

Христология в увещевание к Евреям Часть V: Евр.4:15,16

«Ведь мы не имеем первосвященника, не могущего сострадать немощам/слабостям нашим, но искушенного во всем схоже, без греха.

Итак, мы приступаем/приближаемся со смелостью к трону благодати чтобы мы получили милость и благодать обрели для своевременной помощи».

В третьей части наших размышлений мы отмечали, что содержанию Евр.4:14-16 отводится роль «скрепа» между заключением предшествующего увещевания и вступлением к обоснованиям теологического суждения, связанного с первосвященством Христа.[1] Хотя можно согласиться с подобными границами отрывка, все же содержание Евр.4:14, согласно логике авторской аргументации и богословской нагрузке, относим к увещательной части Евр.3:7-4:13, что, конечно же, не вступает в противоречие с дальнейшим развитием авторской мысли в Евр.4:15-5:10, но приобретает иной формат.

По утверждению К. Коестера, Павел настаивает на том, что при отсутствии земного священника как связующего звена между двумя реалиями, гарантом духовной безопасности христиан выступает Христос как «прошедший небеса» первосвященник (Евр.4:14а). Но ранее высказанная мысль о страдающем посреднике (Евр.2:17,18) не случайно, по мнению исследователей, подана негативно в Евр.4:15а. Возможная причина подобного риторического приема лежит в стремлении ответить на реальные или предполагаемые обвинения в адрес Божьего Сына, суть которых заключается в том, что Он якобы неспособен понять членов церкви[2] и отстранен от их проблем из-за присущего Ему величия.[3] Аргумент против предполагаемых возражений и духовного дистанцирования от Бога озвучен в Евр.4:15б₂: «но искушенного во всем схоже, без греха». Понимание усилий, предпринимаемых человеком в борьбе с грехом, коренится в

добровольном самоподчинении Христа более «низкому» уровню условий вселенного конфликта. И вочеловечивание является первым из них (Евр.2:14). Таким образом, Сын Божий «внедрил» себя в многоуровневую и многогранную структуру человеческого бытия, оскверненного грехом. По мнению К. Коестера, автор ищет точки соприкосновения с чувствами слушателей, для того чтобы они идентифицировали себя с первосвященником, который прежде отождествил себя с ними.[4] Второе условие вытекает из первого: Христос был подвержен «искушению/испытанию» (Евр.4:15б). Он оказался в равных условиях с грешником. Выстояв в искушениях («без греха», $\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Евр.4:15б), он приобрел необходимые качества для священнодействия в небесном святилище (Евр.2:14,17; 4:15б₁). По мнению А. Ванхой, отсутствие греха усилило его солидарность с грешниками.[5] И наоборот, присутствие греха в Его жизни привело бы Его к уходу в сферу эгоцентризма, свойственную природе греха, а вместо спасительного единения к фатальному разъединению с человечеством. С одной стороны, согласно содержанию Евр.4:15б, подлинная солидарность исключает причастность к ошибкам. Но, с другой стороны, она выражается в соразделении бремени последствий, а также в принятии наказания за них как неизбежного результата.[6] Как утверждает теолог Х. Гриффит, знакомство Христа с силой искушения свидетельствует о глубоком понимании человека и указывает на реальную причастность к обстоятельствам борьбы против греха.[7] Все это должно было послужить сильной мотивацией для адресата в усвоении неизменной и незыблемой истины: Сын Божий, находящийся одесную престола, не отделился от человека. Наоборот, на основании факта воплощения и подверженности искушениям, предшествующим Его восхождению в небесные чертоги, стал ближе к человечеству. А. Ванхой подчеркивает, что слава и величие Христа не мешают Ему понимать нас.[8] В дополнение к этому, Дж. Тэрвин весьма ясно указал на связь между искушением и дальнейшей первосвященнической активностью Христа. Если бы Он не был искушен, то не смог бы сочувствовать и, следовательно, не приобрел бы надлежащих качеств для участия в небесной

литургии. В итоге христиане лишились бы доступа к благодати.[9] Но у них существует гарант победы в искушениях. Возможность и уверенность последователей Христа целиком и полностью зависит от возможностей Иисуса как небесного первосвященника.[10] Его земная и небесная жизнь сконцентрированы в Его первосвященстве, причастность к которому спасительно необходима общинникам. Важно помнить, что как в Евр.4:14,15, так и во всем документе отдаленность Христа от общины носит пространственный и географический характеры, но не духовный.

