моисеемъ. Въ грамматическомъ отношеніи весь стихъ является опредѣленіемъ къ Ἰησοῦν 1 ст. Чтобы опредѣлить назначеніе сопоставленія съ Моисеемъ въ хринологіи посланія, слѣдуетъ ознакомиться съ взглядомъ іудеевъ на личность этого вождя въ землю обѣтованную рабствовавшаго въ Египтѣ народа. Высоконравственный образъ Моисея, умершаго въ виду Ханаана и тайнственно погребеннаго (по іудейскому преданію ангелами), сохранился въ памятникахъ древне-іудейской письменности, выступая въ столь величественномъ свѣтѣ, что предъ нимъ блѣднѣли всѣ иныя изображенія дѣятелей историческаго прошлаго. Въ виду сказаннаго, мы находимъ лишь весьма немного мѣстъ, гдѣ слава грядущаго Мессіи сопоставляется съ такою Моисея; тѣ сравнительно многочисленныя мѣста, гдѣ Мессія возвышается надъ патриархами, нисколько не говорятъ о преимуществѣ приписываемой Ему славы предъ величіемъ ветхозавѣтнаго вождя народа Божія, ибо въ нихъ не уполномочиваетъ къ такому заключенію контекстъ, гдѣ нерѣдко нарочито стоитъ съ цѣлью предупрежденія возможнаго заблужденія читателя относительно личности Моисея מֹשֶׁה הָיָה לְכָל־עַם כְּיֹסֵף לְעַמְּךָ לְפָנָי כְּמֹשֶׁה לְפָנָי לְעַמְּךָ לְפָנָי лучше всѣхъ ихъ (праотцовъ) кромѣ Моисея. На основаніи сказаннаго выраженія позднѣйшихъ раввиновъ: Мессія—выше Моисея, отсюда чудеса Его будутъ выше чудесъ Моисея (Леви-бенъ-Герсонъ) являются отступленіемъ отъ Мессіанскихъ идей древне-іудейскихъ богослововъ, своего рода проявленіемъ экзегетической licentia новыхъ іудейскихъ теософовъ. Слабые слѣды предпочтенія, оказываемаго впрочемъ, косвенно Мессіи предъ Моисеемъ, мы находимъ въ Midrash Koheleth, гдѣ сказано о Торѣ: Законъ, изучаемый человѣкомъ въ этомъ мірѣ, суетенъ, если сопоставить его съ закономъ Мессіи. При такомъ благоговѣннн іудеевъ предъ личностью Моисея доказательство превосходства предъ нимъ Христа имѣло значеніе ad hominem, но оно было не лишено вѣса и ad rem. Мы разумѣемъ черты сходства, отмѣченныя Апостоломъ, какъ принадлежащія Христу и Моисею;

вѣрность въ служеніи созиданію на землѣ царства Божія—πίστοι ὄντες, общность сферы служенія—ὁίχος θεοῦ; ποιήσις обоихъ исходить отъ Бога Отца, выступающаго какъ *causa prima* ветхо— и новозавѣтнаго домостроительства спасенія. Въ 3 стихѣ уже начинается постепенное указаніе на различіе Христа и Моисея подготовляющее къ христологическому выводу въ 6 ст. той же главы. Если въ предыдущей главѣ Апостоль стремился дать богословское обоснованіе факту воплощенія, то въ 3 главѣ онъ имѣетъ въ виду показать, какъ отражаются на Мессіанской дѣятельности воплотившагося Логоса Его метафизическія (ипостасныя) свойства Богочеловѣка, здѣсь наилучшее разъясненіе къ ὁὐκ ἐπισχυόμεθα 11 ст. 2 гл. посланія къ евреямъ. Центромъ экзегетическаго изученія въ 2 ст. 3 гл., какъ мы видѣли, служить ποιήσας—сотворившій (*part. aor. ποιῶ*), причемъ это выраженіе относимо къ посвященію на служеніе. Фотій въ *Contra manichaeos* дополняетъ мѣсто посланія: τῷ ποιήσαντι αὐτὸν ἀρχιερέα. Въ своемъ толкованіи мы руководились древнегреческимъ экзегесисомъ мѣста, но слѣдуетъ замѣтить, что у Аѳанасія Александрійскаго допускается возможность примѣненія сотворенія къ воплощенію. Аѳанасій останавливается на словахъ Премудрости: «Господь создалъ Меня» и, возражая аріанамъ ἀγέλη κωνόπων—стаѣ комаровъ,—говоритъ: речено, что Онъ и созданъ, но только какъ человѣкъ, ибо какъ приличествуетъ Сыну Божію пребывать вѣчнымъ, такъ подобаетъ *Ставшему человекомъ* гласъ: Господь создалъ Меня. Очевидно это голосъ восточнаго экзегета, сближающійся съ экзегесисомъ ποιήσαντι на западѣ, но преобладаніе остается на востокѣ за толкованіемъ въ смыслѣ посвященія (у Теофилакта не о сущности здѣсь рѣчь).

