

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

Е.А Воронцов

Введение
Первородного во вселенную

Опубликовано:
Христианское чтение. 1909. № 6-7. С. 845-858.

© 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

Введеніе Первороднаго во вселенную *).

(Евр. I, 6).

ОБРАЩАЯСЬ къ разбору 2 доказательства—постановки частицы *καί*, присутствіе каковой экзегеты объясняютъ только буквалистическимъ сервиллизмомъ въ цитаціи ветхозавѣтнаго подлинника, мы должны прежде всего сказать, что возможно приписать этой частицѣ извѣстное логическое значеніе и тѣмъ оправдать ея постановку, устраняя странное предположеніе о механической копировкѣ Библейскаго текста, такъ въ Мато. 15, 16: *ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν: Ἀκριβῶς καὶ ὑμεῖς ἀκούετε! ἔστε.* Съ другой стороны оригинальный текстъ могъ быть не въ формѣ масоретскаго чтенія гиштахаву, но въ типѣ логическаго коррелятивизма вайиштахаву, такъ что Апостоль, поставивъ частицу *καί*, только допустилъ гебраизмъ. Управление глагола *προσκύειν* дательнымъ падежомъ отличается отъ употребленія этого глагола у классическихъ писателей съ винительнымъ падежомъ, а у эллинистовъ съ посредствующимъ *εὐφροῦν* или *εὐπροσβέν*. Индивидуалистическая фразеологія какъ бы говоритъ за самостоятельный переводъ Апостоломъ еврейскаго текста изъ 97 псалма. Вообще доводы противъ цитаціи 97 псалма неубѣдительны, а потому нѣкоторые толкователи склоняются къ примиренію обоихъ рассмотрѣнныхъ мнѣній объ источникѣ цитаты въ 6 стихѣ 1 главы посланія къ евреямъ, находя, что Апостоль цитируетъ 97 псаломъ, но въ формѣ соответствующаго мѣста Второзаконія, однако натянутость такого толкованія очевидна, такъ какъ мы имѣемъ дѣло не съ неизвѣстными намъ мыслями Апостола, но съ подлежащимъ текстомъ его посланія.

*) Окончаніе; см. май.

Приступая къ толкованію 6 стиха, мы должны прежде всего прояснить его связь съ предыдущею рѣчью Апостола по самому тексту посланія. Начальныя слова стиха: ὅταν δὲ πάλιν неодинаково понимаются толкователями, — одни усматриваютъ въ данномъ сочетаніи перестановку словъ (hyperbaton, metathesis) и придаютъ слову πάλιν просто значеніе указанія на новую вводимую цитату, относя его къ λέγει, а не къ стоящему рядовъ εισαγάγη, т. е. переводятъ данное мѣсто такъ: и еще говорить, когда вводитъ и т. д. Подобнаго пониманія держится Itala по Визаромонтанскому кодексу (греко-латинской диглоттѣ: deinde iterum cum inducit) и пешино. Небезъинтересно, что это толкованіе πάλιν раздѣляетъ текстъ новогреческій: καὶ πάλιν ὅταν εἰβάσῃ κτλ. Латинская парафраза у Еразма такова: rursus autem cum in psalmo mistico Filium humano corpore vestitum inducit. Лютеръ въ Вартбургской Вибліи поставилъ: Und abermal da Er einführet. Авторизованный англійскій переводъ слѣдуетъ такому же пониманію πάλιν, но неувѣренно, помѣщая на поляхъ противоположный вариантъ: and again when he bringeth (when he bringeth again). Въ большинствѣ французскихъ переводовъ стоитъ: et encore quand il introduit; еврейскій переводъ Лондонскаго Библейскаго Общества читаетъ: введъ баашеръ гу мевн.

Другая группа истолкователей относитъ πάλιν къ непосредственно слѣдующему εισαγάγη и всему мѣсту придаетъ смыслъ указанія на *вторичное* введеніе Первороднаго во вселенную. Изъ древнихъ текстовъ вульгата читаетъ: et cum iterum introducit въ отличіе отъ чтенія Itala: deinde iterum cum inducit. Новѣйшіе экзегеты и переводчики согласно относятъ πάλιν къ εισαγάγη, приводя текстуальное подтвержденіе своего мнѣнія изъ сочетанія conjunctivus aoristi (εἰσαγάγη) съ союзомъ ὅταν, что должно сообщать ему значеніе указанія на будущее дѣйствіе (латинское futurum exactum) — когда введетъ. На основаніи сказаннаго защитники разсматриваемаго мнѣнія заключаютъ, что, введеніе Первороднаго во вселенную по мысли Апостола еще относится къ будущему времени, а потому πάλιν должно логически соединяться съ εισαγάγη, ибо подъ грядущимъ введеніемъ Первороднаго всего естественнѣе видѣть парусію — второе пришествіе (Дѣян. 1, 11). Но для приданія conjunctivus aoristi, стоящему въ связи съ ὅταν, значенія futurum exactum нужно, чтобы за нимъ слѣдовало предложеніе, котораго глаголъ былъ бы или въ impreg-