После доказательств глубокой причастности Божьего Сына к человеческому роду ап. Павел сосредотачивает внимание читателей проповеди на благе, которое они обрели благодаря первосвященнической активности небесного посредника: праве приближения к трону благодати (Евр.4:16).[11] Оно выражено использованием причастия настоящего времени «приступаем» («просэрхомэта», προσερχόμεθα, Евр.4:16a₁), подчеркивающего существование постоянного доступа в Божье присутствие.[12] Как отмечает исследователь Д. Шолер, подробно исследовавший случаи употребления гл. προσέρχομαι (просерхомай; от него происходит причастие *просэрхомэта*) в культовом контексте Септуагинты, данный термин и его синонимы не упоминаются в связи с ἱλαστήριον (крышка, очистилище) или κιβωτός (ковчег) расположенных в Святом святых. Он встречается в различных контекстах: приближение к Богу, доступ к культовым объектам или же молитвенная жизнь.[13] Учитывая эти данные, мы вместе с другими теологами признаем, но лишь отчасти, что прерогатива общинников выражена культовым термином, который был задействован для описания ритуальной деятельности ветхозаветных священников.[14] В связи с чем напрашивается вполне логичный вопрос: какой вид известной культовой активности Богом уставовленного на Синае священства следует считать прототипом, нашедшим свое исполнение в активности новозаветного священства в Евр.4:16a₁? Ведь на основе авторских утверждений в Евр.8:3-6 и Евр.10:12a, 14a обрядовая активность в свете Голгофского подвига лишена сотериологической

компоненты. Прежде чем предложить свой ответ на поставленный вопрос мы представим решение, которое считается общепризнанным в богословском мире.

Как справедливо отмечает К. Коестер, в случае с причастием προερχόμεθα речь идет о метафоре, сообщающей об одном событии в терминах другого.[15] Их несовместимость на одном уровне раскрывает новое значение на другом. Ведь, однозначно, находящиеся на земле члены церкви не могут в буквальном смысле слова войти в небесное святилище. Скорее всего, они приближаются к Богу посредством молитвы, подобно тому как священники в ветхозаветные времена входили в Божье присутствие с целью священнодействия (напр., Лев. 9:5,7; Евр.10:1).[16] По мнению Д. Шолера, культовая терминология применяется к общине в сочетании с достижениями Христа.[17] Он прав, когда говорит о том, что речь идет *не о мистическом опыте*, но о пребывании в присутствии Бога посредством молитвы (Иер.7:16; 49:1-6; Пс.34:5).[18] В результате причастие προερχόμεθα становится индикатором молитвенной жизни, с чем соглашаются современные теологи.[19] В итоге культовая активность на земле с учетом информации из Евр.5:7 характеризуется благодарностью и молитвой.[20] Активность простолюдинов в сфере культа, но без ритуальной составляющей выражена идентичным термином в Иер.7:16; 49:1-6; Пс.34:5. Отвечая на поставленный выше вопрос, нам хотелось бы подчеркнуть, что не существует ветхозаветной ритуальной деятельности, которая рассматривалась бы прототипом конкретизирующего род активности новозаветного священства в Евр.4:16₁.

В дополнение к этому, в Евр.4:16₃ говорится о точке доступа слушателей: «к трону благодати» ($\tau\tilde{\omega}\ \theta\rho\acute{o}\nu\omega\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma$). Но с истолкованием данного образа возникают определенные сложности. Во-первых, указанное словосочетание не имеет аналогов в Ветхом Завете, в отличие от повсеместно встречающегося сущ. $\theta\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (тронос), которое подчеркивает Божье величие (3Цар.22:19; Пс.103:19, 97:2, 93:2; 11:14; Ис.6:1 и т.д.). Это, в свою очередь, затрудняет определение единственного ветхозаветного