3 стихъ одни толкователи относятъ къ 1 ст. 3 главы, какъ указаніе на побужденіе къ дѣйствию, обозначенному чрезъ *κατανοήσατε*: Уразумѣйте Апостола и Первосвященника исповѣданія нашего Иисуса, ибо Онъ достоинъ и т. д.; другіе считаютъ γάρ въ этомъ случаѣ тождественнымъ съ δὲ, а потому связываютъ 3 ст. съ предшествующимъ: Онъ же достоинъ тѣмъ бѣльшей славы и т. д. Но логическая связь подлежащаго нашему изученію стиха съ контекстомъ главы можетъ быть извлечена всего легче изъ разбора его содержанія, къ каковому и обратимся. Достаточно простаго чтенія стиха, чтобы заключить безъ нарочитаго экзегесиса, что въ его содержаніи различимы 2 части: сначала указывается на

преимущественную славу Христа предъ Моисеемъ, — потомъ приводится доказательство этой мысли, такъ логической схемой стиха является сообщеніе тезиса и его обоснованіе. Въ тезисѣ 3 ст. мы остановимся на *ἡξιώται* и понятіи *δόξα* въ отнесеніи его къ Моисею. Глаголь *ἀξιοῦσθαι τινός* означаетъ счестся кому-либо чего-либо достойнымъ, при чемъ равно можетъ имѣться въ виду какъ награда, такъ и наказаніе, такъ у Діодора Сицилійскаго *ἀξιοῦσθαι πρῶτης*—счестся достойнымъ возмездія, у Изократа *ἀξιοῦσθαι ἐπαίνων*—удостоиться хвалы, *ἀξιοῦσθαι τῶν λογῶν* — быть удостоеннымъ рѣчи, упоминанія о себѣ, *ἀξιοῦσθαι ἀριστέων* — удостоиться наградъ. Но у Филона нерѣдко этотъ глаголь означаетъ просто приобрѣтеніе чего-либо, при чемъ, строго говоря, иногда не можетъ быть и рѣчи о заслуженности приобрѣтенія: мы сообщимъ примѣры, приведенные въ этомъ отношеніи Лёснеромъ: *ὅτι μερῶν τῶν πρὸς γυνὰς ἡξιώθης*—когда приобрѣлъ *genitalia*, очевидно, здѣсь не можетъ быть рѣчи о заслугѣ; *τροφῆς ὡν ἡδὴ βασιλικῆς καὶ θεραπέας ἀξιούμενος* — получивъ царскую пищу и обхожденіе; *ισῶν ἐν τοῖς μεγίστοις καὶ ἀναγκαϊοτάτοις ἀξιώθεντες* получивъ поровну въ высшихъ и необходимѣйшихъ дарахъ природы.

Переходя къ толкованію *δόξα* въ отнесеніи этого выраженія къ Моисею, мы должны сказать, что большинство толкователей останавливается въ данномъ случаѣ на сіяніи лица Моисея ¹⁾, являвшемся постояннымъ свидѣтельствомъ о бывшей ему теофаніи: какъ извѣстно, 40-дневное пребываніе Моисея на Синаѣ при полученіи вторыхъ скрижалей завѣта сопровождалось тѣмъ, что лицо его стало сиять лучами отъ того, что *Богъ говорилъ съ нимъ* (Исх. 34, 29; 2 Кор. 3, 7); передача этого мѣста у 70: *ἦν δεδοξαμένη ἡ ὄψις τοῦ ἡρώτος τοῦ προσώπου αὐτοῦ* какъ бы говорить о томъ, что греческіе переводчики усмотрѣли въ данномъ случаѣ въ повѣствованіи бытописателя указаніе на внѣшній знакъ прославленія посредника ветхозавѣтнаго законодательства. Сіяніе лица Моисея предъизображаетъ и Фаворское событіе. Въ *Tanchuma* сказано: *Преблагословенный отдѣлилъ часть отъ блеска Своей Шехины—и ею покрылъ Моисея*. Въ *Schemothrabba* замѣчено: *Къ Моисею относится выраженіе: Много было женъ добро-*

¹⁾ Въ языкѣ библейскомъ слава сопоставляется съ сіяніемъ. такъ въ Откровеніи Іоанна 18,1 земля освѣтилась отъ славы его (ср. 1 Кор. 15, 41 *о славу*, т. е. *блескъ свѣтилъ*).

дѣтельныхъ, но ты превзошла всѣхъ ихъ (Притч. 31, 29), ибо онъ сталъ выше всѣхъ. Первозданный Адамъ אָדָם בְּרֵאשִׁיתъ сказалъ Моисею: Я выше тебя, ибо созданъ по образу Превлагословеннаго. Отвѣчалъ Моисей: Наоборотъ я тебя далеко превосхожу, ибо слава, данная тебѣ, скоро отъ тебя отнята, какъ сказано: Человѣкъ въ чести не пребудетъ—יָלֵךְ (пс. 49, 13), моя же слава пребудетъ и сохранится. Sohar на Исходъ говоритъ: Лицо Моисея свѣтилось больше солнца. Не отрицая возможности такого пониманія δόξα Μωσέως, мы однако болѣе склоняемся къ истолкованію мѣста въ смыслѣ почетнаго положенія Моисея въ домѣ Израилевомъ, величія его призванія въ исторіи ветхозавѣтнаго домостроительства. Выраженіе ἡξιώται находитъ себѣ разъясненіе въ 2 полустишіи, къ которому и обращаемся.