tivus или въ futurum simplex, каковаго условія въ разбираемомъ стихѣ не выполнено, ибо за εἰσαγάγη слѣдуетъ глаголь λέγει, которому напрасно стараются дать значеніе логическаго будущаго. Въ виду сказаннаго мѣсто Луки 17, 10: ὅταν ποιήσῃτε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε, является далеко не сходнымъ въ синтаксическомъ отношеніи построеніемъ сравнительно съ разбираемой частью 6 стиха 1 главы посланія къ евреямъ. Конъюнктура καὶ εἰσαγάγη едва ли возможна ad sensum loci, и вообще текстъ посланія оказывается не дающимъ никакихъ указаній на введеніе Первороднаго во вселенную, какъ имѣющее совершиться только въ будущемъ.

Въ отеческой истолковательной литературѣ мы не встречаемъ почти совершенно мнѣнія о вторичномъ введеніи Первороднаго во вселенную, какъ предуказанномъ даннымъ мѣстомъ посланія къ евреямъ. Только Григорій Нисскій въ книгѣ противъ Евномія относитъ εἰσαγάγη къ введенію прославленнаго Богочеловѣка для всемірнаго суда: ради того первоначально вошелъ во вселенную, сдѣлавшись первороднымъ изъ мертвыхъ, первороднымъ изъ братіи, первороднымъ всей твари, чтобы когда енова войдетъ во вселенную... не сложить съ Себя имени „Первородный“, которое однажды принялъ за насъ. До этого сообщеннаго нами истолкованія приложимости наименованія πρωτότοκος къ грядущему во вселенную Христу для всемірнаго суда Григорій Нисскій прямо останавливается на частицѣ καὶ, видя въ ней указаніе на вторичное введеніе Первороднаго, подразумеваемое даннымъ мѣстомъ посланія: такое выраженіе употребляемъ о возобновленіи бывшаго уже однажды. Слѣдовательно этимъ словомъ означаетъ Апостольское страшное явленіе Единороднаго въ концѣ вѣковъ, когда узрять Его не въ образѣ раба, но велелѣнно воссѣдающимъ на престолѣ царствія (Творенія Григорія Нисскаго, русскій переводъ, т. 5, стр. 452). Но Златоустъ, Θεодоритъ, Икуменій, Θεοφιλαктъ, Зигавинъ, согласно изъясняютъ введеніе Первороднаго во вселенную, какъ воплощеніе. Златоустъ замѣчаетъ: Павелъ называетъ пришествіе Его входомъ... разумѣя подъ этимъ введеніемъ воплощеніе. Θεодоритъ также говоритъ, изъясняя разбираемое нами мѣсто населенія, что подъ введеніемъ во вселенную нужно разумѣть вочеловѣченіе, причемъ примиряетъ таковой экзегесисъ мѣста съ мыслью о вездѣприсущіи

Сына Божія и до воплощенія—быль вездѣсущъ, какъ Богъ, и вошелъ во вселенную, какъ Человѣкъ. Икуменій еще отчетливѣе показываетъ возможность отнесенія введенія Первороднаго къ воплощенію: введеніе не означаетъ, что ранѣе былъ пространственно внѣ міра, ибо какъ подобное можно сказать о наполняющемъ все, но что до этого не имѣлъ ничего общаго съ тварью, по воспріятіи же плоти такъ соединился съ тварью, что Себѣ усвоилъ то, что тварно. Теофилактъ изъясняетъ: вводитъ ^{не} иначе какъ въ плоти, ибо какъ Слово былъ въ мірѣ, и міръ Имъ созданъ. Евѣимій Зигавинъ относитъ введеніе Первороднаго къ посольству Его въ міръ по благоволенію Бога Отца.

Анонимныя греческія схоліи также останавливаются въ изъясненіи введенія Первороднаго на фактъ вочеловѣченія, такова, напримѣръ, схолія изъ codex Mosquensis, опубликованная Matthaei. Изъ латинскихъ патристическихъ экзегетовъ; единственный авторъ, оставившій подный комментарий на посланіе къ евреямъ, Примазіій говоритъ: Слово Бога Отца, Которымъ все создано, единосущное со Отцемъ и Святымъ Духомъ, вездѣсуще и все наполняетъ... и хотя было въ мірѣ, гдѣ воспріяло плоть, но было столь недоступно нашимъ чувствамъ, что не было видимо, поэтому самое воплощеніе называетъ (Апостолъ) вторичнымъ введеніемъ—*ipsam assumptionem carnis appellat alterum introitum*. Какъ видно изъ этого толкованія отнесеніе введенія Первороднаго къ вочеловѣченію допускаетъ двоякое опредѣленія значенія *τάλις*: „вторично“ и „еще“, въ смыслѣ указанія на новую цитацію. Возможно, что первое истолкованіе *τάλις* принадлежало и многимъ древнимъ экзегетамъ, но принималось ими *tacito consensu*, не находя опредѣленной формулировки въ самомъ экзегесисѣ мѣста посланія, — по крайней мѣрѣ на обращеніе подобныхъ мнѣній въ богословіи времени Іоанна Дамаскина можно видѣть указаніе въ его замѣчаніи въ схоліяхъ на посланіи, что подъ введеніемъ Первороднаго во вселенную одни разумѣютъ введеніе Его въ здѣшній міръ—(*εις την ὄδε οἰκουμένην*), а другіе—въ грядущій—(*εις την μέλλουσαν*), слѣдовательно и многіе другіе греческіе экзегеты кромѣ Григорія Нисскаго давали *τάλις* значеніе указанія на вторичное введеніе (*οἰκουμένη ἢ μέλλουσα*), но письменные памятники греческой патристической экзегетики этого толкованія для насъ не сохранили.

