

Серия «Классика библеистики»  
Золотой фонд русской библеистики

Николай Никанорович  
ГЛУБОКОВСКИЙ

# БОГ-СЛОВО

Экзегетический эскиз «пролога»  
Иоаннова Евангелия (1:1–18)

Первоначально опубликовано:  
Православная мысль, 1928, 1, с. 29–121

© Сканирование и создание электронного варианта:  
Кафедра библеистики Московской духовной  
академии ([www.bible-mda.ru](http://www.bible-mda.ru)) и Региональный  
фонд поддержки православного образования и  
просвещения «Серафим» ([www.seraphim.ru](http://www.seraphim.ru)), 2005.



Кафедра  
библеистики  
МДА



Фонд  
«Серафим»

Москва  
2005

## БОГЪ - С Л О В О .

### Экзегетическій эскизъ «пролога» Иоаннова Евангелія (I, 1—18).

Центральный пунктъ Евангельской исторіи есть Господь Спаситель, и первый вопросъ по отношенію къ Нему касается Его богочеловѣческаго достоинства. Посему Евангелія, благовъ-ствуя объ искупленіи Иисуса Христа, какъ лица историческаго, естественно стремятся показать въ Немъ Бога, ибо «вершина Евангельской исторіи сама собою восходитъ на небо».\*) А если такъ, то необходимо прежде всего раскрыть, какимъ образомъ Богъ сталъ человѣкомъ. Это именно мы и находимъ въ «прологѣ» «духовнаго» Евангелія св. Апостола Іоанна, который даетъ намъ богочеловѣческое «родословіе» Спасителя. И это ученіе является у него не менѣе необходимымъ, чѣмъ генеалогія Христа у Евангелиста Матѳея, — по особому строю его богословской системы. Дѣло въ слѣдующемъ. Конечная цѣль человѣческаго усовершенствованія должна заключаться въ богоуподобленіи, возможность коего условливается степенью нашего познанія о Богѣ: «в ѣ мы, яко егда явится, подобни Ему будемъ: ибо узримъ Его, якоже есть» (I Ин. III, 2). Но оказывается, что «Бога никто никогда не видѣлъ». (I Ин. IV, 12. Ин. I, 18). Значить, нужно посредство для полнаго откровенія Божія людямъ, чтобы они могли достигать христіанскаго идеала. Это посредство и дано въ томъ, яко Сына своего единороднаго посла Богъ въ міръ (I Ин. IV, 9). Отсюда понятно, что исторія Христа, бывшаго корнемъ и потом-

---

\*) Г. Эвальдъ у † Н. II. Троицкаго, О происхожденіи первыхъ трехъ каноническихъ Евангелій (Кострома 1878), стр. 106.

камень Давида (Апок. XXII, 16) должна начинаться учением о Единородномъ Сынѣ Отчемъ, констатированіемъ связи между тѣмъ и другимъ, сочетаніемъ ихъ въ единой богочеловѣческой личности Господа Искупителя, Который «даровалъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго» (I Ин. V, 20.)

При такомъ пониманіи этого пункта въ богословіи св. Апостола Іоанна просто устраняется и разногласіе ученыхъ насчетъ объема «пролога», при чемъ одни ограничиваютъ его первыми пятью стихами, иные же простираютъ не далѣе 15-го. Но такъ какъ здѣсь указывается средство познанія Бога людьми въ Сынѣ, то необходимо брать всѣ стихи включительно по 18-й, ибо лишь въ послѣднемъ раскрывается, какимъ путемъ Богъ непостижимый становится доступнымъ человѣческому воспріятію: Бога никто же видѣ нигдѣ же: Единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи, той исповѣда.

Не менѣе легко разясняется теперь и планъ «пролога», опредѣляемый весьма различно. Если Сынъ являетъ Отца, то неизбежно требуется ближайшее отношеніе между Ними еще до историческаго момента откровенія первымъ второго, т. е. въ доисторическомъ бытіи, предрѣшающемъ реактную возможность конкретной Синозней ееофаніи. А когда это утверждено, — далѣе естественно слѣдуютъ факты историческаго обнародованія Бога чрезъ Сына въ ихъ натурально-логической преемственности отъ міра неразумнаго вплоть до человѣка. Въ этомъ случаѣ логическая постепенность прямо совпадаетъ съ фактической, — и въ концѣ концовъ планъ «пролога» будетъ историко-логическимъ: сначала освѣщается домірное положеніе Логоса, затѣмъ твореніе міра и отношеніе къ нему, домостроительство ветхозавѣтное и — въ заключеніи — совершенное откровеніе Бога во Христвъ чрезъ воплощеніе Единороднаго Сына.

Къ мѣ же и какъ совершалось дѣло богооткровенія? Это былъ λόγος — говоритъ Евангелистъ Іоаннъ, не давая никакихъ ближайшихъ предикатовъ для этого основнаго термина. Равнымъ образомъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ писаній (I Ин. I, 1, Апок. XIX, 13) Апостоль безъ всякихъ поясненій беретъ его въ особомъ специальномъ смыслѣ — примѣнительно къ Сыну Божію, — и, очевидно, предполагаетъ вполне понятнымъ для своихъ читателей по общепринятому употребленію. Къ сему и нужно обратиться для точнаго истолкованія. И вотъ съ этой стороны въ

словѣ λόγος отмѣчается много разнообразныхъ отгѣнковъ,\*) однако всѣ они могутъ быть сведены къ двумъ кореннымъ понятіямъ: 1) разумъ и 2) слово. Лишь послѣднее значеніе господствуетъ у Апостола Іоанна. Онъ употребляетъ этотъ терминъ для отдѣльнаго произнесеннаго изреченія (II, 22. IV, 39, 41), для поговорки (IV, 37), опредѣленнаго текста Писанія (XII, 38), цѣлой устной рѣчи (VI, 60) — иногда созмѣстно съ содержаніемъ того, что сказано (VIII, 55), для заповѣди, позелѣнія, какъ божественной воли чрезъ Христа Іисуса (V, 24, 38. XVII, 17). Подобно сему и у другихъ новозавѣтныхъ писателей λόγος означаетъ словесное выраженіе божественное (Лук., V, 1. VIII, 11. I Кор. XIV, 36. 2 Кор. II, 17), но возсе не разумъ, какъ только духовную способность. Въ послѣднемъ случаѣ это была бы лишь разумная сила верховнаго Бога въ Его отношеніяхъ къ міру, насколько она обнаруживается въ творческихъ и промыслительныхъ дѣйствіяхъ и, слѣдоваельно, оказывалась бы конкретною персонификаціей свойства Божія.

Наряду съ этимъ, прилагательное ἄλογος, тожественное съ нашимъ «неразумный», показываетъ, что въ концепціи λόγος'а нераздѣльно мыслятся и внѣшнее выраженіе и внутреннее его существо вмѣстѣ съ производящею причиной, или—вѣриѣ— внѣшнее выраженіе, поскольку и насколько оно воспроизводитъ мысль, служащую первоинозникомъ всякаго слова. Потому то и у Апостола Павла терминъ λόγος примѣняется къ словесной апостольской проповѣди (I Кор. I, 5 Ср. Дѣян. IX, 29, Мѣ. V, 22), какъ такой, гдѣ нѣтъ ни одного пустого или лишняго звука.

Посему въ Евангеліи Іоанна λόγος должно приниматъ въ значеніи «слова», но въ высшемъ и созерненнѣйшемъ смыслѣ, — въ смыслѣ органа для точнаго и полнаго обнаруженія активности разума. Въ этомъ своемъ качествѣ λόγος оказывается нераз-

---

\*) См. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur von † Erwin Preuschen; zw. Aufl. von Prof. Walter Bauer, VI-te Lief. (Giessen 1927), Sp. 749-753. Ср. † Prof. James H. Moulton and Prof. George Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary Sources, part IV (London 1920), p. 379. Въ близкой къ новозавѣтному греческому языку κοινῆ констатируется до 18 отгѣнковъ: † Dr. Friedrich Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Aegypten, herausg. von Dr. Emil Kießling, II. Band, 1. Lieferung (Berlin 1925), Sp. 29-36.

ривнымъ и неотдѣлимымъ отъ *λογος*, какъ его открыватель: «слово» есть тотъ же разумъ, но только внѣшне проявившійся и осязательно осязаемый для другихъ, а разумъ есть слово, но пока лишь внутреннее, еще не нашедшее своего внѣшняго обнаруженія.

Ясно теперь, что должно давать это понятіе въ приложеніи къ Сыну Божію въ Его отношеніи къ Богу Отцу. «Слово служить выраженіемъ разума и неотдѣлимо отъ него». Но мы усматриваемъ несомнѣнный признакъ немощи и безсилія интеллекта, когда 1) извѣстное лицо долго затрудняется въ пріисканіи нужнаго ему термина, и онъ не сразу является для данной мысли, а равно и въ томъ случаѣ, когда избранное слово не подходит къ содержанію, или 2) по своему объему, какъ не покрывающее послѣдняго, или 3) по своему качеству, какъ неравнозначительное съ нимъ. Однако въ «прологѣ» четвертаго Евангелія дѣйствующимъ, говорящимъ субъектомъ является Богъ, верховное существо, въ которомъ никто изъ читателей не могъ предполагать и тѣни какой-либо слабости. По тому самому и отношенія Его къ Своему Слову должны быть совершенно иныя, даже прямо противоположныя указаннымъ выше. И, прежде всего, Богъ есть вѣчный разумъ, вполнѣ себя сознающій, а — слѣдовательно — при немъ существуетъ и вѣчное Слово, какъ актъ этого самознания. И если на человѣческомъ языкѣ часто мы не сейчасъ находимъ соотвѣтствующее выраженіе для словеснаго обозначенія нашихъ душевныхъ движеній, то единственно вслѣдствіе нашей ограниченности. Отсюда вѣрно и наоборотъ: Богъ, какъ абсолютный Духъ, отъ вѣчности, въ каждый взятый моментъ Своего бытія, адекватно объективируется въ своемъ Словѣ. Значить: *λογος* столь же, вѣченъ, сколько и Самъ Богъ. Но эта объективация не была бы полной и Богъ оказывался бы несовершеннымъ, если бы Слово не всецѣло отображало свой субъектъ во всей его исключительной типичности. А Богъ — личность, потому и *λογος* есть лицо. Нашъ разумъ не производитъ слова ипостаснаго лишь по своей немощности; понятно, что всемогущій Богъ натурально выражается въ личномъ Словѣ. Но всякое человѣческое слово только тогда исполняетъ свое назначеніе, когда оно вполнѣ уравнивается съ мыслию и даетъ не болѣе и не менѣе того, что въ ней заключается. Естественно, что и божественный Логосъ, будучи вѣчнымъ образомъ Бога, есть также Богъ.

Отсюда видно, что понятіемъ λόγος'а въ Сынѣ Божіемъ отмѣчаются 1) вѣчность, 2) личность и 3) божеское существо. Эти именно свойства Апостолъ Іоаннъ и раскрываетъ въ I, 1: а) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, б) καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, в) καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος — здѣсь субъектъ опредѣляется, какъ постоянное бытіе, относительно котораго всегда доэологителенъ только предикатъ «былъ», и къ которому ни въ малѣйшей мѣрѣ не приложимъ терминъ «произошелъ»: Онъ всегда есть ἦν, въ каждое мыслимое мгновение, и потому не можетъ имѣть начала. Что такая форма ἦν въ данномъ мѣстѣ у Евангелиста неслучайна, — это ясно по 3 и 14-му стихамъ «пролога»: когда тутъ онъ говоритъ о теари и объ историческомъ явленіи Логоса во Христѣ, мы читаемъ у него ἐγένετο. Равнымъ образомъ и самъ Спаситель настойчиво утверждаетъ это различіе между γενέσθαι и εἶναι, прилагая первое къ Аврааму, для себя же принимая лишь послѣднее (Ин. VIII, 58): πρὶν Ἀβραάμ. γενέσθαι ἐγὼ εἶμι.

Итакъ: Логосъ есть бытіе постоянное, и первымъ изъ существенныхъ Его опредѣленій является ἐν ἀρχῇ. Это реченіе невольно напоминаетъ начальныя слова книги Бытія и заставляетъ многихъ комментаторовъ считать Іоанновъ «прологъ» философско-богословскимъ изображеніемъ акта міротворенія — подобно поэтическому его описанію въ СIII (С IV)-мъ псалмѣ.\*) Но 1) если бы Евангелистъ разумѣлъ такой точный хронологическій пунктъ, какъ уже извѣстный читателямъ, онъ сказалъ бы ἐν τῇ ἀρχῇ; 2) четыре предложенія первыхъ двухъ стиховъ представляли бы тогда странную тавтологію: «въ началѣ было слово, т. е. Богъ въ началѣ созданія сказалъ да будетъ, и это творческое слово было къ Богу, т. е. принадлежало Ему и было произнесено Имъ, и слово было Богъ, т. е. говорившимъ такъ былъ Богъ; 3) Іоанново изложеніе оказывалось бы не совсѣмъ вѣрнымъ, ибо прежде творческаго «да будетъ» Моисей описываетъ еще происхожденіе неба и земли; 4) рѣчь о твореніи въ 3-мъ стихѣ была бы излишня и своею наличностію неотразимо убѣждаетъ, что ранѣе говорится о моментѣ, предшествующемъ тварному явленію міра. А такъ какъ въ обычномъ представленіи (особенно — ориента-

\*) Въ новое время это мы имѣемъ, напр., въ особой грамматической реконструкціи Іоаннова «пролога» у проф. А. N. I a n n a g i s'а въ «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» II (1901), 1, S. 13-25, и въ «The Expository Times» XIII, 10 (July 1902), p. 477-479.

листически-еврейскомъ) начало міра, движущагося хронологически по «вѣкамъ» (Евр., I, 2). и начало времени вообще совпадаютъ между собою, то ἐν ἀρχῇ Іоанна указываетъ на безвременность или вѣчность, почему и употреблено безъ члена — въ неограниченномъ смыслѣ.

Нѣкоторые понимаютъ ἀρχή Іоаннова «пролога» ипостатически и относятъ его къ Богу-Отцу. У древнихъ комментаторовъ (напр., I. Златоуста, Кирилла Ал. и др.) такое истолкованіе заключало вполнѣ вѣрную мысль, что въ безвременности Логось реально могъ быть только въ Богѣ, и, слѣдовательно, совѣченъ Ему. Все же это пониманіе аргументируется весьма искусственно, а у новыхъ экзегетовъ направляется къ устраненію всякой персональности Логоса сопоставленіемъ съ Притч. VIII, 23 въ смыслѣ безличнаго свойства Божія. Однако и въ этомъ библейскомъ мѣстѣ разумѣвшаяся «премудрость» явственно отдѣляется отъ Господа, «въ начало путей» Коего она создана:— тогда Логось, какъ «начало», окажется бывшимъ въ самомъ себѣ; если же отождествлять «премудрость» съ Богомъ, то первое предложеніе «пролога» будетъ лишнимъ, ибо получаемая отсюда мысль гораздо яснѣе и точнѣе выражается дальнѣйшими словами: с е й б ѣ и с к о н и к ѣ Б о г у .

Въ итогъ получаемъ, что ἀρχή Агостола Іоанна имѣетъ хронологическое значеніе и въ безусловномъ смыслѣ указываетъ на безначальность Логоса по бытію. Возраженіе противъ сего, будто тогда и въ «началѣ» книги Бытія гріобрѣтеть характеръ неограниченности, нельзя считать основательнымъ: — у Евангелиста говорится о бытіи постоянномъ, исключаяющемъ самую мысль о его происхожденіи, а Моисей энергически удостоверяетъ ее глаголомъ «сотеори».

То же самое заключеніе дается и разсмотрѣніемъ системы Евангелиста Іоанна. У него Логось есть отображеніе невидимаго Бога, дѣлающагося чрезъ это доступнымъ для людей въ міротеореніи и воплощеніи. Но такое откровеніе еовнѣ возможно и постижимо лишь при томъ условіи, что з а р а н ѣ е , п р е ж д е в с ѣ х ѣ и с т о р и ч е с к и х ѣ е о ф а н і й с в о и х ѣ Логось являетъ Бога въ Себѣ самомъ. И если наше «начало» бываетъ коррелятиемъ безначальности, то и фактъ историческаго богооткровенія неизбежно вынуждаетъ признать столь же фактическое откровеніе исконное — ἐν ἀρχῇ.

Еторой прединатъ этого Логоса (ὁ ἄρχος), какъ бытія

постояннаго, — тотъ, что Онъ ἦν πρὸς τὸν θεόν. Членъ при словѣ θεός даетъ знать въ Богѣ опредѣленное личное существо, известное читателямъ, а не абстрактное понятие божества, для чего Евангелистъ избираетъ далѣе простое θεός. Посему ни въ коемъ случаѣ нельзя видѣть здѣсь идею обнаруженія Бога во внѣ, но слѣдуетъ разумѣть совершенно противное и именно: — опредѣленіе внутреннихъ отношеній въ самомъ Богѣ, гдѣ заключаются причина и объясненіе Его явленій ad extra. При известности всѣхъ другихъ терминовъ, — эта мысль, очевидно, выражается только предлогомъ πρὸς, чѣмъ — по св. I. Златоусту — «означается вѣчность Слова по ипостаси», или τὸ ἰδιόζον τῆς ὑποστάσεως какъ замѣчаетъ Василій Великій. Πρὸς съ винит. п. почти равенъ εὐ съ дат. по указанію пространственной близости сравниваемыхъ предметовъ и лицъ, но оно исключаетъ вскую идею всецѣлаго заключенія одного другимъ, одного въ другомъ, требуя ихъ полной osobности, независимости по бытію, хотя при самомъ тѣсномъ соприкосновеніи между ними. Правда, — при постепенномъ возобладаніи аккузативныхъ формъ въ κοινή — πρὸς accus. стало иногда какъ бы уравниваться съ εὐ dat. даже для случаевъ состоянія покоя. Тѣмъ не менѣе въ разсматриваемомъ отдѣлѣ сохраняется различіе обоихъ предлоговъ, судя по примѣненію ихъ для специальныхъ оттѣнковъ (ср. Ин. I, 4). Отсюда выводимъ, что Логосъ представляетъ нѣчто отдѣльное отъ Бога, или самобытную индивидуальность, которая въ то же время находится съ Нимъ въ ближайшей связи, а это будетъ уже изначальная, безременная личность. Поскольку же ἦν констатируетъ постоянство взятаго положенія, а πρὸς — направленіе къ чему-либо, то и вся фраза гласитъ, что Слово всегда было въ тѣсномъ и живомъ общеніи съ Богомъ, какъ вѣчная ипостась. Въ этомъ случаѣ Евангелистъ проникаетъ своимъ взоромъ за предѣлы пространства и времени и вводитъ насъ къ тайнѣ внутренней жизни въ божествѣ. И теперь мы видимъ, что Богъ искони выражаетъ Себя въ божественномъ Словѣ, а послѣднее столь же безначально являетъ въ Себѣ Бога передъ Нимъ. Слабая аналогія сему есть актъ человѣческаго самосознанія, положеніе мысли передъ самой собою, что въ божествѣ равняется обособленію Единаго въ двухъ единосущныхъ ипостасяхъ, вполне открывающихъ одна другую.

Совершенство этого самооткровенія покоится на эссенціальномъ единствѣ по качеству содержанія, въ открываемомъ



и открывающемъ, — и отсюда, для объясненія этого акта, у Апостола Іоанна слѣдуетъ третье опредѣленіе: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Подлежащее здѣсь, несомнѣнно, *ὁ λόγος*, какъ свидѣтельствуемъ членъ и какъ видно изъ того, что Евангелистъ вообще говоритъ о Словѣ, а не о Богѣ. Если же *θεός* поставлено впереди, то этимъ лишь подчеркивается, что именно на немъ полагается логическое удареніе, что въ этомъ терминѣ сосредоточивается вся сила фразы (ср. IV, 24: *πνεῦμα ὁ θεός*). Значить: Логось характеризуется здѣсь съ новой стороны, — не съ точки зрѣнія хронологической и не по категоріи персональнаго соотношенія, а по качеству или достоинству своего существа, какъ *θεός*. Если же такъ, то этимъ прямо и просто исключаются всякія субординатическія мечтанія, яко бы *θεός* — въ отличіе отъ *ὁ θεός* — указываетъ низшаго или второго Бога (*δεύτερος θεός*), каковое противоестественное понятіе — послѣ Оригена и арианъ — еще и доннынѣ поддерживалось нѣкоторыми экзегетами. Рѣчь идетъ о природѣ Логоса, и тутъ *θεός* въ подобной комбинаціи можетъ удостовѣрять только божескую субстанцію (ср. Ін. X, 33. Дѣян. XII, 22. XXVIII, 6. 2 Тессал. II, 4). Посему и Слово есть Богъ *κατ' οὐσίαν*, нимало не отличный отъ *ὁ θεός*, если брать его, какъ безначальную личность.

Внимательный анализъ перваго стиха Іоаннова «пролога» даетъ слѣдующіе предикаты Логоса: 1) Онъ вѣченъ, 2) есть личность и 3) такого же божескаго существа, что и Отець. Такимъ образомъ, это есть божественная ипостась, безначальная и равномошная Изрекающему — Богу. Это положеніе, пріобрѣтенное чисто вербальнымъ, скрупулезнымъ разборомъ, достаточно устраняетъ всѣ споры о генезисѣ понятія *λόγος*'а у Евангелиста. Можно, пожалуй, даже сказать, что нѣтъ резонныхъ побужденій говорить и о заимствованіи самого термина *λόγος*. Правда, Апостоль употребляетъ его въ строго опредѣленномъ смыслѣ, ясномъ для читателей, но, какъ мы знаемъ, всѣ существенные моменты его содержатся въ самомъ понятіи «слова». Еще менѣе можно допускать зависимость Іоанновой логологіи отъ теософіи Филона Александрійскаго, хотя такое предположеніе является довольно распространеннымъ въ изслѣдованіяхъ этого предмета. Основательные знатоки филонизма приходятъ къ тому заключенію, что, «с у б с т а н ц і а л ь н о сливаясь съ Богомъ и міромъ въ одинъ живой и нераздѣльный универсъ, (Филоновскій) Логось (лишь) ф о р м а л ь н о отличается отъ Бога и міра; онъ

стоитъ посрединѣ между обѣими противоположностями, какъ субстанціально связующая и формально разъединяющая ихъ грань»\*) Логосъ Филона совсѣмъ не личность, а только теоретически рисуется персональными чертами по соприкосновенію съ личнымъ Богомъ, какъ соотношеніе съ космосомъ дѣлаетъ его принципиально безличнымъ. Это совсѣмъ искусственная фигура теософическаго Януса, вызванная необходимостями платоновско-раввинистической адверсативности Творца и твари, которыя несоединимы и въ то же время нераздѣльны логически и фактически. Логосъ есть концентрація силъ (*δυνάμεις*) и совокупность идей (*τοπος* или *μητρόπολις τῶν ἰδεῶν*), разрозненно проявляющихся въ мірѣ и челоуѣкѣ, а для послѣдняго, какъ микрокосмоса, служить первообразомъ или прототипомъ и по тому самому, будучи идеальной возможностью, не допускаетъ своего всецѣлаго обнаруженія въ отдѣльной конкретной индивидуальности. Отсюда неоспоримо, что основные пункты Іоанновой логологии рѣшительно отрицаются у Филона, и вся его теософическая система, построенная на дуалистическомъ мотивѣ, чужда уму Евангелиста, ибо у него *κόσμος* есть откровеніе Бога, дающаго жизнь и свѣтъ своему творенію.

Повидимому, ближе къ идеѣ Іоаннова Логоса ветхозавѣтное представленіе о «словѣ Божіемъ», но ему не достаетъ ясно и опредѣленно выраженнаго момента ипостатичности. Такъ, даже въ наиболѣе характерномъ изрѣченіи Псалм. XXXII (33), 6: словомъ Господнимъ небеса утвердишася оно означаетъ лишь творческую энергію Божію (ср. ближайшее: и духомъ устъ Его вся сила ихъ) и можетъ быть принимаемо за лицо только при свѣтѣ новозавѣтнаго откровенія. Равно и развитіе этого понятія въ таргумахъ подъ именемъ «*metga di — jehova*» не выработало идеи личности въ качествѣ необходимаго и существеннаго предиката, хотя и приближалось нѣсколько къ ней, ибо данное сочетаніе иногда замѣняетъ тамъ термины «Іегова» и «шехинà». Однако и въ данномъ случаѣ это была — скорѣе — персонификація разума Божія и силы Божественной. *Λόγος* Апостола Іоанна ближе всего подходитъ къ ветхозавѣтному ученію о «*shókhmah*», какъ оно изло-

\*) † Проф. М. Д. Муретовъ, Ученіе о Логосѣ Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова въ связи съ предшествовавшимъ историческимъ развитіемъ идеи Логоса въ греческой философіи и іудейской теософіи (Москва 1885), стр. 275-276.

жено въ Екклесіастѣ и особенно въ книгѣ Притчей (VIII, 23 сл.) Но насколько внѣшнее сходство обѣихъ концепцій далеко отъ внутренняго совпаденія, — въ этомъ убѣждаетъ благочестивый авторъ Премудрости Соломоновой, который въ понятіи «сhókhmah» не поднялся выше идеи міротворческаго и міропродумительнаго разума Божія, обнаруживающагося въ сохраненіи бытія тварей и въ направленіи ихъ особенными дѣйствіями и чрезвычайными людьми (гл. VII, 21-X). Впрочемъ, нужно согласиться, что въ «сhókhmah» уже нѣсколько предполагается извѣстное различіе Бога въ Себѣ и Бога во внѣ, а въ апокрифахъ, арамейскихъ targумахъ и въ Каббалѣ проглядываютъ нѣкоторыя черты ипостатичности.

Безспорно теперь, что въ ветхозавѣтныхъ доктринахъ Премудрости и Слова Божія имѣется лишь ростокъ Іоанновой логологии. Этотъ ростокъ развился подъ непосредственнымъ впечатлѣніемъ проповѣди и дѣлъ Христа Спасителя (I Ін. I, 2: и видѣхомъ, и свидѣтельствуемъ, и возвѣщаемъ вамъ животъ вѣчный, иже бѣ у Отца, и явился намъ) и только при озареніи Св. Духа достигъ полнаго раскрытія въ «прологѣ» четвертаго Евангелія. Мы имѣемъ откровеніе самого Бога, когда читаемъ тамъ, что Слово есть бытіе вѣчное, испостасное и божественное.

Опредѣливъ Логоса, какъ особое существо божественнаго свойства, Апостолъ Іоаннъ переходитъ къ изображенію Его дѣятельности (I, 2): Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Οὗτος (въ отличіе отъ ἐκείνος) собираетъ въ себѣ всѣ предшествующіе признаки (= «именно такой»), а ἦν — въ связи съ извѣстнымъ намъ ἐν ἀρχῇ — убѣждаетъ, что мысль Евангелиста все еще двигается въ области безвременнаго и сосредоточена на выясненіи изначальной, домірной жизни Логоса. Она состояла въ томъ, что οὗτος ἦν πρὸς τὸν θεόν и, значить, постоянно и неизмѣнно была обращена къ Богу, Который отъ вѣчности открываетъ себя въ равносушномъ и равночестномъ Ему Словѣ, а это послѣднее столь же изначально являетъ въ Себѣ верховный Разумъ предъ Нимъ Самимъ. Эта дѣятельность направлена исключительно πρὸς τὸν θεόν и недоступна для человѣческаго ума. Однако здѣсь дано и основаніе для явленія Бога ad extra: 1) ибо λόγος вполне отображаетъ Отца и, слѣдовательно, можетъ «изъяснить» Его; 2) Онъ равномогъ Отцу и, значить, въ состояніи сдѣлать это. Посему и первымъ актомъ подобной дѣятельности Слова было обнаруженіе Бога: вся тѣмъ

быша (I,3). Субъектом откровения опять же бысть Богъ, какъ исконная и единая причина откровения. Тутъ предлогъ διὰ указываетъ не служебное, низшее положеніе Логоса, а опредѣляетъ лишь causa efficiens, говорить о посредствующей Его дѣятельности въ качествѣ проясителя Бога въ тварномъ бытіи. Только Логосъ можетъ открывать и открываетъ Бога, но открываемый есть Отецъ. Такимъ образомъ, все по волю Отца или изъ Отца (ἐξ οὗ τὸ πύττα), но чрезъ Сына-Христа (δι' οὗ τὸ πύττα), какъ удостовѣряетъ Апостоль Павелъ (1 Кор. VIII, 6). Ἐγένετο—этотъ глаголъ, въ противоположность съ ἦν, указываетъ на «становленіе», т. е. на бытіе въ процессѣ перехода отъ небытія или историческое явленіе, котораго раньше не было и которое началось лишь чрезъ Слово: πύττα δι' αὐτοῦ... ἔκτισται (Кол. I, 16). Логосъ есть творецъ, — и результатъ Его творчества обнимаетъ πύττα безъ члена, въ неограниченномъ смыслѣ, — все бытіе во всей цѣлости и со всѣми качествами по рубрикамъ Кол. I, 16: «что на небесахъ и что на землѣ, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли».

Свой тезисъ о твореніи всего Словомъ Апостоль Іоаннъ повторяетъ далѣе въ отрицательной формѣ, соотвѣтственно особенностямъ своего стиля, но, аористъ ἐγένετο смѣняется потомъ перфектомъ (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν). Последнее констатируетъ бытіе происшедшее (ἐγένετο) и вмѣстѣ существующее, почему съ этой стороны почти равно нашему настоящему. Обобщая предыдущее, Евангелистъ, очевидно, привноситъ новый оттѣнокъ, что, какъ все явилось черезъ Слово, такъ ничто изъ сотвореннаго и существовать не можетъ независимымъ сохраненіемъ своего тварнаго бытія. По такой предметно-логической ассоціаціи нельзя принять старинное размѣщеніе, по которому ὃ γέγονεν относилось къ дальнѣйшему: «что произошло,—въ томъ была жизнь». Но тогда 3-й стихъ представлялъ бы непонятное повтореніе одной и той же мысли, а 4-й неожиданно прерывалъ бы рѣчь о Логосѣ, между тѣмъ теперь выражается важная идея, что Слово, какъ творецъ, бываетъ и промыслителемъ своего бытія, которое всегда и необходимо остается несамостоятельнымъ, неспособнымъ къ автономному самосохраненію.

Все существуетъ благодаря Логосу, — и это потому, что ἐν αὐτῷ ζώη ἦν (I,4). Глаголь указываетъ постоянное качество Логоса, полноту жизни въ Немъ для всѣхъ тварей. Потому онъ и не называется здѣсь ζώη, какъ въ другихъ мѣстахъ (I Ин. I, 1-3).

Это, конечно, предполагается и здѣсь само собою, но въ данномъ случаѣ Слово опредѣляется не само въ себѣ, а по отношенію ко всему тварному, для котораго служить вѣчнымъ жизненнымъ источникомъ. Все произошло изъ Него и только въ безпредѣльномъ богатствѣ Его жизни продолжаетъ черпать свое бытіе, какъ лучъ въ солнцѣ, ручей — въ ключѣ. Тутъ ζωή берется въ неограниченномъ смыслѣ (безъ члена) и означаетъ не одну только физическую или духовную жизнь, но ту и другую вмѣстѣ.

Въ приложеніи къ разумнымъ существамъ эта жизнь (ἡ ζωή) была свѣтомъ (τὸ φῶς). Ясно, что φῶς характеризуетъ качество жизни въ данной конкретной категоріи вообще и не можетъ относиться къ специальному случаю, напр., спасенія ветхозавѣтнаго человечества по вѣрѣ въ Искупителя. Свѣтъ типически отличаетъ человѣка отъ всѣхъ другихъ существъ по самой его жизни, которая просвѣтляется именно тѣмъ, что ясно познаетъ свой первоисточникъ въ божественномъ Логосѣ, и потому непрерывно бываетъ духовно-моральной по самому существу. Понятно, что этотъ свѣтъ уже не рисуется вытекающимъ изъ Логоса, ибо онъ составляетъ неотъемлемое качество разумной человеческой жизни, когда люди пребываютъ въ Логосѣ (ἐν αὐτῷ). И это вполне естественно: если физическое видѣніе возможно только для живого субъекта и бываетъ функціею его физической жизни, то и духовное просвѣтленіе должно покоиться на духовной жизни, проистекать изъ нея. Но для сего требуется соприкосновеніе и средство съ познаваемымъ, а въ отношеніи къ божественному Логосу этимъ обязательно предполагается богоуподобленіе въ высокой степени нравственнаго развитія. Слѣдовательно, духовное просвѣтленіе — и результатъ нравственнаго совершенства и эссенціальное его свойство, почему лишь чистые сердцемъ узрять Бога (Мѣ. V, 8).

Въ «прологѣ» ἦν вездѣ означаетъ фактическую дѣйствительность и — по противоположности стиха четвертаго пятому — даетъ разумѣть ту историческую эпоху, когда Логосъ полнымъ блескомъ постоянно сіялъ въ людяхъ. Очевидно, это періодъ блаженной райской жизни прародителей, непосредственно слѣдовавшей за твореніемъ, — періодъ невинности и непосредственнаго общенія съ Богомъ.

Но то же самое ἦν подчеркиваетъ и временность отмѣченнаго положенія, предупреждая о смѣнѣ его совсѣмъ инымъ порядкомъ. Послѣдній описывается (1,5), совершенно другимъ

квалификатомъ — *ἡ σκοτία*. Евангелистъ ничего не говоритъ о происхожденіи этого новаго порядка, но отсюда нельзя заключать, что онъ имѣеть самостоятельное бытіе, какъ «царство» тьмы. Между ними противоположность не онтологическая или физическая, а качественно-моральная, если они все-таки могутъ быть вмѣстѣ въ извѣстной комбинаціи. Тутъ *ἡ σκοτία* параллельно *τὸ φῶς*, но свѣтъ пересталъ прямо истекать изъ жизни и помрачился, почему и кругомъ начала водворяться тьма. Это — моментъ послѣ грѣхопаденія, когда прародители лишились древа жизни и люди были удалены отъ тѣснаго общенія съ Богомъ. Въ этомъ случаѣ *ἡ σκοτία* есть обусловленное историческое явленіе, слѣдствіе нравственнаго паденія, какъ свѣтъ — свойство духовно-нравственнаго превосходства. Но если *τὸ φῶς* проистекалъ изъ непосредственной близости къ духовно-просвѣтительному Логосу, то ясно, что теперь подобной близости уже не могло быть. Свѣтъ становится внѣшнимъ, для человѣка: *τὸ φῶς φαίνει* — является, какъ нѣчто независимое отъ свѣта, хотя и сопричастующее, и обязательное. Это — свѣтъ необходимаго каждому духовно-нравственнаго совершенства, который и падшимъ людямъ предносился въ качествѣ идеала но онъ уже облекся въ форму закона, связывающаго ихъ свободу. Правда, этотъ идеаль былъ начертанъ и всегда мерцалъ въ человѣческихъ сердцахъ, но теперь онъ оказывается постороннимъ для воли обвинителемъ въ видѣ совѣсти, то осуждающей, то оправдывающей (Рим. II, 15). Человѣкъ мучительно и безуспѣшно старался исполнить дѣло закона, какъ долгъ, который служилъ для него тяжелымъ бременемъ, а не благимъ и легкимъ игомъ (Мѣ. XI, 30), — истинною радостью, неотлучною отъ жизни въ Логосѣ, подобно бодрости и веселію при избыткѣ жизненныхъ силъ и физической крѣпости. Сердце перестало излучать свѣтъ, превратившись просто въ органъ для его воспріятія. Но такъ какъ и ранѣе оно оказалось неспособнымъ носить въ себѣ полноту божественнаго свѣта, то понятно, что въ состояніи омраченія человѣкъ сдѣлался уже совершенно немощнымъ вмѣстить его всецѣло: *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ (τὸ φῶς) οὐ κατέλαβεν*. Многіе принимаютъ *καταλαμβάνω* за синонимъ *γινώσκω*, но таковымъ этотъ глаголъ бываетъ лишь въ средней формѣ при особыхъ ассоціаціяхъ. Еще больше ученыхъ комментаторовъ усвояютъ ему смыслъ «побѣждать» для выраженія силы свѣта въ сравненіи съ тьмою, но и этого понятія онъ, — самъ по себѣ, — не имѣеть и собственно равняется нашимъ «нападать», «наступать»,

«захватывать», «забирать». Самое подходящее къ контексту значеніе «принимать», какъ указаніе на тотъ фактъ, что омраченное сердце не могло нормально воспринимать сіявшаго свѣта по своей плотяности и при самыхъ наилучшихъ усиліяхъ раздиралось до смертельности и достигало лишь отчаянія (Рим. VII), а внѣдренное въ человѣка стремленіе къ Богу часто разрѣшалось созданіемъ ложныхъ и нелѣпыхъ призраковъ божества, что такъ живо изображаютъ авторъ Премудрости Согомоновой (XIII гл.) и Апостоль Павель (Рим. I, 18) сл.). Искра свѣта еще тлѣла въ душѣ человѣческой, но она не могла разгорѣться полнымъ пламенемъ по несовершенству самого очага и по отсутствію горячаго матеріала въ высокомъ качествѣ духовно-нравственной жизни людей. Нужно было новое сердце, чтобы въ этой чистой средѣ опять возсіялъ прежній свѣтъ: а ще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царствія Божія (Ин. III, 3). Но прежде чѣмъ взойшо на духовномъ горизонтѣ это солнце правды, просвѣщающее сушихъ во тьмѣ, — ему предшествовали отдѣльные лучи, ибо Логось всегда продолжалъ свѣтити въ мірѣ. Такимъ путемъ Евангелистъ приходитъ къ тому положенію, что просвѣтительная дѣятельность Логоса никогда не прекращалась, — и тѣмъ не менѣе явилась нужда въ специальномъ Его откровеніи.

Какъ выше (ст. 3) свою мысль о тварности всего космоса и въ космосѣ Апостоль Іоаннь подтверждалъ ссылкой на фактъ несамобытности каждой данной вещи, такъ и теперь находитъ опору въ свидѣтельствѣ того лица, таинственная слова котораго были для него первыми намеками на воплощеннаго Логоса. Это былъ человѣкъ (I, 6), — исторія знаетъ его въ качествѣ историческаго дѣятеля (*εἰς αὐτόν*), — но онъ былъ *ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ*, имѣлъ отъ Бога особую миссію и чрезвычайныя полномочія, подобно вѣстнику Малахій (III, 1; ср. III, 28), и пользовался преимущественнымъ благоволеніемъ Божиимъ: имя ему Іоаннь, т. е. съ евр. *Yochanan* — Богъ милостивъ, Богъ проявилъ особенную милость. Цѣлію историческаго явленія (*ἦλθεν*) Предтечи (I, 7) было свидѣтельство (*εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός* — второе дважды), формальное и всецѣлое (даже до смерти: *μάρτυς* мученикъ; ср. Апок. II, 10), а потому — и несомнѣнное удостовѣреніе въ пользу внѣшняго и независимаго отъ него факта, хотя извѣстнаго ему точно по самому существу. Богопосланный Іоаннь говорилъ *περὶ τοῦ φωτός*. Значить, во 1-ыхъ, самъ онъ не былъ свѣ-

томъ (I,8) въ строжайшемъ смыслѣ ( $\eta\nu$ ), будучи только свѣтильникомъ горящимъ и свѣтящимъ (Ин. V, 35) лишь потому, что  $\eta\nu$  τὸ φῶς ἀληθινόν (I,9). Ἀληθινός не тоже, что ἀληθής (хотя оба отъ λήθω = λαυθάνω):—первое опредѣляетъ качество (достоинство) вещи по соответствію ея своей нормѣ, какъ нѣчто реальное, подлинное, идеальное въ данной области по противоположности всему поддѣльному и несовершенному; второе означаетъ вѣрность факту, его дѣйствительность вопреки всему ложному, искажающему или измышляющему его. Посему и у Евангелиста разумѣется свѣтъ по природѣ, какъ свѣтъ эссенціальный, въ которомъ нѣтъ ни малѣйшей тьмы (I Ин. I, 5). Это есть Богъ-Отецъ и Сынъ, сіяніе славы Отчей (Евр. I,2). Очевидно, Іоаннъ Предтеча не былъ свѣтомъ ложнымъ, но у него свѣтъ не былъ прирожденнымъ и сіялъ лишь по отраженію отъ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ибо послѣдній φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Здѣсь ἐρχόμενον относится, несомнѣнно, къ ἄνθρωπον; правда, — для обозначенія человѣчества въ его цѣломъ данное выраженіе необычно, но это понятіе требуется и существомъ дѣла и грамматическою связью рѣчи. Иначе, относя его къ τὸ φῶς, мы получимъ совершенно странную конструкцію, какъ бы намѣренно затемняющую мысль нѣкоторою обоюдностью, яко бы свѣтъ не исконно, независимо и всегда свѣтитъ, а лишь при вхожденіи въ міръ. Объ особомъ явленіи его чрезъ воплощеніе пока еще нѣтъ рѣчи, а praesens ἐρχόμενον удостовѣряетъ вѣчную свѣтоносность Логоса, который постоянно свѣтитъ въ каждой человѣческой душѣ, во всякій моментъ, какъ только приходитъ въ космосъ новое живое существо. Именно отсюда заимствовалъ свой свѣтъ и Предтеча Іоаннъ, ибо онъ тоже εἶπετο ἄνθρωπος (ст. 6), но лучи этого солнца были сконцентрированы въ немъ съ особенною чистотой и интенсивностію. Вотъ этотъ богоизбранный человѣкъ, воплощавшій въ себѣ все ветхозавѣтное домостроительство, бывшій вѣнцомъ закона и пророковъ (Ме. XI, 9 сл.) и простиравшійся своимъ взоромъ въ новый міръ, — онъ удостовѣрилъ своею личностію, что Логосъ постоянно свѣтитъ даже во тьмѣ грѣхопаденія τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει), и только отъ него получаетъ извѣстную яркость всякій блескъ земной. Это — первое. Но — затѣмъ — тьма оказалась безсильною воспріять полноту свѣта, хотя онъ неизмѣнно отражался въ каждомъ рожденномъ человѣкѣ. Посему нужно было коренное измѣненіе воспріемлющаго органа, чтобы богатство всегда изливавшагося свѣта вмѣстилось въ че-



ловѣческое сердце. Ἰνα πάντες πιστεύσωσι δι' αὐτοῦ (I,7). Если Иоаннъ — вторичный свѣтильникъ — не былъ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, то ясно, что должно послѣдовать всецѣлое воплощеніе свѣта, какого онъ не могъ дать, а для воспріятія его обязательно новое посредство — вѣра, πίστις.

Выходитъ, что Креститель своею проповѣдію и дѣятельностію рѣшительно оправдываетъ мысль Евангелиста о всегдашнемъ свѣченіи Логоса и о недостаточномъ усвоеніи его тьмою падшаго человѣчества. И фактически онъ (I,10) «въ міръ бѣ (ἦν), и міръ, тѣмъ бысть (ἐγένετο), и міръ его не позна» (οὐκ ἔγνω) — три отдѣльныя предложенія, изъ которыхъ второе подчинено первому и объясняетъ его, а третье представляетъ историческій результатъ. Терминъ κόσμος обнимаетъ всю вселенную, какъ благоустроенное цѣлое, со всѣми твореніями (ср. Ин. XVII, 5, 24) и въ переносномъ смыслѣ прилагается къ человѣчеству (Ин. III, 16. VI, 33), особенно въ его грѣховномъ состояніи (Ин. XVII 9, 1 Ин. II, 15, 16). И при такомъ положеніи міра свѣтъ постоянно былъ (ἦν), какъ существенное свойство Логоса, и сіялъ въ немъ, ибо κόσμος созданъ Словомъ Божиимъ и составляетъ видимый отблескъ сіянія Отцаго черезъ Сына. Но этотъ свѣтъ здѣсь свѣтитъ только потому, что каждая часть творенія носитъ неизгладимую печать своего творца. Очевидно, рѣчь тутъ объ общей міропросвѣтительной дѣятельности Логоса, о какой говоритъ Псалмопѣвецъ: «и е б е с а п о в ѣ д а ю т ь с л а в у Б о ж і ю , т в о р е н і е ж е р у к у Е г о в о з в ѣ щ а е т ь т в е р д ь (Псал. XVIII, 1) и какую Апостолъ Павелъ подробнѣе характеризуетъ въ Рим. I, 19-20. Καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Форма аориста указываетъ на исторически несомнѣнный и эмпирически удостовѣренный фактъ невѣдѣнія міромъ божественнаго, а γινώσκω отмѣчаетъ нѣчто познаваемое и внѣшнее для познающаго, непостижимое для него вполне ни при какихъ усиліяхъ поврежденнаго грѣхомъ человѣческаго разума. Этотъ свѣтъ неотразимо бьетъ въ глаза, но не освѣщаетъ или вслѣдствіе всецѣлой слѣпоты, или по слабости глаза, который болѣзненно раздражается и инстинктивно закрывается. Посему причина несовершенной плодотворности свѣченія Логоса ничуть не въ немъ, — Онъ всегда былъ свѣтоноснымъ въ мірѣ, — а въ отсутствіи восприемлемости у людей. Тутъ же и вина всей этой исторической катастрофы. И мы знаемъ, что хотя божественныя письмена были начертаны на скрижаляхъ cadaго сердца человѣческаго, од-

нако никто не сумѣлъ разобрать ихъ вполнѣ. Напротивъ, и самые мудрые, «осуетились въ умствованіяхъ своихъ... и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся». (Рим. I, 21, 23).

Но — какъ общій для всѣхъ людей свѣтъ — Логось иногда наиболѣе проявляется въ отдѣльныхъ богопосланныхъ личностяхъ, такъ и въ отношеніи къ цѣлому міру просвѣтительная дѣятельность его нашла особенное выраженіе въ нѣкоторой специальной части. *Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* (I, 11), т. е. конечно, *δῶματα*, въ свои чертоги, гдѣ было какъ бы земное жилище славы Божіей. Это, безъ сомнѣнія, Израиль, избранный въ собственность изъ всей земли Господней (Исх. XIX, 5. Второз. VII, 6; Псал. XXXV, 4), въ отличіе отъ язычниковъ, какъ «странниковъ и пришельцевъ» которые «отчужены отъ общества Израилева, чужды завѣтовъ обѣтованія, не имѣли надежды и были безбожники въ мірѣ». (Ефес. II, 19, 12). Аористъ *ἦλθεν* отмѣчаетъ особенное законченное проявленіе божественнаго Слова въ народѣ еврейскомъ въ разныя эпохи его долговременнаго существованія, многочастность и многообразіе Сыновняго глаголанія черезъ пророковъ (Евр. I, 1) и послѣдній звукъ этого нарочитаго обращенія — тѣлесное пришествіе Его. Повидимому, естественно было ожидать, что привычное и подготовленное ухо легко уловить заключительный аккордъ, но — исторія свидѣтельствуемъ противное: *καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον*. Разумѣются сыны чертога брачнаго, всѣ члены богоучрежденнаго зданія ветхозавѣтной теократіи (*τὰ ἴδια*). Какъ собственные Богу, усвоенные имъ, евреи не могли не знать своего господина, — и понятіе «познаванія» (*γνώσις*) къ нимъ уже неприложимо: — съ ихъ стороны мыслимо принятіе въ этомъ, несомнѣнномъ для нихъ, достоинствѣ, или сознательное отверженіе очевидности. Факты показываютъ, что и эти *αὐτὸν οὐ παρέλαβον*. Данный глаголь, необходимо включая моментъ вѣдѣнія, выдвигаетъ преимущественно идею непринятія предлагаемаго по упорству грѣховной воли въ слугѣ, не признающемъ своего владыку. Если міръ повиненъ своимъ *οὐκ ἔγνω*, то Израиль подлежитъ конечному осужденію за свое *οὐ παρέλαβον*. Виноградари не сомнѣвались, что идетъ сынъ, но именно потому они и сказали: с е й е с т ь н а с л ѣ д н и к ѣ : п р и д и т е , у б и е м ъ е г о , и у д е р ж и м ъ д о с т о я н и е е г о (Мѡ. XXI, 38, 41). *Οὐ παρέλαβον* — однимъ этимъ рече-

ниемъ энергически живописуется вся тяжесть грѣха, павшаго на Израиля за убѣжденное отверженіе Бога во Христъ.

Мы видимъ теперь, что хотя свѣтъ непрерывно сіяль въ мірѣ, но послѣдній мало просвѣщался по грѣховной неспособности къ воспріятію божественнаго блеска омраченнымъ сердцемъ или извращенною волей: «с в о е ю премудростію міръ не позналъ Бога въ премудрости Божіей» (1 Кор. I, 21). Необходимо было новое средство богопознанія въ воплощенномъ Словѣ, — и тогда или весь міръ станеть *αἰκείος* для Бога, или же изъ него должны будутъ выдѣлиться нѣкоторые *αἰκείοι*, какъ прежде въ *ὁ κόσμος* обособлялись *τὰ ἴδια*. Что же вышло фактически? Отвѣтъ гласить: *ἔσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* (I, 12). Адверсативная частица *δὲ* — единственная во всемъ «прологѣ» — ясно противопоставляетъ содержаніе стиха 12-го предшествующему, почему *ἔσοι* — не часть только *ἴδιος*, но и всего космоса. Тѣсная же связь этого положенія съ мыслию стиха 11-го, при чемъ *ἦλθεν* послѣдняго относится фактически и къ 12-му, сходство самихъ терминовъ (*οὐ παρέλαβον* — *ἔλαβον*) — все это показываетъ лишь то, что *ἔσοι* параллельны съ *τὰ ἴδια* и представляются новымъ духовнымъ Израилемъ, какъ «родъ избранный, царственное священство, люди взятые въ удѣль» (I Петр. II, 9; ср. Тит. II, 14). Естественно, что они обладаютъ еще болѣе значительными преимуществами (*ἐξουσία*), какъ это несомнѣнно удостовѣряетъ стихъ 13-й «*Ἄσοι* — всѣ, которые приняли — не механически, а съ соотвѣтствующими дѣлу настроеніями и чувствами, — приняли, какъ «таковые» или вполнѣ расположенные къ сему. Въ свою очередь *ἔλαβον* ( — по противности съ *οὐ παρέλαβον* стиха 12-го —) убѣждаетъ, что здѣсь принятіе, будучи внѣшнимъ историческимъ фактомъ, мыслится въ неразрывности отъ субъективнаго акта познанія и признанія: — *ἔσοι* приняли, потому что былъ извѣстенъ принимаемый, *ἴδιοι* отвергли его, не смотря на свое вѣдѣніе. Данное значеніе, филологически нимало не обязательное для простаго *λαμβάνω*, Евангелистъ выясняетъ не согласованнымъ грамматически опредѣленіемъ *τοῖς πιστεύουσιν*. По связи рѣчи *πίστις* у Евангелиста Іоанна констатируетъ совершенное познаніе о Богѣ, подобное тому, какое было у евреевъ, но абсолютно неотдѣлимое отъ сердечнаго влеченія къ Господу Творцу: посему тамъ — отрицательное *οὐ παρέλαβον*, теперь — положительное *ἔλαβον*. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ вѣра становится все-

цѣлою и убѣжденною преданностію человѣка своему предмету. У насъ это есть *ὄνομα αὐτοῦ (τοῦ λόγου)*. Греческое *ὄνομα*, наряду съ еврейскимъ *сchem*, выражаетъ сущность вещи, въ нашемъ мѣстѣ — сущность Логоса, какъ она была опредѣлена раньше (*τὸ ὄνομα*). Слѣдовательно, *ὄσοι* — всѣ тѣ, которые признали въ «происшедшемъ» (*ἦλθεν*) вѣчное и ипостасное откровеніе Бога и сознательно подчинились Ему, усмотрѣвъ въ Немъ присносушный свѣтъ, какой и ранѣе мерцалъ для всѣхъ въ чудныхъ вѣщаніяхъ космоса и въ таинственномъ сіяніи морально таксирующей совѣсти. Отнынѣ этотъ свѣтъ для нихъ уже не чужой, а свой, — и они усвояютъ его себѣ въ качествѣ дѣтей, заступая мѣсто отречшихся *ἴδιοι*. Если же такъ, то *ὄσοι* получаютъ и перерогативы тѣхъ — *ἔξουσίαν*, преимущество не въ отвлеченномъ смыслѣ, а въ значеніи особаго права, соединеннаго съ постояннымъ личнымъ обладаніемъ (*ἔχω*). Это преимущество заключалось въ томъ, чтобы *τέκνα θεοῦ γενέσθαι*. *Γενέσθαι* — становиться; значить, данное состояніе — не актъ воли человѣческой, а Божій даръ (*ἔδωκεν*), непосредственно слѣдующій за вѣрою и вытекающій изъ нея. И это по той причинѣ, что вѣрующій сливается до органическаго единенія съ предметомъ своей вѣры, а такъ какъ послѣдній — Сынъ Божій, то и всѣ *οἱ πιστεύοντες* бывають, становятся, «чадами Божиими» (*τέκνα θεοῦ*) по благодати. *Τέκνον* (отъ *τίκτειν*) не сынъ только по усыновленію или *de jure* (напр., приемный), какъ возможно для *υἱός* а дитя родное по крови, по естественному плотскому происхожденію. *Τέκνον θεοῦ* это — тотъ, кто отчасти уже отражаетъ въ себѣ Бога и имѣетъ способности и силы достигать возможнаго уподобленія, что есть несомнѣнно осуществимый (I Ин. III, 2) идеаль (Мѡ. V, 48) христіанства. Въ этомъ состояніи человѣку возвращается то блаженство, когда Логосъ безпрепятственно сіялъ въ людяхъ, и каждый изъ нихъ по самой своей природѣ, естественно и неизбежно, приближался къ постиженію славы неприступнаго свѣта. Потому наше сыновство, какъ твореніе Божіе во Христѣ (2 Кор. V, 17. Гал. VI, 15), заступаетъ прежнее, ветхозавѣтное и преимуществуетъ надъ нимъ, ибо термины «отецъ» и «сынъ» выражали въ Вѣтомъ Завѣтѣ (Псал. CI, 13. Иса. LXIII, Іерсм. XXXI, 20, Ос. XI, 1.) больше идею нѣжности, расположенія, сочувствія къ падшему созданію, но не реальной близости, какая вѣрующимъ доставляется благодатнымъ возрожденіемъ въ богоусыновленіи.

Если же такъ, то христіанское сыновство можетъ быть только параллельнымъ ветхозавѣтному и отличнымъ отъ него по природѣ. Сыны Божіи — вѣрующіе суть тѣ, *οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδέ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδέ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγενήθησαν* (I, 13). Мысль раскрывается лишь съ отрицательной стороны, при чемъ каждое изъ слѣдующихъ «не» привноситъ особый конкретный признакъ (какъ это отмѣчается усиливающими *οὐδέ*—*οὐδέ* по сравненію съ раздѣлительно-пояснительными *οὔτε*—*οὔτε*). На библейскомъ языкѣ *αἶμα* означаетъ производящее сѣмя, какъ причину продолжаемости людей черезъ актъ рожденія (Прем. Сол. VII, 2: «и я въ утробѣ матерней образовался въ плоть въ девятимѣсячное время, сгустившись въ крови отъ сѣмени мужа и услажденія, соединеннаго со сномъ»). Дѣян. XVII, 26: «отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣчскій»), но въ связи съ *σάρξ*, специфическимъ терминомъ для человѣка естественнаго, даетъ понятіе жизненнаго принципа всего живого на землѣ (ср. Мө. XVI, 17), въ противоположность инертности косной, мертвой матеріи, а множ. *αἱμάτων*, предполагая необходимость смѣшенія кровей для чадородія, указываетъ на разнообразіе формъ и элементовъ физической жизни. Сыновство «чадъ Божіихъ» основывается не на такомъ физическомъ законѣ происхожденія одной живой единицы отъ другой: — въ послѣднемъ случаѣ оно «дается» въ самомъ фактѣ физической связи потомка съ предкомъ, тамъ же этого нѣтъ и, очевидно, все это, «создается» и притомъ одновременно и совмѣстно съ установленіемъ самой (благодатной) близости человѣка съ Богомъ во Христѣ Иисусѣ. Даже больше того: — это рожденіе и не *ἐκ θελήματος σαρκός*. *Σάρξ*, по сравненію съ *αἶμα*, есть то же самое, но нѣ сколько высшаго порядка: это есть живая особь, отдѣльная и выдѣляющаяся отъ другихъ, какъ таковая, напр., всякое животное и человѣкъ, во многомъ разныя, хотя и одинаково саркическія. Здѣсь связь производящаго и рожденнаго глубже и тѣснѣе:— животное уже любитъ своего дѣтеныша, поскольку чувствуетъ въ немъ самого себя, намеренное воспроизведеніе (*θέλημα*) своей собственной плоти. Сыновство «чадъ Божіихъ» опять же не таково: — не будучи просто физическимъ сродствомъ, оно не равняется и естественному физическому сочувствію. Мало сего (*οὐδέ*): это сыновство и не *ἐκ θελήματος ἀνδρός*, не совпадаетъ съ обычнымъ человѣческимъ рожденіемъ, гдѣ къ чисто физическому, плотскому влеченію присоединяется еще сознательно-свободное стрем-

леніе производящаго, мужскаго агента. Слѣдовательно, христіанское сыновство выходитъ за предѣлы законовъ продолженія и воспроизведенія въ области живой природы на всѣхъ ступеняхъ ея развитія и во всѣхъ формахъ проявленія въ жизни физической и психической, ибо всегда и вездѣ рожденное отъ плоти плоть есть (Ін. III, 6). Оно принадлежитъ высшей сферѣ, гдѣ и новый, сверхкосмическій дѣятель и иной, некосмическій порядокъ произведенія. Этотъ дѣятель есть Богъ, и мы, будучи Его твореніями, пассивно воспринимаемъ отъ Него это органически-благодатное сродство (*ἐγγενήθησαν*). Ясно, что это сыновство — не дѣло свободы человѣческой, а зависитъ исключительно отъ (милости и благодати) Бога, даруя намъ то, чего не было, и поставляя насъ въ тѣснѣйшее сыновнее единеніе съ Небеснымъ Отцемъ. И какъ въ единородномъ Сынѣ отражается личность Бога-Отца, такъ Онъ же проявляется и въ благодатно-усыновленныхъ чадахъ Своихъ. Но «кое общеніе свѣту ко тьмѣ» (2 Кор. VI, 14)? Какъ возможно тѣсное сближеніе столь далеко разошедшихся элементовъ — *σκοτία* и *φῶς*? Очевидно, долженъ быть какой-нибудь связующій посредникъ, который по самой своей природѣ объединялъ бы эти двѣ стороны для чего требуется совмѣщеніе въ немъ существенныхъ свойствъ обоихъ элементовъ. И вотъ *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (I, 14). Но если *ἐγένετο*, то теперь рѣчь, конечно, объ историческомъ явленіи Логоса въ новой формѣ бытія, въ какой онъ никогда еще не обнаруживался доселѣ. Тутъ совсѣмъ нѣтъ измѣненія сущности, и «Слово, — по выраженію блаж. Теофилакта, — оставаясь тьмѣ, чѣмъ было, стало тьмѣ, чѣмъ не было». *Ἐγένετο* только яснѣе отмѣчаетъ дѣйствующую причину указанныхъ выше измѣненій въ актѣ новаго вмѣшательства исконнаго мірохранителя. Потому и являются *τέχνα θεοῦ*, что опять и специально выступаетъ *ὁ λόγος* Повтореніе этого термина съ такимъ нарочитымъ удареніемъ въ началѣ фразы свидѣтельствуетъ, что въ этомъ стихѣ самая эссенція логологии Апостола Іоанна, что въ немъ высказывается главная идея «пролога». Переворотъ въ положеніи человечества произошелъ чрезъ *ὁ λόγος* — именно то самое Слово, которое было совѣчнымъ и ипостаснымъ «образомъ Бога невидимаго» (Кол. I, 15) и которое столь тѣсно связывало первое твореніе съ Господомъ — Вседержителемъ, что тамъ блистала свѣтъ присносущный. И если потомъ этого долго не было, то теперь, очевидно, должна быть для сего достаточная причина, и она за-

ключается въ новой формѣ активнаго обнаруженія Логоса въ мірѣ черезъ воспріятіе плоти. *Σάρξ* — само по себѣ — употребляется для мягкихъ частей человѣческаго тѣла въ противоположность жидкимъ (крови) и твердымъ (кости). Таково — мясо (*κρέας*, саго: Лук. XXIV, 39. Еф. V, 20), которое вслѣдствіе всюду проникающихъ нервовъ бываетъ и обыкновенно представляется сѣдалищемъ физической чувствительности, органомъ воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній. Отсюда *σάρξ* метонимически пригагается ко всему человѣку въ его естественномъ состояніи, какъ духовно тѣлесному существу, воспримчивому ко всѣмъ внѣшнимъ воздѣйствіямъ, а въ дальнѣйшемъ смыслѣ обозначаетъ грѣховное человѣчество, поскольку оно или увлекается сладостями житейскими, и ги порабощается печалямъ міра. Впрочемъ, такое производное понятіе *σάρξ* получаетъ при противопоставленіи *πνεῦμα* (напр., Рим. VII, 5, 6, 18, 25), а вообще указываетъ человѣка естественнаго, какъ отдѣльную индивидуальность. Но Апостолъ Іоаннъ не говоритъ *ἄνθρωπος*, чѣмъ Логосъ включался бы въ рядъ людей въ качествѣ ингредиентнаго члена, ибо и сейчасъ онъ былъ эссенціальнымъ Словомъ Божиимъ. Равно не называетъ его Евангелистъ и *σῶμα*, поелику имъ воспринята и разумная человѣческая душа. Логосъ остается неизмѣннымъ по своей божественной природѣ, но усвоилъ полную и всецѣлую челоѣчность, такъ что съ одной стороны это Богъ, а въ другомъ отношеніи, при иной точкѣ зрѣнія — человѣкъ. Оба были въ неразрывномъ единствѣ Богочеловѣка чрезъ воплощеніе, которое есть «великая благочестія тайна» (1 Тим. III, 18) Въ ней и вся разгадка описываемаго пережорота и объясненіе дѣла искупленія. Вѣрующіе дѣлаются *τέκνα θεοῦ* лишь потому, что ихъ Спаситель — опредѣленный, божественный *ὁ λόγος* и, слѣдовательно, можетъ поставить въ тѣснѣйшую, богосыновнюю связь со своимъ Небеснымъ Отцемъ. И эта возможность осуществляется безъ насилія надъ нашею природою, а естественно, ибо «Слово стаго плотию», почему Христосъ былъ «Сынъ челоѣчскій», своимъ воплощеніемъ уже возведшій—идеально — все челоѣчество къ Богу. Посему, если люди посредствомъ *πίστις* всецѣло соединяются съ Искупителемъ, вчлняются въ тѣло Христово, — они вмѣстѣ съ этимъ непремѣнно и реально дѣлаются чадами Божиими. Всякъ вѣруй, яко Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ есть (1 Ин. V, 1). Вы Христовы, Христосъ же Божій (1 Кор. III, 23).

Новое, истинное богосыновство объективно создается воплощеніемъ, но фактически оно бываетъ въ каждомъ лишь тогда, когда люди признаютъ въ человѣкѣ Иисусѣ Бога-Слово, коль скоро это будетъ показано имъ осязательно. И дѣйствительно, Логось *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Σκηνώω* (ср. Быт. XIII, 12, Суд. V, 17, VIII, 11. 3 Цар. VIII, 12. Апок. VII, 15. XII, 12. XIII, 6)—отъ *σκηνή* (палатка, куша, временное жилище: Мѡ. XVII, 4. Марк. IX, 5, Лук. IX, 33)—говоритъ прежде всего о вочеловѣченіи, какъ историческомъ фактѣ совершеннаго воспріятія плоти, которая стала «вмѣстилищемъ» для божественнаго Сына. Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ глаголъ всегда передаетъ у LXX-ти евр. *schachen* (Быт. XIII, 12 по А. Суд. V, 17. VIII, 12. 3 Цар. VIII, 12), а терминъ *schachina-h* специально употребляется для видимыхъ явленій Іеговы среди народа Израильскаго — особенно въ «скиніи», которая въ свою очередь была прообразомъ Господа Спасителя (1 кн. Ц. 19). Слѣдовательно, во Христѣ «обитала вся полнота божества тѣлесно» (Кол. II, 9) и была для всѣхъ очевидна во время Его жизни во плоти. *Ἐν ἡμῖν*, объединяя говорящаго съ читателями, разумѣетъ всю церковь съ ея членами, главами и представителями коихъ были Апостолы -самовидцы. Потому-то обитаніе Сына съ нами не прекратится, пока существуетъ самая Церковь Христова на землѣ. (Мѡ. XXVIII, 20).

Тайна нравственнаго переворота среди челоѡвѣчества раскрыта, но она, какъ тайна, требовага особаго удостовѣренія. Апостоль Іоаннъ уже сослался на свидѣтельство каждаго вѣрующаго словами «и вселися въ ны» и потому далѣе, для доказательства и развитія этой мысли, естественно переходитъ къ своему опыту, къ тому историческому моменту, когда онъ самъ созерцалъ Бога во плоти. Отсюда вставочное, но логически существенное предложеніе: *καὶ θεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Θεᾶσθαι* («созерцать») — сравнительно съ *ὁρᾶν* — богаче содержаніемъ и констатируетъ не внѣшнее только наблюденіе, безразлично относящееся къ своему предмету, и не одно внутреннее прозрѣніе. Оно означаетъ восхищеніе созерцаніемъ, когда взоръ невольнo приковывается къ своему объекту и не можетъ оторваться отъ него по тѣмъ или инымъ поражающимъ свойствамъ. Это есть сосредоточенное устремленіе намѣреннаго наблюденія съ вытекающимъ изъ него опытнымъ, нагляднымъ убѣжденіемъ. И вотъ Евангелистъ говоритъ: мы видѣли, — и величіе зрѣлища, для всѣхъ доступнаго убѣдило насъ. Что же и въ чемъ?



Τῆν δοξάν αὐτοῦ. Δόξα есть собственно существо Божіе (Евр. I, 3). и въ такомъ видѣ непостижима для человѣка, какъ и самъ Богъ въ славѣ своей (ср. I Тим. VI, 16). Ее же предполагаетъ здѣсь, конечно, и Апостоль (I н. XVII, 5), по уже во внѣшнемъ выраженіи, соотвѣтственно евр. kavód, которое прилагается къ конкретнымъ ееофаніямъ — въ купинѣ, въ столпѣ огненномъ и облачномъ, въ образѣ Ангела и т. п. Въ такомъ случаѣ получаемъ, что, хотя Слово и было во плоти, тѣмъ не менѣе въ Немъ ясно и неотразимо обнаруживается само божество, потому что Онъ былъ Богъ, Частица ὡς, наравнѣ съ евр. ke veritatis, отмѣчаетъ «не уподобленіе и не сравненіе, а подтвержденіе и несомнѣнное опредѣленіе» (св. I. Златоустъ), констатируя, напр., что «достойно есть яко воистину (ὡς ὀληθῶς) блажити Тя, Богородице», что такое дѣйствіе ублаженія Богоматери для насъ похвально, а объективно — вполнѣ истинно. Слѣдовательно, слава была созерцаема, какъ она всегда свойственна «Единородному» отъ Отца. Здѣсь Евангелистъ впервые усвоетъ Логосу болѣе конкретное имя «Сына», ибо теперь раскрываетъ дѣло въ связи съ дарованнымъ намъ достоинствомъ «чадъ Божіихъ»: мы — τέκνα θεοῦ именно потому, что Слово есть υἱός. Μονογενής — въ отличіе отъ πρωτότοκος — опредѣляетъ болѣе, чѣмъ юридическія преимущества, какія имѣлъ у евреевъ всякій первенецъ (хотя бы изъ многихъ дѣтей) и какія могли принадлежать Логосу по сравненію со всѣми благодатными «чадами Божіими». Напротивъ, это есть единственное дитя, которое необходимо получаетъ права первородства и въ тоже время является какъ бы всецѣло копіей своего отца, сосредоточивая въ себѣ всѣ производительныя силы послѣдняго. Аналогично, но безгранично нужно мыслить и о Логосѣ, ибо исключительно къ нему относитъ Евангелистъ этотъ терминъ, характеризуя имъ Сына Божія (Ин. I, 14, 18, III, 16, 18, I н. IV, 9), и же сый Сіяніе славы и образъ и постаси Отчей (Евр. I, 3). Предлогъ παρά при подразумѣваемомъ глаголь «быть» знаменуетъ отдѣльное и постоянное пребываніе «сущаго» при Отцѣ Сына, Который есть какъ бы равный двойникъ Его и знаетъ Его во всѣхъ положеніяхъ и движеніяхъ.

Всѣмъ этимъ Апостоль Іоаннѣ удостовѣряетъ несомнѣнный реальный фактъ, что, будучи по виду «человѣкомъ», Христось ясно для всѣхъ показалъ черезъ себя въ доступной формѣ самое существо Божіе, обитавшее въ Немъ тѣлесно. Понятно, что

Логось и по воплощеніи долженъ былъ обладать специальными Отеческими качествами въ самомъ своемъ человѣческомъ бытіи. И вотъ по объективнымъ своимъ свойствамъ Онъ былъ *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*. *Χάρις*—доброта, благодать, преимущественно по отношенію къ низшимъ, бѣднымъ и страждущимъ—любобное снисхождение, вызывающее въ нихъ радость (*χαρά*) и, какъ добродѣтель, снискивающее къ себѣ верховное благоволеніе Бога (Лук. I, 30: *εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ*). На новозавѣтномъ языкѣ *χάρις* специально обозначаетъ любовь Божию къ міру, явленную въ искупленіи отъ грѣховъ чрезъ ниспосланіе Единороднаго Сына (1 Ин. IV, 9, 10. Тит. III, 4-5: егда же благодать и человѣколюбіе явися Спаса нашего Бога, не отъ дѣль праведныхъ..., но по своей Его «милости» спасе насъ банею лаки бытія), а затѣмъ и самое искупленіе, въ которомъ дѣйствовала благодать Божія, спасительная всѣмъ человѣкомъ (Тит. II, 11). Теперь выходитъ, что Логось воплотился по безконечному милосердію Своему для избавленія людей, — и тогда именно открылась въ Немъ для насъ полнота истины. *Ἀλήθεια* — истинность вещи въ самомъ ея существѣ по абсолютному соотвѣтствію своей идеальной нормѣ. Таковъ въ собственномъ смыслѣ только Богъ, какъ единственная истинная реальность. Но то же безспорно и для Христа, поелику плотію сталъ *ὁ λόγος*, то самое Слово, которое отъ вѣчности всегда было эссенціальнымъ образомъ Божиимъ. Естественно, что теперь нашло абсолютное выраженіе то, что разсѣяннo и неотчетливо вѣщали небеса, что настойчиво, по глухо внушала совѣсть, что сѣновно предварялось въ Вѣхомъ Завѣтѣ относительно «Господа Бога человѣколюбиваго и милосердаго, долготерпѣливаго и многомилостиваго и истиннаго, сохраняющаго (правду и являющаго) милость въ тысячи родовъ, прощающаго вину и преступленіе и грѣхъ». (Исх. XXXIV, 6-7).

Личнымъ опытомъ подтвердивъ величайшую истину Сыновняго искупленія людей черезъ воплощеніе, когда «самое Слово Божіе» пришло къ своему образу и соединилось съ разумною душой, очищая подобное подобнымъ (св. Григорій Назіанзинъ), — Евангелистъ снова обращается къ громовымъ призывамъ, (*κρόταλον*) Предтечи, потрясающее и неизгладимое впечатлѣніе коихъ придадо имъ характеръ постоянного свидѣтельства

(*praes. μαρτυρεῖ*). Иоаннъ свидѣтельствуетъ о Немъ, и возва глаголя: Сей бѣ (*ἦν*), его же рѣчь (*εἶπεν*), иже по мнѣ грядый, предомною бысть: яко первѣе мене бѣ (I, 15). Апостолъ комбинируетъ здѣсь изреченія Крестителя, сказанныя имъ посламъ синаедріона (Ин. I, 27) и на другой день повторенныя предъ учениками своими съ нѣкоторыми дополнительными разъясненіями (I, 30), измѣняя только *praes. ἐστι* («сей есть») на *imperf. ἦν* («сей бѣ»), разъ теперь рѣчь уже о пришедшемъ. Оно доселѣ удостовѣряетъ наиважнѣйшіе моменты спасительной догматики. Для нея *ὁ ὀπίσσω μου ἐρχόμενος* напоминаетъ историческій фактъ позднѣйшаго выступленія Христа на общественное служеніе сравнительно со своимъ Предтечей, который здѣсь предварилъ, шель впереди Его. Однако и тогда Спаситель *ἐμπροσθέν μου γέγονεν*. И поскольку послѣдній глаголь даетъ знать не менѣе несомнѣнный историческій моментъ, то ясно, что историческій Избавитель былъ раньше (*ἐμπροσθέν*) своего явленія міру. И параллель относится не просто къ общественному благовѣстію, а къ самому бытію Предтечи, прежде коего (*ἐμπροσθέν μου*) Онъ былъ въ той же самой области просвѣтительнаго дѣйствія въ космосѣ, ибо, какъ присносущный свѣтъ, Логосъ свѣтилъ и во тьмѣ (I, 5), когда Иоаннъ лишь свидѣтельствовалъ объ этомъ свѣтѣ (I, 6-7), будучи индивидуальнымъ его обнаруженіемъ. Но у Предтечи историческая проповѣдь предполагаетъ и утверждаетъ раннѣйшее фактическое бытіе. По самому параллелизму мы вынуждаемся принять, что изначальная и непрестанная космическая просвѣтительность Логоса обязательно требуетъ внѣкосмической реальной Его наличности. Въ этомъ и для самого Предтечи лежала вся причина внѣшней исторической антиноміи, *ὅτι πρῶτός μου ἦν*. По свойству *καινή*, порядковое числительное *πρῶτος* часто равнялось и сравнительному *πρότερος*, и нѣтъ основаній отрицать эту особенность для новозаветнаго языка (см. Дѣян. VII, 12). Посему изъ двухъ сравниваемыхъ лицъ Логосъ по самому бытію предшествовалъ Крестителю. Но именнo поэтому Онъ выходилъ изъ космическаго порядка въ безвременную сферу, гдѣ нѣтъ и сравнительности, ни преемства, а содержится лишь безусловная и единственная основа всего существующаго. Въ такомъ случаѣ это есть «перво-начало», какъ *ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* (Апок. XXII, 13; ср. I, 8, 11 по *text. rec.*: *Ἐγὼ εἶμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*),

абсолютный источник всякаго бытія и всякаго историческаго міропромыслительнаго акта. Онъ всегда былъ ἐν ὄρχῃ, πρὸς τὸν θεόν и θεός и, естественно, преэксистировалъ своему историческому предвозвѣстителю. Посему я послѣдній своимъ историческимъ лицомъ и торжественнымъ свидѣтельствомъ наглядно убѣждалъ, что — позднѣйшій по своему явленію въ мірѣ (ὁ ὀπίσσω μου ἐρχόμενος) — историческій Христось 1) всегда дѣйствовалъ, какъ просвѣщающій космическую тьму сзѣтъ (ἐμπροσθεν μου γέρονται), ибо 2) Онъ есть исконная первопричина всего сущаго (ὅτι πρῶτός μου ἦν), вѣчный образъ Бога Невидимаго, теперь лишь приходящій съ небесъ и высшій всѣхъ (Ин. III, 31).

Слѣдовательно, Іоаннь Предтеча, бывшій невѣстоводителемъ для Церкви божественнаго Жениха (Ин. III, 29.30) и всецѣло знавшій Его, авторитетно подтверждаетъ личное показаніе Евангелиста, что во Христѣ пребывала и созерцалась слава Единороднаго отъ Отца. Понятно, что благодатное общеніе съ Нимъ даруетъ намъ богоусыновленіе, поелику отъ исполненія Его мы всѣ пріяхомъ (I, 16). Связь этого стиха съ предыдущимъ иногда выражается причиннымъ ὅτι. По ходу рѣчи и по самому процессу возрожденія, это возможно, но тутъ не было никакой обусловливающей причины, кромѣ историческаго факта благозоепія Божія въ воплощенномъ Сынѣ. Посему удобнѣе фактическое сопоставленіе чрезъ *καί*, а разъясняющимъ элементомъ будетъ τὸ πᾶν ὄντα, какъ нѣчто переполненное, изливающееся и достаточное для всѣхъ и на все. Тогда это есть доступная людямъ полнота Воплощеннаго во всемъ Его божественномъ содержаніи, явленномъ въ мірѣ и для міра. Посему *ἤρκει πάντες* — всѣ, подобныя Евангелисту по единенію вѣры со Христомъ — *ἔλαβον*, воспріяли, конечно, по своей готовности и усиліямъ напряженія, но лишь потому, что воспріемлемое было въ наличности и предлагагось всѣмъ нечсчерпаемо. Однако преобладаніе пассивности говорить, что въ этой области весь процессъ долженъ соотвѣтствовать своему возникновенію и не можетъ измѣняться индивидуальною активностію, когда, напр., человѣкъ, обязанный началомъ своей карьеры извѣстному патрону, продолжаетъ возвышаться помимо его и даже вопреки ему. Здѣсь все это немислимо, ибо законно и позволительно лишь активное воспріятіе послушествующей вѣры. Тутъ все совершается исключительно по благодати Божіей, которая дается каждому изъ насъ «по мѣрѣ дарованія Христова»

(Ефес. IV, 7; ср. Рим. XII, 3, 6: διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι..., κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσαν ἡμῖν). Естественно, что воспріявшій долженъ и можетъ только усвоить и примѣнять полученный даръ, какъ добрый домостроитель многообразной благодати Божіей. (1 Петр. IV, 10). Онъ дѣйствуетъ однако благодатію и лишь въ сферѣ той благодати, которая сообщена свыше отъ единого Духа (1 Кор. XII, 4 сл.) Никакое постороннее участие недопустимо, а все личное усердіе разрѣшается тѣмъ, что въ душѣ чловѣка создается, благодатная почва для дальнѣйшаго насажденія благоуханныхъ цвѣтовъ изъ необъятнаго вертограда благодати Господней. Всякое расширение и возрастаніе происходятъ только черезъ благодать, которая, будучи вполнѣ усвоена, открываетъ просторъ для новыхъ своихъ проявленій въ соотвѣтствіи уже закрѣпленнымъ и функционирующимъ. Такъ «противъ» одной благодати со строгой пропорціональностію (ἄντι) доставляется другая, обезпеченная предшествующею. Вторая не замѣняетъ и не вытѣсняетъ первую, вмѣсто и въ отрицаніе которой водворяется, ибо тогда пришлось бы все разрушать и все начинать вновь, а благодать есть сила созидакшая и прогрессирующая до «мѣры возраста исполненія Христова» (Ефес. IV, 13), Господствуетъ «антитетическій параллелизмъ» органической взаимности, когда на основѣ и «противъ» наличнаго доставляется нѣчто новое въ томъ же родѣ. Иной порядокъ не возможенъ. разъ всякое постороннее, внѣ благодатное участие неизбежно сопровождается отпаденіемъ отъ благодати (Гал. V, 4) и прекращаетъ ея дѣйствіе. Последнее создается только благодатію и умножается лишь при благодатной подготовкѣ въ плодотворномъ развитіи, безъ котораго даже прежде дарованное замираетъ и исчезаетъ. Христось доставилъ намъ преизобиліе благодати, и каждый всегда и безпрепятственно получаетъ столько, сколько онъ можетъ — способенъ и достоинъ — вмѣстить въ себѣ, такъ что съ постепеннымъ духовнымъ усовершенствованіемъ чловѣка одна благодать пропорционально нарастаетъ на другую, постепенно приближая его къ «полнотѣ» Христовой, — къ тому, чтобы вмѣстѣ съ Нимъ мы становились подобными Богу-Отцу (Мѣ. V, 48), какъ Его благодатныя чада. Въ новозавѣтномъ царствѣ «кто имѣетъ, тому дано будетъ, и приумножится, а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ» (Мѣ. XIII, 12. XXV, 29. Марк. IV, 25. Лук. VIII, 18. XIX, 26).

Предъ нами теперь безграничная возможность и реальная

доступность. Но чѣмъ все это гарантируется по сразненію съ предшествующимъ, тоже богооткровеннымъ и однако исторически недостаточнымъ? Слѣдующее (I, 17) ѣтъ и разъясняетъ причинно, почему теперь, — съ пришествіемъ Логоса во плоти, — оказывается въ наличности полнота благодати, достаточная для всѣхъ, сколько бы ея ни потребова-лось. По свойственной Евангелисту манерѣ, и соотвѣтственно достоинству самихъ предметовъ, это раскрытіе ведется въ формѣ противоположенія между закономъ и — благодатию (Рим. V, 20, VI, 14, 15) и истиной, между Моисеемъ и Христомъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ не было такой божественной полноты во всецѣлой благодати, ибо 1) тамъ дѣйствовала *ὁ νόμος* — законъ въ конкретномъ специфическомъ смыслѣ *legis talionis* или равномѣрнаго возмездія, награды за корректность и наказанія за преступленія (Исх. XXI, 24.: «око за око и зубъ за зубъ». Мф. V, 38). А такъ какъ падшій человѣкъ былъ и оставался *σκληρά* — и никогда не могъ удовлетворить всѣмъ законническимъ требованіямъ, то *νόμος* давалъ лишь познаніе грѣха (Рим. III, 20. VII, 7), чрезъ это разжигая похоть (Рим. VII, 8 сл.), у силывалъ (I Кор. XV, 56) и дѣлалъ его вмѣняемымъ (Рим. V, 13); въ результатѣ всѣ подзаконныя фактически и юридически оказывались подъ клятвою (Гал. III, 10) безъ всякихъ реальныхъ способовъ къ избавленію. Въ Новомъ Завѣтѣ безгранично доминируетъ *χάρις* — всецѣлое благоволеніе и снисхожденіе Божіе со всѣмъ преизобиліемъ благъ Небеснаго Отца. Но благодать есть существенное свойство Бога и именно въ такомъ качествѣ она проявилась въ мѣрѣ чрезъ Единороднаго Сына во всемъ совершенствѣ по содержанію и по объему. Посему *χάρις* тутъ органически неразлучна отъ *ἡ ἀλήθεια*, которая удостоивряетъ вполне адекватное откровеніе Бога, точно отображающее самую природу Его, между тѣмъ законъ — лишь сѣнь, показывающая то-лько «задняя». 2) *Ὁ νόμος ἐδόθη*, а благодать и истина бысть (*ἐγένετο*). Они одинаковы по источнику, оба божественнаго происхожденія и характера, но законъ данъ, какъ нѣчто внѣшнее, хотя бы святое, праведное и благое. Онъ не могъ достигать человѣка прямо, а нуждался въ Моисеевомъ посредничествѣ, которое обличаетъ и приспособляетъ обѣ стороны (Гал. III, 19-20). Въ итогѣ получается не исключительное служеніе воли Божіей, но какъ бы нѣкій компромиссъ — отнесенительный и временный, условный до такой степени, что еще пророкъ Іезекииль говорилъ о своихъ предкахъ отъ имени Іеговы

(XX, 25): «и (Азъ) дахъ имъ заповѣди не добрыя, и оправданія, въ нихъ же не будутъ живы», какъ и Господь Спаситель свидѣтельствовалъ іудеямъ (Мѣ. XIX, 8), что и «Моисей (лишь) по жестокосердію вашему повелѣ вамъ пустити жены гаша: изъ начала же не бысть такъ». Наоборотъ, «благодать же и истина бысть (судето)», — стали сами реальнымъ фактомъ и дѣйствуютъ не принудительно и обременительно, какъ нѣчто навязанное со стороны, а привлекая своею нагичностію по соприсущимъ имъ качествамъ и, слѣдовательно, располагая cadaго къ свободному рѣшенію. 3) Правда, и здѣсь былъ посредникъ, однако совсѣмъ особенный. Моисей, оставаясь далекимъ отъ Бога существомъ, открывалъ не всю полноту божества, а лишь свое посредническое преломленіе. Послѣднее и для него и для Израильтянъ было внѣшнею, данною заповѣдью, которая явилась только предписанною нормой, недоступною для конкретнаго, индивидуальнаго поглощенія. Напротивъ, во второмъ случаѣ сообщителемъ былъ Иисусъ Христосъ т. е. Богъ-Спаситель (Jehoschua), специально помазанный на свое спасительное служеніе (Χριστός — Maschiach, Мессія) и обладающій соответственными божественными дарами. Тутъ Богъ самъ приходитъ къ челоуѣку и цѣликомъ приноситъ все божественное содержаніе, которое сразу становится и реальнымъ и доступнымъ для воспріятія. Отсюда и всякій, внутренне соединяющійся съ поглощеннымъ Логосомъ, пріобрѣтаетъ отъ Него «благодать и истину» и самъ бываетъ чадомъ Божиимъ.

Съ этого началась наша исторія и — послѣ грѣхопаденія — къ этому направлялась на всемъ своемъ протяженіи. Но доселѣ ничего подобнаго не было, ибо Бога никто же видѣ и и гдѣ же» (I, 18). Таковъ грустный объективный фактъ. «Никто» — даже величайшіе изъ посланниковъ Божіихъ, напр., Моисей и Іоаннъ Предтеча. «Никогда» — даже и тогда, когда Логосъ свѣтилъ во тьмѣ съ большею или меньшею напряженностью, потому что источникъ свѣта все же оставался въ немъ, въ божественномъ Словѣ. «Не видѣль» — οὐδὲν ὁραθῆναι при самомъ пристальномъ вглядываніи, поелику предметъ наблюденія былъ для челоуѣка внѣшнимъ, отдаленнымъ и потому неуловимымъ. Для нашего омраченнаго, грѣховнаго взора, который не могъ ни достигнуть, ни вмѣстить его и — въ наилучшемъ случаѣ — долженъ былъ погибнуть, какъ малый хрупкій сосудъ отъ пре-

изобильнаго содержанія. Не узрѣть челоуѣкъ  
лице Мое и живъ будетъ: — сказалъ Іегова  
Моисею (Исх. XXXIII, 20; Ср. Суд. XIII, 22. Дан. X, 8. 1 Тим.  
VI, 16). Узриши задняя Моя: лице же Мое  
не явится тебѣ — отвѣчалъ Господь на просьбу законо-  
дателя показать ему славу Свою (Исх. XXXIII, 18, 23). Но  
даже и этотъ слабый отблескъ присносушнаго свѣта на зракѣ  
плоти челоуѣческой былъ нестерпимъ для Аарона и сыновъ  
Израилевыхъ, — и Моисей вынужденъ былъ носить покрывало.  
(Исх. XXXIV, 29-30, 34-35. 2 Кор. III, 7).

Итакъ, неоспоримо, что въ дохристианской исторіи никто  
и никогда не видѣлъ Бога даже при условіи правильнаго пони-  
манія голоса совѣсти, вѣщаній природы и докетическихъ образовъ  
ветхозавѣтныхъ еофаній. Надо было соприкосновеніе прямого  
созерцанія чрезъ приближеніе самаго субъекта, но ограничен-  
ному нельзя было «вмѣстить невмѣстимаго». Необходима была  
взаимная конгеніальность, а ею обладалъ только *ὁ μονογενὴς υἱός*.  
По сказанному выше, этотъ терминъ удостовѣряетъ  
сосуущественность Сына Отцу. И вотъ теперь нуж-но опре-  
дѣлить, насколько это свойство обезпечиваетъ ясность  
видѣнія и истинность познанія. Сему именно и служатъ слова:  
*ὁ ὄν εις τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς*, которыя должны убѣдить, что преж-  
няя отдаленность смѣнилась желанною близостью. Выражается  
эта мысль не прямо, но наглядно и картинно. Предъ взоромъ  
Евангелиста словно бы воскресало, какъ онъ нѣкогда возлежалъ  
на персяхъ божественнаго Учителя (Ин. XIII, 23. XXI, 20),  
имѣя возможность быстро и интимно обмѣниваться съ Нимъ  
своими впечатлѣніями (XIII, 25). Но для взаимоотношеній меж-  
ду *πατήρ* и *υἱός* тоже бываетъ, когда сынъ сидитъ на колѣняхъ  
отца, прислонившись къ его груди. Въ этомъ случаѣ *κόλπος* сов-  
падаетъ съ лат. *sinus, gremium*, прямо и просто обозначая «лоно,  
нѣдро, пазуха, грудь». Понятно, что въ такомъ положеніи сынъ,  
можно сказать, проникаетъ въ самые тайники бытія отчаго,  
слышитъ самое слабое дыханіе, уловляетъ малѣйшее движеніе  
сердца, поскольку онъ *εις τὸν κόλπον*. По характеру тогдашней  
*κοινή*, *εις* съ вин. пад. равняется *εἰς* съ дат. п. и выражаетъ соб-  
ственно состояніе покойнаго пребыванія, но только не соннаго  
и «безразличнаго, но бодрнаго и активнаго, чѣмъ исключается  
поглощеніе одного другимъ и гарантируется непосредственность,  
глубина и полнота познанія. И послѣднее несомнѣнно всегда



и во всемя, поелику разумѣмая взаимность была постоянною и непрерывной (ὁ ὄν), совершенно натуральною въ томъ, кто былъ *μονογενῆς υἱός*, являлся вѣчнымъ двойникомъ своего Небеснаго Отца. Безспорное слѣдствіе примѣнительно къ обсуждаемому вопросу формулируется само собою: *ἐκείνος ἐξηγήσατο*. Тутъ *ἐκείνος* гораздо энергичнѣе демонстраціаго *αὐτός*. Второе гласитъ: этотъ, а не другой, хотя бы и онъ могъ быть въ данной роли. Наоборотъ, *ἐκείνος* беретъ извѣстнаго субъекта съ его типически-индивидуальными свойствами и категорически констатируетъ: именно этотъ одинъ и только такой, за исключеніемъ всѣхъ остальныхъ, равно не пригодныхъ. Единственно Сынъ Единородный — и никто болѣе — *ἐξηγήσατο* Своего Отца. Употребленный глаголъ иногда почти равняется *ἀποκαλύπτειν* въ смыслѣ «открывать то, что было сокрыто». Но тамъ содержались величайшія тайны Божіи, и было бы напрасно открывать ихъ во всей непосредственности, поскольку онѣ — все равно — оставались бы непостижимыми и недоступными для усвоенія. Посему «откровеніе» связывается здѣсь съ «истолкованіемъ», столь же нагляднымъ и осязательнымъ. Это есть воплощенное явленіе Отца въ Сынѣ, когда на землѣ былъ цѣлостный «образъ Бога невидимаго» (Кол. I, 15), котораго мы теперь прямо созерцаемъ въ тождественномъ воспроизведеніи. Такъ Христось и сказалъ: в и д ѣ в ы й М е н е в и д ѣ О т ц а (Ин. XIV, 9). «Отнынѣ мы знаемъ Отца и видѣли Его» (Ин. XIV, 7) фактически, ибо «пришелъ Сынъ Божій, и далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Его; Сей есть истинный Богъ и жизнь вѣчная» (1 Ин. V, 20). Слѣдовательно, новое откровеніе чрезъ Логоса состоитъ въ томъ, что «исповѣдующій Сына и м ѣ т ѣ и Отца» (1 Ин. II, 23), достигая благодатно-реальнаго богоусыновленія. Чрезъ такой Сыновній «экзегезисъ» вся исторія міробытія возвращается къ своему первоначальному единенію съ Богомъ и обезпечивается въ достиженіи конечной цѣли. Теперь вѣчная жизнь, воспламеня сердца людей, снова озаряетъ яркимъ свѣтомъ ихъ путь къ фактическому уподобленію и обезпечиваетъ настолько, что повелительное «будьте совершени, якоже Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть» (Мѡ. V, 48) разрѣшается уже непоколебимою увѣренностію: «в ѣ м ы , я к о , е г д а я в и т с я , п о д о б н и Е м у б у д е м ѣ » (1 Ин. III, 2). А тогда и весь космосъ пайдетъ свое послѣднее завершеніе, гдѣ «Богъ всѣхъ будетъ во всѣхъ». (1 Кор. XV, 28),

Весь «прологъ» Евангелія Іоаннова есть одно связанное цѣлое, раскрывающее и разъясняющее судьбы міра и человѣка. Корень и источникъ всего въ Богѣ, обнаруживающемся въ равномъ Ему Сынѣ и черезъ Сына, почему всякое бытіе держится лишь тѣмъ, что такъ или иначе, въ большей или меньшей мѣрѣ, но всегда и неизмѣнно божественный Логосъ активно и живоносно проявляется на протяженіи вѣковъ, мерцаая даже и въ глубокой, грѣховной тьмѣ. Отсюда: — и все космическое развитіе получаетъ свое осуществленіе только при полномъ откровеніи Бога, когда отраженіе свѣта присносущнаго въ твари станетъ непосредственнымъ излученіемъ самой богосыновней жизни. Это и дано намъ въ «экзегезисѣ» Единороднаго, доставляющаго каждому благодатное богосыновство и обезпечивающаго реальное приобщеніе къ божеству. Вотъ тогда-то начало и конецъ исторіи сомкнуться вмѣстѣ, и источникъ сольется съ ключемъ. Богъ, — по слову Тайнозрителя (Апок. I, 8, 10. XXII, 13)—есть алфа и омега, и Логосъ своимъ воплощеніемъ связываетъ первую и послѣднюю букву всемірнаго алфавита — повѣствовательныя: въ началѣ сотвори Богъ небо и землю (Быт. I, 1) съ апокалиптически — пророчественными: и узрятъ лице Его, и имя Его на челѣхъ ихъ; и ноши не будутъ тамо, и не потребуютъ свѣта отъ свѣтильника, ни свѣта солнечнаго, яко Господь Богъ просвѣщаетъ я: и воцарятся во вѣки вѣковъ (Апок. XXII, 4-5).

Ей, гряди, Господи Іисусе! (XXII, 20),

Н. Г л у б о к о в с к і й.

Софія (Болгарія).

Университетъ

1927, XII, 8 (XI, 25), четвергъ,

Св. Климентъ Охридскій.

# КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

[www.bible-mda.ru](http://www.bible-mda.ru)



Кафедра библеистики — учебное и научное подразделение Московской духовной академии (<http://www.mpda.ru>), обеспечивающее преподавание более 20 дисциплин. Заведующий кафедрой — протоиерей Леонид Грилихес. Основное научное направление кафедры — разработка углубленного курса святоотеческой экзегетики с привлечением широкого контекста всех современных библейских исследований.

## Проект по созданию электронных книг

Проект осуществляется совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим». В подготовке книг принимают участие студенты кафедры. Куратор проекта — преподаватель священник Димитрий Юревич. Электронные книги распространяются на компакт-дисках в формате pdf и размещаются на сайте.

На сайте кафедры  
[www.bible-mda.ru](http://www.bible-mda.ru)

- ✓ электронные книги для свободной загрузки
- ✓ информация о кафедре, ее преподавателях, новостях, учебном процессе
- ✓ информация об издаваемых кафедрой новых книгах
- ✓ методические материалы по библеистике
- ✓ пособия и источники для изучения Священного Писания



**РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОНД  
ПОДДЕРЖКИ  
ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
И ПРОСВЕЩЕНИЯ  
«СЕРАФИМ»**

**[www.seraphim.ru](http://www.seraphim.ru)**

Фонд является независимой филантропической организацией, предоставляющей финансирование широкому кругу православных образовательных проектов высших учебных заведений Русской Православной Церкви.

Деятельность Фонда не ограничивается помощью в развитии материально-технической базы духовных учебных заведений. Наша главная задача — многоуровневое финансирование научно-исследовательской деятельности, воссоздание целостной и животворной академической среды в православных образовательных центрах.

Проект по созданию электронных книг является одним из ряда проектов, осуществляемых Фондом совместно с Кафедрой библеистики Московской духовной академии.

**На сайте Фонда**

**[www.seraphim.ru](http://www.seraphim.ru)**

- ✓ информация о деятельности Фонда
- ✓ информация о проектах, осуществляемых Фондом
- ✓ контактная информация для связи с представителями Фонда
- ✓ возможность заказа он-лайн книги и компакт-диски, подготовленные к изданию при участии Фонда