Вторую половину 3 ст. можно разсматривать или какъ сравненіе изъ общедоступной житейской сфѣры, приведенное только какъ наглядный примѣръ для уясненія, насколько выше Христосъ предъ Моисеемъ, и въ этомъ случаѣ не ставить его ни въ какую иную логическую связь съ самымъ содержаніемъ перваго полустишія, или видѣть въ немъ не конкретный образъ для истолкованія отвлеченной богословской мысли, но свидѣтельство о дѣйствительной славѣ Господа въ самомъ домѣ Израилевомъ (Евр. 2, 4). При первомъ пониманіи 2 полустишіе должно быть переведено: насколько большую честь въ сравненіи съ домомъ имѣеть устроитель его, т. е. родит. τοῦ οἴκου передается какъ *genetivus comparationis*; но при допущеніи, что πλεῖον τιμῆ τοῦ κατασκευασάντος имѣеть въ данномъ случаѣ въ виду превосходство славы зодчаго предъ таковой построеннаго имъ, мы по аналогіи съ παρὰ Μωσῆν 1 полустишія должны были бы ожидать παρὰ τοῦ οἴκου, съ другой стороны подобное сравненіе величія постройки съ славой строителя едва ли возможно съ логической стороны, ибо *incomparabilia non comparantur*, слава произведенія входитъ въ славу создавашаго его лица какъ *pars in totum*. По такой связи между славой производителя и произведенія природа является пропедевтическимъ средствомъ для Богопознанія, и книга природы, какъ и ветхозавѣтная Библія Богоизбраннаго народа, должна была путеводить язычниковъ къ отверженію суетныхъ представленій о Божествѣ. Такимъ образомъ мы становимся на сторону пониманія 2 полустишія, какъ стоящаго въ органической связи съ первымъ, но въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемся

съ затрудненіемъ въ разборѣ πλείονα τιμὴν τοῦ οἴκου, однако отсутствіе въ этомъ выраженіи сравненія можно доказать текстуальными данными новозавѣтнаго канона. Случай употребленія родительнаго п. вмѣсто конструкціи съ предлогомъ не рѣдки: Римл. 10, 2 ζῆλος θεοῦ—не ревность Божія, но ревность по Богѣ, тамъ же 15, 8: αἱ επαγγελίαι τῶν πατέρων—обѣтованія отцамъ (не отцовъ), Гал. 2, 20 πίστις τοῦ υιοῦ τοῦ θεοῦ—вѣра въ Сына Божія (ср. Фил. 3, 9) Іак. 5, 11 τέλος κυρίου—конецъ *отъ* Господа; этихъ примѣровъ достаточно, чтобы показать грамматическую допустимость чтенія τοῦ οἴκου вмѣсто ἐν τῷ οἴκῳ. При такомъ разборѣ стихъ требуетъ перевода: Онъ приобрѣлъ тѣмъ большую славу предъ Моисеемъ, чѣмъ большую честь имѣетъ въ домѣ, какъ устроившій его. Въ этомъ экзегесисѣ мѣсто отмѣчаетъ какъ предсуществованіе Христа по Божеству, такъ и историческій актъ увѣнчанія славою и честью; первая мысль дана въ указаніи на то, что Христосъ создалъ ветхозавѣтную церковь, вторая—отмѣчена въ историческомъ времени ἡξιώται. Отсутствіе во второй части стиха сравненія можно видѣть изъ опущенія въ первой κατὰ τοσοῦτο, что требовалось бы параллелизмомъ καθ' ὅσον, если бы παρά Μωσσοῦν и τοῦ οἴκου были соотвѣтствующими другъ другу логическими членами полустипій. Въ заключеніе мы укажемъ на смыслъ слова οἶκος домъ и значеніе ὁ κατασκευάσας. Икуменій относилъ οἶκος къ народу Божію: Домомъ назвалъ народъ: οἶκον δὲ αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐκάλεσεν. Онкелось—во всемъ домѣ передаетъ: во всемъ народѣ. Касательно усвоенія новозавѣтными священными писателями этого значенія древне-библейскаго термина байтъ не можетъ быть сомнѣнія (Еф. 2, 9, 2; 1 Тим. 3, 15; 1 Петр. 2, 5). Подъ κατασκευάζειν нѣкоторые усматриваютъ творческій актъ, но противъ этого помимо смысла слова οἶκος, которое только у Филона обозначаетъ вселенную (ὁ κόσμος ἔστι αἰσθητός οἶκος θεοῦ) говоритъ контекстъ, гдѣ имѣется въ виду служеніе Логоса по воплощеніи какъ Мессіи (разумѣемъ его обозначеніе историческими именами Ἰησοῦς и Χριστός). У Филона κατασκευή опредѣляетъ составъ матеріальной вселенной изъ стихій, возникшихъ изъ первовещества ὅλη путемъ дѣленія. Въ новозавѣтномъ канонѣ κατασκευάζειν обычно имѣетъ въ виду устроеніе, а не первобытіе.