Отъ обозрѣнія отеческаго экзегесиса даннаго мѣста посланія мы обратимся къ разсмотрѣнiю библейскихъ основанiй въ пользу обоихъ мнѣнiй о введенiи Первороднаго во вселенную, предпославъ этому разбору общее замѣчанiе, что частица *καὶ* дѣйствительно указываетъ на вторичное введенiе, такъ какъ съ одной стороны ссылка на *hyperbaton καὶ* не убѣдительна по слабости текстуальныхъ параллелей, обычно заимствуемыхъ у Филона, на примѣръ, комментарий Люнеманна стр. 77, съ другой стороны и при отнесенiи мѣста къ воплощенiю возможно считать это введенiе вторичнымъ, ибо Логосъ до вочеловѣченiя былъ во вселенной, оставаясь Свѣтомъ, озаряющимъ тьму невѣдѣнiя, но не уничтожающимъ ея окончательно (Иоан. 1, 5).

Разумѣется, слова Апостола и Евангелиста о Свѣтѣ, сияющемъ во тьмѣ, не отмѣчаютъ только потенциальнаго момента въ дѣятельности Логоса въ мiрѣ, а потому это присутствiе Логоса во вселенной и можетъ быть характеризуемо какъ Его первое введенiе. Если противъ приведеннаго соображенiя сдѣлать то возраженiе, что мѣсто посланiя указываетъ на вторичное введенiе Логоса въ *οὐρανῶν*, каковымъ словомъ метонимично обозначено челоуѣчество, а между тѣмъ по прологу Евангелiя по Иоанну Логосъ *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* (1, 10), то возможно и для такого буквализма пониманiя сослаться на первоначальное введенiе Логоса въ челоуѣчество чрезъ ветхозавѣтныя Мессiанскiя пророчества и тѣмъ констатировать фактъ воплощенiя, какъ введенiе вторичное.

Въ пользу истолкованiя введенiя Первороднаго, какъ относящагося ко второму Его пришествiю для всемирнаго суда, можно было бы привести Матѣ. 16, 27 и 28, 31 и 2 Тессалон. 1, 7, гдѣ это пришествiе изображается совершающимся въ присутствiи ангеловъ, поклоненiе которыхъ Первородному свидѣтельствуется слѣдующею цитатою въ посланiи. Но было бы напраснымъ отрицать поклоненiе ангеловъ Господу во время Его земной жизни, основываясь на 9 стихѣ 2 главы посланiя, гдѣ сказано объ умаленiи Христа предъ ангелами во время послѣ воплощенiя, до наступленiя Его прославленiя чрезъ воскресенiе, о чемъ Онъ говорилъ: Дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ (Матѣ. 28, 18). Рождество Господа въ Вифлеемскомъ вертепѣ сопровождалось ликованiемъ безплотныхъ силъ (Луки, 2, 13), по искушенiи они приступили и служили Ему (Матѣ. 4, 11; Марка 1, 13), осо-

бенно ясно открывается служеніе ангеловъ Богочеловѣку изъ словъ его къ Наанаилу: Отнынѣ будете видѣть небо отверстымъ и ангеловъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ къ Сыну человѣческому (Іоан. 1, 51). Погребальную пещеру Спасителя охраняли ангелы и возвѣстили Его воскресеніе мирноносцамъ. Въ 1 посланіи къ Тимоѳею (3, 16) Апостоль соединяетъ съ мыслью о воплощеніи такую объ явленіи Господа именно ангеламъ:—безпрекословно, великая благочестія тайна: Богъ явился во плоти... показалъ Себя ангеламъ. Такимъ образомъ богословски-историческій аргументъ противъ разсмотрѣнія введенія Первороднаго, какъ относящагося къ воплощенію, оказывается лишеннымъ силы. Кромѣ того, толкованіе мѣста въ смыслѣ указанія на воплощеніе можетъ опереться на новозавѣтную формулу *ἐρχομαι εἰς τὸν κόσμον* и раввиническое словоупотребленіе. Въ новозавѣтномъ канонѣ— „грести въ міръ“ обозначаетъ—рождаться. Въ подтвержденіе укажемъ на Іоан. 1, 9 *πάντα ἀνθρώπων ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*, тамъ же 16, 28 *ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον*. Правда, мы должны допустить существованіе ограничительныхъ инстанцій для такой характеристики формулы *ἐρχομαι εἰς τὸν κόσμον*. Напримѣръ, 1 Іоанна 4, 1, но въ большинствѣ случаевъ вхожденіе въ міръ тождественно съ актомъ рожденія, а потому введеніе въ міръ Логоса совпадаетъ съ вочеловѣченіемъ. Словоупотребленіе раввиновъ и вообще послѣ-библейской религіозной письменности іудеевъ важно для экзегесиса новозавѣтныхъ писаній: Апостолы оставались семитами въ своей фразеологій, и попытка комментировать ихъ творенія параллелями изъ классиковъ обречена на неуспѣшность. У раввиновъ формула: ба баолямъ означаетъ: родился, отсюда тотъ же глаголъ въ гифилѣ означаетъ: привелъ къ рожденію—ввелъ въ міръ — геви баолямъ (*ficit ut natus sit*). Такъ въ *Siphra* сказано. Въ новогодіе. Преблагословенный воссѣдаетъ на судѣ всѣхъ вошедшихъ въ міръ. Въ талмудическомъ трактатѣ *Berachoth* читается моленіе: Освободи меня отъ бѣдъ, какія могутъ тревожить вошедшаго въ міръ. Въ трактатѣ *Vaba-mezia* употреблено гифильное причастіе меви, какъ обозначеніе родителя: Отецъ произвелъ его—(ввелъ въ міръ), а учитель, научившій мудрости, ввелъ въ жизнь будущаго міра. Въ *Ialkut Schimeoni* Богъ именуется врачомъ всѣхъ вошедшихъ въ міръ. Раши, слѣдуя античному раввинизму, именуетъ въ комментаріи на Бытіе людей *вошедшими въ*

миръ. Такъ семитическая фразеологія, въ данномъ случаѣ не адверсативная и нѣкоторымъ случаямъ употребленія *ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* у классическихъ авторовъ вполне на сторонѣ изъясненія введенія Первороднаго во вселенную въ смыслѣ введенія чрезъ рожденіе. Иные частные смыслы формулы *ἐρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* болѣе изысканы и условны, подчиняясь въ толкованіи контексту рѣчи, между тѣмъ устанавливаемый нами общій смыслъ формулы непосредственъ. Однако формула *ἐλάττωεν εἰς τὸν κόσμον* (*τὴν οἰκουμένην*) соотвѣтствующая равнинческому гевѣ баолямъ, составляетъ *ἅπαξ λεγόμενον* посланія къ евреямъ и всего новозавѣтнаго канона, а потому не можетъ быть прояснена и логически фиксирована новозавѣтными вербальными параллелями. Все сказанное даетъ поводъ нѣкоторымъ изъ новѣйшихъ экзегетовъ относить введеніе Первороднаго во вселенную ко времени міротворенія или ко времени воскресенія Христа или даже ко времени перваго Мессіанскаго благовѣстія. Reuss относитъ *ἐλάττωεν* къ предшествовавшему бытію матеріальнаго универса творенію ангеловъ: Богъ не могъ ожидать воплощенія, чтобы побудить ангеловъ поклониться Своему Сыну Единородному. Болѣе естественно (*il est plus naturel*) считать за время поклоненія само твореніе, когда новосозданные ангелы должны были признать Сына Божія Творцомъ; въ это время одни ангелы были разумными существами, составлявшими такъ сказать церковь Логоса — *l'église du Verbe*, и потому только къ нимъ обращено повелѣніе поклониться Сыну Божію. Толкованіе Reuss на порвѣйшій взглядъ логически обосновано и кромѣ того ему благопріятствуетъ чтеніе даннаго мѣста посланія къ евреямъ въ Италійскомъ переводѣ Кларомонтанской диглотты—*sunt inducit primogenitum in creatione* (въ твореніи, можно добавить: *mundi* или *angelorum*), но сопоставленіе даннаго стиха 1 главы посланія со 2 стихомъ 3 главы—*fidelem esse Creatori suo*—показываетъ, что подъ *creatio* нужно разумѣть посвященіе Господа на Мессіанское служеніе или, слѣдуя большинству западныхъ отцовъ (Амвросій Медиоланскій, Фульгенцій, Вигилій Тапсенскій, Примазіи)—вочеловѣченіе, созданіе человѣческаго естества Христа. Произвольность толкованія Reuss еще открывается изъ необходимости допустить при его экзегесисѣ, что *οἰκουμένη* обозначается *миръ* ангеловъ между тѣмъ это слово, происходя отъ *οἰκῶ*, имѣетъ приложеніе именно къ землѣ, какъ заселенной людьми (*orbis ter-*

gatum), соотвѣтствуя ветхозавѣтному библейскому выраженію тебель, прогивополагающемуся реченію мидбаръ — пустыня, необитаемое мѣсто γῆ ἀοίκητος. Выраженіе ἄκοσμος замѣнимо чрезъ κόσμος лишь на основѣ метонимическаго употребленія послѣдняго реченія въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, подобно амфиболичности слова σάρξ, такъ въ прологѣ Евангелія по Іоанну: въ мірѣ (ἐν τῷ κόσμῳ) былъ и міръ чрезъ Него произошелъ (очевидно, рѣчь объ универсѣ), и міръ Его не позналъ (здѣсь κόσμος, очевидно, специализируется, какъ міръ разумной твари).

