



## Изъ сотериологіи посланія къ евреямъ (II 11, 14, 16).

Среди новозавѣтныхъ памятниковъ наибольшимъ раскрытиемъ сотериологіи отличается посланіе къ евреямъ. Здѣсь высоко примѣчательны не только тезисы, но и ихъ детальное обоснованіе. Въ предлагаемомъ очеркѣ мы остановимся на обоснованіи священнымъ писателемъ того пути искупленія, какой былъ установленъ предвѣчнымъ совѣтомъ Божиимъ о мірѣ и человѣкѣ, — Христосъ воплотился, *дабы Освящающій и освящаемые были отъ единого, дабы люди стали Его братьями и Его дѣтьми.* (Евр. II, 11, 12, 13) Глаголь *συνίζειν*—святить чуждъ языку классическихъ писателей, у которыхъ замѣняется чрезъ синонимичное *ἀγιάζειν*, однако нѣкоторые скудные слѣды употребленія *συνίζειν* древними греками дошли до насъ въ одномъ мѣстѣ греческой антологіи и въ сочиненіяхъ Діона Галликарнаскаго: въ первой встрѣчается *ἀγιάζειν μνημῆν*—чтить память, во вторыхъ *τὸ ἡγιασμένον* обозначаетъ жертву. Что касается до значенія *συνίζειν* у классиковъ, то по-преимуществу этотъ глаголь ставится въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ нужно указать на отдѣленіе чего-либо изъ житейскаго употребленія для надобностей религіознаго культа, такъ у Пиндара *θεῶν πατρὶ ἡγιασθέντων* послѣ того какъ были посвящены жертвенники Отцу (боговъ, т. е. Зевсу); у Софокла *πρωτοκόριον θεῶν βοῦθύτων εὐχίαν συνίζων*—посвящая богу Посейдону домашній жертвенникъ для закланія быковъ; у Діона Галикарнаскаго — *τοῖς πατρῶσι θεοῖς τὸς ἀπὸ τῶν βέλτων ἀπαρχὰς συνίζουσι* — посвящаютъ пенатамъ начатки обѣденныхъ блюдъ.<sup>1)</sup> Обращаясь къ ЛЛΛ, мы находимъ у нихъ *συνίζειν* въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ въ подлинникѣ стоитъ каdashъ въ смыслѣ пѣля или гифия. Мы приве-

<sup>1)</sup> Cremer. Wörterbuch der neutestamentlichen Gracität Vierte Auflage 1886. S. 53.

демь наиболѣе характерныя мѣста, изъ которыхъ открывается смыслъ выраженія „святить“ въ ветхозавѣтной Библии. Въ Быт. 2, 3 сказано: Благословилъ Богъ седьмой день и освятилъ его—*hribber ástir*; въ Исх. 13, 2 дана заповѣдь: Освяти Миѣ каждого первенца отъ человѣка до скота, *áribbor noi*; въ Исх. 28, 41 читаемъ: Облеки въ нихъ Аарона, блага твоего, и сыновеи его съ нимъ и освятишь ихъ—*áribber ástoté*; въ Лев. 8, 10 о сооруженіи скинии повѣствуется: и взявъ Моисей елеи помазанія и помазалъ скинию и все, что въ ней, и освяталъ ее, *hribber ástir*. Изъ этихъ примѣровъ видно, что въ Пятикнижии *áribber* выступаетъ съ вышерассмотрѣннымъ значеніемъ классическаго *áribber*, опредѣляетъ отдѣленіе чего-либо на служеніе Божеству,—дня недѣли, новорожденнаго существа, людей для совершения священническихъ службъ, извѣстнаго сооруженія или мѣста. Таково же основное значеніе *áribber* и въ пророческихъ книгахъ, агіографяхъ, равно въ неканоническихъ книгахъ Ветхаго Завѣта (Иереміи 1, 5; Притч. 20, 25 — *sté* для мужа поспѣшно освящать что-либо изъ достоянія Сирах. 33, 9; 35, 8; 49, 9; Макк. 1, 25). Въ новозавѣтномъ канонѣ *áribber* выступаетъ съ тѣмъ же значеніемъ: такъ у синоптиковъ въ молитвѣ Господней второе прошеніе читается—да святится имя Твое—*áribberítto*, т. е. пусть имя Твое будетъ отдѣлено въ употребленіи отъ прочихъ человѣческихъ словъ и не оскверняется недостойнымъ обращеніемъ съ нимъ со стороны людей (3 заповѣдь десятизаконія). У Матфея встрѣчаются выраженія: храмъ, освящающій золото—*áribber ton dorbor*, жертвенникъ, освящающій даръ, *áribber to obbor* (23, 17 и 19), здѣсь очевидно то же значеніе *áribber*, что и въ ранѣе приведенномъ мѣстѣ: каждое золотое украшеніе, принесенное въ храмъ, или жертва, возложенная на алтарь, являются изъятыми изъ житейскаго употребленія, какъ бы *res Dei*. Въ Евангеліи по Іоанну *áribber* поставляется 4 раза, причемъ въ 2 случаяхъ Господь обозначаетъ имъ Свое призваніе къ Мессіанскому служенію (10, 36 *or o patir hribber*; 17, 19 *áribber ematton*) а въ 2 другихъ *áribber* указываетъ на выдѣленіе вѣрующихъ въ Него изъ всего человѣчества къ особому блаженному общенію съ Богомъ (17, 17 и 19), поэтому въ книгѣ Дѣяній вѣрующіе обычно называются *áribber*, *hribberíttoi* (20, 22)—свя-

тые, освященные. Въ виду всего сказаннаго можно отождествлять *ἀγιάζειν* съ *ἀφορίζειν* отдѣлять (1 Кор. 6, 11 *ἡμεῖς ἠγιάσαμεν*, освятились, отдѣлились на служеніе Богу). Однако, установивъ подобное значеніе *ἀγιάζειν*, мы далеки отъ утвержденія, что данный глаголѣ всюду въ Библии имѣетъ именно такой смыслъ, но несомнѣнно, что это значеніе *ἀγιάζειν* является первоначальнымъ и ео ipso основнымъ во всѣхъ частныхъ случаяхъ Библейской лексики. Тѣ немногочисленныя мѣста Библии, преимущественно новозавѣтныя, гдѣ *ἀγιάζειν* означаетъ „вести къ достиженію нравственной чистоты,“ являются слѣдствіемъ логически вытекавшаго расширенія сравнительно узкаго первоначальнаго употребленія *ἀγιάζειν*. Понятіе *καθαρίζειν* (еврейское піэль тигерь) очищать и *ἀλλογεῖν* (еврейское піэль кипперъ) примирять *implicito* заключаются въ вышеуказанномъ и подробно доказанномъ нами первоначальномъ смыслѣ *ἀγιάζειν* (еврейское піэль киддешъ): то что отдѣляется для посвященія Богу, *τὸ ἀγιάζοντος* естественно не должно находиться въ оскверненномъ видѣ, а потому ранѣе приводится въ состояніе, соотвѣтствующее высокому предназначенію, отсюда *ἀγιάζειν* синонимично съ *καθαρίζειν*, какъ предполагающее это дѣйствіе. Если посвященіе вещи или человѣка Богу требуетъ приведенія первой во внѣшнюю, а втораго во внутреннюю чистоту, то слѣдствіемъ посвященія (т. е. *ἀγιάζειν*) является особая близость предмета или лица къ существу Божію, что въ области нравственно-религіозныхъ отношеній человѣка къ Богу есть примиреніе, такимъ образомъ, *ἀλλογεῖν* только подразумѣваемое въ *ἀγιάζειν* слѣдствіе. Въ смыслѣ близкомъ къ *καθαρίζειν* употребленъ глаголѣ *ἀγιάζειν* въ 1 Коринѣ. 7, 14: невѣрующій мужъ (язычникъ) освящается женою вѣрующею, т. е. духовнымъ общеніемъ съ нею готовится къ *ἀφορίζεσθαι*—отдѣленію на служеніе Богу чрезъ крещеніе; въ томъ же смыслѣ мы находимъ разбираемый глаголѣ въ Откровеніи Іоанна 22, 11—*καὶ ὁ ἅγιος ἁγιάσει ἑαυτὸν*, т. е. пусть христіанинъ (святій) проходить путь дальнѣйшаго нравственнаго самовоспитанія при водительствѣ благодати — *еще освящается*. тѣснѣе сближается съ первоисточникомъ святости, совершеннѣе отдѣляется отъ міра, лежащаго во злѣ. Освященіе—

*святѣніе* не единичный актъ, но длительный процессъ, имѣющій свой *terminus a quo* и *terminus ad quem*.

Данный нами экзегезисъ глагола *святѣнѣи* подкрѣпимъ отеческими толкованіями. Теодоритъ изъясняетъ вышеприведенное мѣсто о 7 днѣ: освятилъ, т. е. выдѣлилъ его изъ числа прочихъ дней. Кириллъ Александрійскій говоритъ по поводу посвященія первородныхъ: Освяти Мнѣ, т. е. отдѣли и отмѣть, какъ священныхъ. Златоустъ истолковываетъ такъ слова первосвященнической молитвы Господа: святи ихъ, т. е. какъ бы отдѣли ихъ на служеніе Евангелію. Іовъ монахъ въ библиотекѣ Фотія даетъ такое опредѣленія смысла *святѣнѣи*: Говоримъ, что освящается мѣсто, хлѣбъ или вино, когда отдѣляются Богу и не служатъ никакому житейскому употребленію, Обобщая все сказанное, мы должны сдѣлать тотъ выводъ, что *святѣнѣи* даннаго мѣста посланія къ евреямъ говоритъ о посвященіи Богу вѣрующихъ въ смыслѣ ихъ выдѣленія къ полнотѣ религіознаго общенія съ Богомъ. Такъ объединяется матеріалистическое значеніе освященія съ его глубокимъ неологическимъ смысломъ.

Выраженіе „изъ единого“ *ἐξ ἑνός* по своей краткости подаетъ поводъ къ различному толкованію: одни считаютъ *ἑνός* за родительный падежъ отъ средняго рода *ἑν* и дополняютъ словами *γένους*—рода, *αἵματος*—крови, *σπέρματος*—сѣмени; другіе видятъ здѣсь родительный падежъ отъ мужескаго рода *ἑν* и присоединяютъ *θεοῦ*—Бога или *ἀνθρώπου*—человѣка, причемъ при послѣднемъ пониманіи (*ἐξ ἑνός ἀνθρώπου*) подъ человѣкомъ, являющимся общимъ родоначальникомъ (освящающаго и освящаемыхъ, одни усматриваютъ Адама, другіе—Авраама. Мы сначала разсмотримъ данныя для отнесенія *ἐξ ἑνός* къ Богу. Библейскія свидѣтельства въ пользу этого пониманія извлекаются большею частью изъ посланій Іоанна Богослова. Конечно, приложимость реченія: отъ единого Бога—къ Освящающему не только какъ къ безтѣлесному Логосу, но и какъ къ Богочеловѣку не можетъ быть опровергаема, но примѣненіе той же формулы къ освящаемымъ способно вызвать недовѣріе, поэтому экзегеты сосредоточиваютъ въ данномъ случаѣ вниманіе именно на этой сторонѣ вопроса Во-первыхъ доказываютъ, что выраженіе *ἐκ θεοῦ ἕνα*—быть отъ Бога употребляется въ Писаніи по отношенію къ людямъ, такъ въ Евангеліи по Іоанну—сыи

отъ Бога (8, 47), въ 1 пос. Іоанна 3, 10 всякій не дѣлающій правды не есть отъ Бога, въ 3 пос. Іоанна творящій добро—отъ Бога. Во-вторыхъ приводятъ прямыя показанія, что  $\xi\zeta \epsilon\tau\omicron\varsigma$  относимо въ данномъ случаѣ къ Богу: это Луки 3, 38 и Дѣян. 17, 28; въ указанномъ мѣстѣ Евангелія по Луцѣ приведено окончаніе родословія Господа:  $\tau\omicron\upsilon \text{ } \text{'}\text{Αδὰμ, } \tau\omicron\upsilon \text{ } \text{'}\text{Θεοῦ}$  опускаемою связью между данными родительными падежами является слово  $\gamma\iota\omicron\upsilon\varsigma$ —сынъ, однако изъ того, что въ восходящемъ родословіи каждое послѣдующее имя обозначаетъ отца лица, обозначеннаго предыдущимъ именемъ, нельзя заключить, что подобное же отношеніе существуетъ между  $\text{'}\text{Θεοῦ}$  и  $\text{'}\text{Αδὰμ}$ , т. е. что генеалогія Господа у Луки оправдываетъ наименованіе Адама  $\gamma\iota\omicron\upsilon\varsigma \text{ } \text{'}\text{Θεοῦ}$ —сынъ Бога, очевидно, что  $\text{'}\text{Θεοῦ}$  потому только поставлено въ этомъ родословіи, что послѣднее принадлежитъ не обычному члену человѣческаго рода, но Богочеловѣку. Въ книгѣ Дѣяній 17, 28 мы читаемъ—мы Его (т. е. Божій) родъ, но изъ контекста видно, что Апостоль привелъ въ данномъ случаѣ изреченіе греческаго поэта, каковое предполагалъ извѣстнымъ для образованныхъ членовъ Ареопага, слѣдовательно аргументировалъ  $\kappa\alpha\tau\text{'} \text{ } \text{'}\text{Εἰδρωλον}$ , а потому опора толкованія „отъ единаго“ на данномъ мѣстѣ оказывается шаткою. Если остановимся на значеніи выраженія  $\xi\zeta \epsilon\tau\omicron\varsigma$  въ данномъ мѣстѣ посланія къ евреямъ, то окажется, что Апостоль употребилъ эту формулу для отгѣненія мысли о тождественности Освящающаго и освящаемыхъ по источнику ихъ бытія, но очевидно при отнесеніи  $\xi\zeta \epsilon\tau\omicron\varsigma$  къ Богу никакого сходства между людьми и Богочеловѣкомъ быть не можетъ, ибо Онъ не  $\text{πρωτοκτίστος}$ —первозданный, но  $\text{πρωτότοκος}$ —перворожденный, въ отношеніи къ Нему Богъ—Отець въ буквальномъ и простасномъ смыслѣ, относительно же людей Богъ прежде всего Творецъ и только въ несобственномъ нравственномъ смыслѣ Отець, какъ Промыслитель. Противъ отнесенія „отъ единаго“—къ Богу говорить и дѣль приведенія мѣста, какъ указанія на общность между Освящающимъ и освящаемыми, при отнесеніи же „отъ единаго“ къ Богу у Освящающаго окажется близость не только къ людямъ но и къ ангеламъ, слѣдовательно сила доказательства необходимости воплощенія крайне ослабится. Небезъинтересною является аргументація въ пользу чтенія  $\xi\zeta \epsilon\tau\omicron\varsigma \text{ } \text{'}\text{Θεοῦ}$  на основаніи приложенія къ Богу

наименованія „отець духовъ“ въ 12, 9 того же посланія. Въ виду противоположенія этого наименованія реченію—отцы по плоти нѣкоторые экзегеты извлекаютъ изъ указаннаго предиката подтвержденіе креационизма, т. е. допускаютъ, что души создаются Богомъ, и лишь тѣло заимствуется отъ родителей—отцовъ плоти. Это выраженіе о Богѣ встрѣчается и въ ветхозавѣтной Библии, такъ въ Числ. 16, 22: Они пали на лицо свое и сказали: Боже духовъ всякой плоти (злогѣ гарухотъ лехоль басаръ, у LXX переводъ неточенъ: *θεός τῶν πνεύματων καὶ πάσης σαρκός*; коррелята для союза и въ подлинникѣ нѣтъ, но находится перифрастическій родительный падежь). У Захаріи 12, 1 сказано: образуетъ духъ человѣка въ немъ самомъ (бекирбо). Наименованіе Бога—Господомъ (Богомъ) духовъ обычно и въ позднѣйшей іудейской письменности, такъ въ *Ialkut Reubenі*—Я возвысилъ голосъ мой и сказалъ—Боже духовъ, покажи мнѣ образъ Твой. Не вдаваясь въ обсужденіе сторонняго для насъ вопроса о креационизмѣ и традиціонизмѣ, замѣтимъ, что имѣются текстуальныя препятствія для такого истолкованія формулы „Отець духовъ“: если бы *πνεύμα* здѣсь соотвѣтствовало реченію *ψυχή* или на основаніи Библейской антропологии (трихотомія) означало бы какую либо составную часть человѣческаго существа (см. Евр. 4, 12), то было бы естественнѣе ожидать постановки единственнаго числа *πνεύματος*—отець духа, по соотвѣтствію съ *πατέρα τῆς σαρκός*—отцы плоти. Многіе экзегеты относятъ поэтому *πνεύματα* даннаго реченія къ міру ангельскому. Съ другой стороны и при допущеніи креационизма, было бы слишкомъ смѣлою метафорою обозначеніе Творца человѣческихъ душъ словомъ *πατήρ*—Отець, это безспорно вносило бы въ психологическія концепціи Библии слѣды тонкаго эманационизма (ср. Іова 12, 10). Такимъ образомъ та поддержка, какой искало мнѣніе объ отнесеніи *ἐξ ἑαυτοῦ* въ посланіи къ евреямъ къ Богу въ какъ бы параллельномъ мѣстѣ въ томъ же посланіи, оказывается мнимой. Богъ—*πατήρ τῶν πνεύματων* не какъ универсальный Творецъ душъ во всѣ времена, но какъ Владыка ангеловъ, или милосердный Промыслитель о высшей сторонѣ человѣческой природы, имѣющей особое право на наименованіе *πνεύμα* (Іоан. 3, 5 и 6). Феодоритъ прямо замѣчаетъ: Отца духовнаго назвалъ (Апостоль) Отцомъ духовъ, какъ источникъ духовныхъ дарованій, съ которыми Онъ даль

намъ и достоинство всыновленія. Очевидно, подобная *υιοθε-  
σία* касается только усыновленія въ нравственномъ смыслѣ,  
тогда какъ разбираемое  $\xi\xi \epsilon\rho\acute{o}\varsigma$  имѣеть въ виду именно  
дѣйствительную общность Христа съ людьми по природѣ.

Переходя къ пониманію  $\xi\xi \epsilon\rho\acute{o}\varsigma$  въ смыслѣ  $\xi\xi \lambda\omicron\theta\acute{\omicron}\mu$  или  $\xi\xi$   
*Αβραάμ*, мы по отношенію къ первому толкованію ограни-  
чимся замѣчаніемъ, что въ  $\xi\xi \lambda\omicron\theta\acute{\omicron}\mu$  не было бы дано указа-  
нія на чудесное воплощеніе Христа путемъ сверхъестествен-  
наго зачатія Приснодѣвою, съ каковымъ стоитъ въ связи  
дальнѣйшее ученіе Апостола о свободѣ Господа отъ грѣха  
(4, 15). Кромѣ того это толкованіе болѣе съ формальной,  
чѣмъ съ внутренней стороны отличается отъ изъясненія  $\xi\xi$   
*ε\rho\acute{o}\varsigma* въ смыслѣ средняго рода, подразумѣвающаго опущенное  
опредѣленіе—*ϋψιστος—πλῆριστος* и т. п. Что касается до от-  
несенія этого мѣста къ Аврааму, то ограничимся обзоромъ  
текстуальныхъ данныхъ въ пользу этого пониманія. Во-пер-  
выхъ указываютъ, что опредѣленіе  $\xi\xi$  часто прилагается къ  
Аврааму, такъ у Іезекіиля 32, 24 Авраамъ былъ *одинъ*, Ис.  
51, 2—Посмотрите на Авраама, ибо Я призвалъ его *одного*.  
Что касается до Малахи 2, 15, то здѣсь дѣйствительно  
еврейское ехадъ (*εἷς*) поставлено вмѣсто имени Авраама,  
какъ специфическая криптограмма. Но не сдѣлалъ ли того  
же *одинъ* и въ немъ пребывалъ превосходный духъ? Что же  
сдѣлалъ этотъ *одинъ*?—Онъ желалъ получить отъ Бога по-  
томство. Но мы полагаемъ, что въ послѣднемъ примѣрѣ  $\xi\xi$   
употреблено въ смыслѣ *τις*—нѣкто, при нежеланіи упомянуть  
объ имени патріарха, возможно, это—одинъ изъ примѣровъ  
евфемизма (тиккунъ соферимъ), во всякомъ случаѣ данное  
реченіе библейское *unicum*, ибо во всѣхъ другихъ процити-  
рованныхъ мѣстахъ  $\xi\xi$  стоитъ просто какъ числительное.  
Кромѣ того  $\xi\xi \epsilon\rho\acute{o}\varsigma$  при дополненіи *λ\omicron\theta\acute{\omicron}\mu* не можетъ пред-  
ставлять чего-либо общаго у Христа со всѣми вѣрующими—  
освящаемыми, ибо среди таковыхъ преимущественное мѣсто  
заняли прозелиты изъ язычниковъ, не имѣвшіе ничего об-  
щаго съ Авраамомъ по плотскому происхожденію. Если въ  
посланіи къ Римлянамъ 4, 16 Авраамъ обозначается Апо-  
столомъ какъ *πατὴρ πάντων ἡμῶν*, причѣмъ священный писа-  
тель имѣеть въ виду христіанъ изъ язычниковъ, то оче-  
видно онъ указалъ только на нравственную близость увѣ-  
ровавшихъ язычниковъ къ патріарху, горячо и неизмѣнно

вѣровавшему Мессіанскимъ обѣтованіямъ (ср. Гал. 3, 8 и 9 *δι' ἐξ πίστεως*).

На основаніи всего сказаннаго мы приходимъ къ заключенію, что „отъ единаго“. брахилогическое реченіе посланія, всего удобнѣе дополнить словами средняго рода *ἕνα*—отъ одной крови или *σάρκα*—сѣмя—отъ одного сѣмени. Въ книгѣ Дѣяній 17, 26 читаемъ — отъ одной крови Онъ произвелъ родъ человѣческой. Макарій Египетскій въ 43 гомиліи устанавливалъ общность между Христомъ и вѣрующими, между Освящающимъ и освящаемыми по самой ихъ человѣческой природѣ. Въ Библейской этикѣ люди часто именуется чадами Божиими по благодати таинственнаго всыновленія—отъ Бога родились (Іоан. 1, 13), но между этими дѣтьми по благодати и Христомъ, ипостаснымъ Сыномъ Божиимъ непроходимая пропасть, общее наименованіе которой—тварное бытіе, мость чрезъ эту пропасть проложенъ въ неизслѣдимой тайнѣ воплощенія, ибо по человѣческому естеству ꙗже Господь вѣренъ Создавшему Его, какъ Моисей во всемъ домѣ Его (3, 2).

Въ контекстѣ той же главы посланія къ Евреямъ, Апостолъ вновь касается человѣческаго естества Христа въ стихѣ 14 и въ стихѣ 16 — поелику же дѣти причастны плоти и крови, то и Онъ также воспринялъ оныя.. ибо не ангеловъ воспріемлетъ Онъ, но воспріемлетъ сѣмя Авраамово. По видимости это—новыя перифразы уже сказаннаго ранѣе, однако частнѣйшій разборъ этихъ мѣстъ покажетъ, что общее положеніе здѣсь обогащается новыми признаками, уясняется, а потому рѣчь Апостола далека отъ простой тавтологіи. Изъ отдѣльныхъ выраженій 14 стиха остановимся на обозначеніи человѣческой природы словами „плоть и кровь“ и на опредѣленіи словомъ *κατακλήσις* приобщенія Сына Божія къ человѣчеству. Ветхозавѣтное Писаніе не знаетъ совмѣстнаго употребленія словъ „плоть и кровь“ какъ обозначенія человѣческой природы, и формула басаръ вадамъ попадаетъ только въ памятникахъ раввинической письменности, но одна изъ неканоническихъ книгъ Ветхаго Завѣта представляетъ 2 примѣра примѣненія разбираемаго выраженія къ обозначенію человѣческой природы: это — 14, 19 и 17, 31 книги Премудрости Исуса, сына Сирахова; первое изъ этихъ мѣстъ читается въ контекстѣ: какъ зеленѣющіе листья на густомъ деревѣ—одни спадаютъ, а другіе вырастаютъ, такъ и родъ



*плоти и крови*, одинъ умираетъ, другой рождается. Если сопоставленіе съ жизнью міра растительнаго въ этомъ примѣрѣ говоритъ повидимому за то, что *σάρξ καὶ ψυχή* прилагается лишь къ той части существа человѣка, какою онъ принадлежитъ матеріальной природѣ, то слѣдующее мѣсто (Сирах. 17, 31) устраниваетъ это мнѣніе: и о зломъ будетъ помышлять плоть и кровь; здѣсь при указаніи на явленіе изъ душевной жизни *σάρξ καὶ ψυχή* очевидно обозначаетъ не одну тѣлесную природу, но цѣлокупное существо человѣка, а потому однозначуще съ реченіемъ *ἄνθρωπος*. Ветхозавѣтное Писаніе довольствовалось какимъ-либо однимъ изъ вышеуказанныхъ словъ для метонимическаго обозначенія человѣка, такъ въ псалмѣ 56: что мнѣ сдѣлаетъ человѣкъ? въ стихѣ 4 передано: ма ясе басаръ ли — (что мнѣ сдѣлаетъ плоть), а въ стихѣ 12 ма ясе адамъ ли (буквалистически). Въ Быт. 6, 12 читаемъ: всякая *плоть* извратила путь свой на землѣ, у LXX *πᾶς ἄνθρωπος*. То же значеніе имѣетъ еврейское басаръ въ Ис. 40, 5, Іония 2, 28, но мы обратимъ особое вниманіе на Быт. 2, 24: будутъ два одною плотью, т. е. однимъ человѣкомъ, *εἰς σάρκα μίαν*.

Несравненно рѣже съ подобнымъ метонимическимъ значеніемъ выступаетъ слово дамъ—кровь, такъ въ псалмѣ 94, 21 дамъ наки, кровь невинная, т. е. невинный человѣкъ (ср. Матѣ. 2, 4 согрѣшилъ я, предавъ кровь невинную). Происхожденіе сложнаго выраженія *σάρξ καὶ ψυχή*, какъ обозначенія человѣческаго существа, неодинаково объясняется: одни, опираясь на отсутствіе этой условной формулы въ ветхозавѣтной Библии, считаютъ, что она образовалась въ языкѣ эллинистовъ, какъ подражаніе такому выраженію классическихъ писателей, однако въ приведенномъ Маѣеромъ<sup>1)</sup> мѣстѣ сочиненія Полиэнія *Strategmata* стоитъ слово *ἄνθρωπος*, и только въ качествѣ аппозиціи замѣчается *ψυχή καὶ σάρκα ἔχοντες*, вотъ это мѣсто въ подлинникѣ: *ἐπειδὴν μελλῶμεν μάχεσθαι, μῆτοι τομίζομεν, ὡς πολεμίοις σφριζέλλοντες, ἀλλὰ ἄνθρωποι εἰσὶν, καὶ σάρκα ἔχοντες*. Другія аналогіи изъ классическихъ авторовъ еще болѣе туманны. На основаніи сказаннаго удобнѣе предположить отсутствіе въ данномъ случаѣ варваризма, но допустить констракцію, обусловленную самымъ складомъ мыш-

<sup>1)</sup> Комментарій на посланіе къ евреямъ ad locum

ленія древнихъ евреевъ: въ Библии дается такая концепція о сѣдалищѣ души: душа тѣла въ крови (Левитъ 17, 11); кровь имѣла ритуальное обширное употребленіе именно потому, что въ ней душа, ея очистительное дѣйствіе совершалось чрезъ душу, баннефешъ. Такимъ образомъ Библия внушала метонимическое обозначеніе души чрезъ понятіе „кровь“, причѣмъ въ виду двусоставности человѣка къ слову кровь (душа) было присоединено плоть (тѣло). Такая дуалистическая концепція не должна разсматриваться, какъ своеобразный *larsus mentis*, ибо въ послѣдствіи раввины удачно раздѣлили кровь въ организмъ во первыхъ на циркулирующую—дамъ ганнефешъ (*sanguis*), во вторыхъ на содержащуюся въ самыхъ тканяхъ, въ капиллярахъ и экстравазатахъ—дамъ гааваримъ (*serum*); движущаяся кровь—признакъ жизни, одушевленія, послѣ смерти крове носные пути оказываются пустыми,—артеріями, т. е. путями воздуха. Кровь — *vehiculum animae*. Евангелистъ Іоаннъ разсматривалъ истеченіе крови изъ почившаго на крестѣ Богочеловѣка, какъ обнаруженіе Бго непричастности тлѣнью, и настойчиво отмѣчалъ это, какъ чудо (Іоан. 19, 35). Гемофилія древнихъ культсвъ имѣетъ происхожденіе въ этомъ взглядѣ на кровь. Такъ формула „кровь и плоть“ построена на данныхъ Библейской антропологии. Выраженіе *αἷμα καὶ σὰρκα* неоднократно встрѣчается въ новозавѣтныхъ писаніяхъ и въ послѣдующей іудейской неканонической литературѣ, иногда въ халдейской формѣ бесара удема. Въ *Schabbath* ангелы говорятъ Богу: „Неужели Ты ввѣришь это плоти и крови“, разумѣя подъ плотью и кровью восшедшаго на гору Моисея. Въ мидрашѣ *Tanchuma* сказано: Богъ исцѣляетъ иначе, чѣмъ человѣкъ — плоть и кровь: человѣкъ (плоть и кровь) наноситъ раны однимъ орудіемъ, исцѣляетъ же ихъ другимъ, Богъ же чрезъ сновидѣнія привелъ Іосифа къ заключенію въ темницѣ, и сны же были средствомъ къ его освобожденію. Въ гемарѣ *Be'ra-shoth* находится сказаніе, напоминающее Евангельскую притчу о богатомъ и Лазарѣ; для насъ важно надписаніе этого сказанія—притча (машаль) о царѣ, о плоти и крови (т. е. о земномъ царѣ, о человѣкѣ). Въ *Pe-sikta tabbathi* приводится мольба Мессіи къ Іеговѣ: Владыка міра! истощена Моя сита, Мое дыханіе исчезаетъ, развѣ Я не плоть и кровь (т. е. бранный человѣкъ). Отъ общаго изученія формулы *αἷμα καὶ σὰρκα* обра-

тимся къ ея виду въ разбираемомъ мѣстѣ посланія. Въ новозавѣтныхъ писаніяхъ обычно употребляется эта формула въ той послѣдовательности ея составныхъ элементовъ, какая соотвѣтствуетъ еврейскому басаръ вадамъ, но всѣ *Majuscule* свидѣтельствуютъ объ измѣненіи этого порядка въ данномъ мѣстѣ посланія—кровь и плоть, а не плоть и кровь. Подобное отступленіе вызываетъ нѣкоторыхъ экзегетовъ на нарочитое разсужденіе по его поводу: сопоставляя это мѣсто посланія къ евреямъ съ 1 Кор. 15, 50: плоть и кровь не могутъ наследовать царства Божія, и тлѣніе не наследуетъ нетлѣнія, усматриваютъ неприложимость къ Господу въ Его воспріятомъ человѣчествѣ *αἷμα καὶ σὰρκα*, какъ выраженія синонимичнаго въ связи рѣчи указаннаго мѣста 1 Кор. съ *φθόρα*—тлѣніе и противорѣчащаго Римл 8, 3, гдѣ сказано что Христосъ былъ въ подобіи плоти грѣха. Но въ самомъ новозавѣтномъ канонѣ иногда *σὰρκα καὶ αἷμα* обозначаетъ просто человѣка (Ефес. 6, 12), а слѣдовательно не можетъ считаться за *σὰρκα καὶ αἷμα*, приложимое только къ Богочеловѣку, съ другой стороны разбираемое мѣсто настолько характеризуетъ человѣческое естество Христа (*κατὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων*), насколько и вообще природу человѣка (*τὴν κατὰ τὴν κοινότητα σαρκὸς καὶ αἵματος*). Иные толкователи находятъ основаніе къ поставленію *σὰρκα* кровь предъ *αἷμα* плоть въ употребленіи послѣдняго слова, какъ тропа въ области библейской этики. Несомнѣнно, что слово *αἷμα* нерѣдко обозначаетъ начало грѣха въ человѣкѣ, такъ въ Гал. 5, 16: вождельніе плоти *ἐπιθυμία σαρκὸς*; и далѣе 5, 19: дѣла плоти извѣстныя, они суть: прелюбодѣйство, блудъ, вражда, ссоры, зависть, гнѣвъ и т. п. Направленіе воли ко грѣху характеризуется выраженіями *κατὰ σάρκα: ἤρ* (Римл. 8, 12), *κατὰ σάρκα δουλεύεσθαι* (2 Кор. 1, 17). Но подобное значеніе *αἷμα* въ нѣкоторыхъ случаяхъ его употребленія едва ли могло вызвать указанную перестановку словъ, такъ какъ несравненно многочисленнѣе случаи, гдѣ *αἷμα* является не въ отвлеченномъ неологическомъ смыслѣ, но въ качествѣ простаго синонима съ словомъ *σὰρκα*. Такъ въ Колос. 2, 5 я отсутствую тѣломъ (въ подлинникѣ *αἷμα*, ср. 1 Кор. 5, 3), въ Филип. 1, 22 жизнь въ тѣлѣ (въ подлинникѣ *αἷμα*), но особенно ясно отражаетъ синонимизмъ *αἷμα* плоть и *σὰρκα*—тѣло посланіе къ Ефесчанамъ: по 5, 28 этого посланія мужья должны любить жень

какъ свои тѣла *σώματα*, а по 5, 29 указывается основаніе къ этому: ибо никто никогда не имѣлъ ненависти къ своей плоти—*τὴν ἑαυτοῦ σάρκα*. Здѣсь еврейское соотвѣтствующее басаръ то же, что еврейское гевія или арамейское гуфъ. Такъ всего естественнѣе признать у Апостола случайный распорядокъ словъ, можно ставить это явленіе внѣ всякой тенденціи.

Особенное значеніе для сотериологіи посланія имѣеть и другое реченіе разбираемаго мѣста *παράλληλως*, каковымъ выраженіемъ Апостола указалъ на степень приобщенія Логоса къ человѣчеству. Большинство древнихъ толкователей усматривали въ данномъ мѣстѣ посланія наилучшее опроверженіе заблужденія докетовъ. Такъ Златоустъ говоритъ: Да устыдятся всѣ еретики, да посрамятся утверждающіе, будто Онъ пришелъ призрачно, ибо Апостоль не сказалъ только: Онъ принялъ кровь и плоть, но выразилъ нѣчто бѣльшее, присовокупивъ: не какъ мечта и не какъ призракъ Онъ явился, но истинно. иначе не должно было бы стоять *παράλληλως*. У классиковъ *παράλληλως* часто обозначаетъ буквальное сходство—тожество: у Арріана приводятся такія слова индусскихъ мудрецовъ, обращенныя къ Александру Македонскому: Ты будучи человѣкомъ, подобнымъ прочимъ *παράλληλως τοῖς ἄλλοις*, здѣсь очевидно *παράλληλως* означаетъ не нѣкоторое подобіе или отдаленное сходство, но буквальное тожество, такъ какъ на основѣ общеукоризненнаго характера рѣчи мудрецовъ въ ней нельзя усматривать наклоности къ апопеезу личности Македонскаго завоевателя. Особенно важно для установленія точнаго значенія слова *παράλληλως* въ адвербіальной формѣ словоупотребленіе Геродота, который нерѣдко ставитъ при *παράλληλως* второе нарѣчіе *σχεδόν*—почти и такимъ образомъ не оставляетъ въ сомнѣніи отношенія значенія *παράλληλως*, какъ указанія на тожество, а не на подобіе. Такое пониманіе реченія *παράλληλως* въполнѣ соотвѣтствуетъ контексту мѣста посланія и цѣли Апостольскаго доказательства истины воплощенія, однако нужно замѣтить, что истолкованіе этого нарѣчія въ смыслѣ указанія на близость человѣческаго естества Христа къ такому прочимъ людей имѣло мѣсто и въ древности, такъ Аенасій Александрійскій замѣчалъ: *παράλληλως* стоитъ потому, что Онъ зачатъ не отъ сѣмени, но отъ Духа. Это пониманіе могло бы опереться только на одно мѣсто новозавѣтныхъ

писаній, разумѣемъ Филип. 2, 27 *παράληθιον θανάτου*—онъ былъ боленъ, *близокъ къ смерти*, т. е. какъ бы мертвыи (при смерти), но Богъ помиловалъ его, здѣсь данное выраженіе дѣйствительно имѣетъ въ виду только подобіе, но, будучи какъ прилагательное или нарѣчіе *ὡς λεγόμενον* всей Библии, не должно переоцѣниваться, какъ текстуальная параллель. Оканчивая изученіе отдѣльныхъ выраженій 14 стиха, дадимъ экзегетическія замѣчанія къ глаголу *μετέβη* и его дополненію *αὐτῶν*. Аористъ *μετέβη* отличается однажды совершившееся историческое приобщеніе Логоса къ человѣчеству отъ постоянного присоединенія къ нему новыхъ членовъ путемъ естественнаго рожденія, что выражается въ perfectum *κεκοινώθη* при словѣ *τῆ λαβία* въ томъ же 14 стихѣ. Параллелизмъ *μετέβη* съ *κεκοινώθη* открывается и изъ замѣны обычнаго у эллинистовъ управленія послѣдняго глагола дательнымъ падежомъ чрезъ постановку при немъ родительнаго падежа *σαρξὸς—ἀίματος* (не *σαρξί, ἡίματι*). Дополненіе къ *μετέβη*—*τῶν αὐτῶν* при своей неопредѣленности вызывало уже въ древности истолковательныя глоссы; по крайней мѣрѣ только этимъ путемъ возможно объяснить добавленіе *παθῆματος* къ слову *αὐτῶν* по Кларомонтанскому униціальному кодексу; это по справедливому отзыву новыхъ западныхъ экзегетовъ—догматическая предосторожность, вызвавшая спачала, вѣроятно, замѣтку на полѣ рукописи, потомъ внесенную въ текстъ древними переписчиками; интерполированіе Библейскаго текста несомнѣнно часто было чисто механическимъ, хотя бы диттограммы, однако наше глоссированіе—скорѣе всего слѣдствіе логическаго разбора текста: древній читатель могъ опасаться, что чтеніе *τῶν αὐτῶν* влечетъ за собою представленіе принадлежности Богочеловѣку всего человѣческаго, безъ изъятія, а слѣдовательно и тѣхъ враждебныхъ духу началъ, какими заражена плоть, желающая, по Апостолу, противнаго духу, адверсативная по отношенію къ высшимъ порывамъ къ добру, истинѣ и красотѣ. Но ранѣе данное нами разъясненіе отличія *σάρξ* въ сложной формулѣ *ἵνα καὶ σάρξ* отъ смысла этого выраженія въ области морали Библии сообщаетъ иное освѣщеніе *τῶν αὐτῶν*,—здѣсь имѣется въ виду просто двусоставное человѣческое естество. Различіе между Богочеловѣкомъ и людьми даннымъ мѣстомъ не устанавливается, Апостоль

имѣеть въ виду только то, въ чемъ люди сходны со Христомъ, хотя аористъ *μετέβη* отмѣчаетъ Его предсуществованіе воплощенію. Въ указанномъ отношеніи разбираемое мѣсто сближается съ тѣми, гдѣ Богочеловѣкъ обозначается просто какъ *ἄγγελος*, таковы 1 Тим 2, 5: Одинъ Богъ и одинъ посредникъ между Богомъ и людьми, *человѣкъ* Христосъ Иисусъ и Римл. 5, 15: даръ по благодати *одного человѣка* Иисуса Христа. Сверхчеловѣческое въ самомъ земномъ явленіи Спасителя Апостолъ отмѣчаетъ въ стихѣ 11 въ словахъ: не стыдится называть ихъ братьями; здѣсь Апостолъ ясно выдѣляетъ Христа, какъ Высшаго сравнительно съ людьми.

Той же истины Боговоплощенія Апостолъ еще разъ касается въ 16 стихѣ. Приступая къ толкованію этого стиха, прежде всего скажемъ о различіи, замѣчающемся въ изъясненіи его древними и новыми экзегетами: отеческіе толкователи согласно останавливались на отнесеніи Апостольской рѣчи къ воплощенію, новѣйшіе же западные экзегеты на мнимо-филологическихъ, какъ увидимъ далѣе, основаніяхъ считаютъ, что въ данномъ мѣстѣ Апостолъ имѣлъ въ виду сообщеніе читателямъ посланія о цѣли вочеловѣченія Сына Божія, а потому переводятъ: ибо не ангеловъ Онъ спасаетъ, но спасаетъ сѣмя Авраамово. Шульцъ имѣлъ объ этомъ мѣстѣ посланія оригинальное мнѣніе, относя *ἐπιλαΐβει* не ко Христу, но къ подлежащему *ὁ θάνατος*, и поэтому переводилъ: ибо не ангелами овладѣваетъ смерть, но овладѣваетъ сѣменемъ Авраамовымъ (людьми). У Кастеллія мѣсто передается: *non enim angelis opitulatur, sed opitulatur semini Abraham.* Мы сначала рассмотримъ древнія истолкованія даннаго мѣста, а потомъ уже перейдемъ къ разбору тѣхъ псевдонаучныхъ основаній, какія выдвигаются противъ нихъ въ современной западной экзегетикѣ. Златоустъ говоритъ по поводу разбираемаго мѣста: Что означаютъ эти слова? Не въ ангельское, говоритъ, естество облекся Онъ, но въ человѣческое. А что значитъ: приѣмлетъ? Не ангельское, говоритъ, естество принялъ Онъ, но наше. Теодоритъ такъ толкуетъ мѣсто: Если бы воспринялъ на Себя естество ангельское, то содѣлался бы неподлежащимъ смерти, но поелику воспринялъ человѣческое естество, то какъ страданіемъ воздать долгъ человѣческой, такъ воскресеніемъ пострадавшаго тѣла доказалъ собственную силу. Теофилактъ замѣчаетъ:

это значитъ, что Онъ воспринялъ не ангельскую природу, равно не носилъ таковой. Примазіи логически соединялъ разбираемое мѣсто съ 14 стихомъ той же главы, гдѣ имѣется въ виду тайна воплощенія: Какъ выше сказалъ, что дѣти причастны плоти и крови, вслѣдствіе чего Христу надлежало воспріять ихъ, такъ теперь развиваетъ эту мысль, желая показать, откуда воспріять ихъ.—нигдѣ, говорить, ни на небѣ, ни на землѣ Онъ не воспринялъ ангельскаго естества, но принялъ человѣческое тѣло отъ сѣмени Авраамова.

Таково въ общихъ чертахъ истолкованіе мѣста у греческихъ отцовъ и у Примазія, единственнаго изъ латинскихъ отцовъ, оставившаго полный комментарий на посланіе къ евреямъ. Если обратимся къ древнимъ переводамъ, то найдемъ въ нихъ сходство съ вышеуказаннымъ пониманіемъ мѣста: въ Itala читаемъ—*non enim statim angelos adsumpsit, sed semen Abrahae suscepit*, въ сирскомъ текстѣ пешито еще яснѣе: ибо Онъ взялъ не отъ ангеловъ, но взялъ отъ сѣмени Авраама. Мы назвали переводъ пешито болѣе яснымъ, чѣмъ Itala, ибо *suscepit* можетъ быть толкуемымъ и въ смыслѣ *optulari*, и только контекстъ,—разумѣемъ соотвѣтствіе *adsumpsit*, обуславливаетъ иной экзегесисъ мѣста. Мы приведемъ еще пониманіе мѣста у западныхъ экзегетовъ времени реформации, чтобы показать, что тогда слѣдовали древнему типу толкованія. Эразмъ говоритъ: *Nec enim cuiquam angelorum hoc honoris habuit Christus ut illius assumpta natura fieret aut cognatus illi fieret, sed juxta promissionem divinam semen Abrahae apprehendit*. Здѣсь ясно формулировано содержаніе стиха, какъ имѣющаго въ виду воплощеніе. Кальвинъ не различествуетъ отъ Эразма: *Nac comparatione amplificat beneficium et honorem, quos nos dignatus est Christus, carnem nostram induendo, quia nunquam angelis tantum praestitit*. Лютеръ даетъ въ Вартбургской Библии нѣсколько темный переводъ: *Dem Er nimmt nirgend die Engel an sich, sondern den Samen Abraham nimmt Er an sich*,— глагольное реченіе *annehmen* можетъ означать и помогать. Первымъ толкователемъ, введшимъ новое пониманіе *ἐπιλαμβάνεται* мѣста посланія къ евреямъ, былъ Кастеллій (2 пол. 16 вѣка), съ переводомъ котораго мы уже знакомы изъ предыдущаго, однако его толкованіе было встрѣчено сначала неодобрительно, а потому долгое время не имѣло права гражданства въ богословскихъ

трудахъ: Беза, а потомъ Ричардъ Симонъ открыто и сильно выражали порицаніе такому пониманію адогматическаго типа.

Переходя къ изученію и разбору филологическихъ основаній для перевода мѣста въ смыслѣ *οπιταλαί*—помогать, мы скажемъ нѣсколько словъ въ духѣ примиренія обоихъ существующихъ экзегесисовъ мѣста. Древніе толкователи давали слову *ἐπιλαμβάνεται* смыслъ указанія на то, что Господь какъ бы устремился за человѣческимъ естествомъ, схватился за него, вотъ, на примѣръ, авторитетное разсужденіе Златоуста: Почему же онъ не сказалъ: принялъ, но употребилъ выраженіе: *пріемлетъ*?—Онъ заимствуетъ это выраженіе изъ примѣра бѣгущихъ за тѣми, которые удаляются отъ нихъ, и употребляющихъ всѣ мѣры къ тому, чтобы настигнуть убѣгающихъ и удержать удаляющихся. Такъ и Христосъ устремился Самъ и настигнулъ родъ человѣческій, бѣжавшій отъ Него и бѣжавшій далеко. Это классическое толкованіе Златоуста вполне соотвѣтствуетъ библейскому употребленію глагола *ἐπιλαμβάνει*, какъ у LXX, такъ и въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, съ другой стороны оно изъясняетъ, почему Апостолъ избралъ выраженіе, одновременно показывающее и воспріятіе человѣческаго естества и оказаніе человѣчеству благодатной помощи. Такимъ образомъ древній экзегесисъ и новое толкованіе—только отраженіе близкихъ точекъ зрѣнія на 16 стихъ 2 главы посланія къ евреямъ: такіа изъясненія отнюдь не взаимно исключаются положенія.

Обращаясь къ классикамъ, мы находимъ у нихъ *ἐπιλαμβάνει* въ 2 значеніяхъ: 1) Какъ указаніе на подаваніе помощи и 2) въ смыслѣ физическаго схватыванія, удержанія. Такъ у Арріана—намъ помогаетъ геній, *τὸ δαιμόνιον ἐπιλαμβάνεται*. Въ одной древней схолии на Эсхила *ἐπιλαμβάνεται* стоитъ въ объясненіе выраженія—Богъ нѣкому прилагается, помогаетъ, *θεὸς συλλαπταται τίνι*. Въ особенности часто выступаетъ съ подобнымъ значеніемъ *ἐπιλαμβάνει* съ приставкою *ξύν*, такъ у Арріана *ξυρεπιλαμβάνει τῆς σφαγῆς*—помогать убійству, у Фукидида *ξυρεπιλαμβάνει λόγῳ καὶ ἔργῳ* помогать словомъ и дѣломъ, но у Геродота *ἐπιλαμβάνει τῶν ἀφλίπτων ῥῆος*—держаться, хвататься за корабельную корму. Что касается до словоупотребленія LXX, то у нихъ *ἐπιλαμβάνει* по преимуществу является передачею какъ глагола ахазъ—схватилъ и гифияля отъ хазакъ—былъ крѣпнокъ, имѣющаго смыслъ: укрѣпнишь себя на комъ или на