Значеніе 4 ст. въ контекстѣ христорогической части 3 главы неодинаково опредѣляется толкователями, поэтому мы должны установить спорную логическую зависимость этого

стиха отъ предыдущей рѣчи. Стихъ 4 одними считается за вводное предложеніе (parenthesis), другими разбивается на 2 части, которыя логически и синтаксически относятся къ обоимъ смежнымъ стихамъ, такъ что *ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας* выступаетъ начальнымъ членомъ новаго синтаксическаго періода; весьма немногіе поставляютъ данный стихъ во всѣхъ его частяхъ въ прямую логическую и грамматическую зависимость отъ 3 ст. Для правильнаго рѣшенія экзегетическаго вопроса мы ознакомимся предварительно съ содержаніемъ стиха: на первый взглядъ оно представляетъ 2 аксіоматическихъ положенія: 1) что всякій домъ устроится кѣмъ-либо-и 2) что устройство вселенной (*τὰ πάντα*) зависимо отъ Бога. Относительно послѣдняго положенія должно сказать, что его можно понимать въ смыслѣ творческаго акта, сносая съ Ис. 45, 7: *ἐγὼ κατασκευάσας φῶς καὶ ποιήσας σκότος* и Премудр. Сол. 9, 2: *θεὸς πατέρων καὶ χύριε τοῦ ελεοῦς ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον*,—здѣсь очевидно *κατασκευάζειν* синонимично съ *ποιεῖν*, но въ разбираемомъ мѣстѣ нѣкоторое препятствіе для подобнаго истолкованія *κατασκευάζειν* представляетъ отсутствіе члена при *πάντα* по Majuscula, что побуждаетъ склониться къ мнѣнію, что Апостоль имѣлъ въ виду не единственный міротворческій актъ, но общее дѣйствование Бога въ мірѣ, какъ *causa prima* физическаго и нравственнаго міропорядка; въ этомъ случаѣ разбираемое мѣсто сближается съ 1 Кор. 11, 12: Какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену, все же отъ Бога. Разсмотрѣніе частныхъ выраженій стиха придаетъ особое освѣщеніе его общему содержанію: домъ *οἶκος* должно быть изъяснено сообразно значенію этого слова въ 2 и 3 стихахъ и слѣдовательно обозначаетъ въ метонимическомъ смыслѣ собраніе людей, соединенныхъ общностью вѣрованій и нравственныхъ предписаній для жизни, въ подобномъ смыслѣ *οἶκος* новозавѣтныхъ писателей не только имѣетъ свой прототипъ въ «домѣ Израилевомъ» ветхозавѣтной Библии, но и соприкасается съ нѣкоторыми случаями постановки *οἶκος* въ классической литературѣ, укажемъ хотя бы на *οἶκος μυστικός*—таинственный домъ, какъ характерное обозначеніе соучастниковъ элевзинскихъ мистерій. Выраженіе *κατασκευάζειν τὸν οἶκον* въ этомъ случаѣ значитъ создать сообщество людей на основѣ единства ихъ нравственно-религіозныхъ интересовъ и уклада жизни. Такимъ образомъ первое полустихіе 4 ст. пріобрѣтаетъ особый смыслъ, имѣя

въ виду не снабженіе каждаго дома утварью (*κατασκευή* отъ *σκευός*), но устройство ветхозавѣтной церкви, здѣсь только общается этотъ фактъ исторіи Израиля, разсматривается со стороны человѣческаго участія въ этомъ дѣлѣ (служеніе Моисея), что обусловливаетъ возможность сопоставленія съ происхожденіемъ другихъ религіозныхъ обществъ—*πᾶς οἶκος*—каждый домъ. Если первое полустиише открываетъ человѣческое участіе въ созиданіи религіозной жизни на землѣ, то второе показываетъ второстепенное значеніе человѣка, какъ фактора въ этомъ дѣлѣ: Богъ промышляетъ о человѣчествѣ, Его всесовершенная воля—источникъ религіознаго просвѣщенія людей, Его богатая помощь и воздѣйствіе даетъ людямъ способность выступить руководителями другихъ: Безъ Меня ничего не можете дѣлать. И до воплощенія Логосъ свѣтилъ человѣчеству: свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его (Иоан. 1. 6), но омраченный грѣхомъ разумъ язычниковъ воспринималъ лишь немногіе лучи, невозрожденный человѣкъ любилъ тьму грѣха, боялся свѣта истины, какъ свыкаются ночныя животныя съ мглой и трепещутъ предъ дневнымъ блескомъ, но не всѣ убѣгали отъ свѣта Логоса, были благородныя души въ язычествѣ, искавшія истины, для нихъ этотъ свѣтъ былъ путеводителемъ, что отмѣтило и древне-христіанское и средневѣковое искусство, изображая наряду съ пророками языческихъ мудрецовъ моралистовъ. Мы укажемъ нѣсколько примѣровъ употребленія *κατασκευάζειν* въ смыслѣ обозначенія религіозно-нравственнаго руководства жизнью народа: приготовленіе Израиля къ принятію Мессіи передается у всѣхъ синоптиковъ *κατασκευάζειν τὴν ὁδὸν ἐμπροσθέν τοῦ κορίου* (Марк. 1, 2, Луки, 7, 27), у Луки духовное состояніе іудеевъ, необходимое для принятія Евангелія, передается чрезъ опредѣленіе *κατεσκευασμένος* при словѣ *λαός* (1, 17).

Резюмируя сказанное, должно сдѣлать тотъ выводъ, что первое полустиише 4 ст. говоритъ о необходимости присутствія лица съ педагогически-нравственнымъ полномочіемъ во всякой религіозной общинѣ, но изъ предыдущей рѣчи Апостола въ связи съ устанавливаемымъ между нею и 4 ст. грамматическимъ отношеніемъ посредствомъ частицы *γάρ* очевидно, что Апостоль подъ *οἶκος*, несмотря на опредѣленіе *πᾶς* имѣлъ главнымъ образомъ въ виду домъ Израилевъ, а подъ *τίς* разумѣлъ Моисея и его преемниковъ въ духовно-нравственномъ управленіи народомъ.

