

## Къ вопросу о построении Молитвы Господней

### I.

Въ своей первой статьѣ о М. Г.<sup>1)</sup> я старался не выходить за предѣлы тѣхъ суждений, которыя, въ большей или меньшей степени, могутъ почитаться прочнымъ достояніемъ науки. Потому и въ вопросѣ о построении М. Г., намѣтивъ нѣсколько возможностей его рѣшенія, я не сталъ вдаваться въ подробности, а выразилъ надежду возвратиться къ нему въ специальной работѣ, посвященной формальному анализу Молитвы. Такою попыткою и является настоящая, вторая, статья.

Говоря о разныхъ возможностяхъ логическаго дѣленія М. Г.<sup>2)</sup>, я началъ, само собою разумѣется, съ ея общепринятаго дѣленія на двѣ основныя части; не ограничившись имъ, старался показать, что М. Г. въ цѣломъ допускаетъ пониманіе, какъ раскрытіе ея перваго прошенія: «да святится Имя Твое», но поставилъ читателя передъ возможностью и третьяго пониманія, отправляющагося отъ центрального мѣста четвертаго прошенія: «о хлѣбѣ», и отъ того логическаго ударенія, которое въ этомъ четвертомъ прошеніи лежитъ на заключающемъ его нарѣчій *σήμερον* (сегодня). Хотя это пониманіе и привело меня къ евхаристическому толкованію М. Г.<sup>3)</sup>, я въ своей первой статьѣ не нашелъ своевременнымъ итти дальше этихъ, довольно общихъ еще, наблюденій. Ихъ дальнѣйшее развитіе и оцѣнка вытекающихъ изъ нихъ слѣдствій и есть та задача, которая стоитъ передо мною сегодня. Въ нѣкоторой мѣрѣ въ первой статьѣ были преднамѣчены и эти слѣдствія, поскольку я уже говорилъ о соотносительности прошеній перваго и седьмого и защищалъ мѣсто славословія, какъ изначальной части Молитвы, въ его соотносительности призыванію<sup>4)</sup>. Но только формальный анализъ М. Г. можетъ подвести подъ эти заключенія прочное основаніе.

Формальный анализъ долженъ отправляться отъ данныхъ критики текста. При этомъ, мы уже не вправѣ ограничиться, какъ въ первой статьѣ, защитой, въ ст. 12 аориста *ἀφῆκαμεν* (простили), противъ настоящаго *ἀφεμεν* (прощаемъ), съ котораго сдѣланы привычные намъ русскій и славянскій переводы, но должны взвѣсить и другія различія. Такова, на примѣръ, въ ст. 13в параллельная форма *τῆς πονηρίας* (зла), представленная, однако, настолько слабо, что не можетъ конкурировать съ привычнымъ *τῶν πονηριῶν*, которое мы истолковали въ

первой статьѣ въ смыслѣ личнаго носителя зла<sup>5</sup>). Особого замѣчанія требуетъ и дважды повторяющійся союз  $\omega\zeta$  (какъ, въ слав.: яко — яко же). Въ ст. 10 онъ отсутствуетъ въ кодексѣ D и въ нѣкоторыхъ рукописяхъ древняго латинскаго перевода. Въ ст. 12 онъ замѣненъ въ одномъ изъ древнихъ списковъ союзомъ  $\kappa\alpha\theta\acute{\iota}$ . Но и въ томъ и въ другомъ случаѣ перевѣсъ объективныхъ данныхъ остается на сторонѣ привычнаго чтенія  $\omega\zeta$ , и мы не имѣемъ основанія придавать этимъ различіямъ преувеличеннаго значенія. Сказанное даетъ намъ право утверждать, что данныя критики текста позволяютъ намъ взять за исходную точку нашего формальнаго анализа М. Г. ту ея форму, въ какой она закрѣплена въ нашихъ критическихъ изданіяхъ, съ тою единственною, можетъ быть, оговоркою, что и обычное въ этихъ изданіяхъ исключеніе славословія не можетъ почитаться объективно непреложнымъ.

Тотъ тезисъ, доказательству котораго будетъ посвящена настоящая статья, заключается въ томъ, что въ этой формѣ текста семь прошеній М. Г. располагаются въ двухъ параллельныхъ рядахъ въ порядкѣ сначала нисходящемъ, а затѣмъ восходящемъ, такъ, что первому прошенію соотвѣтствуетъ седьмое, второму — шестое, третьему — пятое, и безъ параллели остается четвертое прошеніе, представляющее собою, въ своей единственности, ту точку, въ которой эти два ряда сходятся, или, лучше, то звено, которымъ они связаны. Здѣсь представляется умѣстнымъ напомнить то, что было сказано въ первой статьѣ о критеріи чисто-арифметическомъ и о законѣ композиции, который устанавливаетъ связь прошенія четвертаго, какъ съ тремя первыми, такъ и съ тремя послѣдними<sup>6</sup>). Но эти наблюденія могутъ быть дополнены и другими. Будучи вынуждены принять ту форму М. Г. съ двукратно повтореннымъ союзомъ  $\omega\zeta$ , о которой только что была рѣчь, мы убѣждаемся въ строгомъ формальномъ параллелизмѣ прошеній третьяго и пятаго, которому, какъ мы скоро убѣдимся, отвѣчаетъ и параллелизмъ содержанія. Эти два прошенія — и только они — представляютъ собою сложныя предложенія, въ каждомъ изъ которыхъ главное имѣетъ при себѣ придаточное, вводимое союзомъ  $\omega\zeta$ . Эти наблюденія склоняютъ насъ къ догадкѣ, что такой же параллелизмъ долженъ наблюдаться и между прошеніями вторымъ и пятымъ и прошеніями первымъ и седьмымъ. О послѣднемъ случаѣ рѣчь была выше. Больше того: принимая построеніе М. Г. въ видѣ двухъ параллельныхъ рядовъ, мы получаемъ подтвержденіе и высказанному нами убѣжденію, что славословіе было изначальнойю частью М. Г. и соотвѣтствовало въ ней призыванію.

## 2.

Бываютъ простыя наблюденія, которыя, однако, по необъяснимой причинѣ, долго ускользаютъ отъ нашего вниманія. Но и обратно: стоитъ ихъ сдѣлать, какъ они уже неизгладимо запечатлѣваются въ нашемъ сознаніи. Смѣю думать, что къ этимъ наблюденіямъ относится и предлагаемое логическое дѣленіе М. Г. на два параллельныхъ ряда.

Когда оно мнѣ открылось, я началъ рыться въ экзегетической литературѣ разныхъ эпохъ и разныхъ христіанскихъ исповѣданій и, къ своему великому удивленію, не нашелъ этого дѣленія ни у одного толкователя, древняго или новаго. Изъ дальнѣйшаго будетъ ясно, что въ нашу эпоху его отдѣльные элементы носятъ въ воздухѣ, но ни у одного изслѣдователя оно не проведено до конца<sup>7)</sup>.

Не сумѣвъ найти предшественниковъ, я пошелъ другимъ путемъ. Глубоко убѣжденный въ объективности того, что мнѣ открылось, я сталъ искать аналогій въ священной письменности и скоро установилъ, что предлагаемое мною дѣленіе М. Г. подходитъ подъ вполне определенную литературную форму, которая была предметомъ specialнаго изслѣдованія историковъ Библейской литературы въ XVIII и XIX вѣкѣ, и, страннымъ образомъ, почти совершенно перестала интересовать ихъ въ нашу эпоху расцвѣта формально-исторической школы. Единственное исключеніе представляетъ новая работа Лунда<sup>8)</sup>, который и повѣсилъ на этой литературной формѣ вывѣску старой реторики: «хіазмъ». Названіе это не единственное. Предшественники Лунда въ XVIII и XIX вѣкѣ предпочитали иногда другія. Такъ, знаменитый: Бенгель и его ученики<sup>9)</sup>, хотя и употребляли терминъ *chiasmus*, но примѣняли его къ параллелизму не только обратному (*chiasmus inversus* или *retrogradus*), но и прямому (*chiasmus directus*), а Джеббъ<sup>10)</sup>, сосредоточивъ свое вниманіе на томъ, что онъ называлъ *introverted parallelism*, изъ многихъ извѣстныхъ ему названій (*ὑστέρησις*, *chiasmus*, *synchysis*) выбралъ *epanodos*, какъ названіе, по его наблюденіямъ, наиболѣе употребительное. Въ недавнее время Бассеттъ<sup>11)</sup> посвятилъ свое вниманіе изслѣзованію этой же литературной формы въ Гомеровскихъ поэмахъ и, отказавшись отъ употребленія стараго термина *chiasmus*, какъ имѣющаго, по его мнѣнію, узко-реторическое приложеніе, замѣнилъ его Цицероновскимъ выраженіемъ, которое и поставилъ въ кавычкахъ въ заглавіи своей статьи. Но дѣло не въ названіи, а въ определенномъ фактѣ въ исторіи литературныхъ формъ. Самъ я, для краткости, буду употреблять въ дальнѣйшемъ терминъ «хіазмъ» безотносительно къ вопросу о его происхожденіи.

Ясную характеристику этой литературной формы (которой въ терминологіи Бенгеля отвѣчаетъ названіе *chiasmus inversus* или *retrogradus*) даетъ въ своей старой книгѣ Джеббъ: «бываютъ станцы, построенныя такимъ образомъ, что, каково бы ни было число строкъ, первая строка будетъ параллельной съ послѣднею, вторая — съ предпослѣднею, и такъ — на протяженіи всего отрывка (*and so throughout*), въ порядкѣ, который обращенъ во внутрь, или, если воспользоваться военнымъ выраженіемъ, отъ фланговъ къ центру»<sup>12)</sup>. Характеристика эта приложима въ полной мѣрѣ и къ тому, что Лундъ обозначаетъ терминомъ «хіазмъ»<sup>13)</sup>.

Названныя мною изслѣдователи даютъ много примѣровъ изъ Новаго Завѣта, которые показываютъ съ достаточною наглядностью, въ чемъ состоитъ эта литературная форма. Начнемъ съ простѣйшихъ.

1) Мк. II, 27.

Суббота

для человѣка,  
а не человѣкъ  
для субботы.

Въ двухъ двучленахъ, на которые распадается этотъ стихъ, первый членъ перваго двучлена совпадаетъ со вторымъ членомъ втораго двучлена, и второй членъ перваго двучлена — съ первымъ членомъ втораго двучлена. Мысль идетъ отъ субботу къ человѣку и возвращается отъ человѣка къ субботѣ.

Два примѣра изъ Книги Дѣяній:

2) XX, 21 (по тексту древнихъ рукописей):

возвѣщая іудеямъ  
и еллинамъ  
покаяніе предъ Богомъ  
и вѣру въ Господа нашего Іисуса.

Соотношеніе четырехъ членовъ то же, что и въ первомъ случаѣ: Іудей (первый членъ) нуждались только въ обращеніи ко Христу (последній членъ, тогда какъ Еллины (второй членъ) должны были быть приведены къ Богу (третій членъ).

3) IV, 27:

...собрались.. на... Іисуса..  
Иродъ  
и Понтій Пилать  
съ язычниками  
и народомъ Израильскимъ.

Понтій Пилать былъ тоже язычникъ (два среднихъ члена). Съ другой стороны, указаніе на Ирода отвѣчаетъ упоминанію народа Израильскаго (крайніе члены).

4) Ин. XIV, 1:

...вѣруйте  
въ Бога,  
и въ Меня  
вѣруйте.

Предметъ вѣры составляетъ содержаніе двухъ среднихъ членовъ. Призывъ къ вѣрѣ, звучащій въ первомъ членѣ, возвращается въ последнемъ и тѣмъ сосредоточиваетъ на себѣ удареніе.

5) Евр. X, 38-39:

Праведный вѣрою живъ будетъ,  
А, если поколеблется, не благоволятъ къ нему душа моя.  
Мы же не изъ колеблющихся на погибель,  
Но (стоимъ) въ вѣрѣ ко спасенію души.

Понятіе колебанія — въ двухъ среднихъ членахъ, понятіе вѣры въ первомъ и последнемъ. Характерно, что ст. 39 (члены третій и четвертый) есть размышленіе составителя посланія по поводу пророческаго текста, составляющаго содержаніе ст. 38 (члены первый и второй). Это размышленіе облечено въ такую форму, которою отгѣняется значеніе вѣры.

6) Римл. XI, 22:

Посмотри на благодсть  
и строгость Божию,  
строгость къ отпадшимъ,  
а благодсть къ тебѣ...

Послѣднее слово остается за благодстію Божіею (четвертый членъ, совпадающій съ первымъ). Мысль о строгости Божіей (члены второй и третій) не имѣетъ на себѣ ударенія. Подобное же хіастическое построеніе, выражающее, въ существенномъ, тѣ же мысли, мы имѣемъ въ 2 Кор. II, 15-16.

7) Филим. 5:

...слыша о твоей любви  
и вѣрѣ, которую имѣешь  
къ Господу Иисусу  
и ко всѣмъ святымъ...

При внимательномъ чтеніи этого стиха, онъ вызываетъ недоумѣніе. Что можетъ значить вѣра ко всѣмъ святымъ, т. е., въ общеупотребительной терминологіи Новаго Завѣта, къ членамъ христіанской общины, къ которой принадлежалъ и Филимонъ? Въ нѣкоторыхъ старинныхъ рукописяхъ слова «любви» и «вѣрѣ» переставлены<sup>14</sup>), и трудность устраняется. Но объективныя данныя этой перестановки не оправдываютъ. Единственный выходъ даетъ пониманіе стиха въ смыслѣ хіазма. Вѣра (членъ второй) сосредоточена на лицѣ Христовомъ (членъ третій), а любовь Филимона (членъ первый) обращена ко всѣмъ святымъ (членъ четвертый). Удареніе на любви вполне отвѣчаетъ основной темѣ посланія къ Филимону. Построеніе Филим. 5 было отмѣчено въ экзегетической наукѣ. Джеббъ вычитываетъ въ нашемъ стихѣ мысль о вѣрѣ, какъ основаніи христіанской любви<sup>15</sup>), иначе говоря, дѣлаетъ изъ формального анализа богословскіе выводы.

Къ этимъ примѣрамъ, большая часть которыхъ приводится и ранѣйшими изслѣдователями, могли бы быть прибавлены и многіе другіе. Я этого не буду дѣлать, чтобы не перегружать своей статьи. Сказанное достаточно иллюстрируетъ сущность хіазма, какъ литературной формы. Мнѣ хотѣлось бы только отмѣтить, что въ Новомъ Завѣтѣ хіастическое построеніе наблюдается не только въ отдѣльныхъ фразахъ, но и въ болѣе значительныхъ отрывкахъ. Я разумѣю два параллельныхъ ряда мысли, изъ которыхъ второй проходитъ въ порядкѣ восходящемъ тѣ же этапы, которые были пройдены въ первомъ въ порядкѣ нисходящемъ. Сюда относятся нѣкоторыя евангельскія притчи. Достойно вниманія, напримѣръ, что въ притчѣ о царѣ, который захотѣлъ сосчитать себя со своими рабами (Мѡ. XVIII, 23-35), достаточно ясно проведено то же четверочленное дѣленіе, которое мы наблюдали въ разобранныхъ нами отрывкахъ. Первый членъ: царь и тотъ, кто ему долженъ 10.000 талантовъ. Второй членъ: расправа царева должника съ тѣмъ, кто долженъ этому послѣднему 100 динарiевъ. Третій членъ: освѣдомленіе царя о расправѣ. Четвертый членъ: судъ царя надъ немилосерднымъ заимодавцемъ. Возвращеніе къ исходной точкѣ отмѣняетъ основное удареніе, которое и подчеркивается въ ст. 35. Еще яснѣе построеніе притчи о плевелахъ (Мѡ. XIII, 24-30). Сначала идетъ рѣчь о посѣвѣ пше-

ницы, затѣмъ о появленіи плевель. Въ жатвѣ наблюдается обратный порядокъ: сперва (ст. 30: *πρότον*) выбираются плевелы, и только послѣ этого собирается пшеница. Общій принципъ, формулированный въ притчѣ о виноградныхъ рабочихъ (Мѡ. XX, 1-16): «...позови работниковъ и отдай имъ плату, начавъ съ послѣднихъ до первыхъ» (ст. 8), имѣеть, конечно, существенное значеніе и въ развитіи приточнаго образа, но онъ не можетъ быть оставленъ безъ вниманія и въ настоящей связи. Онъ предполагаетъ тоже наличность двухъ параллельныхъ рядовъ, одного нисходящаго, а другого восходящаго, и притомъ такихъ, что въ каждомъ изъ нихъ насчитывалось бы не по два, а по пяти членовъ (ср. ст. 1, 3, 5, 6). Послѣднее заслуживаетъ особаго вниманія потому, что въ богатомъ ветхозавѣтномъ матеріалѣ, который былъ подвергнутъ детальному анализу вышеназванными учеными, многочленный хіастическій параллелизмъ представленъ повторными и очень характерными примѣрами (ср., хотя бы, Притч. XXIII, 15-16; Псс. 84, 5-7; 134, 15-18 и Пс. 90 цѣликомъ). Это сопоставленіе приводитъ насъ къ вопросу о вліяніи Ветхаго Завѣта, осознанномъ или неосознанномъ, на составителей новозавѣтныхъ книгъ и на Самого Иисуса. Къ этому вопросу мы должны будемъ вернуться въ дальнѣйшемъ.

Настоящій параграфъ мнѣ представлялось бы умѣстнымъ закончить слѣдующими дополнительными наблюденіями. Во всѣхъ разобранныхъ нами примѣрахъ число членовъ въ параллельныхъ хіастическихъ рядахъ было неизмѣнно четнымъ. Обычнымъ типомъ, съ которымъ мы имѣли дѣло, было построеніе четырехчленное. Намекъ на многочленное построеніе мы уловили въ притчѣ Мѡ. XX, 1-16 и могли подкрѣпить его ссылкой на Ветхій Завѣтъ. Но и эти примѣры — не только въ Новомъ, но и въ Ветхомъ Завѣтѣ — ставятъ насъ передъ четнымъ числомъ членовъ. Но Лундъ<sup>16)</sup> обращаетъ наше вниманіе на то, что въ цѣломъ рядѣ примѣровъ хіастическое построеніе въ Ветхомъ Завѣтѣ имѣеть нечетное число членовъ. Рядъ членовъ по нисходящей линіи связанъ съ рядомъ членовъ по восходящей линіи, или, если угодно, отдѣленъ отъ него одною строкою, не имѣющею параллели и получающею значенія центра системы<sup>17)</sup>. Подъ этотъ типъ могутъ быть подведены и нѣкоторые новозавѣтные тексты, представляющіе собою примѣръ пятичленного хіазма:

Кол. III, 3-4:

...жизнь ваша  
 сокрыта со Христомъ  
 въ Богѣ.  
 Когда Христосъ явится,  
 жизнь ваша...

Въ предложенной графической схемѣ, соотношеніе членовъ выступаетъ достаточно ясно. Члены первый и послѣдній: жизнь. Члены второй и предпослѣдній: Христосъ. Членъ третій и единственный безъ параллели: Богъ. Онъ и представляетъ собою центръ системы. Но текстъ вырванъ изъ контекста, даже синтаксическаго, и потому его анализъ можетъ представляться небезспорнымъ. Убѣдительнѣе другой примѣръ:

Мѡ. XI, 17:

Не вливають вина молодого въ мѣхи ветхіе,  
а иначе прорываються мѣхи,  
и вино вытекаетъ,  
и мѣхи пропадаютъ;

Но вино молодое вливають въ мѣхи новыя.

Въ этомъ примѣрѣ наличность пяти членовъ и ихъ взаимоотношеніе не вызываетъ недоумѣнія. При этомъ, изъ анализа вытекаетъ удареніе на винѣ. Являясь центромъ системы (членъ третій), онъ ее вводитъ въ первомъ членѣ и заключаетъ въ пятомъ<sup>18</sup>).

### 3.

Приведенный матеріалъ ставитъ насъ передъ вопросомъ о происхожденіи хіазма и даетъ основаніе для выводовъ общаго характера.

По вопросу о происхожденіи хіазма нельзя не согласиться съ Лундомъ<sup>19</sup>), что въ исторіи литературныхъ формъ онъ представляетъ собою явленіе общечеловѣческое. Лундъ считаетъ хіазмъ примитивною формою выраженія и выводитъ его изъ естественной потребности въ повторномъ перечисленіи сказаннаго въ обратномъ порядкѣ членовъ ради провѣрки и самонаблюденія. Въ этой элементарной формѣ хіазмъ не представляетъ собою ни искусства, ни литературы, а всего лишь «безсознательную работу ума» (*inconscious working of the mind*). Свою мысль Лундъ иллюстрируетъ дѣтскою пѣснью съ нагроможденіемъ бессмысленныхъ звукосочетаній, построенныхъ по хіастическому принципу и доставляющихъ дѣтямъ особое наслажденіе<sup>20</sup>). Значеніе художественнаго приѣма хіазмъ получаетъ у Гомера. Бассеттъ, въ указанной выше статьѣ, приводитъ соответствующіе примѣры. Изъ нихъ наибольшаго вниманія заслуживаетъ слѣдующій: явившейся ему матери Одиссей задаетъ семь вопросовъ, и на эти вопросы она отвѣчаетъ ему въ обратномъ порядкѣ<sup>21</sup>). Бассеттъ отмѣчаетъ, что этимъ же приѣмомъ (*deuteron proteron*, какъ онъ его называетъ въ текстѣ своей статьи) часто пользовался Платонъ. Допуская прямое вліяніе Гомера, Бассеттъ на немъ не настаиваетъ, онъ готовъ видѣть въ *deuteron proteron* не болѣе, какъ «естественную черту, свойственную всякой поэзіи и поэтической прозѣ» вообще<sup>22</sup>).

Но вотъ, что требуетъ нашего вниманія. За предѣлами Библии Лундъ знаетъ, вообще говоря, только четырехчленный хіазмъ. Характерный примѣръ многочленного хіазма онъ нашелъ у одного лишь бл. Августина (*Enarr. in Psalmos, XXI: шесть членовъ*)<sup>23</sup>). При этомъ можетъ оказаться, что и это исключеніе на самомъ дѣлѣ не является таковымъ: вполне допустимо, что на стиль отца Церкви — особенно въ его толкованіи на Писаніе — оказали вліяніе тѣ же ветхозавѣтные образцы. Свою мысль Лундъ высказываетъ въ общей формѣ. Наблюдая хіазмъ на всемъ протяженіи Ветхаго Завѣта, не исключая и его законоположительныхъ книгъ, онъ готовъ утверждать, что въ Ветхомъ Завѣтѣ «хіазмъ, какъ литературная форма, столь же характеренъ для прозы, какъ и для поэзіи». Онъ считаетъ его «заложеннымъ въ самомъ

основаніи еврейской мысли»<sup>24</sup>) и не сомнѣвается въ томъ, что и хіа-стическое построеніе въ Новомъ Завѣтѣ, въ частности въ посланіяхъ ап. Павла, уходитъ своими корнями въ Ветхій Завѣтъ<sup>25</sup>). Защищая еврейскій характеръ хіазма, какъ литературной формы, Лундъ повторяетъ мысли своихъ предшественниковъ. Не случайно, что и Бенгель<sup>26</sup>) и Джеббъ<sup>27</sup>) настаиваютъ на томъ, что въ предѣлахъ Новаго Завѣта хіа-стическое построеніе встрѣчается по преимуществу въ посланіи къ Евреямъ, всесторонне объясняя его планъ и ученіе. Въ настоящей связи это сужденіе интересно не столько по содержанію, сколько по тѣмъ предпосылкамъ, отъ которыхъ оно отправляется: въ сознаніи обоихъ изслѣдователей, Евр. обращено къ іудейскимъ читателямъ, почему и пользуется его составитель тѣми литературными формами, которыя имъ привычны.

Въ своихъ окончательныхъ выводахъ Лундъ готовъ идти очень далеко. Онъ склоненъ думать, что хіазмъ, какъ литературная форма восходитъ, даже въ Гомеровскихъ поэмъ, къ семитическимъ истокамъ. Онъ допускаетъ въ древнѣйшую эпоху вліяніе семитической культуры въ Іоніи и высказываетъ догадку о хіастическомъ построеніи и нѣкоторыхъ изъ древнѣйшихъ Вавилонскихъ текстовъ<sup>28</sup>). Въ предѣлахъ Библии хіазмъ представляется ему тѣмъ ключомъ, который можетъ открыть намъ нѣкоторыя особенности построенія Пятокнижія лучше, чѣмъ выдвигаемая въ наукѣ гипотезы о перемѣщеніяхъ и редакціонной переработкѣ<sup>29</sup>). Онъ думаетъ, что возведеніе хіазма ко второму тысячелѣтію до Р. Х. можетъ заставить современную науку отказаться и отъ поздней датировки многихъ еврейскихъ псалмовъ<sup>30</sup>). Всѣ эти сужденія требуютъ, конечно, провѣрки. Непреложнымъ въ нихъ представляется то, что для объясненія хіазма въ Новомъ Завѣтѣ мы должны отправляться отъ Ветхаго Завѣта, и что въ Ветхомъ Завѣтѣ онъ наблюдается, начиная съ древнѣйшихъ его частей. Въ нашихъ цѣляхъ формально-историческаго анализа М. Г. эти выводы представляютъ несомнѣнный интересъ.

Не меньше преувеличенія и въ тѣхъ законахъ хіастическаго построенія, которые Лундъ пытается формулировать, отправляясь отъ изученныхъ имъ текстовъ<sup>31</sup>). А потому не всегда убѣдительно и вскрытіе на основаніи этихъ законовъ хіастическихъ системъ въ текстѣ новозавѣтныхъ книгъ. У читателя часто остается впечатлѣніе, что тѣ новозавѣтные отрывки, не только большіе, но и малые, въ которыхъ Лундъ старается показать схему хіазма, разработанную иногда до мельчайшихъ частностей, далеко не всегда и, во всякомъ случаѣ, не легко укладываются въ прокрустово ложе навязываемой имъ теоріи. Это касается и М. Г. Лундъ толкуетъ ее, какъ часть большого цѣлаго (Мѡ. IV, 25-VIII, 1), построеннаго по схемѣ хіазма<sup>32</sup>), особо прилагая эту схему и къ самой Молитвѣ. Графическое воспроизведеніе схемы<sup>33</sup>), какъ будто, выражаетъ пониманіе М. Г., близкое къ тому, которое было предложено мною въ § 1. Заслуживаетъ, однако, вниманія, что въ схемѣ Лунда М. Г. оказывается осложненною ст. 14 и 15, къ Молитвѣ не принадлежащими, и въ толкованіи схемы особенности хіастическаго построенія М. Г. остаются почти неотмѣченными<sup>34</sup>). Мы не должны за-



бывать, что ихъ проглядѣли и его предшественники. И тѣмъ не менѣе, общіе выводы Лунда о законахъ хіазма въ Новомъ Завѣтѣ не могутъ быть оставлены безъ вниманія. Воздерживаясь отъ его преувеличеній, мы можемъ извлечь изъ нихъ здоровое ядро, которое, въ большей или меньшей степени, прощупывали и его ученые предки.

Бенгель сравнивалъ въ свое время то, что онъ называлъ *χιασμός retrogradus*, съ «двойною лѣстницею со ступенями отрицательными и утвердительными»<sup>35</sup>). Заключенная въ этомъ сравненіи важная мысль состоитъ въ томъ, что въ соответствующихъ звеньяхъ двухъ параллельныхъ рядовъ рѣчь идетъ объ одномъ и томъ же, съ тою только особенностью, что въ одномъ случаѣ мысль автора раскрывается положительно, а въ другомъ отрицательно. Въ наше время этотъ же образъ двойной лѣстницы мы встрѣчаемъ у Лунда<sup>36</sup>). Онъ прямо противопоставляетъ простой лѣстницѣ (*κλίμαξ ladder*) древнихъ грековъ двойную лѣстницу (*two ladders*) народовъ семитической расы. Удареніе въ этомъ сравненіи — на наличности двухъ встрѣчныхъ рядовъ мысли. Это — первая особенность хіастическаго построения, тотъ существенный признакъ, которымъ оно отличается отъ другихъ близкихъ къ нему литературныхъ формъ.

Второй законъ хіастическаго построения былъ намѣченъ Джеббомъ. Онъ писалъ: «искусный риторъ совѣтуетъ намъ берегаться къ концу тотъ членъ предложенія, на которомъ лежитъ удареніе»<sup>37</sup>). Но, по наблюденіямъ того же Джебба, въ хіазмѣ послѣдній членъ совпадаетъ съ первымъ. Иначе говоря, въ хіастической схемѣ удареніе лежитъ на двухъ крайнихъ членахъ: первомъ и послѣднемъ.

Для иллюстраціи этой мысли мы можемъ возвратиться къ приведеннымъ уже примѣрамъ хіастическаго построения въ Новомъ Завѣтѣ. Я отмѣтилъ удареніе на вѣрѣ въ схемахъ Ин. XIV, 1 (примѣръ 4) и Евр. X, 38-39 (примѣръ 5), на благодати Божіей въ схемахъ Римл. XI, 22 и 2 Кор. II, 15-16 (примѣръ 6) и на любви въ схемѣ Филим. 5 (примѣръ 7). Въ анализѣ этой послѣдней было показано, что схема хіазма допускаетъ богословскіе выводы. Какъ я только что напомнилъ, въ схемѣ Ин. XIV, 1 удареніе лежитъ на вѣрѣ. Но предметъ вѣры есть Богъ (членъ второй) и Христосъ (членъ третій). Сопоставленіе Бога и Христа, какъ предметовъ вѣры, подводитъ насъ вплотную къ тайнѣ Отчески-Сыновняго отношенія въ нѣдрахъ Св. Троицы, составляющей существенное содержаніе Юанновскаго богословія.

Къ этимъ примѣрамъ мнѣ представлялось бы цѣлесообразнымъ присокупить три другихъ:

Гал. I, 1 (русскій переводъ исправленъ по греческому подлиннику):

Павель апостоль

не отъ человѣковъ

и не чрезъ человѣка,

но чрезъ Иисуса Христа

и Бога Отца.

Хіастическое построение этого отрывка не вызываетъ сомнѣнія. Сочетаніе утвержденія и отрицанія, которое Бенгель считаетъ характернымъ для хіазма, выступаетъ въ немъ съ полною ясностью. Предлогъ *ἀπό*

(отъ) въ первомъ членѣ относится къ источнику апостольскаго служенія Павла. Павелъ нарочито отрицаетъ его человѣческое происхожденіе (ср. еще Гал. I, 12). Предлогъ *διὰ* съ родительнымъ падежомъ (чрезъ) въ членахъ второмъ и третьемъ относится къ посредству. Отрицая посредство человѣческое, Павелъ знаетъ только одного посредника: Иисуса Христа. Четвертый членъ не имѣетъ предлога. Ближайшій предлогъ *διὰ*, отъ котораго могъ бы зависить родительный падежъ «Бога Отца», выражаетъ посредство. Но что могло бы значить посредство Бога Отца? Между кѣмъ и кѣмъ? Ученые толкователи постоянно останавливаются на этой трудности и рѣшаютъ ее по-разному. Но пониманіе отрывка, какъ схемы хіазма, не оставляетъ мѣста для недоумѣнія. Подразумѣвающийся предлогъ восполняется изъ перваго члена. Это предлогъ *ἀπό* выражающій происхожденіе. Павелъ съ исключительною силой настаиваетъ на божественномъ происхожденіи своего служенія (ср. еще Гал. I, 12, 15 слл.). Но, противопоставляя человѣческому посредству посредство Иисуса Христа, апостоль исповѣдуетъ свою вѣру и въ Его божественное достоинство.

Два другіе примѣра заимствую у Джебба и привожу его толкованіе: Мѡ. VI, 24:

Никто не можетъ служить двумъ господамъ:

ибо или одного будетъ ненавидѣть,  
а другого любить;  
или одному будетъ усердствовать,  
а о другомъ нерадѣть.

Не можете служить Богу и мамонѣ.

Съ перваго взгляда, этотъ стихъ представляетъ собой шестичленную хіастическую схему, но съ выдѣленіемъ членовъ перваго и шестого, которые содержатъ сужденіе, получающее обоснованіе въ членахъ со второго по пятый, мы находимъ въ этихъ послѣднихъ обычную четырехчленную схему, въ которой любовь сопоставляется съ усердіемъ, а ненависть съ нерадѣніемъ, съ тою, однако, особенностью, что удареніе лежитъ на ненависти и нерадѣніи (крайніе члены). Въ такомъ пониманіи нашъ стихъ получаетъ значеніе не столько призыва къ любви, сколько грознаго предостереженія. Это отвѣчаетъ и его мѣсту въ евангельскомъ контекстѣ<sup>38</sup>).

Мѡ. X, 16:

Вотъ, я посылаю васъ, какъ овецъ  
среди волковъ:  
итакъ, будьте, мудры, какъ змѣи,  
и просты, какъ голуби.

Въ предложенной графической схемѣ, которая выражаетъ пониманіе Джебба<sup>39</sup>), овцамъ соотвѣтствуютъ голуби и волкамъ змѣи. Въ сопоставленіи съ волками, змѣиная мудрость (два среднихъ члена); хотя и признается желательною, но не существенною. Существенна (essential) — простота (Джеббъ: *innocence*, невинность), выраженная въ соотносительныхъ образахъ овецъ и голубей (два крайнихъ члена). Положеніе членовъ въ схемѣ хіазма отдѣляетъ, и въ этомъ случаѣ ея логическое удареніе.

Идемъ дальше. Если въ хіастическомъ построеніи удареніе лежитъ на крайнихъ членахъ, то поворотною точкою является центръ. Значеніе центра въ схемѣ хіазма было отмѣчено Лундомъ<sup>40</sup>). Въ этой простѣйшей формѣ установленный имъ законъ оправдывается литературными фактами. Центр хіастической системы есть та точка, въ которой получаетъ свое заключеніе нисходящій рядъ мыслей, и начинается ея восхожденіе, или иными словами, ея возвращеніе къ исходной точкѣ.

Значеніе центра, какъ поворотной точки въ системѣ хіазма, какъ будто, исключаетъ возможность совпаденія центра по содержанію выражаемой въ немъ мысли съ крайними точками системы. И тѣмъ не менѣе, въ многочленныхъ системахъ хіазма это совпаденіе часто наблюдается съ совершенною ясностью. Его утвержденіе есть одинъ изъ тѣхъ законовъ Лунда, которые строго соотвѣтствуютъ фактамъ и требуютъ нашего признанія<sup>41</sup>). Для иллюстраціи этого закона я могу сослаться на тотъ безспорный примѣръ пятичленного хіазма (Мѡ. IX, 17), которымъ я закончилъ обзоръ фактическаго матеріала въ §2 (ср. еще Мѡ. V, 23-24, VI, 19-21). Понятіе вина встрѣчается въ этой системѣ въ крайнихъ членахъ и въ центрѣ (третьей членъ)<sup>42</sup>). Я отмѣтилъ лежащее на немъ удареніе. Послѣднее не вызываетъ сомнѣнія, поскольку удареніе, въ хіастической схемѣ сосредоточено, какъ уже было показано, на крайнихъ членахъ. Въ многочленныхъ системахъ оно распространяется и на центръ.

Въ этихъ немногихъ тезисахъ, установленные Лундомъ законы хіазма могутъ почитаться безспорными. Я бы позволилъ себѣ присовокупить къ нимъ въ заключеніе этого параграфа только два наблюденія, которыми я обязанъ тому же Лунду. Первое: для надлежащаго пониманія еврейскихъ писаній надо считаться не только съ законами хіазма, но и съ тѣмъ числовымъ принципомъ или съ тѣми числовыми принципами, проведеніе которыхъ въ нихъ постоянно наблюдается<sup>43</sup>). Въ частности, особую склонность къ числовымъ комбинаціямъ Лундъ усматриваетъ въ евангеліи отъ Матѡея<sup>44</sup>). И второе: изученіе хіазма въ Вѣтомъ Завѣтѣ привело его къ убѣжденію, что хіастическое построеніе значительныхъ отрывковъ Вѣтхаго Завѣта объясняется его литургическимъ употребленіемъ въ іудейскихъ общинахъ. Изъ ветхозавѣтныхъ чтеній члены общины почерпали моральные уроки. Лундъ склоненъ думать, что такое же объясненіе допускаетъ и схема хіазма, употребленіе которой онъ отмѣчаетъ на всемъ протяженіи Евангелія отъ Матѡея<sup>45</sup>).

#### 4.

Мы можемъ возвратиться къ М. Г.

Вскрывая въ ея построеніи систему хіазма, мы, прежде всего, убѣждаемся въ томъ, что эта система — многочленная и, при томъ, съ нечетнымъ числомъ членовъ. Поворотную точку, иначе говоря центръ системы, составляетъ четвертое прошеніе: «о хлѣбѣ». Прошенія съ перваго по третье представляютъ собою линію нисходящую и положительную. Прошенія съ пятаго по седьмое, имѣющія содержаніе отрица-

тельное, позволительно понимать, какъ линію восходящую. Прошенія эти располагаются попарно: первое съ седьмымъ, второе съ шестымъ, третье съ пятымъ.

Постараемся вникнуть въ М. Г. подъ этимъ новымъ угломъ зрѣнія и начиная съ прошеній третьяго и пятаго, формальный параллелизмъ которыхъ выступаетъ особенно выпукло.

Въ третьемъ прошеніи рѣчь идетъ о волѣ Божіей, о ея исполненіи на землѣ такъ, какъ она исполняется на небѣ. Если содержаніе пятаго прошенія составляетъ молитва о прощеніи грѣховъ, то сущность грѣха въ томъ и состоитъ, что грѣхомъ нарушается воля Божія. Въ этомъ пониманіи пятое прошеніе говоритъ — по существу, отрицательно — о томъ же, о чемъ говоритъ — въ положительной формѣ — третье прошеніе: о торжествѣ добра, отвѣчающаго волѣ Божіей. Эта соотносительность является дополнительнымъ основаніемъ въ пользу аориста *ἀφῆκαμεν* лучшихъ рукописей, поскольку и третье прошеніе имѣетъ форму совершеннаго вида. Получаетъ подтвержденіе и высказанное мною мнѣніе<sup>46</sup>), что въ третьемъ прошеніи слова: «яко на небеси, и на земли», имѣютъ ближайшее къ нему, а не къ тремъ первымъ прошеніямъ вмѣстѣ взятымъ. Это вытекаетъ съ несомнѣнностью изъ того, что параллельное обоснованіе пятаго прошенія («якоже и мы оставихомъ должникомъ нашимъ») не можетъ относиться къ другимъ прошеніямъ.

Касательно второго прошенія и содержащагося въ немъ понятія Царства я высказалъ мнѣніе<sup>47</sup>), на основаніи іудейскихъ параллелей и ожиданія исполненія просимаго въ предѣлахъ «сегодняшняго дня» (*σήμερον*), что Царство, въ его первомъ и основномъ значеніи, должно быть понимаемо не въ смыслѣ царской области, а въ смыслѣ царской власти. Если второму прошенію, въ его положительной формѣ, соответствуетъ — отрицательное! — шестое прошеніе, это пониманіе можетъ почитаться окончательно доказаннымъ. Утвержденію власти Божіей мѣшаютъ искушенія, которымъ мы подвергаемся въ этой жизни, и которыя влекутъ насъ къ паденію. Молитва о недопущеніи насъ до грѣховныхъ паденій есть та же молитва объ утвержденіи Царства, но въ ея отрицательномъ аспектѣ<sup>48</sup>). Если Царству Божію противопоставляются искушенія, совершенно ясно, что понятіе Царства мыслится не со стороны области Божіей, а со стороны власти Божіей.

О соотносительности прошеній перваго и седьмого рѣчь была уже въ предыдущей статьѣ<sup>49</sup>). Хіастическое пониманіе М. Г. подводитъ и подъ этотъ тезисъ непреложное основаніе. Поскольку Имя Божіе (первое прошеніе) выражаетъ самое Его существо, Богу не можетъ противостоятъ отвлеченное понятіе зла. Ему противостоитъ дьяволъ, какъ личный носитель зла (седьмое прошеніе). Молитва объ избавленіи насъ отъ лукаваго возвращаетъ насъ къ исходной точкѣ. Побѣда надъ лукавымъ есть торжество Бога и можетъ быть только Его дѣломъ<sup>50</sup>). Совершенно ясно, что въ седемьрицѣ прошеній М. Г., какъ и во всякой другой хіастической схемѣ, первое прошеніе по существу совпадаетъ съ послѣднимъ, и удареніе лежитъ на нихъ. Въ М. Г. это удареніе есть удареніе на Богѣ.

Но, какъ я старался показать и въ предыдущей статьѣ<sup>51</sup>), первое

прошеніе неотдѣлимо отъ призванія. Имя Бога, выражающее Его существо, есть Имя Его; какъ Отца. Послѣдовательность хіастической схемы требуетъ, чтобы призванію, какъ началу нисходящаго ряда, соотвѣтствовало и послѣднее звено въ восходящемъ ряду. Такимъ звеномъ является славословіе, изначальное присутствіе котораго въ составѣ М. Г. мнѣ кажется тѣмъ самымъ непреложно и окончательно доказаннымъ. Напомню, что въ первой статьѣ я ссылаясь на текстъ М. Г. въ Дидахи, имѣющій славословіе, на іудейскіе параллели и на достаточныя данныя критики текста<sup>52</sup>) въ пользу сохраненія славословія и въ текстѣ Мѳ. Пониманіе М. Г. какъ системы хіазма, подводитъ и подъ этотъ тезисъ твердое основаніе. Въ своей соотносительности призванію, славословіе раскрываетъ сущность Божественнаго Отцовства: оно говоритъ о томъ, на чемъ покосится христіанская увѣренность въ побѣдѣ Бога надъ лукавымъ<sup>53</sup>).

Остается четвертое прошеніе. Въ первой статьѣ я старался его понять и въ общемъ<sup>54</sup>) и въ евхаристическомъ<sup>55</sup>) смыслѣ. Въ построеніи М. Г. единственность четвертаго прошенія, а тѣмъ самымъ и особое удареніе, на немъ лежащее, опредѣляется тѣмъ, что имъ заканчивается нисходящій и съ него начинается восходящій рядъ прошеній. Не принадлежатъ ли къ одному изъ нихъ, оно принадлежитъ къ обоимъ. Въ схемѣ хіазма, установленныя Лундомъ законы заставляють связывать его съ прошеніями первымъ и седьмымъ. Но оправдывается ли это буквою четвертаго прошенія? Оно говоритъ о хлѣбѣ, тогда какъ въ прошеніяхъ первомъ и седьмомъ, какъ мы только что видѣли, удареніе лежитъ на Богѣ. Но въ евхаристическомъ толкованіи, которое было предложено въ первой статьѣ, «хлѣбъ насущный» былъ понимаемъ нами, какъ пища Царства<sup>56</sup>). Къ этому толкованію, повидимому, и возвращаетъ насъ хіастическое пониманіе М. Г. Связывая прошенія о хлѣбѣ съ послѣднею цѣлью молящагося въ Богѣ, хіастическое пониманіе М. Г. заставляеть насъ толковать «хлѣбъ насущный», пока, въ самомъ общемъ смыслѣ пищи, вкушеніе которой выражаетъ наше единеніе съ Богомъ.

Вышеизложенное представляетъ собою послѣдовательное вскрытіе системы хіазма въ М. Г. Но, какъ мы видѣли на другихъ примѣрахъ, толкованіе того или иного отрывка Священнаго Писанія, какъ системы хіазма, уполномочиваетъ насъ къ выводамъ богословскаго характера и нерѣдко большой богословской значительности.

Къ этимъ выводамъ мы и должны обратиться.

## 5.

Въ богословіи М. Г. насъ поражаетъ, прежде всего, его абсолютный геоцентризмъ. Это первое наблюденіе вытекаетъ изъ самого построенія Молитвы. Начинаясь съ призванія Имени Божія и прошенія о Его прославленіи, она возвращается въ заключеніи къ исходной точкѣ и кончается славословіемъ Божественнаго всемогущества. Все стоитъ подъ знакомъ Имени Божія. Все подчинено закону Божію. Въ Его

власти — не допускать насъ до грѣховныхъ паденій. Передъ Нимъ безсиленъ и лукавый.

Въ М. Г. Богъ мыслится, какъ Отецъ. Объ этомъ было достаточно сказано въ первой статьѣ<sup>57</sup>). Но было сказано и то, что, если призванію соотвѣтствуютъ славословіе, то Отцовство Божіе раскрывается со стороны его Царства и силы и славы. Въ мысли о Богѣ, какъ Отцѣ, вниманіе молящагося сосредоточено на отеческой власти. Въ современной богословской наукѣ мы встрѣчаемся съ мнѣніемъ, что для древневосточнаго человѣка въ понятіи отца существенный признакъ есть признакъ власти, и что это распространяется и на понятіе Богоотцовства въ ученіи Иисуса<sup>58</sup>). Признакъ власти подчеркнутъ и въ М. Г. Конечно, какъ было отмѣчено и въ первой статьѣ, М. Г. отъ начала до конца обвѣяна любовью. Ею движетъ сыновняя любовь, увѣренная въ Отеческой Любви Божіей. Имя Бога, какъ Отца, въ началѣ Молитвы есть, вѣроятно, то же арамейское 'אבא, которое дошло до насъ въ Моленіи о Чашѣ въ изложеніи Мк. (XIV, 36) и въ двухъ мѣстахъ посланій ап. Павла (Римл. VIII, 15, Гал. IV, 6), и которое современные изслѣдователи выводятъ изъ повседнежнаго словоупотребленія іудейской семьи новозавѣтной эпохи<sup>59</sup>). Но, обращаясь съ сыновнею любовью къ Богу, какъ къ Отцу, и не сомнѣваясь въ Его любви, молящійся чувствуетъ надъ собою Его власть и ревнуетъ о Его славѣ. Въ хіастическомъ толкованіи М. Г. это становится особенно ясно, поскольку второй рядъ прошеній повторяетъ первый. Власть не исключаетъ любви. Наоборотъ, она ее обусловливаетъ и сообщаетъ ей ея высшій смыслъ. Но любовь въ М. Г. подразумѣвается, а чувство власти выражено всѣмъ ея построеніемъ. Удареніе на отеческой власти Божіей и есть послѣдовательное выраженіе того теоцентризма, который составляетъ существенную особенность М. Г.

Власть Бога, какъ Отца, осуществляется въ Его Царствѣ. Воля Божія уже исполняется на небѣ, и исполненіе ея на небѣ должно быть образомъ ея исполненія на землѣ. Какъ было указано въ первой статьѣ<sup>60</sup>), исполненіе воли Божіей на небѣ можетъ относиться только къ міру безплотныхъ духовъ. Послушные волѣ Божіей, они составляютъ какъ бы наличное ядро Царства. На небѣ, иначе говоря, въ общеніи съ ними, и пребываетъ Богъ. Но замѣчательно, что въ хіастическомъ построеніи М. Г. за первымъ придаточнымъ предложеніемъ съ союзомъ *ὅτι*, которымъ вводится въ третьемъ прошеніи понятіе неба, т. е. безплотныхъ духовъ, слѣдуетъ, въ параллельномъ ему пятомъ прошеніи, новое предложеніе съ союзомъ *ὅτι*, которое относится, въ этомъ случаѣ, не къ ангельскимъ чинамъ на небѣ, а къ грѣшникамъ за землѣ<sup>61</sup>). Принимая во вниманіе, что въ хіастической схемѣ М. Г. второй рядъ прошеній представляетъ собою отрицательную параллель первому, это соотношеніе: ангелы, какъ исполнители воли Божіей, съ одной стороны, и грѣшники, какъ ея нарушители, съ другой стороны, представляется совершенно естественнымъ. Но оно ставитъ насъ и передъ болѣе общимъ вопросомъ объ объемѣ Царства. Въ Царство входятъ ангелы, но въ него должны войти и люди. Послѣднее есть смыслъ прошенія о пришествіи Царства. Но то сопоставленіе, на которое я только что обра-

тилъ вниманіе, показываеъ, что участіе въ Царствѣ открыто не только тѣмъ, которые объ этомъ просятъ, но и тѣмъ, которые передъ ними согрѣшили. Содѣянный грѣхъ преграждаетъ намъ путь въ Царство. Молясь о его прощеніи, мы свидѣтельствуемъ о томъ прощеніи, которое и мы оказали согрѣшившимъ противъ насъ<sup>62</sup>). Оказавши прощеніе, мы сдѣлали то, что ютъ насъ зависѣло, чтобы снять преграду, которая не допускала ихъ въ Царство.

Прошеніе о наступленіи Царства и объ устраненіи того, что исключаетъ участіе въ Царствѣ, снова напоминаетъ о теоцентрической устремленности М. Г. Это наблюдение подтверждается и ея словоупотребленіемъ. Въ первой статьѣ я имѣлъ случай замѣтить, что «Царство Небесное» въ терминологіи Мѳ. есть то же Царство Божіе въ силу неизреченности Имени Божія и замѣны его въ послѣплѣнномъ іудействѣ разными описательными выраженіями, къ которымъ принадлежало и «небо»<sup>63</sup>). Въ общемъ и цѣломъ, это, конечно, вѣрно. Но въ М.Г. понятія Бога и неба ясно различаются. Богъ — на небѣ. На небѣ исполняется и воля Божія. Обращаясь къ Небесному Отцу, мы Его просимъ: «да придетъ Царствіе Твое». Въ М. Г., послѣ призванія и перваго прошенія, «Твое» значитъ: «Божіе». Поскольку Богъ пребываетъ на небѣ, — постольку и Царство Божіе можетъ называться Царствомъ Небеснымъ. Само собою разумѣется, что преимущественное употребленіе этого термина въ Мѳ. объясняется іудейскимъ характеромъ послѣдняго. Но характерно, что въ М. Г. онъ не употребляется. Между Богомъ и человекомъ средостѣнія нѣтъ. Понятіе неба не замѣняетъ Бога. Но его повторнымъ употребленіемъ достигается другое: изъ сопоставленія прошеній третьяго и пятаго вытекаетъ, что въ представленіи М. Г. Царству Божію присуща универсальная полнота. Это и есть новое выраженіе теоцентризма. Все — и ангельскій чинъ на небѣ и человѣчскій родъ на землѣ — должно быть подчинено державной власти Божіей. Изъ этого же сопоставленія вытекаетъ и законъ Царства.

Какъ уже отмѣчалось, о любви въ М. Г. не сказано ни слова. И тѣмъ не менѣе, законъ Царства есть законъ любви. Если врата Царства открываетъ прощеніе, и при томъ, не только прощеніе Богомъ м о и хъ грѣховъ, но и прощеніе мною тѣхъ обидъ, которыя м н ѣ нанесены, — мы не можемъ не сознавать, что сила прощенія есть любовь.

Молящійся Молитвою Господнею въ сыновней любви переживаетъ отеческую власть Бога. Его сыновняя любовь есть исполненіе первой и большей заповѣди (Мѳ. XXII, 38), но вторая подобна ей (ст. 39). Въ свидѣтельствѣ о прощеніи, которымъ обусловлена молитва о прощеніи, М. Г., не называя второй заповѣди своимъ именемъ, говоритъ и о ней. Рядомъ съ любовью къ Богу стоитъ любовь къ ближнему. И Царство Божіе, въ силу этого же сопоставленія прошеній третьяго и пятаго, есть священный кругъ любви.

Въ предыдущемъ параграфѣ толкованіе М. Г., какъ система хіазма, привело насъ къ изясненію четвертаго прошенія въ смыслѣ молитвы о пищѣ, вкушеніе которой выражаетъ наше единеніе съ Богомъ. Въ томъ, что только что было сказано, получаетъ подтвержденіе предложенное мною въ первой статьѣ пониманіе «хлѣба насущнаго», какъ

трапезы Царства. Поскольку Царство мыслится, как имманентная данность, или как осуществление власти Божией, хотя бы и чаемое, но въ условіяхъ нынѣшняго вѣка, осуществленіе, которое можетъ, а по буквѣ четвертаго прошенія и должно, совершиться «сегодня», — трапезу Царства естественно понимать, какъ общественную трапезу. Трапезѣ этой усваивается особое религиозное значеніе, и она, тѣмъ самымъ, оказывается частью, можетъ быть центральной, общественнаго богослуженія. Принимая во вниманіе, что къ этому толкованію «хлѣба насущнаго» мы пришли отъ изясненія М. Г., какъ схемы хіазма, мы, неизбежно, останавливаемся на мысли Луида<sup>64</sup>) о литургическомъ назначеніи хіазма, какъ литературной формы. Богословіе М. Г., насколько мы можемъ его вывести изъ ея хіастическаго построенія, требовало отъ вѣрующихъ участія въ общественной трапезѣ, какъ выраженія не только ихъ общенія съ Богомъ, но и вполне конкретно: ихъ участія въ Царствѣ Божіемъ. Это — все, что мы можемъ сказать сейчасъ.

Но, подводя къ концу этотъ параграфъ о богословіи М. Г., мнѣ представлялось бы важнымъ отмѣтить тѣ положенія христіанскаго богословія, которыя, вопреки нашему ожиданію, не получили въ ней выраженія. Отправляясь отъ этихъ наблюденій, мы, можетъ быть, сумѣемъ въ послѣднемъ параграфѣ — о датѣ М. Г. — восполнить и тѣ заключенія, къ которымъ мы только что пришли. Въ М. Г. нѣтъ ни слова о Христѣ, ни слова о Евхаристіи, ни слова объ эсхатологическомъ свершеніи. Конечно, въ М. Г. нѣтъ и многого другого. Но мы отдаемъ себѣ отчетъ въ томъ, что М. Г. есть молитва о Царствѣ и о хлѣбѣ, обращенная къ Небесному Отцу и вложенная въ уста учениковъ Иисусомъ. Въ своей первой статьѣ я старался провести мысль, что невысказанное можетъ подразумеваться. Это относится и ко Христу, какъ Божественному Посреднику усыновленія, и къ евхаристическому толкованію хлѣба, и къ чаянію полноты Царства въ жизни будущаго вѣка. Дальнѣйшее должно отвѣтить на вопросъ, насколько это мнѣніе оправдано.

## 6.

Тѣ результаты, къ которымъ мы пришли, могли бы притязать на дѣйствительную историческую цѣнность, если бы они допускали сколько-нибудь точную датировку. Къ какому времени относится М. Г.?

Въ предыдущей статьѣ я старался обосновать тезисъ<sup>65</sup>), что М. Г. въ редакціи Мѳ. вышла изъ устъ Самого Господа и стала доступна составителю нашего Перваго Евангелія въ литургическихъ источникахъ. Нашею ближайшею задачею будетъ провѣрка этого тезиса въ обладаніи новыхъ данныхъ, которыми мы теперь располагаемъ. Если они приведутъ насъ къ его подтвержденію, останется спросить себя: значила ли М. Г. въ устахъ Самого Иисуса тогда, какъ Онъ давалъ ее Своимъ ученикамъ, то же, что она значила для перваго христіанскаго поколѣнія и значить для насъ? И, если измѣненіе произошло, надо ли понимать это измѣненіе, какъ искаженіе или, наоборотъ, какъ углубленіе и послѣдовательное раскрытіе мысли Христовой?



Въ пользу древности М. Г. въ редакціи Мѳ. говорятъ, прежде всего, тѣ три умолчанія, о которыхъ была рѣчь въ концѣ предыдущаго параграфа. Какъ мы только что видѣли, въ М. Г. нѣтъ ничего о Христѣ, ничего о Евхаристіи, ничего объ эсхатологическомъ свершеніи. Но въ М. Г. это молчаніе раздѣляетъ съ Матѳеемъ и Лука, и потому его одного еще недостаточно, чтобы защищать форму М. Г. въ Мѳ. какъ первоначальную, сравнительно съ ея формою въ Лк.

Второе соображеніе важнѣе. Въ схему хіазма М. Г. облечена въ Мѳ. и не имѣетъ ея въ основномъ текстѣ Лк. Отвлекаясь отъ преувеличеній Лунда, мы вынуждены признать за хіазмомъ, какъ литературною формою, чрезвычайную древность. Этотъ тезисъ Лунда остается непоколебленнымъ. При этомъ, заслуживаетъ вниманія, что и въ другихъ случаяхъ параллельныхъ отрывковъ схема хіазма, выдержанная въ Мѳ., часто отсутствуетъ въ Лк.<sup>66)</sup> Изъ разобранныхъ нами текстовъ достаточно сопоставить Мѳ. X. 16<sup>67)</sup> съ Лк. X, 3 и Мѳ. IX 17<sup>68)</sup> съ Лк. V, 37-38. Здѣсь нѣтъ нужды ставить вопросъ, было ли Мѳ. источникомъ для Лк., или оба они черпали свой матеріалъ изъ общаго первоисточника. Ясно одно: Евангелистъ Лука не имѣлъ къ хіазму, какъ литературной формѣ, той склонности, какую къ нему имѣлъ Евангелистъ Матѳей. И отсутствіе хіазма въ М. Г., какъ она дана въ Лк., сообщаетъ его редакціи менѣе архаическій характеръ, чѣмъ тотъ, который свойственъ редакціи Мѳ. Не обнаруживая хіастическаго построенія, М. Г. въ редакціи Лк. не имѣетъ и того литургическаго ударенія, которое ей придаетъ въ Мѳ. центральное мѣсто четвертаго прошенія. Въ редакціи Лк. «хлѣбъ насущный» есть ежедневное пропитаніе. Это пониманіе отвѣчаетъ и той обобщающей формѣ прошенія о хлѣбѣ, которую мы еще въ первой статьѣ<sup>69)</sup>, отмѣтили, какъ характерную особенность редакціи Лк. Тогда же было указано<sup>70)</sup>, что въ латинской Вульгатѣ переводу *supersubstantialis* (сверхсущественный) въ Мѳ. отвѣчаетъ — именно въ Лк. — переводъ *quotidianus* (ежедневный). Принимая мнѣніе древнихъ<sup>71)</sup>, видѣвшихъ въ редакціи М. Г. въ Лк. сознательное сокращеніе ея редакціи въ Мѳ., я готовъ былъ бы сказать и больше: не только сокращеніе, но и толкованіе<sup>72)</sup>.

Хронологическимъ предѣломъ составленія Мѳ. надо считать разрушеніе Іерусалима въ 70 г., или, съ большою точностью, исходъ Іерусалимской христіанской общины въ Пеллу за Іорданъ въ началѣ Іудейской Войны. Кромѣ общаго соображенія, что іудеохристіанское Мѳ. могло получить общецерковное распространеніе только изъ Іерусалима, какъ іерархическаго центра христіанскаго міра, въ пользу этой датировки говоритъ неразличеніе въ Мѳ. (ср. XXIV) такъ же точно, какъ и въ Мк. (ср. XIII), конца Іерусалима и конца эона. Въ Лк. это различеніе уже проводится (ср. XXI, 20-24), и тѣмъ самымъ доказывается, что составитель его имѣлъ уже тотъ историческій опытъ, котораго еще не имѣли его предшественники, въ равной мѣрѣ Матѳей и Маркъ. Но тезисъ, который я защищалъ въ первой статьѣ, шель дальше утвержденія преимущественной древности Мѳ. сравнительно съ Лк. Я старался показать, что и въ Мѳ. М. Г. древнѣе самого Евангелія.

Къ тому, что было сказано въ первой статьѣ<sup>73</sup>), я хотѣлъ бы до-  
бавить сегодня ссылку на седмичленное дѣленіе М. Г.

Конечно, тутъ съ самаго начала надо сдѣлать оговорку. Съ  
призываніемъ и славословіемъ, присутствіе котораго въ первоначальной  
редакціи М. Г. я могу считать теперь доказаннымъ, въ М. Г. насчитыва-  
ется не семь, а девять членовъ. Но для М. Г., какъ м о л и т в ы, по-  
казательны именно прошенія. Своимъ характеромъ прошеній они и от-  
личаются въ равной мѣрѣ отъ призыванія и славословія. Простое арие-  
метическое сложеніе прошеній, съ одной стороны, призыванія и сла-  
вословія, съ другой стороны, натолкнулось бы на отсутствіе общаго  
признака, который могъ бы быть положенъ въ основаніе этого сло-  
женія. Напомню, въ числѣ разобранныхъ нами системъ хіазма схему, на  
первый взглядъ шестичленную<sup>74</sup>), изъ которой мы выдѣлили, вмѣстѣ съ  
Джеббомъ, члены со второго по пятый, каковыя и подвергли анализу,  
какъ обычную четырехчленную схему. Нѣчто подобное могло бы быть оп-  
равдано и въ приложеніи къ М. Г. Съ другой стороны, мы усмотрѣли тѣс-  
ную внутреннюю связь въ началѣ Молитвы между призываніемъ и пер-  
вымъ прошеніемъ, и въ концѣ Молитвы — между седьмымъ прошеніемъ и  
славословіемъ. Первое прошеніе есть молитва о прославленіи Имени  
Бога, какъ Отца, которое возглашается въ призываніи. А увѣренность  
въ избавленіи отъ лукаваго (въ седьмомъ прошеніи) покоится на соз-  
наніи всемогущества Божія, которое и исповѣдуется въ славословіи.  
Позволительно думать, что древніе христіане чувствовали седмичлен-  
ное построеніе М. Г., какъ ея основную схему. Этимъ чувствомъ можетъ  
объясняться и выпаденіе славословія изъ многихъ древнихъ рукописей.  
Какъ тоже отмѣчалось въ первой статьѣ<sup>75</sup>), въ исторіи текста того или  
иного памятника его сокращеніе наблюдается рѣже, чѣмъ его распро-  
страненіе и дополненіе. Ученымъ XIX вѣка не представляло особаго  
труда объяснить появленіе славословія, но какъ объяснить его исчез-  
новеніе? Между тѣмъ, послѣ того, что было сказано, рѣчь можетъ  
идти только объ исчезновеніи. Славословіе было изначальнойю частью  
М. Г. Почему же многія древнія рукописи его не имѣютъ? Не потому  
ли, что читатели Евангелія чувствовали, что оно нарушаетъ седми-  
членную схему молитвы, и пытались сознательно исправить то, что имъ  
казалось ошибкою переписчика? Дальше вопроса мы, конечно, не мо-  
жемъ идти. Но изъ формальнаго анализа М. Г. ея пониманіе, какъ седми-  
членной системы хіазма, мнѣ кажется, вытекаетъ съ достаточною  
ясностью.

Въ настоящей связи это наблюденіе представляетъ интересъ по-  
тому, что расположеніе матеріала по седемичному принципу для Мѳ.  
не характерно. Такъ, блаженствъ въ Мѳ. (ср. V, 3-12) не семь, какъ  
иногда думаютъ<sup>76</sup>), а девять или восемь, если ихъ свести къ основно-  
му ядру ст. 3-10<sup>77</sup>). Въ гл. XIII формула «подобно Царство Небесное»  
(*ὡμοίωται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* въ ст. 24 и *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* въ стт.  
31, 33, 44, 45, 47), которою вводятся притчи о Царствѣ, повторяется  
шесть разъ. Если присоединить къ этимъ шести притчамъ предвараю-  
щую ихъ притчу о сѣятелѣ (стт. 3 слл.), общее число притчъ возвра-  
стаетъ до семи, но съ заключительною притчею о книжникѣ (ст. 52)

дойдетъ до восьми. Въ отрывкѣ V, 21-48 толкованію подвергаются шесть заповѣдей ветхозавѣтнаго закона. Въ VI, 1-18, какъ объ этомъ была рѣчь и въ первой статьѣ<sup>78</sup>), ученіе о праведности раскрывается въ трехчленѣ милостыни, молитвы и поста. Въ отрывкѣ XXIV, 42-XXV 46 призывъ къ бодрствованію, которымъ заканчивается эсхатологическая рѣчь, выраженъ въ пяти приточныхъ образахъ. Даже въ 1, 17, отмѣчаясь особымъ удареніемъ, что въ приведенномъ имъ родословномъ древѣ Иисуса Христа насчитывается три раза по четырнадцати родовъ, Евангелистъ, хотя и приводитъ число, кратное семи, но не дѣлаетъ и попытки разложить его на его множители. Мы можемъ согласиться съ Лундомъ<sup>79</sup>) что Евангелистъ Матѳеѣй обнаруживаетъ склонность къ числовымъ комбинаціямъ. Но заслуживаетъ вниманія, что въ приведенномъ перечнѣ, покрывающемъ все Евангеліе, седемерица просто отсутствуетъ.

Есть одно исключеніе: обличительная рѣчь противъ фарисеевъ (Мѳ. XXIII). Въ своей основной части (стг. 13-31) она построена, какъ седемикратное возглашеніе «горя» (ср. стг.13<sup>80</sup>), 15, 16, 23, 25, 27, 29). Но заслуживаетъ вниманія, что, въ отличіе отъ другихъ большихъ рѣчей Мѳ., она не заканчивается характерною для Перваго Евангелиста заключительною формулою (ср. VII, 28, XI, I, XIII 53, XIX, I, XXVI, I), которая тоже, кстати сказать, повторяется въ Мѳ. не семь, а пять разъ. Если въ построенной Евангелистомъ Матѳеемъ системѣ ученія Христова эта формула отмѣчаетъ основныя части системы, позволительно думать, что обличительная рѣчь противъ фарисеевъ не была компилирована Евангелистомъ изъ доступныхъ ему матеріаловъ, но дошла до него въ готовомъ видѣ. Принимая этотъ выводъ, мы приходимъ къ неожиданному результату: единственная, наряду съ М. Г., седемерица Мѳ. обязана своимъ происхожденіемъ не Евангелисту.

Это тѣмъ болѣе знаменательно, что священная седемерица, какъ законъ литературной композиціи, встрѣчается чаще, чѣмъ какое-либо иное число, и, при томъ, въ равной мѣрѣ во внѣбиблейской и въ библейской письменности. Въ классической литературѣ, какъ примѣръ седемичнаго дѣленія, называютъ Четвертую Эклогу Вергилія<sup>81</sup>). Особое значеніе седемерицы въ сознаніи древнихъ вытекаетъ и изъ элегіи Солона о десяти седемнахъ человѣческой жизни<sup>82</sup>). Въ Библии, если ограничить наше вниманіе однимъ только Новымъ Завѣтомъ, надо отмѣтить явное для всякаго даже поверхностнаго наблюдателя построеніе по седемичному принципу Іоанновскаго Апокалипсиса. Элементы седемичнаго построенія наблюдаются, несомнѣнно, и въ Евангеліи отъ Іоанна<sup>83</sup>), хотя попытка Ломейера вскрыть его до послѣднихъ частныхъ въ планѣ Евангелія и распространить его и на Первое Посланіе Іоанна не убѣждаетъ читателя<sup>84</sup>). Очень вѣроятно что въ формальной исторіи Евангелія принципъ седемичнаго дѣленія есть элементъ досиноптической. Небезынтересно, что образъ семи злыхъ духовъ мы встрѣчаемъ не только въ Мѳ. (ср. XII, 45), но и въ Лк. (XI, 26), а, можетъ быть, и въ Mk. (ср. неполное заключеніе XVI, 9, которое, однако, въ этой точкѣ совпадаетъ съ Лк. VIII, 2). Допустимо,

конечно, что текстъ Лк. XI, 26 восходитъ къ Мѳ. (XII, 45), но столь же возможно, что оба Евангелиста его заимствовали изъ общаго источника преданія. Вопросъ саддукеевъ о семи мужьяхъ одной жены встрѣчается у всѣхъ трехъ синоптиковъ (Мѳ. XXII, 23-33, Мк. XII, 18-27, Лк. XX, 27-40), а насыщѣніе толпы семью хлѣбами, отъ которыхъ осталось семь корзинъ кусковъ, не только у Матѳея (XV, 32-39), но и у Марка (VIII, 1-9). Въ той средѣ, въ которой возникли наши Евангелія, числу «семь», очевидно, приписывалось особое священное значеніе. Мы не имѣемъ основанія утверждать, чтобы Евангелистъ Матѳеи этого значенія за нимъ не признавалъ, но изученіе его книги показываетъ, что большого интереса онъ къ нему не имѣлъ. Седьмерицы въ Мѳ. по всей вѣроятности, принадлежать не ему, а тѣмъ источникамъ преданія, изъ которыхъ онъ ихъ заимствовалъ. Одною изъ этихъ седьмерицъ является и седьмерица М. Г.

Въ этой связи, во избѣжаніе недоразумѣній, мнѣ представлялось бы умѣстнымъ возвратиться къ тѣмъ двумъ наблюденіямъ Лунда, которыя были приведены въ концѣ § 3. Одно изъ нихъ — о склонности Евангелиста Матѳея къ числовымъ комбинаціямъ — только что получило достаточное подтвержденіе. Если и второе, отмѣчающее многократное употребленіе въ Мѳ. схемы хіазма, правильно передаетъ фактическое положеніе вещей, — не вытекаетъ ли изъ нихъ съ достаточною вѣроятностью и вопреки тѣмъ моимъ выводамъ, которые я пытался подкрѣпить, что М. Г., представляющая въ Мѳ. систему хіазма и построенная по седьмеричному принципу, есть, въ ея теперешнемъ видѣ, созданіе Евангелиста? Думаю, что собранный нами матеріалъ этого заключенія не оправдываетъ. Мы только что отмѣтили, что именно число «семь» для Мѳ. не характерно, а хіастическая схема, по обоснованному утвержденію самого же Лунда, много древнѣе Мѳ. Единственное, что мы вправѣ утверждать, есть внутренняя созвучность М. Г. въ редакціи Мѳ. и Перваго Евангелія въ цѣломъ. Потому она и дошла до насъ въ этой редакціи не въ Лк., а въ Мѳ. Редакція М. Г. въ Мѳ. есть, по всей вѣроятности, редакція досиноптическая. Сдѣланныя нами наблюденія, думается, подтверждаютъ тѣ соображенія, которыя я высказалъ въ первой статьѣ въ пользу возникновенія М. Г. въ редакціи Мѳ. прежде составленія самого Евангелія.

Слѣдуетъ ли отсюда, что М. Г. въ редакціи Мѳ. вышла изъ устъ Самого Господа? Въ прямомъ и буквальномъ смыслѣ слова, конечно, нѣтъ. Пришло время сдѣлать оговорку, которая относится ко всему, что сказано и въ этой статьѣ и въ предыдущей. Господь училъ по-арамейски. А М. Г. дошла до насъ по-гречески и, при томъ, въ такой формѣ, въ которой тщательно взвѣшены всѣ, даже самые тонкіе, оттѣнки въ выраженіи мысли. Достаточно напомнить двукратное  $\omega\varsigma$  и тѣ выводы, къ которымъ оно насъ уполномочиваетъ, а равно и то, что было сказано еще въ первой статьѣ<sup>85</sup>) о мѣстѣ нарѣчія  $\sigma\eta\mu\epsilon\rho\nu$  (сегодня). М. Г. въ редакціи Мѳ. есть переводъ арамейскаго подлинника на греческій языкъ. Подлинникомъ мы больше не располагаемъ. Въ соответствующемъ мѣстѣ древнѣйшая рукопись сирийской версіи Евангелій (Syra

Sinaitica), переведенная и истолкованная Мерксом<sup>86</sup>), дошла до насъ съ пробѣломъ, и М. Г. въ ней нѣтъ. Бёрней, въ своей цѣнной книгѣ о поэзіи Христовой, сдѣлалъ попытку обратнаго перевода М. Г. на арамейскій языкъ<sup>87</sup>). Но всякій переводъ, неизбежно, остается условнымъ. Въ М. Г. Бёрней старался передать ея ритмъ и даже возстановить рѣзмы. Хіастическое построеніе М. Г. ускользнуло и отъ его вниманія. Да и предложенный имъ переводъ Ломейеръ принимаетъ не иначе, какъ съ оговорками<sup>88</sup>). Попытка Бёрнея показываетъ, что мы должны склониться передъ фактомъ и остаться на почвѣ греческаго текста М. Г. Есть все основанія думать, что онъ восходитъ къ самой глубокой древности. Какъ извѣстно, современная наука пришла къ убѣжденію, что христіанство греческаго языка столь же древне, какъ и христіанство вообще<sup>89</sup>). Для обращающихся ко Христу іудеевъ разъясненія М. Г. должна была быть переведена на самой зарѣ Апостольскаго вѣка, и переведена хорошо. М. Г. пользовалась общею извѣстностью, и слишкомъ вольный переводъ потребовалъ бы немедленнаго исправленія. Къ греческому переводу М. Г. мы имѣемъ достаточныя основанія относиться съ довѣріемъ. Иллюстрирую эту мысль на примѣрѣ другого новозавѣтнаго памятника: Посланія Іакова. Какъ извѣстно, это посланіе представляетъ собою образецъ прекраснаго греческаго языка, и тѣмъ не менѣе, мы имѣемъ методологически неоспоримое право считать его писателемъ Іакова, Брата Господня, конечно, тоже не въ прямомъ и буквальномъ смыслѣ слова, а при допущеніи сотрудничества опытнаго секретаря<sup>90</sup>). Этотъ секретарь, надо думать, съ точностью передалъ тонкіе оттѣнки его мысли. Аналогія Посланія Іакова приложима и къ М. Г. Больше того. Лундъ писалъ о хіазмѣ, что изъ Вѣтхаго Завѣта «онъ перешелъ въ греческій Новый Завѣтъ, какъ священное наслѣдіе ранняго іудеохристіанства»<sup>91</sup>). Это замѣчаніе Лунда всецѣло относится къ М. Г., хотя, дѣлая его, онъ о М. Г., вѣроятно, и не думалъ. Мы вправдѣ понимать М. Г., какъ тщательный переводъ арамейскаго подлинника. въ которомъ, можно предполагать, была и та чеканка, которую мы отмѣтили въ греческомъ текстѣ, хотя бы мы и не могли уже ее возстановить съ безспорною точностью. Съ этою оговоркою я рѣшаюсь повторить и во второй статьѣ то убѣжденіе, которое я высказалъ въ первой: М. Г. въ редакціи Мѳ. вышла изъ устъ Самого Господа.

Но тогда спрашивается: въ какой моментъ Своего земнаго служенія научилъ Онъ Своихъ учениковъ М. Г.? Вопросъ этотъ имѣетъ особый смыслъ. — Въ богословской наукѣ новаго времени утвердилось мнѣніе, что все евангельское ученіе и все содержаніе евангельской исторіи дошло до насъ преломленнымъ въ призмѣ Воскресенія. Въ общемъ смыслѣ слова, это, конечно, правильно. Въ опытѣ Воскресенія общеніе учениковъ съ Учителемъ до Страстей приобрѣло для нихъ новое и высшее значеніе. Но какъ понимать эту переоцѣнку? Ученіе Христово, дошедшее до насъ въ Евангеліи, относится, почти въ полномъ своемъ объемѣ, ко времени до Страстей, и исторія евангельская, поскольку она допускаетъ реконструкцію, подводитъ къ Страстямъ и тѣмъ самымъ, по времени тоже относится къ эпохѣ до Страстей. Съ своей стороны, и опытъ Воскресенія предполагаетъ общеніе учениковъ

съ Исусомъ въ дни Его общественнаго служенія. Только оно даетъ понять, чѣмъ была для учениковъ трагедія Страстей, а слѣдовательно, и торжество жизни надъ смертью. И потому, говоря о переосмысленіи раннѣйшаго опыта, мы не имѣемъ права обойти вопросъ: что могло и должно было подвергнуться переосмысленію, и что никакого измѣненія не допускало? Не подлежитъ сомнѣнію, что многія поученія Господни, какъ и поученія раввиновъ, заучивались Его учениками наизусть<sup>92)</sup> въ дни Его общественнаго служенія. Заученнаго наизусть до Страстей не могъ бы измѣнить и опытъ Воскресенія. Это, несомнѣнно, относилось бы и къ М. Г., если бы она была преподана до Страстей.

На вопросъ, когда Исусъ научилъ Своихъ учениковъ М. Г., я отвѣчаю безъ колебаній: въ дни Своего общественнаго служенія. Иначе говоря: до **Воскресенія**. Поскольку рѣчь идетъ о б у к в ѣ М. Г., это положеніе можетъ почитаться безспорнымъ. Оно вытекаетъ съ несомнѣнностью изъ тѣхъ трехъ умолчаній, о которыхъ уже нѣсколько разъ была рѣчь. Надо прямо сказать, что они даютъ основаніе возводить М. Г. не только къ Самому Исусу, но и, вполне конкретно, къ тѣмъ днямъ, когда Онъ училъ словомъ и дѣломъ въ городахъ и всяехъ Галилен. Нельзя забывать, что, можетъ быть, еще до Павла мы встрѣчаемся съ христологическимъ осмысленіемъ евангельскаго ученія въ первичныхъ элементахъ синоптическаго преданія<sup>93)</sup>. Развитое ученіе о Евхаристіи въ I Кор. (гл. XI, ср. X. 14-22), составленіе котораго относится къ половинѣ пятидесятихъ годовъ, проливаетъ свѣтъ и на краткія указанія Дѣян. о преломленіи хлѣба послѣ Пятидесятницы (ср. II, 42, а, по всей вѣроятности, и 46). Мы вправѣ утверждать, что Евхаристическая Трапеза заняла центральное мѣсто въ жизни вѣрующихъ въ первые же дни Апостольскаго Вѣка. Что касается третьяго умолчанія, то въ предыдущей статьѣ<sup>94)</sup> мы вычитали въ М. Г. чаяніе эсхатологическаго свершенія на основаніи опыта перваго христіанскаго поколѣнія, получившаго закрѣпленіе въ I Кор., I Фес. и въ другихъ памятникахъ апостольскаго христіанства. Но изъ Дѣян. вытекаетъ, что напряженность эсхатологическаго ожиданія наблюдалась, опять-таки, съ первыхъ же дней Апостольскаго Вѣка (ср. I, 11, III, 20-21 и др.). Молчаніе М. Г. находитъ свое объясненіе единственно при допущеніи, что она была преподана Господомъ и заучена учениками въ томъ видѣ, какой она имѣла въ арамейскомъ прототипѣ ея редакціи въ Мѡ., въ дни Галилейскаго служенія Христова. Не случайно, Евангелистъ Лука относитъ ее (XI, 2-4) къ началу послѣдняго пути Христова, когда Онъ находился еще на почвѣ Галилеи, а въ системѣ Мѡ. она составляетъ часть Нагорной Проповѣди (глл. V-VII), которою открывается Его служеніе въ ранніе галилейскіе дни.

Но успокоиться на этомъ выводѣ мы не можемъ. Принимая во вниманіе, что проповѣдь Христова до Страстей часто получала въ свѣтъ Воскресенія новый смыслъ, мы обязаны спросить себя: относится ли это и къ М. Г., иначе говоря, имѣла ли М. Г. — если не для Господа, то для учениковъ — въ дни Его галилейскаго служенія значеніе, отличное отъ того, какое она приобрѣла по Воскресеніи? Тѣмъ самымъ, отъ буквы М. Г. мы переходимъ къ ея смыслу.

Анализъ М. Г., какъ системы хіазма, привелъ насъ къ убѣжденію, что Господь связалъ ее съ установленіемъ трапезы, которой сообщилъ значеніе трапезы Царства. Полагая основаніе трапезѣ и вѣряя ученикамъ слова молитвы, Онъ могъ рассчитывать на ихъ пониманіе. Въ Иудействѣ вкушеніе пищи имѣло религиозное значеніе. Оно сопровождалось благословеніемъ. Ритуалъ трапезы былъ тщательно разработанъ. Дошли до насъ и іудейскія застольныя молитвы. Если догадка, высказанная въ первой статьѣ<sup>95</sup>), отвѣчаетъ фактическому положенію вещей, и Господь, дѣйствительно молился, вмѣстѣ съ учениками словами М. Г., это могло имѣть мѣсто не иначе, какъ въ дни Его общественнаго служенія. Заслуживаетъ вниманія, что въ Евангелии повторно говорится не только объ участіи Иисуса въ трапезѣ (ср. Мѡ. IX, 10 и паралл., Лк. VII, 36 слл., XI, 37 слл., XIV, 1 слл., Ин. II, 1 слл., XII, 1 слл.), но и о благословеніи Имъ трапезы (ср. Мѡ. XIV, 19 и паралл., Лк. XXIV, 30). Надо думать, что и толкованіе Иисусомъ трапезы, какъ трапезы Царства, не превышало разумнѣя учениковъ. О близости Царства говорилъ еще Іоаннъ Креститель (ср. Мѡ. III, 1-2), и все служеніе Христово было благовѣстіемъ Царства. Больше того, въ евангельскихъ притчахъ трапеза есть образъ Царства (ср. Мѡ. XXII, 1-14, Лк. XIV, 15-24 и представленіе о возлежаніи въ Царствѣ: Мѡ. VIII, 11, Лк. XIII, 29, и др.). И первое христіанское поколѣніе узрѣло символъ Царства въ чудесномъ насыщеніи народа въ пустынѣ. Послѣднее ясно не только изъ параллелизма слова и дѣла въ Мѡ. XIII и XIV, но и изъ сопоставленія Лк. IX, 11 и 12.

Здѣсь можно замѣтить въ скобкахъ, что толкованіе М. Г., какъ преподаваемой Иисусомъ, въ связи съ установленіемъ трапезы Царства, подкрѣпляетъ предположеніе, высказанное мною въ первой статьѣ<sup>96</sup>), о томъ, что до Евангелиста Матѳея она могла дойти въ источникахъ литургическихъ<sup>97</sup>).

Но въ настоящее время наше вниманіе сосредоточено на другомъ. Если въ дни земного служенія Христова М. Г. возносилась учениками на трапезѣ Царства, то характеръ этой трапезы, а значитъ, и смыслъ молитвы, какъ она преломлялась въ сознаніи учениковъ, остается для насъ закрытымъ, поскольку конецъ земного служенія Христова былъ и концомъ трапезы Царства въ томъ ея значеніи, какое она имѣла до Страстей. Слова Господа на Тайной Вечерѣ о плодѣ дозномъ, отъ котораго Онъ не будетъ больше пить до наступленія Царства (Мѡ. XXVI, 29—Мк. XIV, 15), имѣютъ болѣе общее значеніе. Въ параллельномъ мѣстѣ Лк. (XXII, 15-16) то же сказано о Пасхѣ. Свидѣтельствуя о концѣ стараго, Господь тутъ же, на Тайной Вечерѣ, полагаетъ начало новому. Онъ устанавливаетъ Евхаристію (Мѡ. XXVI, 26-29 и паралл.) въ воспоминаніе о Немъ (Лк. XXII, 19, ср. I Кор. XI, 24-25). Евхаристическая трапеза заступила мѣсто трапезы Царства. Заслуживаетъ вниманія, что съ чудомъ насыщенія (Ин. VI, 5 слл.), въ которомъ, какъ только что было показано, первое христіанское поколѣніе видѣло символъ Царства, Евангелистъ Іоаннъ связалъ, въ Бесѣдѣ о Хлѣбѣ Животномъ (VI, 26-65), ученіе евхаристическое. Заступая мѣсто трапезы Цар-

ства, какъ совершалъ ее Господь со Своими учениками до Страстей, Трапеза Евхаристическая была ея исполненіемъ и предвосхищеніемъ полноты Царства. Мы обязаны думать, что Господь это исполненіе предвидѣлъ уже тогда, когда учреждалъ трапезу и влагалъ въ уста учениковъ молитву, которая должна была возноситься на трапезѣ. На поставленный нами вопросъ, какъ понимали ученики молитву, связанную съ трапезою Царства, въ дни земного служенія Христова, мы отвѣтить съ полною точностью не можемъ за отсутствіемъ матеріала для отвѣта. Но Господь, ввѣряя ученикамъ слова молитвы, зналъ еще до Страстей, что этою молитвою они будутъ молиться на Евхаристической Трапезѣ. Всякое другое пониманіе вносило бы моментъ случайнаго, которому нѣтъ мѣста въ исторіи Боговоплощенія. Тѣмъ самымъ, евхаристическое толкованіе М. Г. восходитъ къ Самому Господу и вскрываетъ ея основное значеніе<sup>98</sup>). То, что ученикамъ открылось въ свѣтѣ Воскресенія, Господь предвидѣлъ до Страстей. Но и больше того. Приобщеніе Тѣла и Крови Христовыхъ предполагаетъ вполнѣ определенную христологическую доктрину и устремлено къ послѣднимъ гранямъ эсхатологическаго свершенія. Въ евхаристическомъ опытѣ Церкви — по Воскресенію! — для трехъ умолчаній М. Г. уже не остается мѣста.

Другое толкованіе М. Г. даетъ Лука. Толкованіе Луки нельзя понимать, какъ возвращеніе къ исходной точкѣ до Воскресенія. Повседневное вкушеніе пищи не есть трапеза Царства. Его и Лука не мыслитъ, какъ трапезу Царства. А потому, вѣроятно, и не восполняетъ тѣхъ трехъ умолчаній, которыя онъ нашелъ въ подлинномъ текстѣ Молитвы. Въ нашемъ христіанскомъ опытѣ это второе толкованіе получило выраженіе во внѣлитургійномъ употребленіи М. Г. Въ келейномъ правилѣ, на часахъ и въ другихъ чинопослѣдованіяхъ Церкви, многократно повторяемая М. Г. не есть молитва о евхаристическомъ причащеніи. Тотъ хлѣбъ, о которомъ мы ежедневно молимся — даже въ редакціи Мо! — есть необходимое пропитаніе. Законность и этого — второго! — толкованія можетъ быть оправдана ссылкой на Лк.<sup>99</sup>).

Вышеизложенное представляетъ собою коррективъ къ моей первой статьѣ о М. Г. Мы къ нему пришли, отправляясь отъ толкованія М. Г., какъ системы хіазма. Оно не позволяетъ видѣть въ «хлѣбѣ насущномъ», 10-первыхъ, необходимое пропитаніе и, во-вторыхъ, хлѣбъ евхаристическій. Соотношеніе этихъ двухъ значеній — обратное. Но пониманіе насущнаго хлѣба въ смыслѣ повседневной пищи въ Лк. показываетъ, что и оно восходитъ къ очень глубокой древности. Мнѣ представляется труднымъ защищать довольно распространенное мнѣніе, что въ Дѣян. II, 46 «преломленіе хлѣба», сопровождавшееся «вкушеніемъ пищи въ веселіи (точнѣе: въ ликованіи) и простотѣ сердца», къ Евхаристіи не относится<sup>100</sup>). Но изъ I Кор. XI вытекаетъ, во всякомъ случаѣ, что Евхаристія, входившая въ составъ первохристіанской общественной трапезы, не совпадала съ нею. Не подлежитъ сомнѣнію, что уже въ Апостольскій Вѣкъ молитвою освящалась не только Евхаристическая Трапеза, но и вкушеніе повседневной пищи.



Надо только помнить — и въ церковномъ ученіи напоминать! — что основное значеніе М. Г. дошло до насъ въ преданіи литургическомъ, и что толкованіе «хлѣба насущнаго» въ смыслъ повседневной пищи есть толкованіе законное, но вторичное и производное.

Епископъ Кассіанъ.

Jàvea (Испанія).

Августъ 1949 г.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) «Православная Мысль», вып. VII, стр. 58-84.

2) Ук. ст., § 5.

3) Ук. ст., § 6.

4) Стр. 76.

5) Стр. 74 сл.

6) Стр. 79.

7) Не является исключеніемъ и построеніе безвременно погибшаго за «Желѣзнымъ занавѣсомъ» талантливаго Бреславльскаго профессора Ломейера (**Lohmeyer, Ernst. Das Vater-Unser. 2. unveränderte Auflage. Göttingen 1947**). Въ предлагаемомъ имъ формальномъ анализѣ (стр. 14) онъ выдѣляетъ, какъ и я, четвертое прошеніе въ его единственности и сопоставляетъ прошенія третье и пятое, какъ имѣющія, и то и другое, *ein vergleichendes «Wie»*. Но въ формальномъ анализѣ Ломейера сопоставляются не столько прошенія, сколько двуступиці. Если прошенія третье, четвертое и пятое, взятые въ отдѣльности, составляютъ каждое по одному двуступицію, то первое двуступиціе обнимаетъ два прошенія: первое и второе, равно какъ и послѣднее двуступиціе соответствуетъ прошеніямъ шестому и седьмому. Въ дальнѣйшемъ толкованіи Ломейеръ, какъ и я, сопоставляетъ прошенія первое съ седьмымъ и второе съ шестымъ (ср. стрр. 146, 162, 194), но нельзя не отмѣтить, что, толкуя М. Г., Ломейеръ, вообще говоря, не отирается отъ ея формальнаго анализа, въ чемъ и заключается существенное различіе его подхода отъ того, который проводится въ настоящей статьѣ. Мало извѣстная за предѣлами Германіи книга Ломейера попала въ поле моего зрѣнія, когда статья эта была уже написана, и стала мнѣ доступна благодаря любезности моего друга декана Радтке, которому я и приношу благодарность, какъ за эту, такъ и за многія другія его услуги. Къ интересному толкованію Ломейера я буду имѣть случай неоднократно возвращаться въ дальнѣйшемъ.

8) **Lund, Nils Wilhelm. Chiasmus in the New Testament. A study in Formgeschichte. Chapel Hill (The University of North Carolina Press). 1942.**

9) **Bengel, J. A. Gnomon Novi Testamenti. Editio 2. Tomus II. Tubingae. 1850.** Ср. тамъ же: *Index terminorum: technicorum, opera M. Jo. A. Burkii, стрр. 758-760: Chiasmus.*

10) **Jebb, John. Sacred Literature comprising a review of the principles of composition laid down by R. Lowth, and the application of the principles so reviewed to the illustration of the New Testament in a series of critical observations on the style and structure of that sacred volume. London. 1820.**

11) **Basset, Samuel E. «Οπισθεν πρότερον Ὀμηρικῆς» (Cicero, Att. I. 16. 1) въ Harvard Studies in Classical Philology. Vol. XXXI. 1920. Стрр. 39—62.**

12) Ук. соч., стр. 53.

13) Ук. соч., стр. 31 сл.

В этой связи представляется уместным подчеркнуть, что указанный выше (ср. прим. 7) формальный анализ М. Г. в книге Ломейера сопровождается попыткой вскрыть в ней характерный ветхозавѣтный метръ (*vertrautes alt-testamentliches Metrum*, стр. 16). Но этимъ и ограничивается его формально-историческое исследование М. Г. На то, что М. Г. в редакціи Мо. могла бы быть подведена под ту или иную литературную форму, в работѣ Ломейера нѣтъ и намека. Это упущение представляется тѣмъ болѣе неожиданнымъ, что библейскій ритмъ не столько звуковой, сколько смысловой, и формальный анализ М. Г. требовалъ бы, прежде всего, вниманія къ параллелизму мыслей. Предлагаемое ниже подведение М. Г. подъ законы хіазма не имѣетъ никакихъ исходныхъ точекъ въ анализѣ Ломейера.

Эта статья была уже в наборѣ, когда мнѣ стала известна послѣдняя работа о М. Г.: **Kuhn, K. G. Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim** (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, herausgegeben von J. Jeremias und O. Michel*, 1). Tübingen 1950. Авторъ дѣлаетъ очень интересныя наблюденія по вопросу о происхожденіи рифмы въ христіанской поэзи, но для М. Г. онъ ограничивается попыткой возстановленія ея рифмованнаго арамейскаго подлинника (ср. § IV, стр. 30 сл.), остающаюся, неизбѣжно, гипотетическою, и, какъ и его предшественники, совершенно не касается параллелизма мыслей. Исходною точкою его формального анализа и толкованія М. Г. является иудейская молитва Восемнадцати Прошеній.

14) Ср. критическій аппаратъ въ изданіи Нестле.

15) Ук. соч., стр. 347, ср. еще Bengel, ук. соч. т. II, стр. 388.

16) Ук. соч., стр. 35.

17) Ук. соч., стр. 35.

18) Въ книгѣ Лунда (стр. 34) приведенные два текста подвергнуты болѣе расчлененному анализу, доводящему число членовъ въ первомъ отрывкѣ, взятомъ въ его ближайшемъ контекстѣ, до девяти и во второмъ до семи.

19) Ук. соч., стр. 128 сл.

20) Ук. соч., стр. 129.

21) Ук. ст., стр. 46. Другіе примѣры изъ Гомеровскихъ поэмъ приводятся на стр. 44-46 и 49-51.

22) Ук. ст., стр. 60 сл., ср. особенно, стр. 62: «either Plato derived from Homer his fondness for the inverted order, or else deuterum proterum is only a natural feature of all poetry and poetic prose».

Въ этой связи уместно отмѣтить наблюденія Роллера изъ области древней эпистографии (ср. **Roller, Otto. Das Formular der Paulinischen Briefe. Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe.** Stuttgart. 1933. Anm. 305, S. 470): «...eine andere stilistische Forderung der Alten war die, dass der Anfang und der Schluss des Briefkontextes gleich gefügt sein sollten (vgl. Libanius, epp. III, 86). Danach ist offenbar der Römerbrief gearbeitet, dessen Anfangsgedanken, ein Gebet für die Empfänger, Ankündigung des Besuches gelegentlich der geplanten spanischen Reise (1, 8-15), am Schlusse in **umgekehrter Reihenfolge** (курсивъ мой) wiederholt werden, in 15, 28-33, wo wieder die spanische Reise und dann ein Gebet, diesmal für den Absender, gesetzt ist.»

23) Ук. соч., стр. 33. Къ этому примѣру надо добавить вышеприведенный (ср. прим. 21) отрывокъ изъ Одиссеи.

24) Ук. соч., стр. 29: «...the chiasmus seems to be part of Hebrew thought itself.»

25) Ук. соч., стр. 139 сл., ср. особенно, стр. 144: стиль Павла не «deficient», а «merely a new type of Greek style, which has its cultural roots in the Old Testament.»

26) Ук. соч., т. I, Praefatio, § XXIV, стр. XLVII: *χίμαρος* qui in primis oeconomiam totius epistolae ad Hebraeos pandit.» ср. еще т. II, стр. 395, къ Евр. I, 4.

27) Ук. соч., стр. 351: «I have no doubt that the principles of Hebrew poetry may be successfully applied both to the doctrinal and practical elucidation of the whole content and indeed of the various passages of this most weighty epistle.»

- 28) Ук. соч., стр. 130 слл.  
 29) Ук. соч., стр. 58 сл.  
 30) Ук. соч., стр. 135.  
 31) Ук. соч., стр. 40 слл.  
 32) Ук. соч., стр. 240 слл.  
 33) Ук. соч., стр. 245.