Loesner приводилъ рядъ свидѣтельствъ изъ сочиненій Филона въ пользу той мысли, что подѣ введеніемъ Первороднаго не должно разумѣть Его появленія во плоти среди людей, но слѣдуетъ видѣть указаніе на введеніе чрезъ Апостольское благовѣстіе, аналогично введенію Мессіи въ міръ ветхозавѣтнаго Израиля чрезъ пророчества. Такъ въ «De sacrificio Abelis et Caini»:—почему, назвавъ (ἑσχατῶν) Каина старшимъ предъ Авелемъ, теперь измѣняетъ этотъ порядокъ?. И далѣе: когда уже повѣствуется о рожденіи обоихъ ἡ γένεσις ἐσχατῆραι, Каинъ выступаетъ первымъ. Въ „De agricultura“ читаемъ: Законодатель называетъ мудрецовъ — ἐσχατα τοὺς σοφοὺς какъ бы вождями прочихъ людей. Въ „De gigantibus“: не сообщаетъ (ἐσχατεύεται) никакого сказанія относительно исполиновъ. Допуская на основаніи такихъ примѣровъ изъ сочиненій корифея среди эллинистовъ-писателей, что глаголь ἐσχατεῖν метафорически можетъ обозначать введеніе чрезъ слово—sermonem de aliquo facere, мы не видимъ, однако, никакого повода давать этому глаголу въ 6 стихѣ 1 главы посланія къ евреямъ именно такой смыслъ, тѣмъ болѣе что и Loesner соглашается, что ἄγειν и παράγειν и въ языкѣ классическихъ писателей часто соединяются съ дополненіемъ ἐκ τῶ ἐῖναι, ἐκ βίον. У классиковъ даже попадаетъ антилогистическое ἀφαγεῖν ἐκ τοῦ ζῆν—вывести изъ жизни—умертвить. Разсужденіе Loesner не могутъ лишить насъ почвы для утвержденія, что апостольскій имѣлъ въ виду историческій фактъ въ земной жизни Христа, реальное появленіе домірнаго Логоса на горизонтѣ исторіи человѣчества, причемъ Богъ Отецъ выступалъ какъ *меви* или *моци* (отъ яца). Что касается до указанія на Римл. 4, 17: Богъ называетъ несуществующее какъ существующее τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, то это мѣсто о Божественномъ всевѣдѣніи и всемогуществѣ ни мало не обу-

словливаетъ, и еще менѣе постулируетъ исключительно пророчественное истолкованіе разбираемаго стиха посланія.

Экзегеты, останавливающіеся на фактахъ воскресенія, вознесенія, второго пришествія Христа (ср. 1 Петра 3, 22), пытаются обосновать свое мнѣніе на изъясненіи реченія *οἰκουμένη*—вселенная. Въ началѣ второй главы посланія упоминается „грядущая вселенная“,—вотъ по ихъ мнѣнію тотъ міръ, куда вводится прославляемый и поклоняемый Христосъ. Подобно реченію *τὸ ἐγγύατον τῶν ἡμερῶν* выраженіе *οἰκουμένη ἢ μέλλουσα* на языкѣ эллинистовъ дѣйствительно приобрѣло техническое значеніе, аналогичное съ классическою формулою *orbis terrarum*; грядущее Мессіанское государство, рисовавшееся пылкому воображенію горячо преданныхъ родинѣ іудеевъ, какъ результатъ побѣды надъ вѣшними врагами іудейской политической самостоятельности, могло быть названо *οἰκουμένη ἢ μέλλουσα*, такъ сказать грядущій *orbis terrarum*, основанный на замѣнѣ *οἰκουμένη ἢ πρώτη* Рима чрезъ *οἰκουμένη ἢ δευτέρα* Иерусалима. Однако въ разбираемомъ мѣстѣ посланія реченіе *οἰκουμένη* оставлено безъ предиката или поясняющей аппозиціи, кромѣ того, нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ погруженія автора въ утопическія стихіи утонченнаго патріотизма; по свидѣтельству самого талмуда выраженіе олямъ габба—логической коррелятъ къ *οἰκουμένη ἢ μέλλουσα*, явилось въ литургіи храма въ смыслѣ духовномъ, какъ слѣдъ оппозиціи, саддукейству. И по греческой Библии Исаи 9, 1 Мессія Отець грядущаго вѣка *τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* и на грядущей вселенной *τῆς μέλλουσας οἰκουμένης*.

Вводимый въ челоѣчество Логосъ именуется первороднымъ *πρωτότοκος*. Мы подраздѣлимъ изъясненія этого выраженія на библейскія новозавѣтныя и таковыя—ветхозавѣтныя, смотря по тѣмъ параллелямъ священнаго текста, какія приводятся для экзегесиса. Евѣимій Зигавинъ толкуетъ *πρωτότοκος* въ метафизическомъ смыслѣ: первороднымъ же Его именуется (Апостоль), какъ родившагося прежде всѣхъ вѣкъ и сушаго до всякой твари сообразно Своему безначальному рожденію. Икуменій сближаетъ наименованіе „первородный“ съ „единородный“ и такимъ образомъ даетъ экзегесисъ, сходный съ толкованіемъ Зигавина. Это патристическое изъясненіе находитъ опору въ наименованіи Господа въ посланія къ Колоссянамъ *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*—первородный всей твари (1, 15), а въ Откровеніи Іоанна *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως*—начатокъ

твари (3, 14). Смысль этихъ реченій открывається изъ Притч: 8, 24, гдѣ Божественная Мудрость такъ говоритъ о Себѣ: я родилась, когда еще не существовало бездны, когда еще не было источниковъ, обильныхъ водою... Когда Онъ еще не сотворилъ ни земли, ни полей, ни начальныхъ пылинокъ вселенной. Исидоръ Пелусіотъ по поводу наименованія *πρωτότοκος* говоритъ: Апостолъ не учитъ, что Онъ созданъ прежде твари, но что прежде нея рожденъ, т. е., что Онъ создалъ тварь. Амвросій Медиоланскій видѣлъ первородство Христа въ отличіи Его предвѣчнаго неистижимаго рожденія отъ происхожденія твари. Но это пониманіе первородства Спасителя неудовлетворительно, потому что можетъ повести къ неправильному заключенію относительно времени введенія первороднаго, болѣе всего соотвѣтствуя истолкованію въ смыслѣ введенія въ самомъ твореніи міра; кромѣ того эпитетъ *πρωτότοκος* въ данномъ случаѣ совсѣмъ не относился бы специфически къ Мессіи—Богочеловѣку, прилагаясь равносильно и къ безтѣлесному Логосу, сотворившему міръ видимый и невидимый.

Другіе отеческіе экзегеты указываютъ какъ на истолкованіе разбираемаго *πρωτότοκος* на Римл. 8, 29: первородный во многихъ братіяхъ. Теодоритъ замѣчаетъ: Такимъ образомъ (Господь) и единороденъ, какъ Богъ, а какъ человѣкъ былъ первороденъ во многихъ братіяхъ. Аванасій Александрійскій считалъ за основаніе для приложенія ко Христу наименованія „первородный“ Его воплощеніе, обусловленное снисхожденіемъ къ твари, по причинѣ каковаго Онъ содѣлался братомъ многихъ (ср. 2 гл. къ Евреямъ 11 и 12: Освящающій и освящаемые, всѣ отъ Единаго, посему Онъ не стыдится называть ихъ братіями, говоря: Возвѣщу имя Твое братіямъ Моимъ). Василій Великій для изъясненія первородства Христа указывалъ на духовное возрожденіе вѣрующихъ въ Него, являющееся источникомъ ихъ нравственнаго сыновства Богу. Сходное пониманіе первородства Богочеловѣка находимъ и у Григорія Нисскаго: Господь нашъ первороденъ среди всѣхъ духовно возрожденныхъ. Касательно отношенія этого пониманія *πρωτότοκος* къ истолкованію введенія во вселенную должно сказать, что оно очевидно соотвѣтствуетъ предположенію у Апостола рѣчи о второмъ пришествіи для всемірнаго суда, когда уже родилось въ мірѣ много чады Божіихъ чрезъ вѣру въ Распятаго и Воскресшаго (чада Божіи Іоан. 1, 12): Это

пониманіе первородства Спасителя может опереться и на 2 мѣста въ самомъ посланіи къ Евреямъ; по 2 гл. 10 ст.—дѣло Христа источникъ спасенія для многихъ: приводя *многихъ* сыновъ въ славу, Богъ совершилъ чрезъ страданія Христа, какъ виновника ихъ спасенія; по 12 гл. 23 ст. небесная торжествующая церковь именуется церковью первородныхъ, слѣдовательно для Апостола первородство имѣло значеніе указанія на особое избраніе, выдѣленіе изъ числа подобныхъ, каковыми по отношенію ко Христу являются всѣ люди по общности плоти и крови (2, 14), т. е. психо-физической природы кромѣ грѣха. Но съ одной стороны мы уже знаемъ, что нѣтъ безусловной необходимости мыслить введеніе первороднаго, какъ второе пришествіе (парусію), съ другой стороны—слово „первородный“, будучи лишено объяснительныхъ дополненій, очевидно поставлено безотносительно въ данномъ случаѣ, какъ выраженіе техническое.

Третье изъ толкованій *πρωτότοκος*, построенное на данныхъ новозавѣтныхъ параллелей,—это первородный изъ мертвыхъ (Кол. 1, 18; Откр. 1, 5; сравни 1 Кор. 15, 20). Первородство Господа при такомъ пониманіи заключается въ предвареніи Имъ Своимъ славнымъ воскресеніемъ всеобщаго возстанія изъ мертвыхъ. Аванасій Александрійскій говоритъ о первородствѣ Господа изъ мертвыхъ, какъ объ основанномъ на связи всеобщаго воскресенія въ концѣ дней съ Христовымъ воскресеніемъ. Златоустъ примиряетъ наименованіе Христа первороднымъ изъ мертвыхъ со случаями воскресенія въ ветхозавѣтныя времена (Илія воскресилъ сына вдовы изъ Сарепты; Елисей воскресилъ сына сунамитянки, по смерти этого пророка чудодѣйствовали воскрешая его кости) и воскресеніемъ нѣкоторыхъ людей, совершеннымъ Самимъ Христомъ, указывая, что всѣ воскресшіе ветхозавѣтные и новозавѣтные люди снова умирали, оканчивая земное поприще. Воскресеніе этихъ людей не похоже на воскресеніе Христа, проходившаго чрезъ затворенныя двери. Теодоритъ въ первородствѣ Христа изъ мертвыхъ видитъ свидѣтельство объ Его побѣдѣ надъ смертью, а Икуменій замѣчаетъ: Господь—начало и причина воскресенія. Такое изъясненіе первородства Господа можетъ быть принято только при допущеніи вторичнаго введенія Его во вселенную или для всеобщаго суда или въ прославленной плоти по воскресеніи, но мы уже знаемъ, что большинство отцовъ изъясняли мысль Апостола

въ 6. ст., какъ относящуюся къ воплощенію, а потому и допущеніе, что „первородный“ въ этомъ мѣстѣ должно быть добавлено словами: изъ мертвыхъ,—отвергается.

Мы склоняемся въ пользу толкованія *πρωτοτοκος*, извлекаемаго изъ ветхозавѣтнаго Писанія, котораго богословіе и теологическая терминологія занимаютъ видное мѣсто въ догматическихъ идеяхъ и построеніяхъ въ посланіи къ Евреямъ. Въ пс. 89 читаемъ: Онъ будетъ звать Меня: Ты—Отецъ Мой... и Я сдѣлаю его первороднымъ, превыше царей земли. Эти слова псалмопѣвца говорятъ о Божествомъ совѣтѣ относительно Давида, что видно изъ контекста, но сами іудейскіе памятники истолковываютъ ихъ, какъ пророчество о Мессіи. Въ *Schemoth gabba* о данномъ мѣстѣ дѣлается слѣдующее замѣчаніе: Рабби Наанъ сказалъ: Богъ изрекъ Моисею—какъ Я Іакова сдѣлалъ первороднымъ (Исх. 4, 21), такъ Я сдѣлаю и Мессію первороднымъ, какъ говоритъ псалмопѣвецъ,—и слѣдуетъ цитация 28 стиха 89 псалма. Передача разбираемаго стиха изъ 89 псалма въ таргумѣ такова, что допускаетъ какъ историческое, такъ и пророчественное изъясненіе—таргумистъ ставитъ—первороднымъ изъ царей дома Іудина. Въ этомъ случаѣ понятіе „первородства“ приложимо какъ къ Давиду, родоначальнику династіи теократическихъ царей, такъ и къ Мессіи, какъ къ духовному Главѣ вѣнценосныхъ Давидитовъ. Такимъ образомъ, принимая это толкованіе *πρωτοτοκος*, мы должны считать, что Апостоль назвалъ Господа первороднымъ, чтобы засвидѣтельствовать Его царственное достоинство въ смиренномъ зракѣ раба, чтобы окружить лучезарнымъ сіяніемъ домірной славы Логоса (Іоан. 17, 5) бѣдную Виелеемскую пещеру, гдѣ впервые должны были преклониться безплотныя предъ Логосомъ, какъ Богочеловѣкомъ, о каковомъ актѣ говоритъ Апостоль въ 1 Тим. 3, 16—*θεος ἐφανερώθη ἐν σαρκί—ᾠροθη ἀγγέλοις*.

Для оцѣнки истиннаго смысла наименованія первороднымъ нужно обратиться къ анализу понятій древнихъ о первородствѣ, но мы ограничимся въ данномъ случаѣ евреями. Прежде всего въ древности какъ у всѣхъ семитовъ и аріицевъ вообще, такъ и у евреевъ въ частности высшимъ отличіемъ, достижимымъ для немногихъ, было достоинство священника (жречество) и власть царя, но въ таргумѣ Онкелоса эти высшія соціальныя блага сопоставляются съ первородствомъ: Іаковъ говоритъ Рувиму—Ты получилъ три жребія—

первородство, священство и царство (Быт. 49, 3). Раввинъ Вешаі въ толкованіи на Пятокнижіе замѣчаетъ: какъ Богъ Израіля нарекаетъ первороднымъ, такъ и Себя именуетъ первороднымъ (Исх. 13, 20), а потому кто получаетъ первородство, тотъ имѣетъ большое преимущество, ибо уподобляется самому Богу, Который является первороднымъ всего міра (Исх. 30, 11). Отсюда понятно, почему Моисеевъ законъ предписывалъ отдѣлять первородному двѣ части противъ братьевъ изъ отцовскаго наслѣдства (Второз. 21, 17). Если первые плоды виноградной лозы или оливы назывались у евреевъ—мелеа—полнота (Числь 18, 27), то понятно и представленіе о физическомъ превосходствѣ первороднаго предъ другими дѣтьми, почему позднѣйшіе іудейскія литературныя памятники награждаютъ его эпитетомъ „вѣнецъ брака“, кетеръ хатуна, какъ изводящаго изъ отца и матери ихъ лучшія духовныя и физическія силы, а потому являющагося носителемъ типичныхъ чертъ психофизической организаціи брачной четы. Иногда организму первороднаго приписывались прямо чудесныя свойства, напримѣръ, думали, что слюна первороднаго имѣетъ цѣлебную силу, излечивая глазныя воспаленія (Baba bathra); этотъ физическій признакъ часто поставлялся въ число наиболѣе дѣйствительныхъ средствъ для провѣрки показаній извѣстнаго лица объ его первородствѣ. Если отъ іудейскихъ мидрашей, черезчуръ фантастично толкующихъ первородство, обратимся къ словоупотребленію ветхозавѣтнаго Писанія, то встрѣтимъ постановку слова „первородный“ бехоръ именно тамъ, гдѣ нужно обозначить первостепенное въ своемъ родѣ, такъ въ книгѣ Іова 18, 17 бехоръ маветь обозначеніе самой ужасной смерти (смерть изъ смертей), у Исаи 14, 30 бехорэ дадимъ—самые жалкіе люди. Въ компилятивномъ іудейскомъ мидрашѣ Jalkut Reubenі находимъ метафорическое употребленіе слова бехоръ: по поводу Бытія 35, 23, гдѣ перечисляются дѣти Іакова, и упоминается Рувимъ, какъ первенецъ, здѣсь сказано: Онъ былъ не только первенцемъ по условію рожденія, но и первороднымъ по благочестивой жизни, какъ первый на пути покаянія, обратившись къ братьямъ со словами: Не говорилъ ли я—не грѣшите противъ отрока? Вотъ кровь его взыскивается (Быт. 42, 22). По поводу Быт. 27, 18: и Іаковъ сказалъ своему отцу: „Я—Исавъ *твой первенецъ*“, въ томъ же сочиненіи дается разъясненіе приложимости понятія первородства къ

Иакову: Я и Исавъ, какъ бы говоритъ Иаковъ, тотъ и другой—твой первенцы, ибо душа Иакова была первородною на небѣ. Такимъ образомъ *πρωτότοκος* было съ одной стороны обозначеніемъ Мессіи, какъ обладавшаго духовнымъ первородствомъ среди потомства Давида, съ другой—отмѣчало Его абсолютныя свойства Богочеловѣка. Вотъ результатъ экскурса въ область ветхозавѣтнаго библейскаго и внѣбиблейскаго словоупотребленія.

Разборъ 6 стиха 1 главы посланія къ евреямъ мы закончимъ опредѣленіемъ подлежащаго при глаголѣ λέγει. Одни экзегеты считаютъ таковымъ ἡ γραφή, другіе—ὁ θεός; для оцѣнки этихъ взглядовъ достаточно замѣтить, что опущенное при глаголѣ λέγει подлежащее должно быть тождественно съ подлежащимъ при εἰσαγγή, а таковымъ не можетъ быть ἡ γραφή, ибо разумѣется введеніе Первороднаго не чрезъ ветхозавѣтное пророчество, но de facto при воплощеніи. Такъ мы заключаемъ, что какъ актъ введенія Первороднаго во вселенную, такъ и повелѣніе ангеламъ поклониться Ему (ср. γόνυ κάμπτειν Филипп. 2, 10) должны быть приписаны Богу Отцу (т. е. полная фраза такова—ὁ θεός λέγει). Напрасно возражаютъ противъ сдѣланнаго указанія на отсутствующее подлежащее, что постановка въ цитатѣ ἄγγελοι θεοῦ не мирится съ допущеніемъ раннѣйшаго ὁ θεός λέγει такъ какъ въ Писаніи неоднократно случаи, гдѣ въ рѣчи Самого Бога стоитъ ὁ θεός вмѣстоличныхъ и притяжательныхъ мѣстоименій 1 лица, на примѣръ въ 49 пс. 14: Принеси въ жертву Богу (т. е. Мнѣ) хвалу. Теофилактъ наиболѣе рельефно отмѣтилъ первородство Христа, подразумеваемое даннымъ мѣстомъ посланія въ словахъ—первородство во многихъ братіяхъ *σοοβραζно воплощенію κατὰ τὴν δίκονμίαν*, но подъ „братіей“ Христа, по общему ветхозавѣтному фону посланія къ евреямъ, удобнѣе видѣть вѣнценосныхъ Давидитовъ, хотя бы лучшихъ представителей теократіи на Сіонскомъ престолѣ (ср. Луки 1, 32 о престолѣ Давида и Дѣян. 2, 30).

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