2 полустиише имѣть большое значеніе въ христологіи посланія, но его правильный экзегесисъ предполагаетъ установленной грамматическую связь его выраженій. Отсутствие члена при словѣ θεός побуждаетъ многихъ толкователей считать его за предикатъ къ ὁ κατασκευάσας πάντα; въ данномъ случаѣ предложеніе выражаетъ ту мысль, что создавшій все (въ смыслѣ устроенія религіозно-нравственнаго міропорядка)—лицо Божественное, а такъ какъ мы знаемъ, что предыдущее полустиише имѣть въ виду Моисея, то разбираемое является примиреніемъ положенія о созданіи ветхозавѣтной церкви чрезъ Моисея съ указаніемъ 3 ст., что истиннымъ Создателемъ ветхозавѣтнаго домостроительства былъ Логосъ до Своего вочеловѣченія. Возможно привести примѣры изъ новозавѣтнаго канона, гдѣ θεός стоитъ предикатомъ при подлежащемъ, выраженномъ чрезъ причастіе съ членомъ, такъ во 2 Коринѣ. 1, 21: ὁ δὲ βασιπῶν ἡμᾶς καὶ χρῆσας ἡμᾶς θεός и 5, 5: ὁ δὲ καταργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτό τοῦτο θεός. При обратномъ разборѣ, т. е. отнесеніи ὁ κατασκευάσας къ предикатамъ, получалось бы противорѣчіе правилу синтаксиса, по которому при постановкѣ члена при предикатѣ требуется его присутствіе и при подлежащемъ, такъ у Іоанна 6, 63: τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ ζωοποιόν; 2 Кор. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστὶ; Филип. 2, 13: ὁ θεός γάρ ἐστὶν ὁ ενεργῶν ἐν ὑμῖν, тамъ же 3, 19 ὦν ὁ θεός ἡ κοιλία. Изъ числа приведенныхъ примѣровъ 2, какъ видно, содержатъ предикатъ въ причастной формѣ, но съ постановкой члена и при подлежащемъ. Отсюда ясно, что грамматическій разборъ говоритъ въ пользу мнѣнія древнихъ экзегетовъ, признававшихъ въ данномъ предложеніи точно выраженную мысль о Божественности Устроителя религіозно-нравственнаго міропорядка во всѣ времена, каковымъ по 3 ст. выступаетъ Логосъ ἀρχός. Нѣкоторые толкователи предлагаютъ нѣсколько отступающій отъ 2 указанныхъ разборъ, они считаютъ за подлежащее только ὁ, а πάντα κατασκευάσας рассматриваютъ какъ приложение, но съ одной стороны этотъ разборъ искусственъ, съ другой ничего не приносить въ пониманіе мѣста, совпадая съ выдѣленіемъ θεός въ сказуемое. Возраженія противъ предложеннаго разбора 2 полустиишія направляются съ 2 сторонъ: богословски-логической и богословски-исторической: во-первыхъ, говорятъ, этотъ разборъ потому невѣренъ, что обращаетъ дальнѣйшую христологическую часть главы въ argumentum a majori ad minus,

иначе сказать въ несравненно слабѣйшую со стороны доказательной силы перифразу уже приведеннаго раце, но намъ думается, что хотя и справедливо замѣчаніе о безусловно бѣльшей силѣ ясно высказаннаго положенія о Божественности Христа, чѣмъ дальнѣйшая рѣчь объ Его возвышеніи надъ домомъ Божіимъ какъ Сына, каковой терминъ (υἱός) давалъ просторъ какъ Аріанскому ученію о твореніи, такъ и позднѣйшему адопціонизму (adoptio), но несомнѣнно, что 6 ст., взятый въ связи съ 4, исключаетъ возможность неправославныхъ мнѣній по отношенію къ лицу Христа, а слѣдовательно имѣть raison d'être въ логической нити богословской аргументаціи главы: онъ характеризуетъ ипостатическое свойство Сына при Его Божественности, при чемъ ἐπὶ τὸν οἶκον уничтожаетъ идею о подчиненіи Сына Отцу, а подразумѣваемое πῶτος въ соединеніи съ αὐτοῦ устраняетъ представленіе о модализмѣ.

Намъ теперь слѣдуетъ разсмотрѣть, можетъ ли Логосъ быть признакъ устроителемъ ветхозавѣтнаго домостроительства на почвѣ данныхъ Писанія. Помимо вышеуказаннаго мѣста пролога Евангелія по Іоанну, мы остановимся на 12, 41: Это сказалъ Исаія, когда видѣлъ славу Его, — глаголь εἶδε устраняетъ предположеніе о пророчественномъ созерцаніи и говорить въ пользу того, что пророкъ въ самой жизни Израиля открывалъ слѣды промышленія Логоса. Логосъ какъ бы жилъ съ народомъ еврейскимъ, почему и бѣдствія евреевъ называются поношеніемъ Христовымъ (Евр. 11, 26). Еще яснѣе разсматриваемая мысль опредѣляется въ 1 Кор. 10, 4: всѣ пили одно и то же духовное питіе, ибо пили изъ духовнаго послѣдующаго камня: камень же былъ Христосъ (ср. Іоан. 1, 9 былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ каждаго человѣка). Въ книгѣ Премудр. Соломона — Σοφία (по мнѣнію многихъ тождественна съ Логосомъ) изображается промышлительницею о человѣчествѣ въ ветхозавѣтныя времена и въ частности въ эпоху чудеснаго освобожденія народа изъ Египта. съ каковымъ стоитъ въ связи вся дѣятельность Моисея: Она вошла въ душу служителя Господня... благоустроила дѣла народа рукою Святаго пророка (1, 16 и 11, 1). Такимъ образомъ допущеніе, что «ὁ κατακελεύσας» относится ко Христу не представляетъ ничего несообразнаго съ библейскимъ богословіемъ, разборъ же θεός, какъ сказуемаго, имѣетъ за себя и отеческій экзегесисъ. Оеодоритъ замѣчаетъ: Превосходство (Христа предъ Моисеемъ) доказалъ Апостоль есте-