аналога как источника межтекстуальных параллелей. Хотя мы понимаем, что образ может быть совокупным, когда слагаемые предполагают влияние более, чем одного источника. Во-вторых, термин «трон» не упоминается как субъект ритуальных действий древнеизраильских священников. Как в описательных, так и нормативных текстах, посвященных устройению скинии и ее атрибутики, о θρόνος как предмете культа ничего не сказано. К тому же исследователи разделяются во мнениях относительно того, кому принадлежит трон: Отцу,[21] Сыну,[22] или обоим сразу.[23] Из всех четырех случаев использования сущ. θρόνος в увещевании к Евреям, лишь однажды он относится ко Христу, когда подчеркивается Его Божественный статус («престол/трон Твой, Боже», ὁ θρόνος σου ὁ θεός, Евр.1:8a₁).[24] В двух других случаях сообщается о местоположении Христа относительно трона («одесную», ἐν δεξιᾷ, Евр.8:1; 12:2), а в Евр.4:16a₃ субъект трона не указан. Можно заключить, что в исследуемом нами тексте трон принадлежит Богу-Отцу.[25] Благодать – это единственная характеристика Божьего трона. Именно на ней ставится акцент в дискуссии о прерогативах христиан и действиях Всевышнего. По этому поводу Д. дэ Сильва замечает, что отношения между Богом и адресатом осуществляется через «благодать».[26] В итоге благодать опосредуется через Первосвященника, прошедшего небеса: христианам позволено приближаться к престолу благодати, к месту восседания Бога-Отца.

В дополнение к этому, присутствие Христа как ходатая в небесном святилище (Евр.4:15), а также благодать, исходящая от Божьего престола, придают смелость христианам («дерзновение, смелость», παρρησία, Евр.4:16a₂) в ниспрашивании помощи через молитву (Евр.4:16b₂).[27] Но смелость – это результат связи с Христом, благодать же придает уверенность в Боге.[28] Он ответит на мольбы вопрошающих, посылая необходимую помощь в определенное Им время.

Вывод. В Евр.4:15,16 говорится об активной молитвенной жизни духовных пилигримов. Благодаря ходатайственному служению

Христа (Евр.4:15) молитва как священный акт (προσέρχονται, Евр.4:16а₁) содействует безопасному пребыванию членов общины пред Божьим лицом (Евр.4:16а₃). Доступ к трону благодати осуществляется не только через общину верующих, но в плоскости личных взаимоотношений.

[1]George Guthrie. *Hebrews*, 173; Также в *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis* (NovTSup 78; Leiden: Brill, 1994) 102.

[2]D. Guthrie. *Hebrews*, 122.

[3]Vanhoye. *A Different Priest...*, 158; Howard Griffith. *High Priest in Heaven: The intercession of the exalted Christ in Reformed theology, analysis and critique* (PhD thesis, Westminster Theological Seminary, 2004) 172.

[4]Koester. *Hebrews*, 293.

[5]Vanhoye. *A Different Priest...*, 159.

[6]Ibid, 114.

[7]Griffith, 173-174.

[8]Vanhoye. *A Different Priest...*, 159; Griffith, 172.

[9]John L. Terveen. *Jesus in Hebrews: An exegetical analysis of the references to Jesus' earthly life in the Epistle to the Hebrews* (PhD thesis, University of Edinburgh, 1986) 124.

[10]Guthrie. *Hebrews*, 123.

[11]Scholer, 158.

[12]Ibid, 160.

[13]Scholer, 149. См.: Исх.19:15; 34:32; Лев.9:5, 7; 10:4; 21:17,18,21,23; 22:3; Иез.44:16; Пс.34:5; Новозаветное

подтверждение этой мысли можно обнаружить в Евр.4:16; 7:25; 10:1,22; 11:6; 12:18, 22; Attridge, 141; Ellingworth, 269.

[14]Ellingworth, 269; Scholer, 157-160-162; Lane. *Hebrews 1-8*, 114; Griffith, 175.

[15]Koester, 295.

[16]Комментатор Lane верно подмечает, говоря о том, что, только первосвященнику было позволено входить в Святое святых, но не раз в году, а дважды (Лев.16:14-16). И все же он ошибается, когда рассматривает Лев.16 как возможный фон для Евр.4:14-16. Стоит уточнить, что в описании культовой активности первосвященника в святилище (Лев.16) не используется гл. просέρχομαι, но εισέρχομαι (16:3,23), а также гл. εἰσφέρω (Лев.16:12,15). Но и это не универсально.

[17]John Scholer. *Proleptic priesthood: Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (PhD thesis, Union Theological Seminary in Virginia, 1988) 160.

[18]Ibid, 163.

[19]Griffith, 174; Peterson, 79; Lane. *Hebrews 1-8*, 115, 123.

[20]Scholer, 163.

[21]Ellingworth, 270; Scholer, 159; Attridge,142; Lane, 114.

[22]Griffith, 174.

[23]Terveen, 122.

[24]Подробный анализ это текста, см. Murray Harris. *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus*. (Baker Book House, 1998) 205-228.

[25]Scholer, 159.

[26]deSilva, 185.

[27]Scholer, 167.

[28]Ibid, 163.