34) Лундъ не идетъ дальше слѣдующаго замѣчанія: «The arrangement of the series of seven into two groups of three with a fourth Beatitude in the centre is determined by the structure of the Lord's Prayer (6:9-13), with which the Beatitudes show a close literary relationship» (стр. 250). Въ дальнѣйшемъ онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе на анализѣ Блаженствъ, при чемъ число ихъ оказывается возможнымъ свести къ семи не иначе, какъ цѣною отдѣленія отъ нихъ ублаженія гонимыхъ за правду (Мф. V, 10), какъ отъсѣзающаго къ слѣдующей системѣ хіазма (ср. схему на стр. 242). Въ этой области прямымъ предшественникомъ Лунда былъ Форбсъ (Forbes, John. The systematic structure of scripture: or the principles of scripture parallelism exemplified in analysis of the Decalogue, the Sermon on the Mount and other passages of the sacred writings. Edinburgh. 1854), на котораго онъ ссылается, между прочимъ, и въ своемъ анализѣ Нагорной Проповѣди (ср. Лундъ, ук. соч., стр. 261, прим. 6). Литературный фактъ «обратнаго параллелизма» Форбсу былъ извѣстенъ. Онъ обозначалъ его старымъ терминомъ Джебба epanodos (Форбсъ, стр. 42 слл.). Но въ графической схемѣ и анализѣ Блаженствъ и М. Г., Форбсъ (стр. 166 слл. и 188 слл.), какъ и его послѣдователь Лундъ, оставилъ безъ вниманія явные примѣры этой литературной формы.

35) Ук. соч., т. II, стр. 156, къ I Кор. XIII, 5: «est enim *χαρὶς* isquae retro gradus, valde congruens climaci geminae per grados negativos et affirmativos».

36) Ук. соч., стр. 136.

37) Ук. соч., стр. 60. «an able rhetorician recommends that we should reserve for the last the most emphatic member of a sentence».

38) Ср. Джеббъ, ук. соч., стрр. 336-338.

39) Ук. соч., стрр. 340-342.

40) Ук. соч., стр. 40: «the centre is always the turning point.»

41) Ук. соч., стр. 41: «identical ideas are often distributed in such a fashion that they occur in the extremes and at the centre (курсивъ подлинника) of their respective systems and nowhere else» (ср. еще стр. 52).

Изъ анализируемыхъ Лундомъ ветхозавѣтныхъ текстовъ под этотъ законъ могутъ быть подведены, на примѣръ, слѣдующіе: Лев. XIV, 49-53, Быт. VII, 21-23, Пс. 58, 1-11 (ср. схемы Лунда на стрр. 52 сл., 60, 95).

42) Ср. Лундъ, ук. соч., стр. 52.

43) Ук. соч., стр. 43.

44) Ук. соч., стр. 240.

45) Ук. соч., стр. 293.

46) «Православная Мысль», вып. VII, статья «О Молитвѣ Господней», стр. 70 сл.

47) Ук. соч., стр. 70.

48) Ломейеръ (ук. соч., стр. 146) такъ перифразируетъ шестое прошеніе: «...damit wir in dein Reich eingehen, mache uns nicht eingehen in das Reich der Versuchung ... es wäre damit klar, dass, wie die fünfte der dritten, so die sechste Bitte der zweiten entspricht.» Какъ уже было отмѣчено (ср. выше прим. 7), это заключеніе Ломейера, совпадающее съ тѣмъ, которое приводится въ текстѣ настоящей статьи, не представляетъ собою вывода изъ формальнаго анализа М. Г. (ср., впрочемъ, указанія на Stellung прошеній на стр. 162).

49) Стр. 74.

50) Мысль о соотносительности прошеній перваго и седьмого пытается развить и обосновать и Ломейеръ (ук. соч., стр. 162).

51) Стр. 68 слл.

52) Стр. 75 сл.

53) Связь славословія съ седьмымъ прошеніемъ отмѣчаетъ и Ломейеръ, (ук. соч., стр. 167), не считающій, однако, славословіе изначальной частью молитвы.

54) Стр. 71-сл.

55) § 6.

56) Стр. 82.

57) Стрр. 66 слл., 84.

58) Ср. **Heussi**, Karl. *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936, стр. 164 сл. и подстр. прим.

59) Ср. **Kittel**, статья <sup>4334</sup> въ *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, т. I, стр. 4 слл. (съ прямою ссылкой на призываніе М. Г., стр. 5. 33 сл. и примѣчанія 11 и 14-15).

60) Стр. 71.

61) Ломейеръ пишетъ въ своемъ формальномъ анализѣ М. Г. (ук. соч., стр. 14): «in dieser Folge entspricht das erste Zeilenpaar dem fünften, das zweite dem vierten, denn dort hat jedes Paar zwei Prädikate, hier ein vergleichendes «Wie», welches Himmel und Erde, Gott und uns (курсивъ мой) aneinander bindet.»

62) Изъ построения пятого прошенія Ломейеръ дѣлаетъ выводъ, что прошеніе человѣческое не можетъ и не должно быть понимаемо иначе, какъ отображеніе прошенія божественнаго (ук. соч., стр. 127).

63) Стр. 67 сл.

64) Ук. соч., стрр. 93, 198, 231, 239 (въ контекстѣ) и др.

65) § 3.

66) Ср. Лундъ, ук. соч., стр. 318 сл.

67) Ср. выше § 3.

68) Ср. выше § 2.

69) Стр. 61.

70) Стр. 72.

71) Ср. въ первой статьѣ ссылку на бл. Августина, стр. 61.

72) О пониманіи М. Г. въ редакціи Лк. которое приводится Ломейеромъ, ср. ниже прим. 99. Въ настоящей связи представляется умѣстнымъ отмѣтить, что, подводя М. Г. въ редакціи Мѳ. подъ законы хіазма, неприложимые къ ея построенію въ Лк., мы оказываемся въ обладаніи критеріемъ оцѣнки относительной древности двухъ формъ М. Г., котораго не имѣлъ въ своемъ распоряженіи Ломейеръ. Этому критерію не имѣетъ и новѣйшій изслѣдователь М. Г. Кунъ (ср. выше, прим. 13), готовый выводить форму М. Г. въ Мѳ. изъ ея формы въ Лк., какъ богѣе краткой (стр. 38).

73) § 3, особенно стрр. 63-65.

74) Мѳ. VI, 24, ср. выше § 3.

75) Стр. 60.

76) Ср., напр., Лундъ, ук. соч., стр. 250 и схема на стр. 242. Какъ было указано выше (ср. прим. 34), седьмеричное число достигается цѣною отнесенія восьмого ублаженія къ слѣдующей системѣ хіазма. Въ другихъ случаяхъ оно получается путемъ исключенія ст. 5; ср. **Lagrange**, M. J. *Evangile selon St. Matthieu. Etudes Bibliques*. 2 éd.. Paris. 1923, стр. 80, и **Hauck**, *lexikon*... статья въ *Theologisches Wörterbuch*, т. IV, стр. 370, прим. 45.

77) Ср. A New Commentary on Holy Scripture, edited by Ch. Gore. Part III. The New Testament. London 1929, стр. 137<sup>b</sup>: «the recurring note of the beatific octave».

78) Стр. 63.

79) Ук. соч., стр. 240.

80) Ст. 14, имѣющій параллель въ Мк. XII, 40 = Лк. XX, 47, составляетъ часть *textus receptus* (съ котораго сдѣланы переводы на современные языки, въ томъ числѣ и на русскій), но отсутствуетъ въ древнихъ рукописяхъ. Въ текстѣ Мѳ. онъ могъ попасть по ассимиляціи послѣдняго тексту двухъ другихъ синоптиковъ.

81) Ср. **Jeanmaire**, H. *Le Messianisme de Vergile*. Paris. 1930.

82) Ср. греческій текстъ у Климента Александрійскаго, Strom. VI. 16 (Migne,

Patr. Gr., t. IX, col. 373) и французский перевод в **Panthéon littéraire**. Les petits poètes grecs publiés par E. Falconnet sous la direction de M. Aimé-Martin. Paris. 1838, стр. 267 сл.

83) Ср. мою речь перед защитой диссертации: «Водою и кровию и духомъ», «Православная Мысль», вып. VI, Парижъ 1948, стр. 111.

84) Ср. **Lohmeyer, Ernst**. Über Aufbau und Gliederung des vierten Evangeliums (Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft т. XXVI. 1928, стр. 11—36), и его же, Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes (тамъ же, т. XXVII, 1928, стр. 225—263).

85) Стр. 79.

86) Ср. **Merx, Ad**. Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. I.IV. Berlin. 1897—1911.

87) Ср. **Burney, C. F**. The Poetry of our Lord. An Examination of the formal elements of Hebrew Poetry in the discourses of Jesus Christ. Oxford. 1925, стр. 112 сл.

88) Ук. соч., стр. 15 сл. Ср. еще указанное в примѣчаніи 13 новое изслѣдование Куна (стр. 31, особенно прим. 1).

89) Ср. **Easton, B. S**. Christ in the Gospels. New-York—London. 1930, стр. 97: «Greek-speaking Christianity is practically as old as Christianity itself».

90) Я могу сослаться на свою старую статью: **Безобразовъ С.** «Завѣщаніе иудеохристианства», «Православная Мысль», вып. II, Парижъ 1930.

91) «...it has shaped to a very great extent the writings of the Old Testament, and it has passed over to the Greek New Testament, as a sacred heritage or the early Jewish Christianity» (ук. соч., стр. 136).

92) Ср. **Easton**, ук. соч., стр. 41.

93) Ср., напр. **Hoskyns, Sir Edwyn, and Davey, Noel**. The Riddle of the New Testament. London. 1931, стрр. 162 слл., въ частности, 175 сл., 190 сл., 206 сл.

94) Стрр. 70, 82.

95) Стр. 66 сл.

96) Стр. 64 сл.

97) Въ пользу литургическаго употребленія М. Г. первымъ христіанскимъ поколѣніемъ говорить не только наставленіе Мк. XI, 25 (ср. тамъ же стр. 64 сл.), но, какъ было отмѣчено въ современной наукѣ (ср. **Selwyn, E. G**. The first epistle of St. Peter. The greek text with introduction, notes and essays. 2nd edition reprinted. London, 1949. стр. 143), и призывъ I Петр. I, 17. Небезынтересно, что употребляемое апостоломъ выраженіе (πατήρα ἰσχυροῦς) сохранилось съ буквальнойю точностью и въ возгласѣ нашей литургии (ἰσχυροῦς... πατήρ), которымъ вводится М. Г.

98) Къ евхаристическому толкованію М. Г. почти вплотную подходит Ломейеръ. Сосредоточивая свое вниманіе на формѣ четвертаго прошенія, онъ отмѣчаетъ, что только въ немъ стоитъ на первомъ мѣстѣ не глаголъ, а прямое дополненіе, чѣмъ полагается удареніе на предметъ прошенія (ук. соч., стр. 92). Онъ связываетъ — и терминологически — «дарованіе хлѣба» съ чудеснымъ насыщеніемъ и отмѣчаетъ чисто-религіозное значеніе этого понятія въ Ин. (стр. 93). И тѣмъ не менѣе, толкованіе евхаристическое онъ нарочито отрицаетъ: «Dieses Brot ist nicht das Brot des kirchlichen Sakramentes, ist nicht einmal das Brot der urchristlichen Mahlfeier, und diese Gemeinde ist nicht die spätere Kirche oder auch nur die urkirchliche Ekklesia» (стр. 109). Хлѣбъ, въ пониманіи Ломейера, относится къ категоріямъ эсхатологическимъ, основоположеннымъ въ его анализѣ М. Г. и, тѣмъ не менѣе, лишеннымъ достаточной ясности.

99) Предлагаемое пониманіе М. Г. въ Лк. не совпадаетъ съ тѣмъ, которое приводится въ книгѣ Ломейера. По его наблюденіямъ, М. Г. въ редакціи Лк. обнаруживаетъ, при ея обратномъ переводѣ на арамейскій языкъ, характерный для арамейской письменности силлабическій метръ. Ломейеръ думаетъ, что М. Г. въ редакціи не только Мө., но и Лк., имѣетъ литургическій характеръ, и отказывается понимать одну изъ этихъ параллельныхъ формъ, какъ сокращеніе или, наоборотъ, какъ развитіе другой (ук. соч., стрр. 16-17). Онъ скло-

негь настаивать на томъ, что М. Г. была извѣстна съ самаго начала въ двухъ формахъ, изъ которыхъ редакция Лк. употреблялась, по его мнѣнью, въ Иерусалимской церкви, а редакция Мѳ. — въ Галилеѣ (ук. соч., стр. 209 слл., ср. еще стр. 17). Тѣмъ самымъ, Ломейеръ въ послѣдней своей книгѣ возвращается къ интересной теоріи, получившей развитіе въ его раннѣйшемъ изслѣдованіи (*Galiläa und Jerusalem, 1936*), о двухъ центрахъ христіанской жизни въ Апостольскій Вѣкъ. Такимъ вторымъ центромъ, наряду съ Иерусалимомъ, оставалась, по его мнѣнью, Галилея. Его анализъ М. Г. въ двухъ ея формахъ даетъ ему дополнительный аргументъ въ защиту этой теоріи. Но теорія Ломейера не вышла и по сей день изъ границъ неопровергнутой, хотя и блестящей, гипотезы. И, если своеобразіе поэтической формы М. Г. въ постулируемомъ Ломейеромъ арамейскомъ подлинникѣ ея редакціи въ Лк. не позволяетъ выводить ее изъ греческаго текста Мѳ., — то вполне допустимо, что и эта параллельная форма возникла на зарѣ Апостольскаго Вѣка, какъ арамейское толкованіе арамейскаго же прототипа Мѳ. Ср. ко всему прим. 72.

100) Ср. **Jacquier, E.** *Les Actes des Apôtres. Etudes Bibliques.* Paris. 1926, стр. 91 сл. и мою первую статью, стр. 81.