ствомъ Божественнымъ. Теофилактъ также видитъ въ этомъ случаѣ рѣчь о Божествѣ Христа: ἀνέβη εἰς τὴν θεοτῆτα καὶ ἀσύγκριτως υπερέχειν τὸν ποιῆτην τοῦ ποιήματος ἔδειξε.

Въ 5 стихѣ нарочитаго объясненія требуютъ выраженія *θεράπων* и *εἰς μαρτύριαν τῶν λαληθησομένων*. Обращаясь къ классическимъ писателямъ мы находимъ у нихъ слово *θεράπων* служитель употребляющимся отлично отъ *δοῦλος*—рабъ и *οικέτης*—домашній слуга, у римлянъ *verna*. Слово *δοῦλος* обозначаетъ лицо несвободное, служащее другому въ силу его владѣльческихъ правъ, и въ античныхъ памятникахъ юриспруденціи чаще всего прилагается къ извѣстному классу населенія, какъ характеризующее его государственное положеніе. У Геродота *δοῦλοι* противопоставляются *ελευθέροι*. Что касается до *οικέτης*, то это выраженіе синонимично съ *δοῦλος*, но имѣетъ въ виду служебное отношеніе одного лица къ другому, не входя въ разсмотрѣніе его обще-соціального положенія. Вполнѣ отличнымъ выступаетъ по значенію въ классической литературѣ слово *θεράπων*, характеризующее добровольное служеніе извѣстному лицу на основѣ расположенія къ нему, въ виду чего выраженію *θεράπων* какъ обозначенію друга дома можетъ противопоставляться только *τέκνον* или *υἱός*. Подобное различіе *δοῦλος* и *θεράπων* отмѣчаютъ всѣ греческіе лексикографы: Аммоній говоритъ: *θεραπόντες καὶ οἰκέται* (домашніе рабы) *διαφερουσι, θεραπόντες μὲν γὰρ οἱ υποτατάγμενοι φίλοι, ἐφ' ὧν θεραπεύονται οἱ προσηκόντες. Οἰκέται τῶν δεσποτῶν*. Въ римской юридической номенклатурѣ слову *θεράπων* отчасти соотвѣтствуетъ *cliens*, вольноотпущенникъ, связанный съ домомъ бывшаго владѣльца узами почтительной преданности и нерѣдко любви.

Переходя къ употребленію *θεράπων* въ текстѣ 70, должно сказать, что оно является передачей еведь и слѣдовательно сближается съ *δοῦλος*, но въ виду частаго метафорическаго употребленія слова рабъ въ Библии оно далеко не имѣетъ тѣхъ рѣзко намѣченныхъ чертъ, о какихъ мы говорили по поводу *δοῦλος*. Замѣчаніе нѣкоторыхъ толкователей, что слово *θεράπων* соотвѣтствуетъ слуга—не подтверждается, такъ какъ конкорданція Троммія указываетъ лишь одинъ подобнаго рода (Исаи 33, 11). Основаніемъ къ обозначенію Моисея въ данномъ мѣстѣ словомъ *θεράπων* могли послужить Числ. 12, 7 и 8 и Ис. Нав. 1, 2, и 8, 31 и 33, гдѣ «рабъ» подлинника передано 70 чрезъ *θεράπων* въ приложеніи къ Моисею. Первое изъ указанныхъ мѣстъ *οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωϋσης*

въ виду непосредственно слѣдующихъ словъ ἐν ὄψ τῷ ὀκῶ μου πίστος ἔστι, должно считаться главнымъ изъ основаній для наименованія Моисея θεράπων, такъ какъ эти слова были ветхозавѣтной основой для характеристики Моисея во 2 стихѣ. Однако въ Писаніи нерѣдко Моисей обозначается и словомъ δοῦλος (Ис. Нав. 1, 1, Апок. 15, 3), но это объясняется близостью θεράπων и δοῦλος въ языкѣ эллинистовъ. Значеніе наименованія Моисея θεράπων станетъ для насъ понятнымъ, если мы остановимся на толкованіи этого понятія, синонимичнаго съ δοῦλος, въ словахъ самого Господа о различіи между рабомъ и сыномъ въ домѣ. Рабъ не пребываетъ въ дому вѣчно, Сынъ пребываетъ вѣчно (Іоан. 8, 35).