чемъ-нибудь, приложился, прильцуль—гехезикъ. Мы приведемъ перечень наиболѣе типичныхъ изъ относящихся сюда мѣстъ: Исх. 4, 4; Второз. 9, 17; 1 Цар. 1. 50; Пр. 7, 13; Пс. 34, 2; Исаи 4, 1, Зах. 8, 23; Іезек. 30, 21: во всѣхъ этихъ мѣстахъ *ἐπιλαβέσθαι* имѣеть конкретное значеніе „взять, схватиться“, въ Пр. 4, 13, Іова 38, 13, Пс. 48, 6 тотъ же глаголь метафорически прилагается къ свѣту зари, какъ бы охватывающему землю, къ одержающему челоуѣка страху, къ слѣдованію наставленію. Въ пользу значенія, господствующаго у классиковъ при постановкѣ *ἐπιλαβέσθαι*, мы укажемъ только на Сирах. 4, 12, гдѣ сказано о Божественной Мудрости—и помогаетъ ищущимъ ея, καὶ ἐπιλαβέσθαι τῶν ζητούντων, но слѣдуетъ замѣтить, что такое значеніе въ ветхозавѣтной Библии *ἵλαξ λεγόμενον*, кромѣ того, если примѣнить къ толкованію *ἐπιλαβέσθαι* у Сираха тотъ герменевтическій принципъ, по какому общимъ употребленіемъ слова опредѣляется его значеніе въ частномъ сомнительномъ случаѣ, то правильнѣе и въ этомъ мѣстѣ переводить: и беретъ, держитъ ищущихъ ея, т. е. поставляетъ ихъ въ общеніе съ собою, удерживаетъ при себѣ. Въ новозавѣтныхъ писаніяхъ *ἐπιλαβέσθαι* имѣеть значеніе „взять“ въ дѣйствительномъ смыслѣ слова—таковы Луки 9, 47; Марка 8, 23; Дѣян. 21, 33; кромѣ того разбираемый глаголь употребляется и метафорически, но ни разу въ значеніи „помогать“, таковы Луки 20, 20; 20, 26; 1 Тим. 6, 12 и 19. Значеніе *ἐπιλαβέσθαι* въ посланіи къ евреямъ 8, 9 таково, что допускаетъ переводъ помочь, но здѣсь такое значеніе внушается контекстомъ рѣчи объ изведеніи народа изъ Египта. Резюмируя все сказанное о *ἐπιλαβέσθαι*, должно придти къ тому выводу, что библейское словоупотребленіе въ отличіе отъ языка классиковъ на сторонѣ толкованія въ смыслѣ „взять“, а не „помогать“. Въ Библейскомъ лексиконѣ обычно конкретныя значенія преобладаютъ надъ абстрактными, метафорическое же значеніе глагола *ἐπιλαβέσθαι* очевидно обусловлено тѣмъ, что погибающимъ чаще всего оказывается помощь чрезъ то, что ихъ берутъ за руку.

Намъ теперь остается сказать о выраженіи сѣмя Авраамова, какъ объ обозначеніи челоуѣческаго рода, къ каковому благоизволили приобщиться Логось чрезъ воплощеніе. Прежде всего спрашивается вопросъ, почему Апостоль избралъ та-

кое указаніе на человѣчество, когда естественнѣе было бы ожидать формулы—сѣмя Адамово. Эта особенность выраженія не укрылась и отъ древнихъ толкователей. Феодоритъ замѣчаетъ: Весьма же премудро Апостоль въмѣсто родового употребилъ имя собственное, не сказалъ: отъ сѣмени человеческого пріемлетъ, но отъ сѣмени Авраамова пріемлетъ, напоминая имъ о бывшемъ Аврааму обѣтованіи. Златоустъ толкуетъ: Этимъ воздастъ честь патріарху. Теофилактъ склоняется къ признанію въ реченіи „отъ сѣмени Авраамова“ доказательства для іудеевъ, какое значеніе имѣло вочеловѣченіе Господа: Не сказалъ: воспринялъ естество человеческое, но „сѣмя Авраамово“, желая показать имъ (адресатамъ посланія) все величіе ихъ рода, и что именно въ томъ они превосходятъ прочихъ народовъ, что изъ нихъ Христосъ. Икуменій считаетъ скрытымъ въ реченіи „сѣмя Авраамово“ указаніе на ту часть человѣчества, изъ которой вышелъ воплощенный Господь, какъ ея историческій Членъ, именно на колѣно Іудино. Зигавинъ останавливался на тенденціи священнаго писателя почитать Іудейскій народъ.—Приведенныя отеческія толкованія того, какъ явилось реченіе „сѣмя Авраамово“ очевидно не могутъ быть приняты новѣйшими западными экзегетами, имѣя ближайшее отношеніе къ рѣчи разбираемаго стиха о воплощеніи Господа изъ колѣна Іудина, благодаря чему Онъ содѣлался плотскимъ Чадомъ Авраама. Въ современномъ западномъ экзегесисѣ мѣста посланія указываются данныя, подтверждающія отнесеніе реченія „сѣмя Авраамово“ ко всему человѣчеству, а не къ однимъ плотскимъ потомкамъ Авраама, это Гал. 2, 29: Если вы—Христовы, то вы—сѣмя Авраамово, и Римл. 11, 17, гдѣ усыновляются Аврааму христіанскіе неофиты изъ язычниковъ, что изображается подъ видомъ привитія безплодныхъ вѣтвей дикой маслины къ плодосной маслинѣ народа Божія; это привитіе и давало право именовать Авраама отцомъ всѣхъ, подражающихъ его вѣрѣ (Римл. 4, 16).

Въ связи съ двойственностью въ изъясненіи слова „сѣмя Авраамово“ стоитъ и двоякая орѳографія частицы *δι' ου* въ подлинникѣ посланія: тѣ экзегеты, которые стоятъ за рѣчь о воплощеніи, находятъ нужнымъ раздѣльное писаніе *δι' ου*, причѣмъ требуется переводъ—ибо нигдѣ..., т. е. актъ Боговоплощенія нигдѣ не повторялся, какъ единичень и иску-

пительный актъ, связанный съ воспріятіемъ тварнаго естества; Богооткровенія въ видѣ ангельскомъ нигдѣ во всей вселенной не послѣдовало, ангелы остаются только свидѣтелями воплощенія (1 Петра 1, 11). При слитномъ писаніи *δι' λόγ* эта частица является въ подражаніи ея классическому употребленію, какъ выраженіе увѣренности въ согласіи читателя или слушателя съ мыслью автора—конечно, безъ сомнѣнія, разумѣется и т. п. Чисто-классическіе обороты по мѣстамъ вкраплены въ обще-греческій языкъ посланія, а потому съ формальной стороны нѣтъ основаній, чтобы отвергнуть это толкованіе, но блѣдность мысли, содержащейся бы въ стихѣ въ этомъ случаѣ—ибо, конечно, не ангеламъ Онъ помогаетъ и т. д.—побуждаетъ отдать предпочтеніе глубоко-проникновенному экзегезису древнихъ.

*Священникъ Е. Воронцовъ.*

---