Причастіе будущаго времени λαληθησομενα, обозначающее содержаніе μαρτύριον Моисея одними считается за указаніе на законъ, сообщенный чрезъ Моисея Израилю какъ въ его нравственно-практической, такъ и въ литургической частяхъ (Числ. 12, 8 στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ), другими же относится къ пророчествамъ о Мессіи (Втор. 18, 15) и прообразамъ Мессіанскаго служенія въ обрядовыхъ установленіяхъ Ветхаго Завѣта (у Филона они συμβόλα τῶν μελλόντων), о чемъ свидѣтельствовалъ самъ Господь: Если бы вы вѣрили Моисею, то повѣрили бы и Мнѣ, потому что Онъ писалъ о Мнѣ (Іоан. 5, 46) и: начавъ отъ Моисея изъ всѣхъ пророковъ изъяснялъ имъ сказанное о Немъ (Лук. 24, 27). При первомъ изъ указанныхъ предположеній требуетъ особаго разъясненія форма будущаго времени: возможно предложить 2 толкованія: 1) futur partit. λαληθησομενα обозначаетъ незаконченность Божественнаго откровенія, котораго посредникомъ былъ Моисей, или постепенность самого откровенія совершавшагося чрезъ него, такъ что ни въ какой частный періодъ своего служенія Моисей не былъ носителемъ полного откровенія, такъ въ 1 ст. 1 главы посланія къ евреямъ Откровеніе опредѣляется, какъ совершавшееся многократно,—εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων въ этомъ случаѣ характеризуетъ дѣятельность Моисея, какъ лица, постоянно получавшаго новыя откровенія для сообщенія ихъ Израилю и въ этомъ служеніи сохранявшаго вѣрность Іеговѣ. Другое изъ толкованій τὰ λαληθησομενα въ отнесеніи этого выраженія къ закону опирается на θεράπων и выводитъ изъ него заключеніе, что содержаніе откровенія обозначено futur partit., чтобы отгнѣнить ту мысль, что Моисей какъ слуга Божій былъ всегда готовъ къ полученію повелѣній, стоялъ на стражѣ во

Израилѣ, прислушиваясь къ Божественному гласу. Искусственность приведенныхъ толкованій очевидна: τὰ λαληθησόμενα могло бы относиться къ законодательной дѣятельности Моисея и устроению имъ ветхозавѣтнаго Богослуженія и вообще культа только при допущеніи, что страд. прич. буд. времени имѣеть въ греческомъ подобно латинскому gerundivus смыслъ указанія на долженствующее совершиться (λαληθησόμενα = dicenda), но съ одной стороны gerundivus находитъ себѣ соотвѣтствие въ особой формѣ adjectiva verbalia на τεος, съ другой стороны нѣкоторый оттѣнокъ фатализма, какой вносило бы подобное толкованіе τὰ λαληθησόμενα въ самооткровеніе Бога, побуждаетъ остановиться на буквальномъ пониманіи даннаго выраженія, свидѣтельствующаго о сѣновнемъ значеніи всего служенія Моисея. Такимъ образомъ разобранный стихъ характеризуетъ служеніе Моисея и подготавливаетъ къ раскрытію въ слѣдующемъ стихѣ Мессіанскаго призванія Сына. Въ отеческомъ экзегесисѣ мѣста не достаточно выдерживается смыслъ «λαληθησόμενα», характеризующій Моисея какъ пророка: Икуменій ставитъ λαλοόμενα, Теофилактъ λαληθέντα, но это разнообразіе въ толкованіи обусловлено тѣмъ, что главный интересъ экзегетовъ падалъ на понятіе вѣрности, общей у Моисея со Христомъ, а не на установленіе связи служенія обоихъ. Другія гія замѣчанія относительно содержанія стиха на почвѣ данныхъ отеческаго толкованія мы относимъ на resumé христорологіи 3 главы.

6 стихъ выступаетъ въ первой своей половинѣ съ христорологическимъ содержаніемъ, но здѣсь въ виду опущенія глагола только связь рѣчи можетъ прояснить синтаксическое отношеніе словъ. Одни экзегеты считаютъ нужнымъ дополнить πιστός ἔστι, другіе только ἔστι. При первомъ изъ указанныхъ способовъ устраненія эллипсиса 6 ст. долженъ читаться: Χριστός δὲ πιστός ἐστιν ὡς υἱός ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, но при данномъ чтеніи ὡς υἱός или логически соединяется съ ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ, выдѣляясь въ особое предложеніе, или ставится въ зависимость отъ ἔστιν, слѣдовательно имѣеть значеніе простого члена предложенія; при первомъ разборѣ стихъ требовалъ бы перевода: Христось вѣрецъ, какъ сынъ (вѣренъ) надъ своимъ домомъ, при второмъ—Христось вѣренъ надъ Своимъ домомъ, какъ Сынъ (будучи Сыномъ), особенность пониманій та, что въ одномъ не отмѣчается разница въ положеніи Христа и Моисея по отношенію къ οἶκος θεοῦ (ἐν οἴκῳ въ домѣ, ἐπὶ οἶκον надъ до-

момъ). Что касается до довода въ пользу перевода: «какъ сынъ вѣренъ надъ своимъ домомъ», то онъ заимствуется изъ предполагаемой тѣсной связи между εἰς μαρτυριον и ὡς θεράπων въ предыдущемъ стихѣ, но мы уже видѣли, что болѣе основаній соединить логически εἰς μαρτυριαν съ πιστός ἔστι, а слѣдовательно ἐπὶ τὸν οἶκον отнести къ опущенному глаголу ἔστι; допущеніе грамматическаго параллелизма разбираемыхъ мѣстъ требовало бы иного управленія ἐπὶ,—разумѣемъ ἐπὶ τῷ οἴκῳ. Употребленіе ἐπὶ съ винительнымъ также служить показаніемъ въ пользу необходимости допустить пропуски не простой грамматической связи ἔστι—Χριστός δὲ ἔστι ὡς υἱός κτλ., но ἔστι въ соединеніи съ прилагательнымъ πιστός,—мы разумѣемъ управленіе ἐπὶ при πιστός винит. подежомъ, такъ у Мат. 25, 21—ἐπ' ὀλίγα πιστός—въ маломъ (на малое) вѣренъ (πρὸς ἐν ὀλίγοις), въ разбираемомъ мѣстѣ πιστός ἐπ' οἶκον вѣренъ на домъ, т. е. что касается до дома, до служенія для него. У Аѳанасія Александрійскаго мѣсто читается съ вариантомъ εἰς τὸν οἶκον—имѣетъ ли это чтеніе значеніе вкравшейся неточности или плодъ экзегетическаго стремленія устранить ἀσυνόητον—трудность толкованія рѣшить нельзя, но чтеніе даетъ основаніе подразумѣвать опущеннымъ глаголь κατίσθημι, хотя бы въ формѣ κατισθημένος ἔστι—поставленъ, но очевидно такое пониманіе мѣста лишаетъ его органической связи съ предыдущей рѣчью и имѣетъ исключительно историческое значеніе въ экзегесисѣ стиха.

Опредѣленіе αὐτοῦ при словѣ οἶκος также различно понимается: одни относятъ αὐτοῦ ко Христу, другіе къ Богу Отцу. Мы не считаемъ важнымъ замѣчанія, что при отнесеніи даннаго родит. падежа ко Христу правильнѣе была бы постановка αὐτου, такъ какъ изслѣдователямъ библейскаго текста извѣстно отсутствіе различія возвратнаго и указательнаго мѣстоименій въ языкѣ эллинистовъ. Точное рѣшеніе вопроса зависитъ отъ контекста рѣчи, по которому οἶκος мѣста изображаетъ новозавѣтную церковь: ὅς (вариантъ οὗ) οἶκος ἡμεῖς ἐσμεν, между тѣмъ таковая преимущественно опредѣляется какъ οἶκος θεοῦ—Домъ Божій, а не исключительно τοῦ Χριστοῦ Домъ Христовъ, ибо созидается всѣми 3 Лицами Пр. Троицы чрезъ экономію искупленія и освященія; если же бы мы пожелали, сохраняя библейскую почву для своего толкованія, остановиться на какой-либо единичной Ипостаси Пр. Троицы для отнесенія къ Ней αὐτοῦ, то слѣдовало бы по аналогіи съ предыдущими стихами избрать Ипостась Отца, такъ какъ ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ обо-

значаетъ домъ Отца (въ служащемъ основаніемъ для Апостола подлинникѣ Числѣ: כַּלְבַּיִתִי). Впрочемъ Икуменій истолковываетъ *ὁίκος αὐτοῦ* какъ домъ Моисея, слѣдовательно лишаетъ экзегесисъ *αὐτοῦ* опоры въ этомъ мѣстѣ. Двойкое пониманіе мѣста нашло себѣ отраженіе и въ латинскихъ переводахъ: *Itala* читаетъ *in domo ejus*, т. е. *Dei Patris*, вульгата же *in domo sua*, т. е. *Christi*. Въ виду критическаго правила отдавать предпочтеніе болѣе трудному чтенію мы склоняемся въ пользу отнесенія *αὐτοῦ* къ Богу Отцу.

Подводя итоги сдѣланному сопоставленію Богочеловѣка съ Моисеемъ, мы должны отмѣтить слѣдующія черты превосходства Христа: 1) Христось, по скольку Онъ—Творецъ всего (*ποιήτης τῶν αἰώνων* 1, 2) и Промыслитель (*φερόν τὰ πάντα*), является и истиннымъ Установителемъ (*ὁ κατασκευάσας*) ветхозавѣтнаго религіозно-нравственнаго порядка, причемъ Моисею принадлежало только видимое второстепенное служеніе, 2) Христось по Своему Божеству *ὡς ὁυός* (въ метафизическомъ (ипостасномъ) смыслѣ) стоитъ надъ устроенной Имъ церковью *ἐπὶ τὸν οἶκον*, Моисей же самъ входилъ въ составъ ветхозавѣтной церкви (*ἐν τῷ οἴκῳ*), какъ членъ народа Божія, дома Израилева. Если 2 указанныхъ черты отмѣчаютъ Божественную природу Христа, то упоминаніе объ Его вѣрности *πιστὸς ὤν*, обозначеніе какъ Апостола и Архіерея прямо говорятъ объ Его истинномъ чловѣчествѣ, по каковому Онъ сталъ членомъ народа Израильскаго, обитая среди людей (*ἐσκήνωσεν* Іоан. 1, 14). Даннымъ сопоставленіемъ Господа съ Моисеемъ Апостолъ отгѣнилъ для адрессатовъ посланія ту же мысль, какую высказалъ Іоаннъ Креститель по поводу проповѣди Богочеловѣка: Приходящій свыше и есть выше всѣхъ, а сущій отъ земли земный и есть и говорить какъ сущій отъ земли; приходящій съ небесъ есть выше всѣхъ (Іоан. 3, 31).

Е. Воронцовъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Подразделениями академии являются: собственно академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский Амвросий. Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки