

1-е соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова Николай Иванович Сагарда

Предисловие

Исагогико-экзегетическое исследование

Предисловие

Основание стены великого города – небесного Иерусалима, показанного Ангелом Тайновидцу, украшено разного рода драгоценными камнями: основание первое – яспис, второе – сапфир, третье – халкидон, четвертое – смарагд, пятое – сардоникс, шестое – сардолик, седьмое – хризолит, восьмое – вирилл, девятое – топаз, десятое – хрисопрас, одиннадцатое – гиацинт, двенадцатое – аметист» (Откр.21:19–20). Великий город – это невеста Агнца, святая Церковь (Откр.21:9); двенадцать камней представляют собою символы двенадцати Апостолов, которых Господь положил в «основание» Своей Церкви. В этих драгоценных камнях каждый из двенадцати Апостолов имеет свою собственную эмблему: «стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца» (Откр.21:14). Все камни равно прекрасны и одинаково необходимы в общей системе здания города, но каждый из них сияет своею особенною красотой. Так и все Апостолы дивны в своих благовестнических трудах: каждый из них составляет существенную и необходимую часть великого здания Церкви, которая есть столп и утверждение истины (1Тим.3:15), и ни один из них не может быть предпочтен другому. Но каждый из них прекрасен по-своему, поскольку имеет свои особенные духовные задатки и дарования, а они сообщают его сиянию определенный оттенок и своеобразную красоту. И если кто хочет не только созерцать это сияние, но и понимать его, тот необходимо должен постараться проникнуть в основные причины наблюдаемого различия. Одно и то же солнце, одними и теми же лучами освещает все двенадцать камней, но отражение их различно; и всякий согласится, что причина этого заключается в свойствах самих камней. Подобно

сему несомненно, что и все Апостолы озарены одною и тою же истиной, которую Сыну Божию, воплотившемуся Слову, благоугодно было открыть им, а чрез них и всему миру; все они находятся под воздействием одного и того же Духа. Но правда и то, что каждый воспринимал божественную истину свойственным ему одному образом. Посему у одного из Апостолов получила преимущественное развитие одна сторона христианской истины, у другого – иная, при разных оттенках и особенной последовательности и связи в подробностях раскрытия. В этом обстоятельстве получают основание и законное оправдание опыты изложения в систематической форме богословского содержания отдельно писаний свв. Апостолов Петра, Иакова, Павла и Иоанна как по частным вопросам христианской догматики и этики, так и во всем объеме христианского богословия. Этим нисколько не возобновляются споры, бывшие в Коринфской церкви, где один говорил: «я – Павлов», другой: «я – Аполлосов», третий: «я – Кифин»... (1Кор.1:12), ибо при этом остается непоколебимым то положение, что все Апостолы говорят просвещаемые одним и тем же Духом, возвещают одно и то же слово нашего Господа. Даже более того: в изучении этого слова в его разнообразных изложениях заключается надежный путь к познанию божественной истины в ее полноте и целостности, так как таким образом получается возможность определить сущность и пределы единства, так называемых, типов новозаветного учения. Это существенное единство в апостольском учении не может быть ясно определено без предварительного тщательного изучения каждого свящ. писателя в его писаниях.

В ряду источников для освещения христианской истины с той ее стороны, по которой она представлена «Богословом» Христовой Церкви, св. Апостолом Иоанном, главное место занимает первое соборное послание его (в связи с двумя меньшими посланиями, прологом Евангелия и отдельными замечаниями, рассеянными в последнем), так как в нем от начала до конца мы читаем непосредственное выражение христианского учения самого Апостола; посему оно именно стоит в преимущественной внутренней связи и зависимости от

характера личности великого Апостола. Отсюда вытекает естественная необходимость отметить характеристические черты Апостола Иоанна, прежде чем приступить к исследованию его первого соборного послания.¹

Особенности личности Апостола Иоанна ускользают от точного определения; они чувствуются всяким внимательным читателем его писаний, но требуются большие усилия, чтобы вывести из них заключение о законах и способах письменного изображения им христианской истины. Не редко представляют Апостола Иоанна в виде кроткого и спокойного юноши, неземной красоты, с чертами почти женственной нежности, с печатью полного спокойствия на челе и мечтательным взором. Несомненно, что такое представление об Апостоле Иоанне имеет свое видимое основание в одной из отличительных черт его учения, именно в учении о любви, за которое он получил наименование «Апостола любви». И действительно, любовью дышат все его писания: он говорит, что Бог в своем существе есть любовь (1Ин.4:8); он останавливается преимущественно на проявлениях неизреченной любви своего божественного Учителя, и постоянные увещания его к ученикам имеют конечную целью – внушить им взаимную любовь; любовь же золотую нитью проходит чрез всю жизнь Апостола. Возлежа на персях Сына человеческого, он напился тою любовью, откровением и воплощением которой был божественный Посланник. Но здесь же обнаруживается неправильное понимание учения Апостола Иоанна о любви и вообще одностороннее представление всей его личности. Многие не постигли всей глубины его любви и приняли ее за простое сентиментальное чувство. На самом деле в Апостоле Иоанне удивительным образом сочетались совершенно противоположные качества – спокойствие и глубина созерцания с горячею ревностью, нежная и безграничная любовь с пылкостью, даже некоторою резкостью. Галилеянин по плоти, он и по духу был сыном этой беспокойной и суровой части населения Палестины. Из кратких указаний Евангелистов видно, что он обладал в высшей степени пылкою и увлекающеюся натурой; сердечные порывы иногда доходили до такой бурной

страстности, что Иисус Христос вынужден был умерять их, как несогласные с духом нового учения (Мк.9:38–40; Лк.9:49–50, 54–56). Но с другой стороны, во всем своем поведении он обнаруживает замечательную скромность. Не смотря на свое особенное положение среди Апостолов, как ученика, его же любяще Иисус, Иоанн ни во время земной жизни Спасителя не выделяется заметным образом из ряда других учеников, ни после вознесения Его не выступает в качестве видного деятеля в первохристианском обществе. Принимая во внимание эти черты в характере Апостола, мы должны признать в нем одну из тех натур, которые живут более внутренней и созерцательною, чем практически деятельною жизнью, которые, при всей полноте своей внутренней духовной жизни, редко проявляют вовне скрывающуюся внутри их могучую силу духа. Но наступают моменты, когда у таких людей чувство прорывается в неожиданной вспышке, которая поражает всех окружающих их. Если так, то можно ли лучше очертить характер этих людей, как наименованием $\beta\omicron\alpha\nu\eta\rho\upsilon\acute{\epsilon}\varsigma$, данным Иисусом Христом сыновьям Зеведея (Мк.3:17)? Это наименование выражает характеристическую особенность братьев: бурность, естественную горячность и огненную ревность в защите и проведении того, что они признали за истину. Как электричество медленно скопляется в облаках, пока внезапно не разразится в блеске молнии и ударе грома, так и в пламенно любящих Иисуса братьях медленно собираются впечатления до того момента, когда, под воздействием внешних обстоятельств, они с силою вырываются наружу (ср. Лк.9:54). Юношеская страстность и порывистость иногда проявлялись и в Иоанне старце. Достаточно вспомнить факт встречи Апостола Иоанна с еретиком Кирином в общественной Ефесской бане. Лучше всего характер Апостола Иоанна обрисовывается по сравнению с Апостолом Петром, вместе с которым он часто упоминается в Евангелиях и Деяниях Апостольских. Различие их характеров наглядным образом сказывается в том, что Апостол Петр всегда идет впереди, Иоанн следует за ним (Ин.21:20); Апостол Иоанн возбуждает, Петр действует по возбуждению: Иоанн первый узнает Господа и говорит об этом Петру, – Петр стремительно

бросается в воду, чтобы скорее приблизиться к Господу (Ин.21:7). Оба они в одинаковой степени любят Господа, но выражают свою любовь различным образом: Петр обнажает меч для защиты своего Учителя; Иоанн молчаливо присутствует при крестных страданиях и смерти Его и выслушивает из уст Умиравшего последнюю волю Его, как Сына человеческого. Он спокойно принимает весть о воскресении Господа и безусловно верит в это величайшее чудо тогда, когда Петр и другие колеблются и недоумевают (Лк.24:12; Ин.20:8). Вообще Апостол Петр – натура живая, подвижная; под влиянием впечатлений извне он быстро решается на действие и немедленно приводит в исполнение; он мгновенно и весь воспламеняется и готов на всякий подвиг, на всякое самопожертвование. Но его сфера – именно внешняя деятельность к самозаклученности, к продолжительной внутренней работе Апостол Петр мало склонен, – она не удовлетворяет его. Совершенною противоположностью ему является Апостол Иоанн. Отличительными чертами его характера можно назвать наблюдательность и восприимчивость к внешним впечатлениям вместе с тихим, но глубоким чувством. Получаемые от вне впечатления редко обнаруживаются им в слове или в действии, но за то тем сильнее и глубже проникают во внутреннюю духовную жизнь Апостола; не отвлекаемый внешнею деятельностью, всегда погруженный в свой собственный духовный мир и в тоже время чуткий к впечатлениям, которые близко касаются его, он в глубине души перерабатывает их и делает их своим прочным достоянием. Апостол Иоанн наблюдает каждое слово, подмечает едва заметное, обращает внимание на ничтожное, по-видимому, и всему дает смысл и значение. Сделавшись учеником Господа, он с благоговейным трепетом внемлет вдохновенным речам своего Учителя, твердо запоминает их и глубоко анализирует; он замечает каждое движение Его и в чистейшей любви как бы весь погружается в созерцание Иисуса и в Нем славы Единородного от Отца, исполненного благодати и истины. Ни одна черта из Его жизни не ускользнула от Апостола Иоанна, ни одно событие ее не прошло, не оставив глубокого следа в его памяти, так что если

бы он стал подробно сообщать о том, яже сотвори Иисус, то мир не вместил бы всех написанных книг (Ин.21:25). Но он не был холодным наблюдателем, который только старается схватить цельный образ личности: Апостол Иоанн ходил за Учителем, как истинный израильтянин, который именно потому привлечен им, что предчувствует в Его лице откровение той тайны, жаждою которой проникнуто все его существо и которая все более и более открывается его умственному взору. Для всего, что Иоанн наблюдал в Иисусе, он требовал и искал достаточного объяснения в Его существе и словах. Поэтому-то в душе и воспоминаниях этого Апостола целые глубокие беседы и с Его врагами и друзьями до мельчайших подробностей сохранились ясно и отчетливо, как показывает его Евангелие. Высота и величие Христа, как они представляются в четвертом Евангелии, не остались, конечно, сокрытыми и от других Апостолов, но только Апостол Иоанн отчетливо воспроизводит их. Другие Апостолы сохранили из дел и речей Спасителя преимущественно то, что производило сильное впечатление на внешнее чувство, что особенно поражало зрение или же вообще отличалось торжественностью: нагорная проповедь перед громадной массой народа с высоты Галилейской горы глубоко напечатлелась в памяти синоптиков; но скромный по своей внешней обстановке разговор Христа с самарянкою у колодца, во время утомительного пути, остался не отмечен ими. Только Иоанн со всею внимательностью прислушивался к подобным беседам Христа и только он постигал из них не менее, как и из торжественных речей, все величие и славу своего Учителя.

Но, будучи в высшей степени наблюдательным и восприимчивым ко всему окружающему, Апостол Иоанн был более обращен к идеалу, чем к внешнему миру. Весь богатый запас наблюдения не вызывает его на кипучую практическую деятельность; он более склонен и способен погружаться в предмет познания и сливать с ним свое я, чем с энергией воздействовать на него. Здесь открывается место для сравнения Апостола Иоанна и с Апостолом Павлом. Один – смелый, деятельный, энергичный, всегда готовый вступить в борьбу; другой более склонен к уединенной, созерцательной

жизни, более готов следовать за кем-либо, чем идти впереди. Один – христианский миссионер, неутомимый в распространении Евангелия и обращении грешников; другой христианский пастырь, назидаящий верующих и утверждающий их в истинном исповедании веры. В этой отличительной особенности характера и деятельности Апостола Иоанна, быть может, находит свое объяснение и то обстоятельство, что о миссионерской деятельности его сохранилось мало точных известий. Его призванием было не полагать основание церквям, а возводить и довершать начатое здание, укреплять его и охранять от различных тлетворных влияний. Поэтому и деятельность его развивается с особенною силой в позднейшее время Апостольского периода; хотя нельзя, конечно, думать, что в раннейшее время он не разделял с прочими Апостолами их миссионерских трудов (ср. Деян.3:1, 4:19, 5:29, 8:14); только внешняя деятельность его в то время действительно так мало выдавалась, что Ирод Агриппа I, при своем преследовании иерусалимской церкви, схватил не его, но брата его Иакова и Петра и убил первого (Деян.12:2). Тем не менее, по свидетельству Апостола Павла, он был одним из признанных столпов Церкви: настолько всеми чувствовалась внутренняя сила его, по-видимому, незаметной деятельности.

Апостол Иоанн обладал тем, что называется полнотой и целостностью личности. Он не понимает раздвоения, потому что сам не испытал его; по его убеждению, где нет полной преданности, там нет ничего. Люди с таким характером, раз избрав известный путь, уже не отклоняются от него, не колеблются в ту или другую сторону, а идут прямо до самого конца, куда бы эта дорога ни вела: тот или другой конец, но непременно конец, – середины нет для них. Везде и во всем у них полнота, безраздельность и всецелая последовательность. И Апостол Иоанн, если отдавался чему-либо, то отдавался всецело и беззаветно: по его воззрению, можно принадлежать или Христу или диаволу, – среднего, неопределенного состояния не может быть. Поэтому, когда он увидел в своем Учителе осуществление идеала, стремлением к которому жила его душа, он отдался Ему с совершенно безраздельною

любовью, наряду с которую немислимо ничто, что принадлежит к области князя мира сего, исконного врага человека, врага истины и родоначальника лжи; враг Христа и в Апостоле Иоанне не может возбудить иного чувства, кроме ненависти. Эта ненависть есть отрицательное выражение любви: чем сильнее он любит Христа, тем сильнее ненавидит антихриста; чем больше он любит истину, тем больше ненавидит ложь, – свет исключает тьму. Таким образом, противоречащие, по-видимому, друг другу черты – внутренний огонь любви и поражающий гнев, кротость и пылкая ревность – легко примиряются между собою: в обоих случаях проявляется одна и та же сила духа, только по противоположным направлениям – один раз положительным образом, будучи привлекаема божественным, а в другой раз отрицательным, отвращаясь от безбожного и противохристианского; это подобно тому, как одно и то же солнце освещает и согревает живое и содействует тлению мертвого. Посему любовь, направленная в одну сторону, и ненависть, направленная в другую, оказываются взаимно-восполняющими друг друга. Апостол Иоанн в одно и тоже время является и «Апостолом любви» и «сыном грома».

Пламенная любовь Апостола Иоанна к Господу не была чувством преходящим, неустойчивым, – она сделалась постоянною потребностью его сердца, душою его жизни, самую жизнью; она дала истинную цель его стремлению к созерцательному мышлению и открыла его дух к высокому парению. Эта любовь сделала его способным глубоко смотреть в сердце и существо своего божественного Наставника; прикинувшись к Его груди, он любящим сердцем постиг Его, как едиnorodного Сына Божия, предвечное Слово, и из неисчерпаемого источника ведения Сущего в лоне Отца износил богатство своего богословствования. Эта особенная любовь освятила, очистила, возвысила природу Иоанна; отселе сфера его, в которой он живет и вращается, больше небо, чем земля. И когда окончились дни земной жизни возлюбленного Учителя, и Он вознесся на небо, то с Ним всеми мыслями и чувствами вознесся и Апостол Иоанн: вся последующая жизнь его была только жизнью со Христом и во Христе. В силу этого

образ Христа всегда стоит живой пред Его глазами (1Ин.2:5, 3:3, 6) Лице и жизнь Иисуса Христа, как воплотившегося Бога Слова, составляют сердце корень и источник религиозных идей Иоанна. Христос для него все – центр и основа всего духовного существа его. Божественное достоинство Иисуса Христа для него есть единая абсолютная истина, и отрицающий ее есть враг всякой истины, лжец (1Ин.2:22), враг Христа, антихрист (1Ин.4:3; ср. 2Ин.1:7), с которым он не хочет иметь никакого общения и предостерегает от него и всех верующих. Поэтому Иоанну именно определено было выразить последнее слово божественного откровения, вводящего в откровеннейшие тайны внутренней божественной жизни, доводимые только вечному Слову Божию, едиnorodному Сыну, и утвердить против еретиков основной догмат христианства – воплощение Сына Божия для дарования миру вечной жизни. Вследствие теснейшего общения с самою воплощенною Премудростью, этот вождь христианских философов, этот богослов в самом точном смысле слова сделался истинным носителем и представителем боговдохновенного ведения среди опасностей, угрожающих от распространяющегося и усиливающегося еретического гностицизма. Церковная символика изображает Апостола Иоанна с орлом, который отважно и с торжеством парит в высших областях, и гениальный Рафаэль поэтому представил его покоящимся на крыльях орла и смело взирающим на высоты небес. Этим символом Церковь хочет образно представить острый, пронизательный взгляд, не ослепляемый светом Солнца Правды, пророческую дальновидность; смелый полет и неотразимую силу духа Апостола Иоанна.

Сказанного, думаем, вполне достаточно, чтобы видеть, что в естественных свойствах духа Апостола Иоанна были все задатки к тому, чтобы, под воздействием благодати, он сделался вернейшим отобразом самого Господа, провозвестником великих тайн жизни Божества и непоколебимым защитником истины, достойным преимущественной личной любви Сына человеческого.

Указанными естественными особенностями Апостола Иоанна обуславливаются и объясняются свойства раскрытия и

изложения им христианского учения, о которых считаем необходимым сказать, хотя кратко, в этой связи. Прежде всего, обращает на себя внимание метод изложения, который у Апостола Иоанна не диалектически дедуктивный, но индуктивный или, лучше сказать, интуитивный: последовательность мыслей у него устанавливается не та, какая должна быть с точки зрения обычного человеческого мышления, но какая существует в небесной действительности, созерцаемой Апостолом. Истина как бы сияет в его уме; он чувствует и сердцем постигает ее. Чтобы получить вывод, он не нуждается в длинной цепи логических построений: он созерцает вечную истину и, как видит, так и сообщает своим возлюбленным чадам. Он просто утверждает или отрицает и всегда говорит с абсолютной точностью, с авторитетом, исключаям всякие сомнения в истинности того, что он говорит; он как будто всегда слышит голос Господа, открывающего ему то, что Сам Он слышит от Отца. Отсюда богословие Апостола Иоанна имеет свой корень не в рассудочной работе, но в непосредственном созерцании, в чувстве, во внутреннем опыте и есть богословие сердца. Посему в послании он неоднократно обращается к внутреннему опыту своих читателей и в нем ищет опоры для признания незыблемой истинности сообщаемого им. Особенно важная черта богословствования Апостола Иоанна заключается в том, что он рассматривает вещи в их внутреннем существе, по сравнению с которым внешние явления, с изменчивым разнообразием, теряют свое значение, как случайные и несущественные. В этой особенности воззрений Апостола Иоанна лежит ключ к уразумению весьма многого и существенного в изложении им христианского учения.

Прежде всего, этим объясняется, почему Апостол всюду видит только решительные противоположности Бога и дьявола, света и тьмы, истины и лжи, жизни и смерти, любви и ненависти, возводя все явления к их последнему принципу. В каждом данном случае Апостол говорит о том, что составляет глубочайшее основание вещи, не обращая внимания на многочисленные исключения и уклонения, какие встречаются в

наличной действительности, и часто выдвигает известную сторону предмета с тою исключительностью, при которой выдвинуть другую сторону значило бы впасть, по-видимому, в резкое самопротиворечие. Поэтому же он не отмечает различия ступеней в развитии и на каждой из них смотрит только на выражаемую ею сущность предмета: истина есть истина, будь это несовершенная ветхозаветная, или совершенная новозаветная; вера есть вера, познание есть познание – от их зародышных начатков до высочайшего совершенства. Эта черта, которую можно назвать идеализмом в учении Апостола Иоанна, так как в конкретной действительности он созерцает только осуществляемую в ней идею, отразилась и на учении Апостола о спасении: он не анализирует усвоения спасения каждым отдельным членом, не останавливается на борьбе ветхого и нового человека, словом, говорит об основе спасения, об его объективной стороне, насколько все это дано во Христе. Он рассматривает спасение, как совершенную победу света над тьмой: кто рожден от Бога, тот победил мир, ходит во свете, перешел от смерти к жизни и имеет жизнь вечную. Поэтому-то у него и не встречаются термины, обозначающие переходные моменты от жизни греховной к жизни во Христе, – каковы: призвание, оправдание, обращение, освящение. Апостол Иоанн говорит о всецелой преданности Христу, о полноте жизни в нем. Отсюда и грех рассматривается им не как слабость и поврежденность человеческой природы, а как зло, как начало, совершенно противоположное добру.

Усматривая во всем осуществление высшей идеальной действительности, Апостол Иоанн не допускает никакой противоположности между теоретическим и практическим, знанием и делом, верою и жизнью. Он всегда видит пред собою образ Божественного Учителя, у которого слово и дело не составляют двух различных областей; отсюда у него теория и практика не разделяются, но заключаются одна в другой и вместе составляют дивное целое, «хождение» как «ходил» Христос. Посему всякое действие человека включает его всецелую личность. Этим определяется и воззрение Апостола Иоанна на сущность познания вообще и религиозного в

особенности: что не обнимает всей духовной жизни, не действует на нее определяющим образом, то и не познано; ибо познание есть такое именно постижение предмета, которое включает в себя не только проникновение познающего в самое существо познаваемого, но и наоборот – проникновение предмета познания во внутреннейшее существо познающего. Одно интеллектуальное обладание истиною не имеет никакой силы и значения. И в области религиозного познания между познающим и познаваемым должно быть духовное внутреннее сродство, полное, ничем не задерживаемое общение, совершенным выражением которого является любовь. Поэтому основание, предмет и цель всякого познания, как полного и животворного, Апостол Иоанн полагает в любви; она есть и результат, и движущий нерв всех его созерцаний.

С точки зрения того же идеализма Апостол Иоанн уничтожает границы между настоящим и будущим. Наблюдая настоящее, временное, он не останавливается на нем, а переносит свой взор к обоим концам этого временного к вечному в прошедшем и к вечному в будущем и с точки зрения этого вечного оценивает все вещи и явления. Отсюда и святость христиан он представляет как бы совершенною на земле и торжественно провозглашает положение, что всяк рожденный от Бога не согрешает (1Ин.5:18, ср. 1Ин.3:9). По его воззрению, индивидуальная жизнь христианина, по самой своей природе, принадлежит к миру вечно и неизменно существующего, так как в общении с Богом она делается причастною жизни Божества. Точно также и всю эсхатологию он видит совершенною и совершающеюся на земле. Кажется, что Апостол Иоанн перешел в область вечно настоящего: для него небо сошло на землю, или, лучше сказать, земля, вопреки своей грубой оболочке, сделалась просветленною и отражает в себе сияние небесной славы.

Отмеченные естественные свойства духа Апостола Иоанна и особенности в раскрытии и изложении им христианского учения отчетливее всего отпечатались на первом послании в виду указанного выше значения его; результатом этого явилось то, что послание оказывается в высшей степени трудным для

изъяснения. Правда, на первый взгляд речь Апостола представляется совершенно понятною: образ выражения в послании ясен и прозрачен, связь мыслей простая, безыскусственная. Но под этой простотой скрываются неисследимая глубина и неисчислимое богатство. Как просты слова: жизнь, свет, истина, любовь, праведность, пребывание в Боге, рождение от Бога..., и однако кто может проникнуть в самое основание их и дать им точное выражение? Одним из существенных условий уразумения его является симпатия, духовное сродство с Апостолом Иоанном. Если для понимания каждого писателя необходимо проникнуться его духом, сродниться с ним, то тем более это необходимо для постижения всей глубины богословствования Апостола Иоанна, раскрывающего истину более с божественной, чем с человеческой стороны. Весьма поучительны следующие слова св. Иоанна Златоуста: «вещает муж с небес и издает глас сильнее грома. Он своим гласом объял и наполнил всю вселенную не потому, чтобы вопиял слишком громко, но потому, что двигал язык силою божественной благодати. Сын грома, возлюбленный ученик Христов, столп церкви, сущих во вселенной, тот, кто имеет ключи неба, кто испил чашу Христову и крещением Его крестился, кто с дерзновением возлег на перси Господни, ныне приходит к нам... в одежде, имеющей красоту безыскусственную: он является нам облеченный во Христа... истканый и составленный из самой истины... Местом действия служит для него небо, зрелищем – вселенная; зрителями и слушателями – все Ангелы и из людей те, которые подобны Ангелам или желают такими сделаться. Ибо только такие могут отчетливо постигать это благозвучие, обнаруживать его и в делах (своих) и быть такими слушателями, каким надобно быть. Все другие, как малые дети, хотя и слушают, но не разумеют того, что слушают.... (Бесед. на Еванг. Иоанна, т. I, русский перев. СПб. 1854, стр. 5–7; в новом переводе С.-Петербургской духовной академ. т. V. 1902 г., кн. 1, стрн. 2).

Поэтому, приступая к изъяснению послания, должно оставить свою собственную точку зрения и заставить себя покорно и точно следовать движению мыслей в самом

послании, чтобы по возможности перенестись в ту область, в которой живет Апостол. Тогда исчезнут и многие опасности экзегетического увлечения; напр., при той всеобщности понятий и простоте в соединении мыслей, какие господствуют в послании, всегда является желание ближе определить, по-видимому, неопределенное, но при этом понятия Апостола совершенно незаметно вводятся в чуждую ему систему воззрений самого толкователя и изъясняются с точки зрения последней. Отмеченное сейчас требование составляет первое условие более или менее успешного истолкования послания Апостола Иоанна. Но насколько оно важно, настолько же и неопределенно, а надежного руководства нет, так как толкований отцов Церкви и древних писателей не имеется, фрагменты же *Adumbrationes* (Ὑποτυπώσεις) Климента Ал. и (*Enarrationes*) Дидима Ал., ряд бесед блаж. Августина, прерывающихся на V, 3, отрывки в *Cathenae graecorum patrum* (Gramer, t. VII) и схолии (у Matthaei, SS. *Apostolorum septem epistolae canonicae*) собственно для истолкования текста послания дают очень мало. В виду этого, кроме общего учения Церкви, выяснения обстоятельств жизни Апостола Иоанна и условий его деятельности, а также сопоставлений с соответственными местами четвертого Евангелия и 2 и 3 посланий Апостола Иоанна, приходится полагаться на филологическое исследование текста. Слова Апостола являются для нас совершенным выражением его мыслей, и потому только при таком методе изъяснения можно надеяться достигнуть живой истины апостольского учения. Пусть будет верно, что «аорист для человека, а не человек для аориста», но не менее верно и то, что тот, кто не отметил по возможности всех фибр священного текста с грамматической, синтаксической и лексической стороны, не может честно притязать на звание истолкователя его; необходимо обратить внимание на малейшие оттенки языка и конструкции, так как они выражают различные оттенки в мыслях Апостола. Оправдание этого метода заключается в результатах его применения: он открывает последовательность и гармонию мыслей там, где для поверхностного читателя представляются одни лишь афоризмы,

поставленные без всякой связи. Поэтому в экзегетической части мы стараемся следовать мудрому наставлению св. Иоанна Златоуста: «как в золотых рудах опытный в этом деле не оставит без внимания ни малейшей жилы, потому что она может доставить великое богатство: так и в божественных писаниях не безвредно опускать даже одну черту или иоту, а надобно исследовать все». (Бесед. на Евангел. Иоанна 36: т. II, стрн. 3; в новом переводе т. VIII, 1902 года, кн. 1, стрн. 230). Обычно во всякой сложной мысли мы выделяем общие и основные понятия и прежде всего, раскрываем их по существу, чтобы затем легче было разобраться в частнейших положениях, отчетливее и вернее осветить их. При этом мы предпочитаем положительное изъяснение текста полемическому. Мнений по каждому более или менее важному вопросу и появлялось и появится еще много; но для нас весьма важно знать то, что сказал Апостол, а не то, что он должен был сказать по мнению того или другого толкователя. Мы исключительно стремимся проникнуть в содержание и ход мыслей послания на основании анализа самого текста, прибегая к разбору мнений экзегетов только в тех случаях, где это представляется существенно необходимым для установки понимания, какое мы признаем действительно отвечающим выражению Апостола. Изъяснению текста мы предпосылаем исagogические сведения по тем пунктам, какие установлены в исagogической литературе, и в том объеме, в каком это необходимо для понимания послания и требуется наличным положением вопросов. И здесь мы по возможности стремимся к положительному изложению необходимых сведений, обращаясь к разбору противоположных мнений только в тех случаях, когда это настоятельно требуется постановкой вопроса в современной литературе.

Количество сочинений, как посвященных исключительно исследованию первого послания Апостола Иоанна, так и трактующих другие вопросы, решение которых необходимо для нас, весьма велико; из этой массы пособий в нашем пользовании были следующие:

Adeney Walt, Prof., The Theology of the New Testament. London 1894.

Alexander W., The Epistles of St. John (в Expositor's Bible). London 1892.

Bengelius Joh., Gnomon Novi Testamenti. Tubingæ 1742.

Blass Fr., Prof., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Göttingen 1896.

Bleek Fr., Prof., Einleitung in das Neue Testament. 4 Aufl., besorgtv. Prof. D. W. Mangold. Berlin 1886.

Bisping Aug., Exegetisches Handbuch zum Neuen Testament. B. VIII: Die sieben katholischen Briefe. Münster 1871.

Богдашевский Д. И., проф., Лжеучители, обличаемые в первом послании Ап. Иоанна. Киев 1890.

Braune Karl., Die drei Briefe des Apostels Johannes (у J. Lange, Theologisch-homiletisches Bibelwerk, Th. XV). Bielefeld 1865.

Buttmann Alex., Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauch. Berlin 1859.

Cornely Rud., Cursus Scripturae Sacrae. Vol. III: Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros. Parisiis 1886.

Cremer Herm., Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Gräcität. 8 Aufl. Gotha 1895.

Davidson, Prof., An Introduction to the Study of the New Testament critical, exegetical and theological.

Düsterdieck Fr., Die drei Johanneischen Briefe. Mit einem vollständigen theologischen Commentar. Göttingen 1851 (1 B.) und 1854 (2 B.).

Ebrard Joh., Die Briefe Johannis. Königsberg 1859.

Erdmann D., Primae Joahannis epistolae argumentum, nexus et consilium. Berolini 1855.

Евдоким, иером., Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов. Его жизнь и благовестнические труды. Опыт библейско-исторического исследования. Сергиев Посад 1898.

Евсевий, архиеп., Беседы на первое соборное послание святого Апостола Иоанна Богослова. СПб. 1864.

Жданов А. А., Откровение Господа о семи азийских церквах. Опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса. Москва 1891.

Zigabeni Commentarius in XIV epistolas st. Pauli et VII catholicas. Edidit Nicepliorus Calogeras. Athenae 1887.

Фаррар Ф. В. Первые дни христианства. Перев. А. П. Лопухина. СПб. 1888.

Findlay G., Prof., The Preface to the First Epistle of John (в «Expositor» 1893, 2).

St. John's «Last Hour» (в «Expositor» 1897, 1).

St. John's «Creed» (в «Expositor» 1899, 2).

Giffert Art., Prof., A History of Christianity in the Apostolic Age. Edinburgh 1897.

Goebel Siegfried, Die Briefe des Johannes griechisch, mit kurzer Erklärung. Gotha 1893.

Gloag Pat., Introduction to the Catholic Epistles. Edinburg 1887.

Introduction to the Johannine Writings. London 1891.

Godet Fr., Prof., Bibelstudien. 2 Theil. Zum Neuen Testament. Deutsch bearbeitet. Hannover 1878.

Introduction au Nouveau Testament. Introduction particulière: les Evangiles et les Actes des Apôtres. Première partie: les trois premières Evangiles. Neuchatel 1897.

Grass Konr., Kurze Auslegung des 1. Johannesbriefs. Riga 1897.

Grimm W., Lexicon gracco-latinum in libros Novi Testamenti. Ed. 3. Lipsiae 1888.

Häring Theod., Prof., Gedankengang und Grundgedanken des erstes Johannesbriefs (Theologische Abhandlungen von C. Weizsäcker). Freiburg 1892.

Harnack Ad., Prof., Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Irenäus. Leipzig 1897.

Haupt Er., Prof., Der erste Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie. Colberg 1869.

Hausrath A., Prof., Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2 Theil: Die Zeit der Apostel. Heidelberg 1872.

Heine Gerh., Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch. Leipzig 1898.

Henle Fr., Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit. Eine historisch-exegetische Abhandlung. München 1884.

Hilgenfeld Ad., Prof., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1875.\

Holtzmann H., Prof., Briefe und Offenbarung des Johannes (в Hand-Commentar zum Neuen Testament. IV, 2). Freiburg und Leipzig 1893.

Hümpel Ern., De errore christologico in epistolis Ioannis impugnato eiusque auctore. Quaestio historico-critica. Erlangae 1897.

Huther Joh., Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Apostel. Johannes (в Kritisch-exegetisches Kommentar über das Neue Testament, издан. Heinr. Meyer. Abth. XIV). Göttingen 1880.

Jelf W. E., A Commentary on the First Epistle of St. John. London 1877.

A Grammar on the Greek Language. I–II. Oxford 1881.

Jülicher Ad., Prof., Einleitung in das Neue Testament. Freiburg und Leipzig 1894.

Karl Wilph., Der erste Johannesbrief. Freiburg 1898.

Корсунский И., проф., Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Св.-Троицкая Сергиева Лавра 1897.

Klopper A., Prof., а) 1. Joh. 5, 6–12.

б) Zur Lehre von der Sünde im I Johannesbrief. Erläuterung 5, 16 fin. (в «Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie». 1900, Heft. β 4).

Krüger F., Le mouvement de la pensée dans le première épître de Jean (в Revue chrétienne 1895, t. II).

Lechler Got. V., Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. Karlsruhe und Leipzig 1885.

Lias J., The First Epistle of St. John. With Exposition and Homiletical Treatment. London 1887.

Lightfoot J. B., Essay on the Work entitled Supernatural Religion 1889.

Lücke Fr., Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes Bonn 1836.

Lütgert W., Die Johanneische Christologie (в Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1 Heft 1899). Gütersloh.

Luthardt Chr., Die Briefe des Johannes (Einzel-Ausgabe aus Strack – Zöckler's Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testament. B. Neues Testament. 4 Abth. 3 Heft). 2 Aufl. München 1895.

De primae Johannis epistolae compositione. Lipsiae 1859.

Macdonald James, The Life and Writings of St John. Ed. by J. Howson. Edit. II. London 1880.

Matthaei Ch. Fr., Prof., Apostolorum septem epistolae catholicae Rigae 1782.

Maurice Fr., The Epistles of St. John. A Series of Lectures on Christian Ethics. London 1893.

Михаил (Лузин), епископ, Соборные послания святых Апостолов на славянском и русском наречиях с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. Киев 1890.

Молчанов Н., Подлинность четвертого Евангелия и отношение его к трем первым Евангелиям. Тамбов 1883.

Neander Aug., Prof., Der erste Brief S. Johannis. Berlin 1851.

Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel. Gotha 1890.

Nösgen C. F. Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung. B II: Geschichte der apostolischen Verkündigung. München 1893.

Pfleiderer Otto, Prof., Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichen Zusammenhang. Berlin 1887.

Prummer A., The Epistles of St. John Cambridge 1894.

Poggel Heinr., Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes geprüft auf ihren canonische Character. Paderborn 1896.

Полотебнов А., протоиер., Соборные послания Ап. любви, св. Иоанна Богослова I. II. III. На славянском и русском наречии, с предисловием и подробными объяснительными примечаниями. Москва 1875.

Reus Ed., Prof. Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. T. II. Paris 1852.

Rothe Rich, Der erste Brief Johannis praktisch erklärt. Wittenberg 1878.

Salmon G., A Historical Introduction to the Study of the New Testament. London 1888.

Schirlitz S., Grundzüge der neutestamentlichen Gräcität nach den besten Quellen für Studierende der Theologie und Philologie. Giessen 1861.

Schlatter A., Prof., Der Jakobusbrief und die Johannisbriefe ausgelegt für Bibelleser. Stuttgart 1893.

Schrenk Er., Die Johanneische Anschauung vom «Leben» mit berücksichtigen ihrer Vorgeschichte. Leipzig 1898.

Смирнов С. К., протоиер., Особенности греческого языка новозаветного. Москва 1886.

Stevens G. B., Prof., The Johannine Theologie. A Study o the Doctrinal Contents of the Gospel and Epistles of the Apostle John. New York 1895.

Stockmeyer Im., Die Structur des ersten Johannes Briefs. Basel 1873.

Феофилакт., архиеп. Болгарск., Толкования на соборные послания святых Апостолов, в русск. перев. Казань 1865.

Thiersch H., Die Kirche in apostolischen Zeitalter und die Entstehung der nentestamentlichen Schriften. Frankfurt a. M. 1858.

Trench Rich., Synonyms of the New Testament. Ed. 11. London 1890.

Успенский И., Вопрос о пребывании Апостола Иоанна, в Малой Азии (в «Христ Чтен». 1879, I).

Деятельность св. Ап. Иоанна в Малой Азии (в «Христ. Чтен». 1879 г. II).

Weiss Bern., Prof., Der Johanneische Lohrbegriff in seinen Grundzügen untersucht. Berlin 1862.

Kritisch-exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Apostel Johannes. Göttingen 1888 (в Kritisch-exegetisches Kommentar über das Neue Testament., издан. Heinr. Meyer. Abth. XIV).

Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments. 5 Aufl. Berlin 1895.

"»., Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1889.

Westcott Br., The Epistles of St. John. The Greek Text with Notes and Essays. Cambridge and London 1892.

A General Survey on the History of the Canon of the New Testament. London 1896.

Wiesinger D., Prof., Der Gedankengang des ersten Johannesbriefs (в Theologische Studien und Kritiken 1899, 1 Heft).

Winer G., Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage neutestamentlichen Exegese. 7 Aufl. 1867.

Wolf K. Aug., Ein exegetischer und praktischer Kommentar zu den drei Briefen St Johannis. Leipzig 1885.

Zahn Ad., De notione peccati, quam Johannes in prima epistola docet, commentatio. Halis Saxonum 1872.

Zahn Theod., Prof., Acta Ioannis unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearbeitet. Erlangen 1880.

Einleitung in das Neue Testament. I–II. Leipzig 1897–1899.

Zahn Theod, Prof., Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. I–II. Erlangen und Leipzig 1888–1892.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Litteratur. VI Theil. Leipzig 1900.

Для исследования текста послания пособиями служили:

Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Novum Testamentum, ex regiis aliisque optimis editionibus cum cura expressum Lugduni Batavorum. Ex officina elzeveriana 1624.

Новый Завет на четырех языках: эллинском, словенском, российском и римском, с параллельными местами. Кн. VI. Послания соборные и к Римлянам. 1892.

Св. Алексей, Новый Завет. Фототипическое издание + митроп. Леонтия. Москва 1892.

Амфилохий, архим. (+ еписк.), Древнеславянский Карпинский Апостол XIII в., т. I, ч. 2: Соборные послания. Москва 1886.

Kaluzniacki Aemil., Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis christinopolitani saeculo XII scripti. Vindobonae 1896.

Nestle Eberh., Einfurung in das Neue Testament. Gottingen 1899.

Novum Testamentum graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto. Stuttgart 1898.

Reiche J., Commentarius criticus in Novum Testamentum, quo loca graviora et difficiliora, lectiones dubiae censentur et explicantur.

T. III, epistolam ad Hebraeos et catholicas continens. Gottingae 1862.

Tischendorf C., Novum Testamentum graece. Ed. VIII. Vol. II. Lipsiae 1872.

Weiss B, Die katholischen Briefe Textkritischen Untersuchungen und Textherstellungen. Leipzig 1892.

Westcott and Hort, The New Testament in the original Greek. Cambridge and London. I: Text. 1898. II: Introduction. Appendix 1896.

Литература по вопросу о чтении 1Ин.5:7–8 указана в соответствующих местах в подстрочных примечаниях; там же поименованы и те сочинения, к которым приходилось обращаться по более частным вопросам исследования. С мнениями авторов, произведений которых мы не читали, мы знакомились по цитатам в указанных выше сочинениях, преимущественно у Düsterdieck'a, Huther'a, Weiss'a и Luthardt'a. Ссылки на древних греческих и латинских писателей делаются по изданию Migne, Patrologiae cursus completus, при чем греческая серия сокращенно обозначается: M. gr., а латинская: M. lat.

Отдел педагогический

Глава I. Подлинность первого послания св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова

Первое место в ряду исагогических сведений по всей справедливости должно быть предоставлено вопросу о писателе послания: такое или иное решение его бесспорно отражается прежде всего на постановке других вопросов исагогического отдела, а затем и на всем понимании исследуемого послания. Для христианского читателя не безразлично, написал ли это послание Апостол Иоанн, неотлучно сопровождавший Спасителя от выступления Его на поприще общественного служения и до вознесения, отдавшийся Ему в той безграничной степени, на какую способна была его необычайно глубокая и восприимчивая натура, и прозревший в своем Учителе воплотившееся Слово жизни, или это был «пресвитер» Иоанн, родом иерусалимлянин, выдавший Иисуса Христа только во время посещения Им иудейской столицы и не принадлежавший к ближайшим ученикам Его; или же, наконец, это был малоазиец, хотевший распространить свое сочинение под прикрытием авторитета великого Апостола. Отсюда тщательное и по возможности всестороннее решение вопроса о писателе послания, известного с именем Апостола Иоанна, должно быть поставлено во главе специального исследования об этом послании.

Писатель послания не называет своего имени и прямо не указывает на свое апостольское достоинство. Однако он решительно причисляет себя к непосредственным свидетелям – очевидцам земной деятельности Слова жизни (1Ин.1–3, 4:14); он хорошо знает все главные факты ее и знает самым непосредственным образом (1Ин.1: ἐψηλάφησάμεν). Чистый, праведный образ любящего Спасителя живо предносится умственному взору писателя, и он неоднократно заповедует читателям своего послания непрестанно взирать на этот осуществленный в жизни высочайший идеал чистоты, праведности и любви и с ним сообразовать свое поведение (1Ин.3:3, 5, 7, 16). Благовестие, которое возвещает писатель, он

слышал от Него, Сына Божия, Иисуса Христа, и в точности передаст слышанное (1Ин.1:5; ср. 1Ин.3:3,23). Нигде он не говорит, что он сообщает своим читателям слышанное им от других; напротив, сам удостоверяет несомненную истинность «преданного» им, утверждая, что только под условием неуклонного сохранения последнего они пребудут во Отце и Сыне (1Ин.2:24). Особенно он выдвигает свой апостольский авторитет там, где заходить речь о притязаниях лжепророков, которые от мира суть и от мира глаголют; здесь писатель послания прямо говорит о себе: *«мы от Бога есмы: иже знает Бога, послушает нас: и иже несть от Бога, не послушает нас»* (1Ин.4:6).

Таким образом, не давая точного обозначения имени своего писателя, послание однако же в достаточной степени отражает на себе свое апостольское происхождение; а общий голос вселенской Церкви, имеющий в своей основе точное, незыблемое и непрерывное древнее предание, признает писателем его Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Опираясь на это авторитетное свидетельство, мы должны показать, действительно ли происхождение послания восходит к *апостольскому веку*, действительно ли древность почитала его как писание *Апостола* и именно *Иоанна*, и согласны ли содержание и характер послания с особенностями характера Апостола Иоанна и теми обстоятельствами, среди которых он жил и действовал в то время, к которому относится написание послания. Первая часть вопросов может быть разрешена с возможною полнотой и точностью и в настоящей главе; что же касается другой половины их, относящейся больше к внутренней стороне послания, то здесь они могут быть обследованы только отчасти, а окончательное подтверждение решения их дано во второй главе.

Внешние доказательства подлинности послания.

Написание и сохранение книги есть факт исторический, и потому решение вопроса о подлинности ее должно быть основано прежде всего и главным образом на исторических свидетельствах; так называемые внутренние доказательства имеют второстепенное значение в зависимости от первых. На

основании этого прежде всего должно обследовать, насколько твердо, достоверно и непрерывно церковное предание о рассматриваемом послании. Но чтобы в дальнейшем изложении, при обсуждении каждого отдельного свидетельства, не уклоняться в область общих соображений о тех требованиях, которые могут быть с правом предъявлены в отношении к древним свидетельствам, мы считаем необходимым здесь же кратко указать принятые нами принципиальные положения.

1. При исследовании вопроса о подлинности новозаветных писаний главное место занимают цитаты у писателей, непосредственно следовавших за апостольским веком, которые, таким образом, являются выразителями предания, восходящего до самих Апостолов. Но при этом необходимо помнить, что в настоящее время мы имеем только очень незначительные фрагменты из той богатой письменности, которая несомненно была во втором христианском веке, и потому сравнительная скудость свидетельств из первого времени после смерти Апостолов не должна смущать исследователя.

2. С другой стороны, необходимо помнить и то, что простой ряд цитат далеко не выражает всей действительной силы ранних свидетельств в пользу подлинности и авторитета новозаветных писаний. Необходимо знать о характере и предметах первоначальной христианской литературы, об обстоятельствах и отношениях первоначальных христианских церквей, прежде чем придавать какую-либо отрицательную силу молчанию или незнанию частных свидетелей, или решать о положительном значении свидетельств, которые могут быть приведены². Несомненно, что самое положение мужей апостольских не вынуждало их часто прибегать к апостольским писаниям и точно цитировать их, так как они и их читатели слышали живые голоса Апостолов: их учением насыщена была атмосфера, которую они дышали. Слова Свящ. Писания не приводились в смысле доказательства, и употребление их не обращалось в формальную цитацию; но они вплетались в самый текст произведения, как естественное выражение христианских истин. В то же время и самые эти произведения

были такого рода, что от них нельзя ожидать ясного указания на книги Свящ. Писания. Это были или эпистолярные произведения, каковы писания апостольских мужей, где указания на священные книги, по самому существу дела, должны быть незначительными и случайными; или исторические, как сообщение о мученичествах в Лионе и Вьене, где эти указания излишни; или апологетические, как большинство сохранившихся христианских произведений II века, где благоразумие и осторожность писателя естественно заставляли его умалчивать об авторитетах, не имеющих никакого значения у иудеев и язычников, к которым он обращался.

3. Отсюда ясно, насколько ненаучны и тенденциозны приемы исследователей отрицательного направления, когда они в отношении к древним писателям, произведения которых потеряны, пользуются такою формулою А не знает В, потому что С, который говорит об А, не говорит, что А говорил что-нибудь о В. (Поликарп не знает послания Иоанна, потому что Евсевий, который говорит о Поликарпе, не говорит, что он говорил что-нибудь о послании Иоанна или пользовался им). Но при этом забывают тот несомненный факт, что Евсевий подробно перечисляет свидетельства древних только относительно тех книг, которые не всеми принимались³. Правда, иногда он делает исключение для общепризнанных соборных посланий – 1Петр. и 1Ин., но это потому, что группа соборных посланий в то время еще не была твердо установлена в своем объеме; и из молчания Евсевия об отношении того или другого писателя к 1Ин. во всяком случае можно вывести только то, что у того или другого писателя он не нашел ничего особенного по интересующему его вопросу⁴. И вообще цитаты имеют только положительную силу, а не отрицательную: они могут показывать, что то или другое писание было принято как авторитетное; но одним этим фактом нельзя доказать, что другие писания, которые не цитируются, были неизвестны или отвергаемы, как апокрифические⁵.

4. Несомненно, что подлинность таких писаний, которые имеют основоположительное значение для христианства,

должна покоиться на общем исповедании Церкви, а не на отдельных мнениях ее членов; частное свидетельство *само по себе* имеет только второстепенное значение. Но необходимо помнить, что главная сила частного древнего свидетельства заключается в том, что оно есть выражение общего мнения времени, и в силу последнего отдельные цитаты, хотя сами по себе могут быть недостаточными, имеют важное значение, воплощая предание церкви, общеизвестное и признанное. Воспользоваться книгой, как авторитетом, признавать ее апостольское происхождение, цитировать ее, как боговдохновенную, без всяких пояснений и доказательств, – не значит пытаться установить новое независимое суждение; это свидетельствует, что писатель находится под давлением общепризнанного факта. Поэтому совершенно неосновательно рассматривать эти авторитеты, как только отдельные отрывки, которые можно искусно скомбинировать, и забывать, что они принадлежат христианским писателям, писавшим для христиан же, как членов единого тела. Кажущаяся сила отрицательного критицизма заключается в игнорировании неотрицаемого факта существования христианской Церкви от самого апостольского века, – Церкви, твердой в дисциплине, ясной в вере, ревливой и недоверчивой в новшествах. Каноническое достоинство священных книг утверждалось на общем признании и употреблении, и, таким образом, свидетельство отдельных христиан имеет свой корень и надежное поручительство в свидетельстве всей Церкви, разумеется, если они стоят на почве церковного предания⁶.

Постоянно имея в виду изложенные принципиальные основания решения вопроса о подлинности священных писаний, обратимся к ближайшему рассмотрению данных в пользу подлинности первого послания Апостола Иоанна.

Бесспорно, что послание, наряду с четвертым Евангелием, включает в себе много характерных особенностей как по кругу идей, воззрений и представлений, так и по способу выражения их. Это обстоятельство очень важно при решении вопроса о подлинности послания: а priori можно утверждать, что этот особенный характер писаний Апостола Иоанна непременно

должен отразиться на произведениях по крайней мере тех писателей, которые были близки к Апостолу и принадлежали, так сказать, к его школе. И действительно, тщательное и беспристрастное изучение произведений древнейших церковных писателей ясно показывает, что уже в очень раннее время образ выражения и воззрения, заключающиеся в первом послании Апостола Иоанна, сильно отпечатались на древнехристианской литературе. Всюду видны заметные следы существования послания и знакомства с ним⁷.

Первое место в ряду ясных и определенных свидетелей о существовании послания уже в самое раннее время занимает св. Поликарп, епископ Смирнский, ученик Апостола Иоанна⁸. В послании к Филиппийцам, опровергая антихристианские заблуждения своего времени, он пишет: πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Св. Поликарп приводит эти слова в предостережение от соблазнов, от лжебратии и от тех, которые лицемерно носят имя Господне и вводят в заблуждение людей легкомысленных. И далее св. муж пишет: «И кто не исповедует свидетельства креста, тот от диавола» (καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν)⁹. Достаточно сопоставить первое приведенное предложение из послания св. Поликарпа с 1Ин.4:2–3, чтобы видеть их поразительное сходство и убедиться, что оно не могло быть случайным. Это выражение носит на себе столь характерный отпечаток индивидуального мышления, что указанного согласия ни в каком случае нельзя объяснить просто тем, что формула Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι была *locus communis* тогдашнего христианского вероучения, и что из этого обычного словоупотребления или из какого-нибудь третьего источника мог взять ее и св. Поликарп и писатель послания. Чтобы предположения о *locus communis* или о третьем источнике имели какую-нибудь доказательную силу, необходимо документально утвердить наличие такой обычной формулы и указать хотя бы намеки на существование источника, из которого могли почерпнуть рассматриваемые слова св. Поликарп и писатель послания: а без этого очевидному факту противопоставляются одни возможности и

догадки. Если в дополнение к этому припомним, что выражение «антихрист» в новозаветных писаниях свойственно исключительно посланиям св. Иоанна и в литературе II века не встречается, кроме писаний св. Ириней, и что «исповедать», «свидетельство», «быть от диавола» суть выражения, столь характеристичные для писаний Апостола Иоанна, то знакомство Поликарпа с рассматриваемым посланием будет выше всякого сомнения¹⁰. Правда, св. Поликарп не выдает приведенных слов за слова Апостола Иоанна, или вообще за цитату из какого-либо произведения; но должно помнить, что это – обычный у св. Поликарпа способ употребления свидетельств Свящ. Писания, вполне согласный с характером письменности того времени. Неточность цитации и замена формы $\pi\alpha\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \delta\epsilon\ \acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\epsilon\iota$ личным $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \gamma\alpha\rho$, $\delta\varsigma\ldots$ была совершению необходима по самому ходу речи. Св. Поликарп выражает предостережение против ложных братьев и тех, которые лицемерно носят имя Господне и вводят в заблуждение людей легкомысленных; и так как $\phi\epsilon\upsilon\delta\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\iota$ названы определенно и о них сказано: $\omicron\upsilon\tau\iota\nu\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omicron\lambda\alpha\nu\acute{\omega}\sigma\iota$, то замена безличного выражения личным, очевидно, является вполне естественною. Далее, также естественно и то, что св. Поликарп довольствуется одним отрицательным выражением; $\delta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \mu\grave{\eta}\ \acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\eta\sigma\eta$, – так как в течении его речи не было никакого повода выставлять и положительную сторону – исповедание истинное. Апостол Иоанн в своем послании, в связи с 1Ин.3:23 $\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$, противопоставляет духа от Бога духу антихриста и характеризует каждого из них; св. Поликарп выдвигает только второй момент, но совершенно в духе Апостола Иоанна, так что все выражение предполагает, как свою основу, воззрения учителя, высказанные им в 1Ин.4:2–3. Наконец, против важности свидетельства св. Поликарпа ничего не говорить и молчание Евсевия об употреблении Поликарпом первого послания Иоанна, между тем как он говорит это о послании Апостола Петра¹¹; последнее объясняется тем, что едва ли какое-нибудь новозаветное писание в такой степени отразилось на послании св. Поликарпа, как первое послание Апостола Петра¹², почему отметка о пользовании этим посланием со

стороны св. Поликарпа напрашивалась как бы сама собою. Но, с другой стороны. Евсевий не упоминает об употреблении Поликарпом других новозаветных писаний, именно посланий Апостола Павла, хотя оно несомненно в послании смирнского священномученика (I гл. – Еф.2:8; IV гл. – 1Тим.4:7, 10; V гл. – 1Кор.6:9; VI гл. – Рим.4:10, 12; IX гл. – 1Кор.4:2; XII гл. – Еф.4:26).

В виду очевидной важности и силы свидетельства св. Поликарпа в пользу очень раннего происхождения послания Апостола Иоанна, некоторые из представителей отрицательной критики¹³ пытались доказать неподлинность послания св. Поликарпа. Но подлинность этого послания удостоверяется документом исключительной силы: непосредственный ученик св. Поликарпа, св. Ириней дает несомненное свидетельство о подлинности послания своего учителя¹⁴; а ведь очень редки примеры, когда произведение древности может притязать на прямое свидетельство ученика писателя, которому оно приписано¹⁵.

Совершенно в духе первого послания Апостола Иоанна говорит св. Поликарп, когда соединяет с общим требованием праведности основное требование любви и о братской любви говорит, как о вершине праведности (II, III, IV, X; ср. 1Ин.3:10–11), убеждает удаляться от ложных учителей и твердо держаться τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον (VII гл.; ср. 1Ин.2:24, 7), просит отстать ἀπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ἐν τῷ κόσμῳ (V гл.; ср. 1Ин.2:15–17) и обещает жизнь во Христе – ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ (VIII гл.; ср. 1Ин.5:11–13). Вообще из сравнения произведения св. Поликарпа с посланием Апостола Иоанна видно, что св. Поликарп стоит под сильным влиянием послания: он всецело проникнут его идеями и часто говорит его языком. А отсюда оказывается совершенно естественным важный для нас вывод, что послание уже существовало и было в употреблении, по крайней мере в Малой Азии, в последние годы царствования Траяна (с 25 янв. 98 г. до августа 117 г.), когда написано было послание св. Поликарпа¹⁶.

Евсевий категорически утверждает, что Папий, епископ Иерапольский, который, по словам Ириней, был слушателем

Апостола Иоанна и товарищем Поликарпа (Ἰωάννου μὲν ἀκουστῆς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος¹⁷), пользовался свидетельствами из первого послания Иоанна¹⁸. Евсевий не цитирует мест из Папия, и потому остается широкий простор для предположений, будто в утверждении Евсевия можно видеть только то, что он в каких-нибудь выражениях Папия, случайно совпавших с выражениями послания, усмотрел цитату из последнего. Но против подобного рода предположений должно заметить, что Евсевий ни в одном случае не даст сомнительных свидетельств¹⁹, и потому нет оснований заподозривать правильность его сообщения²⁰. Таким образом, это – второй свидетель первой половины II века²¹, несомненно знавший послание Апостола Иоанна и пользовавшийся им.

К первой же половине II века относится и указание на существование послания у св. *Иустина*²²; знакомство его с посланием несомненно ясно из следующего выражения: Θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμεν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες (ср. 1Ин.3:1)²³.

На 1Ин.4:12 (а не на Ин.1 или 1Тим.6:16) основывается *исповедание сциллитанских мучеников* (17 июля 180 г. в Карфагене): λατρεύω τῷ ἐμῷ θεῷ, ὃν οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων τεθέαται²⁴.

Писавший, вероятно, не позже конца II века автор «Послания к Диогнету» уже полною рукой черпал из первого послания Апостола Иоанна не только мысли, но и выражения, и можно быть совершенно уверенным, что он имел пред собою список его. Он называет Иисуса Христа ὁ Λόγος ὁ ἀπ' ἀρχῆς (II гл.), говорит, что христиане не только любят друг друга, но и питают любовь к миру, который ненавидит их, подражая любви Божией, обнаружившейся в послании Единородного Сына (ὁ γὰρ Θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε, πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ: ср. 1Ин.4:9–10)²⁵.

Ни у одного из названных писателей, несомненно знавших первое послание Апостола Иоанна, нет указания на имя его писателя; да и ссылки их не всегда точны и определены. Но во всяком случае приведенные сопоставления мест из произведений II века с посланием Апостола Иоанна дают

надежное свидетельство в пользу того положения, что в то время послание существовало, было распространено и пользовалось высоким значением авторитетного источника христианского вероучения и нравоучения. Эти свидетельства важны именно тем, что они устанавливают непрерывную связь позднейших свидетельств о послании, – свидетельств при том точных и определенных, – с древнейшими; они приближают, так сказать, последние к апостольскому веку и дают им прочность и устойчивость, показывая, что уже лица, ближайšie к началу христианства, бывшие, как выражается Евсевий, в первом ряду апостольских преемников²⁶, в своих творениях пользовались свидетельствами из первого послания Апостола Иоанна, как древнейшего их, хотя и не называют по имени его писателя.

В связи с этими ранними данными получает очень важное значение в вопросе о подлинности послания древнейшее возражение против писаний Апостола Иоанна со стороны *алогов* (ок. 160–170). Название *ἁλογοί* дано Епифанием; в источнике же, из которого он черпал сведения об учении этой группы людей, отделившихся от Церкви, это направление называлось «ересью, которая отвергает писания Иоанна»²⁷. Автором последних алоги считали еретика Киринафа (λέγουσι γὰρ μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνου) и восставали против богослужебного употребления их (καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ εἶναι φασὶ (φασὶν εἶναι) ἐν ἐκκλησίᾳ)²⁸. Что касается отношения алогов к посланиям Апостола Иоанна, то Епифаний выражается об этом несколько нерешительно: ἵνα δόξωσι παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία, φημί δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τὸ τε εὐαγγέλιον καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, τάχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνάδουσι γὰρ αὗται τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ ἀποκαλύψει²⁹. Сомнение это объясняется, вероятно, тем, что в бывших под руками документах Епифаний находил критику алогов только в отношении к Евангелию и Апокалипсису; о посланиях ничего не было сказано. Но, с одной стороны, наименование «ересью, которая отвергает писания Иоанна», не выдуманное самим Епифанием и не дающее основания исключать послания, а с другой стороны, родство посланий с Евангелием и Апокалипсисом, отмеченное и Епифанием, заставляют полагать, что и послания включены

были в число отвергаемых писаний Апостола Иоанна³⁰. Совершенно невероятно, чтобы алогам неизвестно было послание в виду того, что наличность его в царствование Адриана и даже в последние дни Траяна признается несомненною и противниками его подлинности³¹.

Из ближайшего рассмотрения возражений алогов³² вытекает следующее: а) отвергая писания Апостола Иоанна, алоги, насколько известно, ко приводили в свое оправдание данных из предания, а руководились исключительно своими богословскими воззрениями; б) когда алоги выступили с своими возражениями, писания Иоанна были приняты в Церкви (ἐν ἐκκλησίᾳ) и пользовались таким почетом, какого алоги считали их недостойными, именно употреблялись для богослужебного чтения³³; в) алоги не пытались доказывать, что писания эти возникли за несколько лет перед сим и долгое время спустя после смерти Апостола Иоанна, мнимого писателя их; напротив, они вынуждены были искать последнего среди современников Апостола и объявили таковым Киринафа, о котором св. Поликарп, умерший за несколько лет пред выступлением алогов, рассказывал, что его присутствие в общественной бане в Ефесе заставило Апостола Иоанна не мывшись бежать, из боязни, чтобы не обрушилось здание, где находился враг истины³⁴. Противники писаний Апостола Иоанна и почитатели их, таким образом, согласны были в том, что эти писания возникли при жизни Апостола; г) алоги считали того Иоанна, которому Церковь усвоила отвергаемые ими писания, за Апостола, это ясно из следующего выражения их: φάσκοις ὑὰρ...., ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις³⁵. Следовательно, и Церковь признавала их писаниями Апостола Иоанна. Таким образом, если между «писаниями Иоанна», отвергаемыми алогами, было и первое послание, а в этом почти невозможно сомневаться, то возражение алогов показывает, что около 160–170 г., по крайней мере в Малой Азии, первое послание Иоанна было в церковном употреблении, как подлинное писание Апостола Иоанна, и во всяком случае ни у кого не было сомнения в происхождении его в конце апостольского века.

В вопросе о подлинности новозаветных писаний, по общему признанию исследователей, весьма важное значение имеет конец второго и начало третьего века. Пока живы были те, которые видели Апостолов, пока учение Апостолов было «пребывающим голосом» в умах людей, до тех пор, как сказано выше, не было особенной надобности отмечать выражения из их писаний, как отличные от собственных слов писателей. Но время изменилось, и явилась настоятельная нужда ссылаться на письменные источники, в которых заключалось подлинно апостольское учение. И лишь только начинает выясняться определенный круг твердо, ясно и повсеместно признанных апостольских писаний, первое послание Апостола Иоанна занимает между ними очень прочное положение и цитируется с *именем* своего писателя. Необходимо при этом помнить, что писатели этого времени не притязают на какие-либо новшества во всех областях церковной жизни, но постоянно обращают взор к свидетельству апостольской Церкви и в нем ищут подтверждения для высказываемых ими положений; поэтому и признание ими рассматриваемого послания, как подлинного писания Апостола Иоанна, не было их собственным открытием, а преданием, унаследованным от предшественников и сохраняемым в полной неприкосновенности³⁶. Кроме того, это обращение к свидетельству древности делалось ими в то время, когда легко было испытать достоинство его. Нити, связывавшие писателей конца II века с Апостолами, были еще не велики и хорошо известны, и если бы они не были непрерывны, то это легко могло бы быть замечено. Но указанное обращение никогда не было опротестовано.

Ряд определенных свидетельств, с точным наименованием писателя послания, открывает собою *св. Иринея*, епископ Лионский, родившийся в Малой Азии и в юности имевший своим учителем *св. Поликарпа* и других учеников Апостола Иоанна. Евсевий свидетельствует о нем, что он упоминает о первом послании Иоанна и приводит из него весьма много свидетельств³⁷. Действительно, в своем сочинении *Adversus haereses* Иринея от начала до конца пользуется первым посланием Апостола Иоанна для опровержения современных

ему гностических заблуждений и три раза определенно называет имя писателя его³⁸: в III, 15. 5 он приводит 1Ин.2:18–22³⁹, в III, 15, 8 – 1Ин.4:1–3 и 5, 1⁴⁰.

Св. Иринеи, как по обстоятельствам жизни, так и по личным отношениям к частным церквам – Смирнской, Ефесской, Римской и Галльской – должен быть признан верным представителем кафолической Церкви того времени, ревниво оберегающей предания прошлого⁴¹. Он сам ссылается на преемство учителей, которые *sine fictione* сохранили истинное учение от времен апостольских⁴². Возможно ли, чтобы он мог пользоваться как авторитетными и подлинными теми писаниями, которые не были признаны людьми предшествующего поколения, располагавшими всеми необходимыми данными для суждения об их апостольском происхождении?⁴³ Поэтому, если Иринеи знает послание, считает его принадлежащим Апостолу Иоанну и не говорит, на каком основании он утверждает это, то потому, конечно, что в этом не было никакой нужды: все знали, откуда это утверждение, и знали, что оно истинно, ибо убеждение в подлинности послания было всеобщее и устойчивое.

И александрийская церковь этого времени признает все три послания, как подлинные писания Апостола Иоанна, и первое отличает от других, как бóльшее от меньших. Об этом свидетельствует *Климент Александрийский*, родом афинянин, которого деятельность в Александрии падает на время почти от 180 и до 202–203 г. († ок. 216 г.). По его словам, он учился в Греции, Италии и различных странах Востока, особенно в Палестине, и всюду искал общения с христианскими учителями, сохраняющими истинное предание учения прямо от Петра и Иакова, от Иоанна и Павла, святых Апостолов, пока не нашел покоя в Александрии⁴⁴; здесь он учился у Пантена, сделался пресвитером александрийской церкви, был учителем и, по смерти Пантена, начальником знаменитого катехизического училища. Во время преследования христиан в Александрии в 202 и 203 гг. он ушел в Малую Азию и там оставался до смерти. Таким образом, Климент хорошо знаком был с преданиями и практикой многих поместных церквей, хотя в то же время в

отношении к употреблению священных новозаветных книг он всецело был александрийцем⁴⁵. По этим двум основаниям его свидетельство о послании Иоанна имеет весьма важное значение. Кроме того, Климент Александрийский говорит, как человек, специально посвятивший себя изучению Священного Писания⁴⁶. Климент Александрийский в своих сочинениях часто пользуется посланием и несколько раз называет его Иоановым⁴⁷.

В латинском переводе, который сделан Кассиодором из части Ὑποτυπώσεις (Adumbrationes) Климента, первое послание Иоанна изложено полностью. Если надписание этого изложения современно самому изложению, то уже Климент называет первое послание, в противоположность меньшим, *кафолическим* и, кроме того, обозначает его как первое послание *Евангелиста Иоанна*⁴⁸. И *Дионисий Александрийский* признает несомненную принадлежность «соборного послания» и Евангелия Апостолу Иоанну, сыну Зеведея, брату Иакова, и, указывая на характерные особенности их в сравнении с Апокалипсисом, ставит вопрос о писателе последнего⁴⁹.

Многочисленные указания на послание, с точным обозначением имени писателя, дает *Тертуллиан*⁵⁰, литературная деятельность которого началась около 197 г. и продолжалась до 220 г. В лице его мы имеем свидетеля о подлинности послания от церкви африканской. О том же свидетельствует и *св. Киприан*, епископ Карфагенский⁵¹.

Знаменитый *Ориген* (186–253 г.) открывает собою новый период в истории новозаветного канона. Всю свою жизнь он посвятил изучению Священного Писания; он первый принял во внимание различные предания и практику отдельных церквей, и собрание новозаветных писаний сделал предметом научного исследования. *Ориген* явился основателем христианской «critica sacra», будучи в то же время, по выражению Евсевия, τὸν ἐκκλησιαστικὸν φυλάττων κανόνα⁵². Поэтому его свидетельство о первом послании Апостола Иоанна имеет ценность особого характера, в сравнении с предшествующими писателями. Ориген называет первое послание «соборным посланием» (καθολικὴ ἐπιστολή), считает его несомненно подлинным

писанием Евангелиста Иоанна и отличает от второго и третьего, которые не всеми признаются за подлинныес⁵³.

Уже Ориген относительно каноничности священных книг поставил требование, чтобы было исследовано, что ἐν ταῖς ἐκκλησίαις δεδημοσιευμένον есть, и для этого считал необходимым принять во внимание свидетельство древнейших писателей. Его дело продолжал Евсевий, епископ Кесарийский (270–340 г.), который в своей Церковной Истории, написанной в 326 г., не только высказывает свой взгляд на новозаветные писания, но и сообщает суждения других церковных писателей, как предшествующих, так и современных ему. Евсевий читал почти всю церковную литературу от времен апостольских, имел доступ почти во все общественные архивы и церковные библиотеки Востока и при том специально занимался вопросом о церковном каноне. На основании своих изысканий Евсевий причисляет первое послание Иоанна к писаниям, всегда и всюду признаваемым за подлинныес: Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν, παρὰ τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολογῆται, ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο⁵⁴. Поэтому он полагает послание ἐν ὁμολογουμένοις⁵⁵.

Мы не станем приводить позднейших свидетельств в пользу подлинности послания, так как в истории канона новозаветных книг, а первого послания Апостола Иоанна в особенности, существенное значение имеют только второй и третий века. Достаточно сказать, что послание считается несомненно подлинным в каталогах священных книг Кирилла Иерус.⁵⁶, Афанасия В.⁵⁷, Епифания Кипр.⁵⁸, Григория Назианз.⁵⁹, Амфилохия Икон.⁶⁰, соборов Лаодикийского⁶¹ и Карфагенского⁶², Филастрия⁶³, Августина⁶⁴, Иеронима⁶⁵, Руфина⁶⁶ и др. Дидим († 394 г.) комментирует все соборные послания и первое послание Иоанна обозначает как πρῶτῃ Ἰωάννου⁶⁷. Вообще свидетельства позднейших писателей очень многочисленны, так что о возражениях против признания послания подлинным писанием Иоанна Апостола со стороны писателей, начиная с четвертого века, не может быть и речи.

Все эти многочисленные свидетельства о подлинности первого послания Апостола Иоанна, по самому своему характеру, выражают взгляд на послание не одних тех лиц, которым они принадлежат; за ними стоят целые церкви – малоазийская, александрийская, африканская, галльская и римская. Если предстоятели и выдающиеся члены церквей высоко чтили послание, то, очевидно, не меньшим почетом пользовалось оно и у всех членов названных церквей; если они так просто ссылаются на него, как на первоисточник, то необходимо полагать, что оно было общеупотребительным и признанным апостольским писанием среди всех христиан, к которым и для которых они писали свои произведения. Это предположение находит подтверждение в том, что знаменитый документ II или начала III века⁶⁸, который представляет первую известную нам попытку ограничить и точно определить круг новозаветных писаний, имевших и впредь долженствующих иметь общественное значение, именно *Мураториев Канон* имеет первое послание Иоанна как общепризнанное. Не касаясь вопроса «происхождении этого канона, относительно решения которого исследователи его еще не пришли к соглашению, об общем характере этого фрагмента весьма важно заметить, что автор его всюду высказывает не свое личное суждение, но общепринятое мнение, не измышляет новой теории относительно апостольских книг, но обращается к практике кафолической Церкви⁶⁹. В общем он может быть рассматриваем, как выражение взгляда на канонические книги, какой существовал в западной церкви во второй половине II века⁷⁰. Чтобы понятнее были выводы из свидетельства Мураториева фрагмента, считаем необходимым привести извлечения из него⁷¹.

Таблица на стр 47

quarti evangeliorum Iohannis	Quartum (W.: quarti) euangeliorum ex decipolis	Iohannis (W.: Iohannes) ex discipulis.
1.	10.	cohortantibus(Is) cohortantibus condiscipulis et condiscipulis et, eps suis
		episcopis suis dixit:
dixit conieiunate mihi	odie	Conieiunate mihi hodie triduo (W.: triduo et quid
		triduum), et quid

cuique fuerit revelatumcuique fuerit revelatum, alterutrum
 alterutrum
 nobis enarremus eademnobis enarremus. Eadem nocte reve
 noctereue
 latum and reae ex apostolis utlatum Andreae ex apostolis, ut
 recognis recognos
 15. centibus cunctis iohanniscentibus cunctis Iohannes suo
 suo nomine nomine
 cuncta describeret, et ide licitcuncta describeret. Et ideo, licet varia
 uaria sin- sin
 culis euangeliorum librisgulis evangehorum libris principia
 principia
 doceantur nihil tamen differdoceantur, nihil tamen differ creden
 creden
 tium fidei cum uno actium fidei, cum uno ac principali
 principali Spu de- Spiritu de
 20. clarata sint in omnibusclarata sint in omnibus omnia d e
 omnio de natini nativi
 tate de passione de tate, de passione, de resurrectione,
 resurrectione
 de conuersatione cumde conversatione cum discipulis suis
 decipulis suis
 ac de gemino ejus adventu ac de gemino ejus aduentu,
 primo in humilitate dispectusprimo (W.: primum) in humilitate
 quod fo despecto (W.: despectus), quod fu
 it secundo (W.: secundum) potestate
 25. it secundum potestate
 regali... pre clarum quodregali praeclaro (W.: praeclarum),
 foturus est quid ergo quod futurus (W.: futurum) est. Quid
 ergo
 minum si iohannes tammirum, si Iolianncs tam constanter
 constanter
 sincula etia in epistulis suissingula etiam in epistulis suis proferat,
 proferam dicens in semeipsudicens in semetipsum: quae vidimus
 quae uidiimus oculis oculis
 30. nostris et auribus nostris et auribus audivimus et manus
 audivimus et manus
 nostrae palpauerunt haecnostrae palpaverunt, haec scripsimus

scripsimus uobis	vobis.
sic enim non solum uisorem	Sic enim non solum visorem, sed et
sed et auditorem	auditorem,
sed et scriptorem omnium	sed et scriptorem omnium mirabilium
mirabilium dni per ordinem	domini per ordinem piofitetur. Acta
proferetur acta auto omniu	autem omnium apostolorum...
apostolorum	

1. 68.... epistola sane iude et	Epistola sane Iudae et superscriptae
superscriptio	
Iohannis duas in catholica	Iohannis duae (W.: duas) in catholica
habentur	habentur....

Приведенный отрывок по тону и всему строю речи имеет апологетический характер, и, очевидно, речь направляется против людей, которые отвергали Евангелие Иоанна на том основании, что начало этого Евангелия не согласно с синоптическими повествованиями. Это, может быть, указывает на алогов, которые главным образом по этим соображениям отрицали принадлежность четвертого Евангелия Апостолу Иоанну⁷². После апологетического изложения истории происхождения Евангелия Иоанна и указания на существенное согласие всех четырех Евангелий, автор «канона» переходит к посланиям⁷³ Иоанна, *приводит цитату из первого послания (1Ин.1:4)*, хотя не называет его таким, и делает заключение, что здесь Иоанн свидетельствует не только о том, что он был самовидцем чудес Господа, но и о том, что он записал их (в Евангелии) по порядку. Эта часть рассуждений автора «канона» присоединяется к предыдущему посредством *ergo*, и этим ясно показывается, что и ссылка на послания имеет свою цель защитить четвертое Евангелие. Но, с другой стороны, вопрос: *quid mirum* – необходимо требует противоположного воззрения, по которому утверждение писателем первого послания своего самовидчества было странным явлением. Автор «канона» решительно выступает против такого взгляда. Если допустить, что при рассуждении о четвертом Евангелии автор «канона» имеет в виду алогов, то здесь мы находим подтверждение высказанного предположения, что алоги отрицали подлинность и первого послания Апостола Иоанна; и в этом писании они

видели руку псевдо-Иоанна, который сначала в Евангелии выставил себя довереннейшим учеником и самовидцем дел Иисуса Христа, а потом в подложном послании дал свидетельство о своем подложном Евангелии; но при этом слишком сильным и преувеличенным уверением, что он всеми чувствами воспринял воплотившееся Слово жизни, он выдал свой злой умысел⁷⁴. Такие притязания писателя первого послания противникам подлинности его казались странными.

Из свидетельства автора Мураториева фрагмента в отношении к подлинности первого послания Апостола Иоанна вытекают следующие несомненные положения: а) послание в то время было общеизвестным, и автор считает возможным ограничиться приведением только начальных слов его; б) среди тех, от лица которых говорит автор канона (I. 72: *recipimus*; I. 72–73: *quidam ex nostris*), т.е. среди членов католической церкви послание считалось подлинным писанием Апостола Иоанна, написавшего и четвертое Евангелие; в) уверение писателя послания, что он был ближайшим самовидцем Слова жизни, некоторым казалось соблазнительным и удивительным, но для членов Церкви, к которой принадлежал писатель «канона», оно было совершенно естественным в устах Апостола Иоанна⁷⁵.

Наконец, необходимо указать еще на один род свидетелей, которые восполняют, завершают и запечатлевают собою все доселе приведенные свидетельства, – разумею древнейшие кодексы священных книг и переводы. Первое послание Иоанна содержат все греческие списки новозаветных писаний, начиная с древнейших, и надписывают его: Ἰωάννου ᾧ, Ἰωάννου ἐπιστολὴ πρώτη, Ἰωάννου καθολικὴ ἐπιστολὴ πρώτη, τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου ἐπιστολὴ α, ἐπιστολὴ καθολικὴ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Ἰωάννου и т.п.⁷⁶ Древний сирский перевод – Peshitta (II в.) свидетельствует о несомненном признании послания в обширной области восточной церкви; а древне-латинский перевод (II или III в.) дает такое же свидетельство относительно латинской западной церкви. Голос этих свидетелей в их совокупности имеет решающее и окончательное значение в вопросе о подлинности первого послания Апостола Иоанна, ибо

оно всюду занимает совершенно прочное положение. Они дают непосредственно церковное свидетельство; авторитет их утверждается на всеобщем употреблении, восходящем до апостольского времени. Несомненно, что и подписи послания в сохранившихся греческих списках, свидетельствующие о принадлежности его Апостолу Иоанну, взяты из более древних списков.

Таким образом, внешние свидетельства о происхождении послания от Апостола Иоанна очень ????нии, определены, решительны и в связи с тем, что, за исключением предполагаемого возражения алогов, послание никогда не было приписываемо никому другому, кроме Апостола Иоанна, с непоколебимой твердостью удостоверяют, что оно действительно произошло в век апостольский и всю древнюю Церковь признавалось за подлинное писание Апостола Иоанна.

Внутренние основания в пользу подлинности послания.

Священные новозаветные писания органически связаны с жизнью Апостолов: это – живые памятники, возникшие в непосредственной связи с их апостольской деятельностью; поэтому на них отразились как черты характера и жизни их писателей, так и характер времени, и состояние современного общества. В этом факте получают глубокое основание внутренние доказательства подлинности послания. Но само собою понятно, что по самому существу своему они не обладают такою принудительною очевидностью, как внешние, почему и доказательная сила их имеет сравнительно меньшее значение. Тем не менее полная уверенность в подлинности первого послания Апостола Иоанна может явиться только тогда, когда видно будет что те и другие свидетельства соединяются в согласный хор.

Писатель послания, не называя своего имени, причисляет себя к самовидцам Слова жизни; и это вполне подтверждается всем содержанием послания: оно проникнуто живым воспоминанием о примере для христиан, данном Спасителем в Его земной жизни (1Ин.2:6, 3:3, 5, 7, 4:17), о Его слове (1Ин.1:5, 3:23, 4:21), о событиях при Его крещении и крестной смерти

(1Ин.5:6). При этом необходимо обратить особенное внимание на то, что писатель послания не столько настаивает на своем апостольском авторитете (хотя говорит несомненно тоном Апостола), сколько на достоверности своего свидетельства, как свидетельства очевидца земной жизни Спасителя. Между тем подложный писатель послания Иоанна для большей авторитетности своего произведения был бы принужден выставить в нем имя Апостола, а если не прибегнул к этому для того, чтобы сделать более заметным сходство послания с Евангелием, то спрашивается, почему он остановился на полдороги, обозначив писателя несколько общим признаком самовидца Слова (1Ин.1:1–3), а не употребил более отличительного признака, встречающегося и в Евангелии, напр., «*ученик, его же любяще Иисус*» (Ин.13:23)? И проницательная критика до сих пор не может указать сколько-нибудь определенно, какие собственно несомненные признаки подделки послания.

Далее, черты, какими можно характеризовать писателя послания на основании самого послания, всецело соответствуют тому впечатлению, какое мы получаем из других новозаветных книг и из церковных преданий от характера личности и деятельности именно Апостола Иоанна. Как Апостол Иоанн в Евангелии, писатель послания не называет своего имени и своим авторитетом не подавляет свободного духа своих чад: он только напоминает и предостерегает их; но в то же время он говорит с полным сознанием апостольского достоинства, и в каждом слове чувствуется, что только Апостол Иоанн мог так говорить, советовать и увещевать своих малоазийских учеников, среди которых он дожил до глубокой старости, как заботливый, любящий и неусыпный руководитель. Писатель послания в кругу своих читателей обладает авторитетом отца: он всех их увещевает, как своих детей, и называет τέκνῖα и παῖδῖα. Это тем важнее, что такие отеческие отношения основываются не на первоначальной миссионерской деятельности (ср. 1Кор.4:14–17; 1Тим.1:2, 18; 2Тим.2:1; 1Пет.5:13); напротив, писатель послания настойчиво утверждает, что он не предлагает читателям ничего нового, а

только то, что они слышали от начала, (II, 7, 18, 20, 24, 27; III, 11). Если же, не будучи первоначальным основателем церквей, которым пишет, писатель послания тем не менее имеет такой отеческий авторитет среди читателей, то это получает особенно важное значение в сопоставлении с данными о пребывании и деятельности Апостола Иоанна в Малой Азии. На такой авторитет вскоре после смерти Апостола не мог притязать никто даже из его школы, не рискуя быть обличенным. Сила, ясность, твердость мыслей о самих высоких истинах христианства говорят о принадлежности их великому Богослову. Богатый опыт продолжительной жизни, закаленной в борьбе со всякого рода противохристианскими направлениями, вызвавшей между прочим и настоящее послание, и под внешним спокойствием скрытая пламенная ревность о славе возлюбленного Учителя, которая по временам проявляется даже в резкой форме, выдающей в писателе сына грома, – все это черты характера Апостола Иоанна, запечатлевающие подлинность послания, как собственноручная подпись Апостола. Любовь была отличительной чертой возлюбленного ученика и любовь в послании возводится к своему Первоисточнику-Богу, получает определение и раскрытие своего содержания, – в каждом слове послания чувствуется дыхание самой трогательной и искренней любви. Но с другой стороны, негодование, особенно обнаружившееся в одном случае, когда Апостол Иоанн хотел низвести огонь с неба на самарянское селение, осмелившееся не принять возлюбленного Господа, сказывается также и в резких выражениях послания против еретиков, которые отрицали пришествие во плоти Сына Божия. Сыну грома принадлежит и решительность в разделении между светом и тьмой, миром и царством Божиим, равно как и энергичное отвержение самого малого греха, как сатанинского по существу (ср. 1Ин.3:4–11), какое в новозаветной письменности больше не встречается.

Наконец, обстоятельства, в которых находилась христианская Церковь во время написания послания и которые отразились в нем, будучи сопоставлены с историческими свидетельствами о судьбах христианской Церкви в первые века

ее существования, приводят именно к последним годам первого столетия, к какому времени церковное предание относит написание послания Апостолом Иоанном; и все это в свою очередь согласуется с свидетельствами о деятельности его в Малой Азии. И хотя последнего рода данные не так очевидны, чтобы убеждать в происхождении послания именно от Апостола Иоанна, однако важно и то, что они не противоречат сведениям о характере Апостола Иоанна и его деятельности. Большого от таких свидетельств и требовать нельзя.

Пользуясь тем обстоятельством, что внутренние признаки подлинности послания, как мы сказали, по самой своей природе, не отличаются принудительной для всякого очевидностью и представляют поэтому гораздо больше простора для всякого рода гипотез, отрицательная критика все свои усилия направила на эту именно сторону и всячески старается доказать, что послание не может быть писанием Апостола Иоанна. Кажется, не осталось уже ничего, что так или иначе могло бы служить цели критиков и что не было бы перетолковано ими вкривь и вкось. Но в этом отношении критики никак не могут столкнуться и прийти к определенным и согласным выводам: часто одни и те же посылки в руках различных представителей критической школы служат для совершенно различных заключений, которые провозглашаются с одинаковым притязанием на признание их единственно достоверными. Одно уже это обстоятельство в состоянии вызвать некоторые сомнения в относительной твердости почвы, на которой они стоят. В виду такой неустойчивости самых принципов, останавливаться на разборе всех подобных возражений было бы напрасною тратой времени, мало помогающею уяснению сущности дела. Для примера разве можно указать на то, что *Baur* признает послание бедным по содержанию, изобилующим тавтологиями и не имеющим никакой логической энергии, почему считает его только слабым подражанием четвертому Евангелию; тогда как *Hilgenfeld* видит в нем оригинальное богатство мыслей и живой увлекательный характер. *Baur* находит в послании заметные следы монтанизма, а *Hilgenfeld* утверждает, что на воззрениях самого

писателя послания в значительной степени отразилось влияние развитого гностицизма. Наконец, необходимо отметить и ту несправедливость критиков, что от защитников подлинности священных писаний и в частности послания Иоанна они требуют принудительных, так сказать, математических доказательств; а сами довольствуются простыми гипотезами и возможностями. Мы остановимся только на двух более существенных возражениях.

Говорят⁷⁷, что совершенное отсутствие в послании всяких индивидуальных, личных и местных отношении выдает писателя, который не был достаточно знаком ни с личными отношениями Апостола, ни с состоянием общин, в которых он учил и действовал. Другие⁷⁸ отрицают принадлежность послания Апостолу Иоанну на том основании, что писатель послания не сообщает ни одного слова из уст Спасителя, ни одной конкретной черты из Его истории, а излагает только абстрактные теории о Нем и спекуляции, которые у Апостола по меньшей мере странны. Кроме самосвидетельства писателя, ничто будто бы не позволяет заключать, что это послание написано Апостолом. Но против обоих возражений должно заметить, что следы личных отношений писателя к читателям послания и самого близкого знакомства с их состоянием и нуждами для непредубежденного исследователя слишком достаточны, чтобы удержать его от подобных сомнений и подозрений. При этом нельзя забывать и того, что послание изначала причислялось к «соборным», именно к тем апостольским писаниям, которые предназначены для более широкого круга читателей, а не для одной какой-либо частной церкви⁷⁹; поэтому требовать от послания таких черт личной и местной определенности, как в посланиях Апостола Павла, значило бы требовать того, что противоречит самой истории его происхождения и назначения. Упускают из вида и то, что послание, в отличие от Евангелия Иоанна, имеет целью изложить не историю земной жизни Спасителя, а указать основы христианской жизни в усвоении совершенного Христом спасения мира. Приводить речи Спасителя и указывать конкретные черты

из Его земной жизни совершенно не входило в задачу послания⁸⁰.

Гораздо важнее и серьезнее те возражения, которые указывают, что послание имеет дело с такими явлениями в духовной жизни христианской Церкви, которые принадлежат к позднему, после-апостольскому времени; разумею возражения тех западных критиков, которые относят написание послания в глубь II века, находя в нем главным образом следы вполне развитого гностицизма. Этот взгляд, объявляющий послание происшедшим в период развития гностических систем, в настоящее время распространен, и потому мы подробно рассмотрим его со стороны исторической состоятельности и ценности. Сущность его сводится к следующему: в послании опровергается гностическое учение, которое возникло и развилось в II веке, так как главы гностической ереси, по словам Климента Ал. (Strom. VII, 17), выступили только при Адриане; поэтому защитники апостольского происхождения послания повинны в грубейшей исторической ошибке, провозглашая *gnosticismum ante gnosticos*⁸¹.

Прежде всего необходимо помнить, что состояние данных по вопросу о древних ересьях и расколах и в частности о гностическом движении оставляет желать еще очень многого: по ним нельзя разрешить многих существенных вопросов в истории христианской Церкви конца I и II века⁸². Историки, напр., до сих пор не могут точно определить, что в гностическом учении принадлежало первым гностикам и что привнесено в их системы их последователями. Во всяком случае хронология гностицизма слишком проблематична. В виду этого представляются странными и до очевидности тенденциозными суждения такого рода: «времени составления послания точно нельзя определить; во всяком случае гностики многочисленны (II, 18) и выступают с большою уверенностью в победе, что, однако раньше второго века не вероятно», – и дальше: «внешние свидетельства об этом кафолическом послании относительно хороши, однако ничто не препятствует признать за время его составления период от 100 и до 130 года»⁸³.

Остается только спросить: что препятствует в таком случае отодвинуть время составления послания к началу этого периода, – и тогда свободно можно приписать его Апостолу Иоанну? Но здесь уже возбуждается вопрос о времени смерти Апостола Иоанна, о чем будет сказано ниже.

Критики, совершенно правы, утверждая, что полное развитие гностические системы получили только во втором веке: в апостольский период мы не видим какой-либо законченной и определенной в подробностях гностической системы, или, правильнее сказать, мы не располагаем достаточными данными для того, чтобы утверждать, что такие системы существовали в последней четверти I века. Но критики явно заблуждаются, когда утверждают, что гностицизм, и в частности докетизм, всюду возник только во втором веке, и что в первом веке не видно никаких следов его. Зерна докетизма и основные нити этого заблуждения существовали уже до Христа в иудейской теологии, в восточной теософии, равно как и в греческой философии. Что иудейская теология с ее восточными теософическими элементами уже в апостольское время обращена была на христианское учение и была причиной возникновения среди христиан различного рода заблуждений, это несомненно. Апостолы видели появление идей, против которых их преемники – церковные деятели уже даже *начала* II века (Игнатий Богоносец) должны были бороться с таким напряжением, стараясь остановить их в самом начале их развития, или по крайней мере оградить от их тлетворного влияния колеблющихся чад Церкви. Необходимо только вспомнить, что последующее поколение, раньше половины II века, видело гностицизм, как философию, почти господствовавшую на всем Востоке, под различными формами и с различными модификациями, дающими уже возможность распределять его по школам. Поэтому невозможно возводить его происхождение к определенной местности, к определенному собственному имени; необходимо согласиться, что он не мог возникнуть тогда только, что он не есть произведение определенного лица, одной провинции, одного определенного года, но является естественным продуктом всего направления

века, начавшим развиваться в тиши, под воздействием благоприятных обстоятельств и различных влияний, придававших ему ту или иную окраску⁸⁴. С течением времени, пред разрушением Иерусалима, и особенно после него, гностическое движение среди христиан заметно начинает развиваться, становится смелее и соответственно с тем вреднее для верующих. Трудно и даже невозможно проследить это постепенное движение, так как сочинения древнейших гностиков не сохранились, а их последователи допускали, конечно, дополнения и различные изменения в их системах, иногда, быть может, весьма существенные. Очень естественно, что и в обширных противогностических сочинениях Ириней и Ипполита гностическое учение приводится и опровергается в том виде, в каком имели его пред собою названные писатели. Одно можно положительно утверждать, что существенные и основные положения ересей, развившихся во II веке, были высказаны уже в апостольское время. Для всякого непредубежденного исследователя ясно и понятно, что столь значительное и глубокое по своему влиянию движение не могло явиться сразу же готовым: предварительные ступени его должны обнимать по крайней мере несколько предшествовавших его обнаружению десятилетий.

Сказанного нисколько не ослабляет свидетельство Игизиппа, что крамола нечестивого заблуждения, под воздействием обмана лжеучителей, началась только тогда, когда священный лик Апостолов различно окончил жизнь, и когда поколение людей, удостоившихся собственным слухом открыто внимать Божественной Мудрости, прешло, и что только теперь, ободряясь тем, что уже нет в живых ни одного Апостола, еретики начали лжеименное свое знание (ψευδώνυμον γνῶσιν) открыто (γυμνῇ κεφαλῇ) противопоставлять проповеди истины; а до этого времени Церковь пребывала чистой и непорочной девой⁸⁵. Из свидетельства Игизиппа ясно видно, что он говорит о том времени, когда еретический гнозис стал *открыто* выступать в церкви и *дерзко* противопоставлять свое лжеименное знание проповеди истины. Этим нисколько не исключаются более скромные и робкие шаги ересеучителей при

жизни Апостолов, и сам Игизипп говорит, что и до этого времени были люди, посягавшие на здравый смысл спасительного учения; но они скрывались еще во мраке неизвестности. Во всяком случае из свидетельства Игизиппа вытекает то несомненное заключение, что *открытое* выступление представителей гностического заблуждения совпадает с *началом* II века, следовательно, очень близко ко времени деятельности Апостола Иоанна. Признано, что Василий учил не позже 125 г.; Валентин и Маркион пришли в Рим около 140 г., несомненно с вполне развитыми системами; были гностические ереси (напр., Офитов) древнее и первоначальнее названных. И это также приводит к тому заключению, что некоторые гностические системы начали образовываться уже в течение первого века⁸⁶.

В заключение приведенных соображений считаем необходимым сказать самое главное, именно то, что противники подлинности послания совершенно напрасно говорят о развитом гностицизме II века, так как еретикам, против которых направлено послание, недостает самых характерных черт гностического учения II века, и посему опровергаемое писателем послания антихристианское учение не даст указаний на II век. Правда, опровергаемые в послании еретики обвиняются в известного рода докетизме; но это еще не докетизм, против которого направлены послания даже Игнатия, а только предположение его в противопоставлении духовного и телесного, которое привело к разделению Христа и Иисуса, т. е. к отрицанию, что Христос явился во плоти (1Ин.4:1–3). Это разделение лица Иисуса Христа в свою очередь привело к соответствующему разделению в существе и поведении христиан, т.е. к антиномизму, как его представляет послание, который хотя и родственен с гностическим антиномизмом II века, однако не тождествен с ним. И как заблуждение, которое опровергает писатель послания, различно от гностической и докетической ереси II века; так отличен и способ полемики: не против частных учения и личностей еретиков, как это характерно для позднейшей полемики, направляет послание писатель его; но против всеобщих и принципиальных

положений, против зарождающегося антихристианства он выставляет всеобщие и принципиальные положения христианства⁸⁷.

К числу внутренних признаков подлинности послания необходимо отнести и тесное родство его с четвертым Евангелием в отношении к общим воззрениям, понятиям, развитию мыслей и образу выражений. Черты сходства между обоими писаниями столь очевидна, что почти все исследователи, за исключением тюбингенцев, признают их вполне достаточными для того, чтобы сделать несомненным происхождение их от одного и того же писателя; так что, если доказано, что одно из них – послание или Евангелие – принадлежит трости Апостола Иоанна, то из этого с необходимостью следует, что и другое написано им же. Для нас тем более обязательно отметить эту связь послания и четвертого Евангелия, что с решительностью высказывается, как неоспоримое, следующее положение: происхождение послания от Апостола Иоанна стоит и падает вместе с подлинностью Евангелия Иоанна⁸⁸. Правда, многочисленные параллели, издавна замеченные и в изобилии приводимые, не дают непосредственного убеждения в том, что писателем послания и четвертого Евангелия был именно Апостол Иоанн, так как некоторые представители отрицательного направления (напр., Jülicher, Hilgenfeld и др.) также признают и доказывают тождество писателя послания и четвертого Евангелия, и однако это не мешает им утверждать, что оба они принадлежат «пресвитеру» Иоанну. Тем не менее факт тесной взаимной связи названных писаний и принадлежности их одному писателю в значительной степени укрепляет положение обоих против нападков отрицательной критики, расширяя круг данных в пользу подлинности обоих вместе и усиливая их значение, как доказательств.

Предмет Евангелия Апостол определяет в следующих словах: *«сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе живот имате во имя Его»* (Ин.20:31). Указание на предмет послания заключается в 1Ин.5:13: *«сия писах вам верующим во имя Сына Божия, да*

весте, яко живот вечный имате, и да веруете во имя Сына Божия». В этом кратком обозначении предмета обоих писаний заключается указание и на их существенное сходство и на различие. Как в том, так и в другом вера, что Иисус есть Христос Сын Божий, составляет краеугольный камень. Но в Евангелии Апостол излагает историю земной жизни Спасителя с Его речами и чудесами, чтобы таким образом показать читателям, что Иисус, Который жил на земле, есть Христос Сын Божий, Которого Бог, по любви к миру, дал, *«дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную»* (Ин.3:16). В послании же писатель ставит то положение, что Иисус есть Христос Сын Божий, без всяких доказательств и утверждает, что в этой вере христиане обладают вечною жизнью, чрез общение с Богом во Христе. На основании истинного понятия о богообщении он раскрывает во всем послании, какова должна быть жизнь истинно верующих. Таким образом, общее отношение Евангелия и послания выражается в том, что Евангелие изображает объективную сторону дела Христова, послание – субъективную; первое – писание исторического характера, второе – нравственно-учительного; одно даст христианское богословие, другое – преимущественно христианскую этику. Впрочем, необходимо заметить, что послание уже по самым обстоятельствам происхождения не могло строго выдержать указанного различия. Еретики, против которых оно было написано, извращали обе стороны христианской истины – объективную и субъективную. Занявшись в послании преимущественно последнею, Апостол не мог оставить без упоминания и первой; он и делает это несколько раз, направляя догматические положения против извращения их еретиками. Но во всяком случае эти отступления, вызванные потребностями времени и обстоятельств, не изменяют общего характера послания: Евангелие дает основания христианской веры, а послание – основания христианской жизни. Вообще же послание есть нравственное приложение главных идеи, которые развиты исторически в делах и речах Христа, переданных в четвертом Евангелии. Такое тесное отношение между посланием и Евангелием глубоко отпечатлелось как на

внутренней, так и на внешней стороне обоих писаний. Один и тот же дух проникает их: оба имеют один и тот же характер не только в круге идей и догматических воззрений, но даже и в общем стиле и в отдельных выражениях.

Что касается внешней стороны – языка вообще и частных оборотов речи и выражений, то здесь прежде всего обнаруживается тесная связь между посланием и четвертым Евангелием. В общем – то же неперIODическое построение, совершенно в духе ветхозаветных писателей: отдельные члены мыслей связываются между собою посредством καὶ – δέ (напр., 1Ин.2:1–3, где Апостол Павел вместо καὶ ἔαν без сомнения поставил бы ἔαν δέ, и вместо καὶ αὐτός ἰλασμός ἐστὶν непременно – αὐτός γὰρ ἰλασμός ἐστὶν), и мысль развивается часто чрез повторение предыдущего понятия, в результате чего получается весьма редкое употребление относительных местоимений. В обоих наблюдается любовь писателя к повторению одного и того же слова (1Ин.1:2, 5:9–11 – Ин.1:7, 8, 14, 5:31–39, 41–44, 8:13, 14, 17–18, 14:13–14, 17, 18:15–16, 19:35, 21:24), к выражению мыслей в форме положительной и отрицательной (1Ин.1:6 – Ин.1:20, 3, 3:15, 17, 18, 20, 5:24 – 1Ин.1:5, 8, 2:4, 10, 27–28), к объяснению мысли чрез противоположение (1Ин.2:6, 2:4, 8, 10, 12, 14, 16, 17, 19, 21, 23, 27 – Ин.1:8, 17, 18, 26, 30, 2:10, 19, 25), чрез определение (1Ин.1:5: и сие есть обетование; 1Ин.2:3, 7, 22, 25, 3:10–11, 16, 19, 23–24, 4:3, 9–10, 13, 17, 5:2, 5, 11, 14 – Ин.1:19, 3:19, 6:29, 39–40, 58, 9:30, 15:8, 12, 17:3), чрез исправление (1Ин.2:2, 21, 4:10, 5:6–16 – Ин.1:7–8, 4:1–2, 6:45–46, 58, 7:22, 13:10, 18, 14:22, 27, 15:15, 17). Оба отличаются одинаково своеобразным складом речи – в соединении предложений (1Ин.2:8, 5:6 – Ин.17:2, 6:34, 37, 7:49), в выражении определяющего слова посредством причастия с вспомогательным глаголом (1Ин.1:4, 4:12 – Ин.1:34, 5:21, 23–24, 27–28), в приведении частиц (1Ин.4:17, 2:1, 23 – Ин.2:50, 15:8, 13:34, 15:17, 16:33). Общи тому и другому – сильная любовь писателя к параллелизму и к антитезам (οὐκ – ἀλλά), demonstrativa с ὅτι или ἵνα, эллиптическое ἀλλ' ἵνα, καθὼς καὶ и οὐ καθὼς, родит. с ἐκ (1Ин.4:13 – Ин.1:35, 6:8), дат. орудн. с ἐν (1Ин.2:3, 5:6 и др. – Ин.1:26, 33, 16:30), частое употребление

θεωρεῖν и θεᾶσθαι, когда от ὁρᾶν употребляется только perfectum, – и затем отдельные выражения: τὴν ψυχὴν τιθεῖναι ὑπέρ, θεὸς ὁ ἀληθινός, ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, κόσμος, τέκνία, παῖδιά, φαίνειν, ἐντολὴ καινὴ, τηρεῖν (διδόναι) τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον), τὰ ἀρεστὰ ποιεῖν, ἔχειν, ποιεῖν и αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν, πιστεύειν в связи с γινώσκειν, ὁμολογεῖν и ἀρνεῖσθαι, μαρτυρία и μαρτυρεῖν (тогда как μάρτυς, μαρτύριον и μαρτυρεῖσθαι не встречается), ἔχειν и μένειν ἐν, μένειν εἰς τοὺς αἰῶνας, δύνασθαι о нравственной возможности, χρεῖαν ἔχειν ἵνα, ἀγνίζειν ἑαυτόν, ἀνθρωποκτόνος и др. Такое сходство Евангелия и послания замечено было уже в III в. Дионисием Ал. «Евангелие и послание, – говорит он, – согласны между собою и одинаково начинаются; первое говорит: *«в начале было Слово»*, – последнее: что было от начала; в том сказано: *«и Слово стало плотью и обитало с нами и мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца»* (Ин.1:14), тоже и в этом, с небольшим лишь изменением: возвещаем, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши о Слове жизни; ибо Жизнь вечная, которая была у Отца, явилась нам (1Ин.1:1–2). Иоанн верен себе и не отступает от своей цели; он раскрывает все в одинаковых периодах и теми же словами. Приведем вкратце некоторые из них. Внимательный читатель в каждой из упомянутых книг часто встретит слова: *жизнь, свет, прехождение тьмы*; непрестанно будет видеть *истину, благодать, радость, плоть и кровь Господа, суд, оставление грехов, Божию любовь к нам, заповедь о взаимной нашей любви*, и о том, что *должно соблюдать все заповеди*, также *осуждение мира, диавола, антихриста, обетование Святого Духа, сыноположение Божие*, во всем требуемую от нас *веру*, везде – *Отца и Сына*. Вообще, при непрерывном внимании к отличительным чертам, невольно представляется одинаковый образ речи Евангелия и послания»⁸⁹.

Еще важнее и поразительнее сходство послания и четвертого Евангелия по кругу господствующих идей и понятий. Излюбленные отвлеченные понятия: ἀρχή, φῶς, ζωή, αἰώνιος, σκοτία, ἀλήθεια, ψεῦδος употребляются в послании в том же широком и глубоком смысле, как и в Евангелии. В обоих

наблюдается то же резкое противопоставление абсолютных противоположностей: φῶς – σκοτία, ἀλήθεια – ψεῦδος, ζωὴ – θάνατος, ἀγαπᾶν – μισεῖν, ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς – ἡ ἀγάπη τοῦ κόσμου, τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ – τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην – ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας – τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης и т.д. Это сходство простирается на самые основные мысли обоих писаний и их взаимную связь. Центральный пункт обоих образует богопознание – γινώσκειν τὸν θεόν (τὸν ἀληθινόν) или τὸν πατέρα, которое посредством веры во Христа – πιστεῦειν εἰς αὐτόν или εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ – и пребывание во Христе – εἶναι или μένειν ἐν αὐτῷ или ἐν υἱῷ – приводит к пребыванию в Боге – εἶναι или μένειν ἐν τῷ θεῷ – и богообщению – κοινωνία μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Ὑιοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ: с этим стоит в неразрывной связи рождение от Бога – γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ (противоположное εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου). И в Евангелии, и в послании Иисус есть едиnorodный Сын Божий (ὁ μονογενής), пришедший во плоти λόγος, Χριστός, Σωτὴρ τοῦ κόσμου, Παράκλητος; Дух есть πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Наконец, основные идеи, напр., о необходимой и неразрывной связи между любовью к Богу (Христу) и любовью к братьям, или о посольстве Сына в мир, чтобы спасти мир, уничтожить его грехи, о ненависти мира к верующим (1Ин.3:13 – Ин.15; 18 гл.; Ин.17:14), о победе над миром (1Ин.5:4 – Ин.17:39) – в обоих писаниях занимают одинаково видное место.

Для полноты и наглядности даем таблицу главнейших и существенных параллелей между посланием и четвертым Евангелием.

Послание

ПосланиеЧетвертое Евангелие

I, 1.	I, 1. 14. 51; XIV, 9; XIX, 35; XX. 27
I, 2.	III, 11; XIX, 35; I, 4.
I, 4.	XV, 11; XVI. 24; XVIII, 13.
I, 6. 7.	VIII, 12; XII. 35. 46; III, 21.
I, 10.	V, 38.
II, 1.	XIV, 16.
II, 2.	I, 22.
II, 3–5.	XIV, 15. 21 сл.; XV, 10.

II, 8	I. 5. 9.
II, 10.	XI, 9.
II, 11.	VIII, 12; XII, 35. 40.
II, 13.	VI. 39; XVII, 33.
II, 14.	V, 38.
II, 20.	XVI, 13.
II, 23.	XIV, 9; XV, 23.
II, 25.	XVII, 2.
II, 27.	XVI, 13; XV, 4–5; XIV. 26.
III, 1.	I, 12; XVII, 25.
III, 3.	XVII, 19.
III, 5.	I, 29.
III, 8.	VIII, 44.
III, 11.	16. XV, 12 сл.
III, 12.	VII, 7.
III, 13.	XV, 18 сл.
III, 14.	V, 24.
III, 15.	VIII, 44.
III, 22.	IX, 31.
IV, 5.	III, 31.
IV, 5. 6.	XV, 19; XVII, 14. 16; VIII, 47.
IV, 9.	III, 16 сл.
IV, 10.	XV, 16.
IV, 12.	I, 18; VI, 46.
IV, 14.	I, 14; III, 17; IV, 42.
IV, 16.	VI, 69.
V, 1.	I. 12.
V, 3.	XIV, 15. 21.
V, 4. 5.	XVI, 33.
V, 6.	XIX, 34 сл.
V, 9.	VIII, 17; V, 32. 34. 36.
V, 10.	III, 33.
V, 12.	III, 15. 36; V, 24.
V, 13.	XX, 31.
V, 14.	XIV, 13 сл.
V. 16.	XVII, 9.
V, 18.	XIV, 30.

V, 20. XVII, 3.

Сказанного вполне достаточно, чтобы дать твердое убеждение в единстве писателя послания и четвертого Евангелия, а потому, если доказано, что Евангелие написано Апостолом Иоанном, то внешние свидетельства в пользу его подлинности должно отнести и к посланию, и наоборот, очевидные и неопровержимые свидетельства о подлинности послания должны явиться подкреплением и для свидетельств о Евангелии. И необходимы очень серьезные основания, чтобы поколебать указанную тесную связь обоих писаний и вытекающее отсюда убеждение в тождестве их писателя.

Без сомнения, как послание, так и Евангелие, наряду с таким сходством, имеют каждое и свои особенности, впрочем, самые незначительные и касающиеся преимущественно отдельных слов и выражений и некоторых частных понятий. Так, в послании недостает многих выражений из речей Господа, и из богатой символики их сюда перешли только φῶς, σκοτία, ζωή, θάνατος. Между тем в послании встречаются многие слова и целые предложения, которых нет в Евангелии; таковы учение о χρίσμα, σπέρμα, ἐσχάτη ὥρα, ἀντίχριστος, πνεῦμα τῆς πλάνης, ψευδοπροφῆται; далее, чисто технические выражения учения Апостола Иоанна: κοινωνία μετὰ τινος, παρουσία, παρρησία, ἀνομία, ἁμαρτία πρὸς θάνατον, ἀφιέναι τὴν ἁμαρτίαν διὰ τὸ ὄνομα, ἐλπίς, ἄγνός, ἐλπίζειν, διάνοια, ἔχειν τὸν πατέρα или υἱὸν, ἐκ τινὸς γινώσκειν, ὁμολογεῖν τὸν θεὸν, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν и некотор. друг. Но все разности между посланием и четвертым Евангелием, которые действительно имеются на лицо, совершенно естественно объясняются из различия в самом характере писаний. На первом месте и как самое главное необходимо указать следующее: в то время, как послание изображает высшую цель пришествия Сына Божия – бытие и пребывание в Боге и Бога в верующих, при чем посредство в этом Христа Спасителя образует необходимое предположение всех увещаний писателя, хотя отмечается редко и как бы мимоходом, – в Евангелии, напротив, все внимание писателя сосредоточено на этом посредстве в достижении высшей цели чрез теснейшее общение со Христом. Кроме того, Евангелие

есть историческое писание и включает в себе повествования о жизни Спасителя, Его делах и беседах, – послание всецело состоит из рассуждений и практических увещаний. Положение историка и учителя весьма различно, чтобы не повлиять на самый язык произведения, хотя бы даже в обоих случаях он преследовал одни и те же цели. Необходимо принять во внимание и то, что в Евангелии Апостол большею частью передает беседы Иисуса Христа, тогда как в послании он говорит исключительно он себя; а несомненно, что не все выражения и образы, в которые Христос облакал свое учение, перешли в язык апостольского учения. Если иметь в виду все это, то в остальном можно только сказать, что такой или иной образ выражения встречается в одном апостольском писании реже, а в другом чаще, что вполне естественно, как со стороны объема обоих писаний, так и характера их и способа изложения мыслей. Не может быть более ложного правила критицизма, как тот, чтобы человек, написавший одно произведение, при написании второго не мог ввести ни одной идеи, ни одного способа выражения, который бы по был употреблен в первом. И вообще все попытки показать разности между посланием и четвертым Евангелием даже в отдельных словах и выражениях говорят только о том, что таких разностей слишком мало и пригодность их для цели критиков отрицательного направления очень сомнительна⁹⁰.

Разности между посланием и Евангелием, при несомненной внутренней связи их, являются только как «различные модификации одного и того же основного типа богословского образа мышления»⁹¹, и не только не указывают на различие писателей, а напротив дают сильное доказательство в пользу того, что оба писания вышли из-под трости одного писателя. С другой стороны, и родство между ними таково, что по всем правилам критики из него можно вынести убеждение только в тождестве писателя их. Сходство между посланием и Евангелием Иоанна столь безыскусственно и естественно, что о каком-либо рабском подражании писателя послания Евангелисту и намеренном, хотя и неудачном, усилии доказать свое тождество с последним по может быть и речи. Никакой

самый искусный подражатель Евангелия не мог бы таким образом скомбинировать элементы сходства и различия: оба писания носят на себе одинаковую печать богатой оригинальности.

По современному состоянию вопроса о литературной деятельности Апостола Иоанна необходимо еще определить отношение между посланием и Апокалипсисом. Дело в том, что с начала прошлого столетия среди многих западных ученых даже ортодоксального направления признано чуть не за аксиому положение: если Апостол Иоанн написал Евангелие и послания, то он не был писателем Апокалипсиса, а если им написан Апокалипсис, то ему не могут принадлежать Евангелие и послания, – столь велико будто бы различие между этими двумя группами писаний, носящих имя Апостола Иоанна. Так как тюбингенская школа нашла, что внешние свидетельства в пользу происхождения Апокалипсиса от Апостола Иоанна сильнее и устойчивее, чем свидетельства о подлинности остальных новозаветных писаний, то для нее неподлинность Евангелия и посланий оказалась не подлежащею никакому сомнению. Эта последняя точка зрения, столь неблагоприятная для рассматриваемого послания, в настоящее время является господствующею среди ученых отрицательного направления, а потому, при исследовании вопроса о подлинности послания, должно показать, действительно ли существует между посланием и Апокалипсисом такое непримиримое противоречие, что их нельзя признать принадлежащими одному писателю. В виду установленного тесного сродства между посланием и четвертым Евангелием, отнесенных к одной группе и представителями отрицательного направления, легче было бы устанавливать отношение между Апокалипсисом и посланием вместе с четвертым Евангелием; но в специальном исследовании о послании мы считаем более отвечающим ближайшей цели выделить то, что можно сказать об отношении между Апокалипсисом и одним посланием, хотя и сознаем, что этим в значительной степени ослабляется сила доводов.

Само собою понятно, что Апокалипсис, имеющий в виду изобразить в видениях будущие судьбы Церкви Христовой и в

тяжелые времена внешних преследований укрепить верующих в терпении и надежде, имеет мало точек соприкосновения с отечески-увещательным посланием к церквам с целью возбудить в них стойкость в вере и в соответствующем нравственном поведении в виду усиливающихся еретических движений. Даже послания Апокалипсиса (II и III гл.) не дают никакой аналогии с первым посланием, так как первые высказываются от лица Иисуса Христа и излагаются по определенной схеме похвалы и порицания, увещания и предостережения; а рассматриваемое послание содержит личные и свободные увещания самого писателя. Что касается особенностей тона, стиля и вообще языка Апокалипсиса, то они вполне объясняются апокалипсическим характером писания: писатель его примыкает к пророческим воззрениям и апокалипсическим образам Ветхого Завета⁹²; и было бы скорее серьезным доказательством против тождества писателя, если бы два писания, написанные в совершенно различных положениях и для различных целей, имели одинаковый тон и один и тот же язык. Также забывают различие условий происхождения и цели обоих писаний, когда карающего и судящего Бога Апокалипсиса противопоставляют Богу любви послания. Если все это принять во внимание, то, при беспристрастном сравнении, положительно нельзя указать никакого действительного различия в учении послания и Апокалипсиса. Общим для послания и Апокалипсиса является наименование Иисуса Христа «Словом» (Откр.19:13: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; ср. 1Ин.1:1: περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς). Смерть Иисуса Христа, по учению послания и Апокалипсиса, есть доказательство любви Его и имеет искупительное и очистительное значение. В Апокалипсисе читаем: *«Благодать вам и мир от Сущего... и от Иисуса Христа... любящу ны, и омывшу нас от грех наших кровию Своею (Откр.1:4–5); ...заклался, и искупил еси Богови нас кровию Своею (Откр.5:9; ср. Откр.14:4); и испраша ризы своя, и убелиша ризы своя в крови Агнчи» (Откр.7:14; ср. Откр.12:11). Ср. в послании: «кровь Иисуса Христа Сына Его очищает нас от всякого греха (1Ин.1:7); и той очищение есть о гресех наших» (1Ин.2:2).*

Далее, и в послании, и в Апокалипсисе условием спасения является вера, которая исповедует Христа и не отрицается и вместе с τηρεῖν τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον), как и это последнее, обнаруживается в делах (1Ин.3:23–24, 5:1–3; Откр.12:17, 14:12). В обоих писаниях изображается второе пришествие Сына Божия, за которым последует высшее прославление верующих (1Ин.3:2; Откр.21:7). Даже разности в стиле и языке слишком преувеличены противниками подлинности Евангелия и послания или Апокалипсиса: стиль в Апокалипсисе, как и во всех писаниях, носящих имя Апостола Иоанна, непериодический; строение предложений самое простое, расстановка слов напоминает ветхозаветные писания. Здесь можно отметить, как особенно бросающееся в глаза, употребление ἵνα, характерное дня послания. Евангелия и Апокалипсиса: Откр.13:13; Ин.15:13; 1Ин.1:9, 3:1 и Откр.14:13; Ин.1:8, 9:3, 13:18; 1Ин.2:19. Лексикон обоих писаний по самому характеру их должен быть весьма различен, так как в одном описываются богатые величественными образами видения, а в другом анализируется внутренняя религиозная жизнь; тем не менее и в этом отношении можно указать значительное число особенных терминов, общих для послания и Апокалипсиса: εἶδωλα, σκάνδαλον, ψευδοπροφήτης, ψεύδεσθαι, ἰσχυρός, ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, διάβολος. ἐντολαί, μαρτυρία и μαρτυρεῖν, διὰ τὸ ὄνομα, σπέρμα, χρεῖαν ἔχειν, ὥρα, ἀληθινός, ἔσχατος (о времени), ὅλος, ὅμοιος с дат., πᾶς с следующим причастием с членом, ἐνώπιον, αἶρειν, ἀρνεῖσθαι, ἐξέρχομαι, κεῖσθαι, θεωρεῖν, θαυμάζειν, οἶδά που (ποθεν), κλείειν, ἥκειν, μένειν, μισεῖν, ὁμολογεῖν, ὀψεσθαι, περιπατεῖν, πλανᾶν, πεπληρωμένος, τηρεῖν τὰς ἐντολάς (τὸν λόγον), ὑπάγειν, φαίνειν, φανεροῦν, χαίρειν⁹³.

Если иметь в виду все сейчас изложенное, надеемся, не покажется слишком смелым то заключение, что между посланием и Апокалипсисом по только нет такого резкого различия, которое исключало бы принадлежность их одному писателю, но даже наблюдается такое взаимное сродство, при совершенно естественном различии, которое вполне оправдывает древнейшее предание о том, что оба они написаны Апостолом Иоанном. А вместе с сказанным об

отношении послания и четвертого Евангелия устанавливается столь тесная связь между тремя главными писаниями Апостола Иоанна, что отрицание подлинности одного оказывается возможным только при отрицании подлинности всех трех. В этом именно, вместе с определенными историческими указаниями, имеет глубокое и непоколебимое основание то убеждение древней Церкви, что все эти писания происходят от одного и того же Иоанна, который при том не нуждается ни в каких ближайших определениях (Ириней, Климент, Тертуллиан, Мураториев Канон, Ипполит, Ориген)⁹⁴.

Пребывание св. Апостола Иоанна в Малой Азии

Принадлежность послания Апостолу Иоанну требует, как своего необходимого предположения, пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии, так как послание носит на себе все признаки своего происхождения в этой области. Это несомненно не только для того, кто отождествляет писателя его с писателем Апокалипсиса, но и для того, кто отрицает это тожество, ибо в конце первого и в начале второго века нельзя нигде найти более подходящей почвы, на которой оно могло бы возникнуть, здесь же в Малой Азии находятся и древнейшие следы его существования (св. Поликарп, Папий). Отсюда понятно, какое важное значение для решения вопроса о подлинности послания и прочих писаний, известных с именем Апостола Иоанна, равно как для понимания характера их и содержания, имеет такой или иной ответ на вопрос о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии. Понятно также и то, почему этот вопрос имеет довольно значительную специальную литературу, и почему некоторые из противников подлинности четвертого Евангелия и послания не щадят усилий, чтобы отделаться от факта, разрушающего их излюбленные воззрения⁹⁵. Собственно говоря, вопрос о малоазийском пребывании Апостола Иоанна вызван и поддерживается именно стремлением отрицательной критики заподозрить и отвергнуть писания Апостола Иоанна, как неподлинны.

При решении вопроса о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии необходимо иметь в виду то очень важное обстоятельство, что, кажется, ни в одном вопросе не замечается

так определенно влияние воли на понимание фактов, как в этом. *Hilgenfeld*'у ученику *Baur*'а, и самому *Baur*'у необходимо пребывание Апостола Иоанна в Малой Азии, ибо оно составляет основание их доказательств против подлинности четвертого Евангелия, заимствуемых из Апокалипсиса и споров о Пасхе, и они находят свидетельства, которые удостоверяют этот факт, совершенно достаточными. Напротив, *Keim*, для которого этот факт весьма нежелателен, те же самые свидетельства объявляет не имеющими никакой силы⁹⁶. В виду такого характера критических суждений, которые в столь значительной степени определяются симпатиями или антипатиями авторов, а не достоинством и ценностью исторических данных, необходимо сначала тщательно анализировать положительные данные, на которых утверждается факт малоазийского пребывания Апостола Иоанна, а затем уже разобрать возражения отрицательной критики и при том только те, которые самими критиками признаются более важными и решительными.

Первое место в ряду свидетельств о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии принадлежит писаниям, носящим имя Апостола Иоанна. Что бы ни думали о писателе их, они несомненно доказывают, что в последней четверти первого века в Малой Азии жил муж, обладавший высшею властью надзора за состоянием церквей, испытавший на себе личное влияние Спасителя и свое особое понимание христианства отпечатлевший на целом круге учеников⁹⁷. Этот муж был Иоанн, как свидетельствует *Апокалипсис*. Тайнозритель несколько раз называет себя Иоанном (*Откр.1:1, 4, 9, 22:8*), и хотя он не приписывает себе наименования *Апостола*, а только раба Иисуса Христа (*Откр.1:1*; ср., впрочем, *Рим.1:1*; *Гал.1:10*; *Флп.1:1*), однако характеризует себя такими чертами, которые определению указывают на его апостольское достоинство. Если тайнозритель говорить просто, без всякого пояснения: «*Иоанн седми церквам, яже суть во Асии*» (*Откр.1:4*), то этот Иоанн должен быть всем известным лицом и признанным авторитетом. Особенно характерны указания писателя *Апокалипсиса* на «свидетельствование» им слова Божия и на самовидчество,

которые столь обычны в писаниях Апостола Иоанна (Ин.1:7–8, 15, 19, 19:35; 1Ин.1:2, 5:6–9; Ин.1:14; 1Ин.1:1). Тон речи тайнозрителя – авторитетный, совершенно апостольский (1Ин.1:4, 9); особенно он сказывается в апокалипсических посланиях к семи малоазийским церквам, в решительных и строгих приговорах, а также и в похвалах ангелам церквей. В этих посланиях говорить не простой епископ, пишущий собратьям, хотя бы и авторитетный, но человек, облеченный высшими полномочиями наблюдать за состоянием целого округа церквей и их предстоятелей – епископов. Так мог говорить только *Апостол* Иоанн, а не какой-либо другой Иоанн, никогда не обладавший такими широкими правами⁹⁸. И действительно, мы не знаем никакого другого предания об Апокалипсисе, кроме безусловно признающего его подлинным писанием Апостола Иоанна. Принадлежность Апокалипсиса Апостолу Иоанну настолько решительно засвидетельствована историческими данными всей христианской древности, что даже Евсевий, при всем своем нерасположении к Апокалипсису, не мог привести ни одного свидетельства против него. Здесь достаточно указать на древнейшее и очень определенное свидетельство св. Иустина, который прямо называет писателем Апокалипсиса именно *Апостола Иоанна*⁹⁹.

В виду несомненной принадлежности Апокалипсиса Апостолу Иоанну для нашей цели особенно важно то, что Апокалипсис дает свидетельство о самой близкой связи тайнозрителя с малоазийскими церквами: он знаком со всеми обстоятельствами церковной жизни малоазийских христиан даже до мельчайших подробностей ее и характеристических особенностей каждого из упоминаемых в Апокалипсисе обществ; он знает не только внешние события религиозно-нравственной жизни, но даже самые внутренние, сокровенные помыслы их. Но так как тайнозритель Иоанн никто иной, как тот Иоанн, который до времени Траяна жил в Ефесе, ученик Господа, о котором Поликарп и прочие «пресвитеры» Ириней говорили, как о своем учителе, т.е. (как увидим ниже) Апостол Иоанн, то в Апокалипсисе мы имеем непререкаемое доказательство достоверности предания о пребывании его в

Малой Азии, при том о пребывании сравнительно долговременном, в течение которого прочно установилась тесная связь тайнозрителя с малоазийскими церквями, равно как и авторитетное отношение его к ним.

Если даже допустить вместе с противниками подлинности, что Апокалипсис принадлежит не Апостолу, а «пресвитеру» Иоанну или кому-либо другому, то и в таком случае Апокалипсис является сильным и решительным свидетельством в пользу исторической достоверности пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии. Апокалипсис ясно указывает на Проконсульскую Азию, как место деятельности своего писателя, и здесь же он очень рано принят был, как писание Апостола Иоанна¹⁰⁰. Каким образом это могло бы случиться, если бы для писателей второго века не было бесспорным фактом продолжительное пребывание Апостола Иоанна в Малой Азии и его близкое отношение к малоазийским церквам. Во всяком случае не потому, что Апокалипсис выдает себя за писание Апостола Иоанна и признан был таковым, из него заключили о деятельности его в Малой Азии, но только потому, что Апостол Иоанн жил и действовал в Малой Азии, произведение некоего Иоанна могло быть приписано Апостолу¹⁰¹. Если бы Апостол Иоанн не жил в Малой Азии, то признание Апокалипсиса его писанием уже в первой половине второго века было бы необъяснимым явлением. В виду этой связи тайнозрителя с малоазийскими церквами, устанавливаемой Апокалипсисом, получает особенно важное значение приведенное выше свидетельство св. Иустина о том, что Апокалипсис написал ἀνὴρ τις, ὃν οὐρα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ. Иустин был родом из Палестины, путешествовал в Малой Азии и здесь ок. 130–185 г. был обращен в христианство, посетил Александрию и Рим и посему является выразителем общего церковного предания около половины второго века. Если Иустин говорит, что Апокалипсис написан Иоанном, *одним из Апостолов Христа*, то это бесспорно свидетельствует о том, что в это время в Ефесе (а также и в других местах) факт продолжительного пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии был несомненным¹⁰².

Дальнейшие доказательства малоазийского пребывания Апостола Иоанна заимствуются у церковных писателей и восходят к свидетельству непосредственных учеников его. Правда, известия о периоде между концом первого и концом второго века, как сказано выше, вообще недостаточны, литература бедна и фрагментарна; но тем более получает значения личность *св. Поликарпа*, еп. Смирнского (родился или крещен ок. 69 г., ум. в 155–156 г.), который служит живою связью между Апостолом Иоанном и писателями последней четверти второго века, от какого времени осталось достаточно памятников. О нем *св. Иринея* пишет: «Поликарп не только был наставлен Апостолами и обращался со многими из видевших нашего Господа, но и Апостолами был поставлен в епископа смирнской церкви в Азии, которого я видел в ранней моей юности»¹⁰³. В частности, *св. Поликарп* имел ближайшее обращение с Иоанном, тоже принадлежавшим к числу видевших Господа¹⁰⁴. Еще в то время, когда *Иринея* писал свое сочинение «Против ересей» (не раньше последней четверти II в.) были живы слышавшие от Поликарпа, что Иоанн, ученик Господа, в Ефесе, пришедши в баню мыться и увидев в ней Киринфа, выбежал из бани не мывшись и сказал: убежим, чтобы не упала баня, потому что в ней враг истины, Киринф...¹⁰⁵ В послании к Виктору, еп. Римскому, *св. Иринея* пишет, что Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа, *и прочими Апостолами*, с которыми вместе жил¹⁰⁶. Из этих свидетельств *св. Иринея* видно, что *св. Поликарп* был учеником Апостолов и ближайшим образом Иоанна, ученика Господня, который в Ефесе имел столкновение с еретиком Киринфом. Кто был этот Иоанн? Наименование его «учеником Господа» в сопоставлении с свидетельством *Иринея*, что Поликарп был наставлен Апостолами, ими поставлен в епископа, жил с Иоанном, учеником Господа, *и прочими Апостолами*, дает прочное основание видеть в нем Апостола Иоанна, который жил в Ефесе, и с которым там же, в Малой Азии, *св. Поликарп* имел обращение. Во всяком случае это – тот самый Иоанн, о котором

так часто говорить св. Иринею¹⁰⁷. Разбор собственных свидетельств последнего подкрепит наше утверждение.

В тесной связи с св. Поликарпом стоит св. *Иринея*, еп. Лионский, в юности (παῖς ἔτι ὢν) бывший учеником Поликарпа и потому имевший полную возможность получить самые точные сведения об Апостоле Иоанне. Слова своего учителя он записывал не на бумаге, а в сердце, «и благодать Божия, – говорит он в послании к другому ученику св. Поликарпа – Флорину, помогала мне всегда сохранять их в свежей памяти... Случившееся в то время я помню лучше, чем недавнее.... Я мог бы указать место, где сидел и беседовал блаженный Поликарп, его входы и выходы, мог бы изобразить особенности его образа жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом и то, как он рассказывал о своем обращении с Иоанном и с прочими, видевшими Господа, как он по памяти передавал их речи и содержание того, что он слышал от них о Господе, что он получил от самовидцев Слова жизни»¹⁰⁸. Живость и отчетливость воспоминаний, которые срослись с душою св. Иринея, ясность и определенность в изображении подробностей из жизни и бесед св. Поликарпа неопровержимо удостоверяют что св. Иринея был действительным учеником св. Поликарпа: он представляет себе фигуру старца, его походку, входы и выходы, помнит его привычки, особенности телодвижений, может изложить его беседы¹⁰⁹. Эти черты воспоминаний Иринея о Поликарпе заставляют предполагать, что близкие отношения между ними не ограничивались тем временем, когда Флорин слушал Поликарпа, но продолжались, может быть, несколько лет¹¹⁰. И св. Поликарп был для Иринея только преимущественным, но не единственным источником его сведений об Апостоле Иоанне: Иринея неоднократно ссылается на пресвитеров, которые видели Иоанна, ученика Господня, и обращались с ним в Малой Азии¹¹¹. Кроме того, св. Иринея долгое время был выдающимся пресвитером Лионской церкви, в которой епископом был св. Пофин, и наследовал кафедру после его мученической кончины в 177 или 178 г. Есть достаточно оснований думать, что св. Пофин, подобно св. Иринею, происходил из Малой Азии; он жил более 90 лет и,

следовательно, стоял весьма близко к апостольскому веку; поэтому чрез него галльская церковь с первого момента своего исторического существования является носителем апостольского предания. С Пофином св. Ириней должен был иметь ежедневное обращение. Наконец, Ириней хорошо был знаком с жизнью Римской церкви, и вообще от начала до конца своего общественного служения принимал самое деятельное участие в жизни вселенской Церкви (борьба с гностицизмом, с монтанизмом, споры о Пасхе). Посему св. Ириней является «классическим» свидетелем о церковном состоянии и о церковных преданиях не только в отношении к своей церкви и к своему времени, но и в отношении к более широкому кругу частных церквей и ко времени, непосредственно примыкающему к апостольскому периоду¹¹².

Св. Ириней пишет: «Все пресвитеры, обращавшиеся в Азии с Иоанном, учеником Господа, утверждают, что это передал Иоанн, ибо он жил с ними до времен Траяна»¹¹³. В латинском переводе прибавлено: «некоторые из них видели не только Иоанна, но также и других Апостолов». Последняя фраза показывает, что Иоанн, ученик Господа, есть именно *Апостол* Иоанн, с которым в Азии обращались пресвитеры. Еще определеннее св. Ириней говорит о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии в следующих словах: «Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его персях, также издал свое Евангелие в то время, когда он имел свое пребывание в Азии в Ефесе»¹¹⁴. Возлежавший на персях Господа, бесспорно, есть Апостол Иоанн (Ин.13:22), которому издревле усвоено почетное наименование «наперсника» Христа (ὁ ἐπίσπληνός μαθητής)¹¹⁵; он написал Евангелие, когда имел пребывание в Ефесе Асийском. Далее св. Ириней пишет: «И церковь Ефесская, основанная Павлом и имевшая среди себя Иоанна до самых времен Траяна, есть истинная свидетельница предания *Апостолов*»¹¹⁶. Иоанн, живший среди Ефесских христиан до времен Траяна, вместе с Апостолом Павлом для Ефесской церкви является *источником* хранимого в ней предания *Апостолов*.

В названном выше послании к Флорину св. Ириней говорит, что (в числе других пресвитеров) он слушал Поликарпа,

который рассказывал о своем обращении с Иоанном¹¹⁷. Иринея ни одним словом не указывает, что Иоанн, о котором говорит он сам, есть другой Иоанн, а не тот, о котором рассказывал св. Поликарп; отсюда естественное заключение, что и Иоанн, учеником которого был св. Поликарп, есть именно Апостол Иоанн, тождественный с тем, о котором так определенно свидетельствует св. Иринея. Таким образом, предание о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии дошло до Ириней непосредственно от лиц, видевших Апостола и обращавшихся с ним в названной местности.

Еще одно важное свидетельство о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии заключается в послании св. Ириней к Виктору, еп. Римскому. Когда возник спор о времени празднования Пасхи, то малоазийские церкви, основываясь на древнем предании и в частности на практике Апостола Иоанна, жившего и погребенного в Ефесе, отстаивали обычай празднования Пасхи в четырнадцатый день нисана. Римский епископ Виктор хотел было за это отсечь от единения церкви всей Азии и своими грамотами объявил тамошних братий совершенно лишенными общения; но Иринея в послании к Виктору убеждает его не отлучать от общения целые церкви за то только, что они сохраняют преданный им древний обычай. При этом Иринея напоминает Виктору, как при Аниките, во время пребывания в Риме св. Поликарпа, оба они касательно других предметов не много спорили, а об этом вопросе и спорить не хотели, потому что ни Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что последний всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа нашего, и обращаясь с *другими Апостолами*; ни Поликарп не убедил Аникиту соблюдать свое¹¹⁸. Таким образом Иринея напоминает Римскому епископу об официальных сношениях Поликарпа с одним из его предшественников и указывает на то, что Поликарп ссылался на обычай Иоанна, ученика Господня и *других Апостолов*; следовательно, и Иоанн, ученик Господа, был одним из Апостолов, как и указано выше. Да и могло ли иметь в Риме большое и решающее значение указание на обычай, утвержденный, напр. «пресвитером» Иоанном,

человеком во всяком случае на западе совершенно неизвестным, и именно в то время, когда уже придавали большое значение апостольскому происхождению церкви и ее предания? Св. Ириней не привел бы такой ссылки в своем послании, если бы не мог доказать ее документально. В Риме должны были знать о переговорах, на которые указывал Ириней; и если бы не было так, как он говорил, то в Риме не замедлили бы раскрыть ошибку. И вообще обращение к Апостолу Иоанну в пасхальном споре показывает, что факт малоазийского пребывания его известен был не только в Малой Азии, но и в Галлии, и в Риме и ни в каком случае не мог быть выведен из четвертого Евангелия, так как последнее в этом отношении стоит в кажущемся противоречии с малоазийской практикой. Поэтому мы должны думать, что защитники ее опирались на твердое предание, что Апостол Иоанн лично санкционировал их обычаи неоднократным примером во время своего пребывания в Малой Азии.

Все эти свидетельства мужа, заслуживающего полного доверия (πίστος) и бывшего ревностным хранителем церковного православия (τῆς ἐκκλησιαστικῆς πρεσβεύσας ὀρθοδοξίας), как называет Ириней Евсевий¹¹⁹, решительно говорят в пользу рассматриваемого факта. Во всех этих свидетельствах важно и то, что св. Ириней указывает только какой-нибудь частный случай из жизни и деятельности Апостола Иоанна в Малой Азии, а самый факт пребывания его там считает общеизвестным, не требующим никаких доказательств и подтверждений. И об этом факте св. Ириней говорит не один раз, а при всяком удобном случае – и в своем сочинении «Против ересей», и в послании к Флорину. Он не только сам убежден в истинности своих слов, но и вполне уверен, что пребывание Апостола Иоанна в Малой Азии было бесспорным и для еретиков, и для православных, и для восточных христиан, и для западных, хотя все лица, к которым писал Ириней вовсе по имели никаких побуждений разделять его мнение; напротив, в интересах и гностиков, и Виктора, и Флорина было совершенно противоположное; и они не замедлили бы разоблачить ошибку. Все это придает свидетельству св. Иринейя о малоазийском

пребывании Апостола Иоанна особенно важное значение и, несомненно, в виду этого именно значения свидетельств Иринея *Ad. Harnack* столь усиленно стремится набросить густую тень подозрения относительно их исторической достоверности.

Свидетельства Иринея подкрепляются важным указанием Ефесского епископа *Поликрата*, жившего в конце II века, который в официальном послании, писанном к Римскому епископу Виктору одновременно с посланием Иринея по поводу пасхальных споров, говорит: «В Азии погребены великие начальники, имеющие воскреснуть в день пришествия Господня, когда облеченный славою Господь приидет с неба и воскресит всех святых: Филиппа, одного из двенадцати Апостолов, погребенного в Иераполе...; также Иоанна, который возлежал на персях Господа, был священником и носил дщицу, был исповедником и учителем и погребен в Ефесе»¹²⁰. Поликрат пишет о себе: «вот уже мне шестьдесят пять лет о Господе (следовательно, родился или крестился около 125 г.); я имел сношения с братьями во всей вселенной». Поликрат происходил из христианской семьи. Семь из его родственников были епископами. Он имеет даже преимущество пред Иринеем в том, что был епископом Ефеса и находился, так сказать, у самого источника преданий об Апостоле Иоанне¹²¹. Послание Поликрата одобрено было «великим множеством» епископов, собравшихся для рассуждений о времени празднования Пасхи, а потому имеет официальный характер и служит выражением общего малоазийского убеждения. Оно удостоверяет, что и церкви Малой Азии, и Римская церковь, к которой направлено было это послание, были совершенно согласны в том, что Иоанн, возлежавший на персях Господа, следовательно – *Апостол*, жил и погребен в Ефесе.

Около того же времени, *Аполлоний*, ефесский пресвитер, в сочинении, направленном против монтанистов, на основании предания рассказывает, что «в Ефесе Иоанн божественною силою воскресил мертвого»¹²². Перед этим Евсевий, который сообщает это свидетельство, говорит, что Аполлоний пользовался доказательствами, взятыми из Апокалипсиса Иоанна. Несомненно, что этот Иоанн есть Апостол, во-первых,

потому, что Евсевий ни одним словом не указывает на то, что Аполлоний считал тайнозрителя личностью, отдельную от Апостола, хотя это было бы для него весьма важно, и, во-вторых, потому, что в это время в Малой Азии не было никаких сомнений в происхождении Апокалипсиса от Апостола Иоанна. И сам Евсевий, который нигде не высказывает сомнения относительно пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии, естественно понимает в свидетельстве Аполлония именно Апостола, а не какого-либо другого Иоанна. Свидетельство Аполлония важно в том отношении, что он писал раньше Ириней; следовательно, не может быть и речи о заимствовании от Ириней. Аполлоний самостоятельно свидетельствует о малоазийском предании; а он был знаток местных преданий, и своим противникам монтанистам указывал на общественный архив Азии¹²³.

С малоазийскими свидетелями достоверность предания о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии утверждают и александрийские писатели. *Климент Алекс.* в сочинении: τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος (§42) пишет: «Выслушай притчу, но это не притча, а истинное повествование, переданное об Апостоле Иоанне и сохранившееся в памяти. Когда тиран умер, Апостол с острова Патмоса возвратился в Ефес и, по приглашению, посетил ближайшие области язычников – частью для поставления епископов, частью для устройства целых церквей, а частью для принятия в клир некоторых лиц, указанных Св. Духом»¹²⁴. Таким образом, Климент Алекс. не только утверждает факт пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии, но и дает драгоценные сведения о деятельности его по управлению и организации малоазийских церквей. Свидетельство его заслуживает полного доверия, потому что он вообще был человек образованный, знакомый с преданиями местных церквей и стоявший, по его собственным словам, весьма близко к апостольским преемникам¹²⁵.

Ориген, основываясь на предании (ὥς ἡ παράδοσις περὶέχει), в третьей книге толкований на книгу Бытия говорит, что, при рассеянии Апостолов по всей вселенной, Иоанну выпал жребий идти в Асию, где он жил и умер в Ефесе¹²⁶. Необходимо

признать за преданием, сообщенным Оригеном силу заключения *post factum et a facto* и видеть в Азии действительное поприще миссионерской деятельности Апостола Иоанна.

Наконец, долголетнее пребывание в Ефесе Апостола Иоанна лежит также в основе всех *апокрифических сказаний* о нем¹²⁷.

Таким образом, факт, что церкви Малой Азии до конца первого века находились под непосредственным личным руководством Апостола Иоанна, покоится не на предании только, но и на прочных документальных и достоверных свидетельствах; об этом говорит непрерывный ряд свидетелей, начиная почти от смерти Апостола Иоанна. По самым различным поводам, но без прямого намерения доказывать рассматриваемый факт, они согласно утверждают, что Иоанн, который последние годы своей жизни провел в Ефесе, был именно Апостол Иоанн. Личность и деятельность великого Апостола глубоко напечатлелась в памяти христиан и так сильно отразилась на внутреннем состоянии малоазийских церквей, что весь образ мысли их представителей, как он выступает пред нами во втором веке, гораздо скорее можно назвать Иоанновым, чем Павловым¹²⁸. Только под неперменным условием достоверности рассматриваемого предания может быть понято то странное на первый взгляд явление, что нашлись защитники такого мнения будто Малая Азия и в частности Ефес получили от Апостола Иоанна и первоначальное просвещение¹²⁹. Выражение этого мнения, можно видеть и в решительном утверждении блаж. Иеронима, что Иоанн основал все церкви Азии и управлял ими¹³⁰. Так глубоко вкоренился в сознании христиан бесспорно исторический факт долговременного пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии и многоплодной деятельности его среди Асийских церквей.

Теперь обратимся к рассмотрению тех данных, которые, по мнению представителей отрицательного направления, подрывают историческую достоверность предания о малоазийском пребывании Апостола Иоанна.

У отрицателей малоазийского пребывания Апостола Иоанна особенно важное значение получают *argumenta e silentio*. Книга Деяний Апостольских ничего не говорит о пребывании Апостола в Малой Азии. Св. Игнатий Богоносец в послании к Ефесянам (гл. XII) ставит им в особенную похвалу то, что от них Апостол Павел шел на мученическую смерть в Рим и хвалил их в своем послании к ним, и совершенно не упоминает о той славе, какую пользовалась Ефесская церковь, благодаря долговременному пребыванию и деятельности в ней Апостола Иоанна. Не упоминает об Апостоле Иоанне и св. Поликарп в послании к Филиппийцам. «Хранит глубокое молчание» об Апостоле Иоанне и его пребывании в Малой Азии и Смирнская церковь в своем сообщении о мученической кончине св. Поликарпа. Молчание всех этих письменных памятников, по мнению отрицающих рассматриваемый факт, служит бесспорным доказательством того, что в первой половине II века совершенно не знали о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии. Но *argumenta e silentio*, особенно при наличии положительных и весьма значительных свидетельств, – опора очень ненадежная, и во всяком случае этого рода доказательства могут иметь значение только тогда, когда доказано, что упоминание о каком-либо факте или лице существенно и безусловно необходимо. В данном случае этого доказать нельзя. Книга Деяний Апостольских заканчивается взятием под стражу Апостола Павла и двухлетним пребыванием его в Риме (63–64 г.); а потому совершенно естественно, если в ней ничего не сказано о том, что было после этого и даже после написания самой книги, – ведь в ней ничего не сказано и о смерти Апостола Павла. Также нет ничего удивительного в указании на Апостола Павла и молчании об Апостоле Иоанне в послании св. Игнатия к Ефесянам. Св. Игнатий пишет к Ефесянам: «знаю, кто я, и к кому пишу; я осужденный, а вы помилованные, я в опасности, а вы стоите твердо. Вы – путь для умерщвляемых ради Бога, сотаинники Павла освященного..., у ног которого я желал бы быть, когда приду ко Господу» (гл. XII). Из приведенных слов видно, что св. Игнатий не говорит о *пребывании* в Ефесе Апостола Павла, а

только о последнем пути его, когда он шел в Рим. Сам Игнатий писал свое послание на пути в Рим, ведомый на суд и страдания. При таких обстоятельствах для Игнатия было весьма естественно сопоставить свое положение с положением Апостола Павла; воспоминания о нем служили для Игнатия ободрением на скорбном пути. Для упоминания об Апостоле Иоанне в этой связи не было никакого повода¹³¹. Св. Поликарп писал послание к христианам Македонии и не имел побуждений указывать им на малоазийскую деятельность Апостола Иоанна, который не жил среди них, не писал им посланий и вообще не был в каких-либо особенно тесных отношениях к ним. Задача послания Смирнской церкви о мученической кончине св. Поликарпа ограничивалась желанием описать последние дни его жизни, его страдания и смерть на костре, а потому это послание ничего и не говорит об отношении Поликарпа к Апостолу Иоанну. Если к сказанному прибавить, что наряду с свидетельствами, *умалчивающими* о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии, отрицательная критика не может указать ни одного *говорящего* свидетеля, который бы прямо отрицал малоазийское пребывание Апостола Иоанна, то несостоятельность этой группы доказательств будет очевидна.

Другой ряд свидетельств направляется отрицательной критикой к тому, чтобы доказать, как несомненное, что Апостол Иоанн умер прежде того времени, какое предполагается для его переселения в Ефес и деятельности в Малой Азии. Если бы удалось доказать это, то вместе с тем устранен был бы и факт малоазийского пребывания Апостола Иоанна. Ранняя смерть Апостола Иоанна будто бы ясно предполагается в Апокалипсисе – Откр.18:20, 24 и Откр.21:14, – откуда будто бы вытекает то несомненное заключение, что *все* Апостолы, а следовательно и Апостол Иоанн, к предполагаемому времени написания Апокалипсиса, т.е. к 68–70 г. уже окончили земное поприще, и Апостол Иоанн не мог жить в Малой Азии до времени Траяна. Здесь не место доказывать, когда написан Апокалипсис. Достаточно прочесть указываемые критикой места, чтобы по достоинству оценить доказательную силу приводимых данных. В первом месте свидетельствуется только то, что во время

написания Апокалипсиса на небе было уже известное число святых, Апостолов и пророков, кровь которых была пролита; но не сказано, чтобы умерщвлены были *все* Апостолы, как этого нельзя понимать о *всех* святых. Притом рядом с Апостолами совершенно объективно названы и пророки, из числа которых писатель Апокалипсиса не исключает себя. Во втором месте говорится, что имена Апостолов написаны на двенадцати основаниях нового, небесного Иерусалима. Но это, очевидно, указывает не на смерть всех Апостолов, а только на их значение в христианской Церкви, как главных, после краеугольного камня – Иисуса Христа, оснований ее (ср. 1Кор.12:28). Подтверждением для указанного понимания свидетельств Апокалипсиса служит для критиков ссылка на Папия, сделанная писателем IX века – *Георгием Амартолом*, которая будто бы «полагает конец всем иллюзиям», удостоверяя, что Апостол Иоанн, как и брат его Иаков, был убит иудеями; а это, говорят, могло быть только в Иерусалиме; следовательно, Апостол Иоанн жил в Иерусалиме до самой смерти, и пребывание его в Малой Азии может быть только выдумкой¹³². Свидетельство – определенное, и вывод из него очень решительный; а потому необходимо подробнее остановиться на этом возражении и оценить его значение. Текст приводимого свидетельства следующий:

Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἓν, ὃς ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ: μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ἱβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπισκόπος, αὐτόπτης τούτου γενόμενος ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη· πληρώσας δηλαδὴ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ τὴν τοῦ Χριστοῦ περὶ αὐτῶν πρόρρησιν καὶ τὴν ἑαυτῶν ὁμολογίαν περὶ τούτου καὶ συγκατάθεσιν, εἰπὼν γὰρ ὁ Κύριος πρὸς αὐτούς. Δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον, ὃ ἐγὼ πίνω καὶ κατανευσάντων προθύμως καὶ συνθεμένων. Τὸ ποτήριόν μου, φησὶν, πίεσθε, καὶ τὸ βάπτισμα, ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι, βαπτισθῆσεσθε, καὶ εἰκότως ἀδύνατον γὰρ Θεὸν ψεύσασθαι. οὕτω δὲ καὶ ὁ πολυμαθὴς Ὠριγένης ἐν τῇ κατὰ Ματθαῖον ἐρμηνείᾳ, διαβεβαιοῦται, ὥς ὅτι μέμαρτύρηκεν Ἰωάννης... καὶ μὲν δὴ καὶ

πολυίστωρ Εὐσέβειος ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ φησι · Θωμᾶς μὲν τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἰωάννης δὲ τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐτελεύτησεν ἐν Ἐφέσῳ¹³³.

После Домициана царствовал один год Нерва, который, вызвавши Иоанна с острова, отослал его жить в Ефесе; оставшись тогда в живых один только из двенадцати учеников и написавши носящее его имя Евангелие, он удостоился мученичества; ибо Папий, епископ Иерапольский, бывший самовидцем этого, во втором слове Господних изречений утверждает, что он убит иудеями, действительно исполнивши с братом предсказание о них Христа и свое исповедание относительно этого и согласие. Ибо Господь, сказавши к ним: можете ли нить чашу, которую я пью, и когда они с готовностью согласились и подтвердили, говорит: чашу мою вы будете пить, и крещением, которым я крещусь, вы креститесь. И справедливо, ибо Богу невозможно солгать. Так и ученейший Ориген подтверждает в своем изъяснении на (Евангелие) Матфея, что Иоанн претерпел мученичество.... и историк Евсевий в своей Церковной Истории говорит: Фома получил в удел Парфию, Иоанн же Асию, у которых поживши, окончил жизнь в Ефесе.

Подлинность ссылки на Папия была заподозрена тотчас после первоначального обнародования рассматриваемой части Хроники¹³⁴. Она находится только в одном Cod. Coislenianus 305; все другие списки Хроники опускают это место. Последние об Апостоле Иоанне говорят так: μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ἰβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον ἐκ εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο. περὶ οὗ καὶ ὁ παλυσίτωρ Εὐσέβιος ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ φησιν... Так как Cod. Coislenianus вообще дает не первоначальный вид Хроники, а переработку ее, которая частью изменяет, частью сокращает, а также и расширяет то, что согласно дается в остальных списках Хроники, то естественно предполагают, что и рассматриваемое место скорее вставлено в Cod. Coislenianus, чем опущено во всех прочих¹³⁵. Это подтверждается и тем самопротиворечием, какое вносится в текст хроники приведенною цитатою из Папия: сказавши о том, что возвратившийся с Патмоса Иоанн, один из

двенадцати учеников (следовательно, Апостол), был убит иудеями, та же рукопись, как и прочие, содержит ряд патристических свидетельств, которые все говорят о мирной смерти и погребении Апостола Иоанна в Ефесе. Важно и то, что ссылка на Оригена сделана неправильно. На самом деле у Оригена (in Matth. XVI, 6) относящееся сюда место читается так: πεπώκασι δὲ ποτήριον καὶ τὸ βάπτισμα ἐβαπτίσθησαν οἱ τοῦ Ζεβεδαίου υἱοὶ, ἐπεὶ περ Ἡρώδης μὲν ἀπέκτινεν Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου μαχαίρᾳ ὁ δὲ Ρωμαῖον βασιλεύς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκησε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον. В виду этого уже первые издатели названного списка Хроники (Nolte и Luthardt) подозревали, что в нем имя Иакова смешано с Иоанном.

Но в настоящее время нельзя сомневаться в справедливости цитаты из Папия, сделанной самим ли Георгием Амартолом, или лицом, занимавшимся переработкой его Хроники. Недавно опубликованы С. D. de Boor'ом¹³⁶ отрывки, заимствованные из несохранившейся до нас в полном виде Χριστιανικὴ ἱστορία, написанной в 430 г. малоазийским пресвитером Филиппом Сидским; один из этих отрывков включает ту же цитату, что и «Хроника» Георгия Амартола, в следующем виде: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ Θεόλογος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθησαν. Разница между обеими цитатами и употребление наименования ὁ Θεόλογος во второй ясно показывают, что ни Георгий Амартол, ни Филипп Сидский не приводят буквально слов Папия, так как наименование ὁ Θεόλογος указывает на позднейшую, сравнительно с временем Папия, оценку значения деятельности Апостола Иоанна. Если цитата Георгия Амартола не зависит от истории Филиппа Сидского или заимствованных из нее извлечений, то в таком случае нельзя говорить о смешении между Иоанном и Иаковом, и необходимо принять как несомненное, что во второй книге сочинения Папия находилось указание на смерть Апостола Иоанна от иудеев, которое легло в основание обоих извлечений. Но С. D. Boor настойчиво доказывает зависимость Георгия Амартола от Филиппа Сидского, непосредственно или посредством извлечений из

него¹³⁷; а в таком случае сообщение возводится опять к одному источнику, хотя и древнейшему Георгия Амартола, однако неопределенному в отношении своей авторитетности.

Но допустим, что приводимое Георгием Амартолом и Филиппом Сидским свидетельство Папия подлинно, и примем его в том буквальном значении, какое оно имеет у названных историографов. Какой же последует вывод из него в отношении к малоазийскому пребыванию Апостола Иоанна. Говорят: Апостол Иоанн убит иудеями, следовательно, в Палестине, а потому в Малой Азии он не был. Если на основании свидетельства Филиппа Сидского смерть Иоанна от иудеев тесно связывать со смертью брата его Иакова, убитого Иродом Агриппой в угоду иудеям (Деян.12:1–2) около 43–44 г., или даже если (вместе с Jülicher 'ом) полагать ее вообще до 64 г., то тогда будет непонятно, почему об этом совершенно не упомянуто в книге Деяний Апостольских, где говорится о мученичестве Иакова; брата Иоанна (Деян.12:1–2), также и у Евсевия, который подробно рассказывает о мученичестве Иакова, брата Господня, и Символа, преемника Иакова¹³⁸. Не мог ли Евсевий хотя одним словом упомянуть о мученической смерти Апостола Иоанна, если бы он умер там же – в Палестине от руки иудеев? Но допустим, что Апостол Иоанн убит иудеями; – на каком основании утверждают, что это совершилось в Палестине, когда в самом свидетельстве Папия нет такого указания? Иудеи были и в Малой Азии и здесь отличались не меньшим фанатизмом, чем иудеи палестинские: в *Ефесе* иудеи замыслили против Апостола Павла (Деян.19:33); *асийские* иудеи в Иерусалиме подвергали опасности его жизнь (Деян.21:27); смирнские иудеи принимали самое деятельное участие в умерщвлении св. Поликарпа¹³⁹. Почему же иудеи Малой Азии не могли умертвить и Апостола Иоанна, если бы он действительно был убит иудеями? Наконец, если выйти за пределы краткого сообщения Филиппа Сидского и принять приведенное выше свидетельство Георгия Амартола в полном объеме, тогда окажется, что Апостол Иоанн в царствование Нервы (18 сент. 96 г. – 25 янв. 98 г.), вызванный с *острова*, поселился в *Ефесе*, написал Евангелие, пережил всех Апостолов и был убит иудеями,

очевидцем чего был Папий, который был современником св. Поликарпа, с чем никак не вяжется предположение о смерти Апостола Иоанна прежде 64 года. И по свидетельству Георгия Амартола Апостол Иоанн жил в Ефесе и написал Евангелие.

Мы на время согласились с отрицателями малоазийского пребывания Апостола Иоанна, и все-таки не получилось желательного для них вывода из свидетельства Папия. Но и самый факт мученической кончины Апостола от рук иудеев подлежит очень большому сомнению: ни Поликарп, ни Ириней, ни Тертуллиан, ни Евсевий, который с такими подробностями говорить о мученической кончине Поликарпа, не упоминают о мученической смерти Апостола Иоанна или хотя бы о том, что Папий свидетельствовал в этом смысле; напротив, общим убеждением древних христиан было то, что Апостол Иоанн в глубокой старости почил в мире¹⁴⁰. Представляется загадочным и то, что Евсевий, так нуждавшийся в доказательствах для провозглашенного им вопреки Иринею положения, что Папий не был слушателем Апостола Иоанна, не воспользовался сообщением Папия о смерти Апостола Иоанна, если он читал такое сообщение в произведении Папия и понимал его так, как понимает отрицательная критика. Даже если бы Евсевий относил это известие к παράδοξα и μυθικώτερα, то и в таком случае он привел бы его как собственное свидетельство Папия против свидетельства Иринейя, что он был слушателем Апостола Иоанна¹⁴¹. В виду этого вопрос о наличии разбираемой цитаты у Папия остается открытым.

Признающие подлинность цитаты пытаются решить, каким образом у Папия оказалось известие о мученической смерти Апостола Иоанна, когда другие источники ничего не сообщают об этом? Само собою понятно, что сказать что-нибудь определенное и решительное об известии из вторых рук, переданном не буквально, относительно которого при том остается еще достаточно оснований для сомнений и подозрений, нет возможности; можно сделать только более или менее вероятные предположения. *Th. Zahn* думает, что Папий говорил о смерти Иоанна не Апостола, а Крестителя, и указывает несколько примеров подобного смешения¹⁴². Более

правдоподобным представляется предположение *F. Godet*, что Папий, старавшийся фактически показать осуществление всех изречений Господа, был в затруднении относительно слов Спасителя к сыновьям Зеведея – Мк.10:36; Мф.20:23 – и именно в отношении к Апостолу Иоанну. «Бог не может солгать», – говорит Георгий Амартол и указывает в смерти Апостола Иоанна от иудеев исполнение слов Иисуса Христа, обращенных к Иакову и Иоанну. Вероятно, Папий воспользовался неизвестным нам проявлением ненависти иудеев к Апостолу Иоанну, чтобы видеть в нем исполнение пророчества Спасителя¹⁴³.

*Jülicher*¹⁴⁴ ищет подтверждения для доказываемой им мысли о ранней смерти Апостола Иоанна в Мураториевом фрагменте, именно в указании на *condiscipuli*, среди которых Апостол Иоанн писал свое Евангелие (lin. 10): эти *condiscipuli* могли быть только Апостолы; но Апостолы будто бы жили только в Иерусалиме, а не в Ефесе, – следовательно, и Апостол Иоанн не был в Ефесе. Едва ли можно назвать серьезным подобное возражение. Откуда известно, что Апостолы все время, до самой смерти, пребывали в Иерусалиме? Гал.1:18–19 свидетельствует совершенно противное. *Condiscipuli*, о которых говорить фрагмент, были не только в Иерусалиме, но и в Малой Азии: св. Ириней говорит о пресвитерах, которые знали в Азии не только Иоанна, но и *других Апостолов*¹⁴⁵; св. Поликарп праздновал в Азии Пасху с *Иоанном и другими Апостолами*¹⁴⁶. Если к этому прибавить, что, по мнению самого *Jülicher*'а, Евангелие Иоанна написано не раньше 100 г., то указанное возражение его рушится само собою.

Таковы главные возражения, которыми отрицательная критика силится подорвать историческую достоверность положительных свидетельств о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии. После краткого обзора их, думаем, с правом можно сказать, что только предубеждение против писаний, известных с именем Апостола Иоанна, и желание непременно доказать их неподлинность заставляют некоторых представителей

отрицательного направления прибегать к таким ненаучным средствам для борьбы с противоположными взглядами.

Вопрос о пресвитере Иоанне.

Отвергая достоверность предания о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии и в связи с этим подлинность известных с его именем писаний, представители отрицательного направления должны объяснить, каким образом возникло и столь широко распространилось указанное предание, и кто действительный писатель целого отдела новозаветных книг, носящих имя великого Апостола. В настоящее время обычный ответ на поставленные вопросы со стороны критиков тот, что писателем их был отличный от Апостола Иоанна «пресвитер» Иоанн, о котором говорит Папий; к нему же должно относить и все предания о пребывании Апостола Иоанна в Малой Азии, так как они по ошибке очень рано были перенесены с первого на последнего. Авторитетный выразитель этого взгляда в последнее время – *Ad. Harnack* так формулирует результаты своего исследования по этому вопросу: Апостол Иоанн, может быть, никогда не был в Малой Азии, а если и был, то, подобно другим Апостолам, не долго и лишь мимоходом; во всяком случае он не был Апостолом и верховным правителем асийских церквей. Таким был «пресвитер» Иоанн, эллински образованный палестинский иудей и в широком смысле слова ученик Господа. Он долго, до дней Траяна, жил в Ефесе; к концу царствования Домициана он издал Апокалипсис, в 80 – 110 г. написал Евангелие и послания, примыкая к преданию, полученному им от Апостола Иоанна, который занимает у него первое место, как ученик, его же любяше Иисус. Когда Евангелие, после смерти «пресвитера» Иоанна, было обнародовано, то в начале еще сознавали, что оно не есть писание Апостола Иоанна, сына Зеведеева. Папий определенно отличает «пресвитера» от Апостола и к первому возводит предания о Евангелиях Матфея и Марка. Но уже Папий чрез устное предание, о котором он так заботился, находился под влиянием пресвитеров, из которых некоторые, может быть, намеренно распространили легенду о том, что «пресвитер» Иоанн не кто иной, как Апостол Иоанн. По мнению *Harnack*'а,

трудно допустить, чтобы при смешении играло роль единственно бессознательное¹⁴⁷. Одновременно с *Ad. Harnack*’ом и *W. Bousset* считает вполне возможным, что «пресвитер» Иоанн, в предании (уже у Иустина) сделался Апостолом, и в признании отличного от Апостола Иоанна «пресвитера» Иоанна находит единственное средство защитить Евангелие Иоанна, как писание самовидца и первостепенный источник для иерусалимской части жизни Иисуса Христа. *W. Bousset* высказывает даже надежду, что решение всего вопроса об Иоанне (*Iohannesfrage*) в дальнейшем пойдет именно в намеченном им направлении¹⁴⁸.

Из сказанного ясно, какое важное значение для решения вопроса о подлинности послания имеет такое или иное решение вопроса о «пресвитере» Иоанне. Если решать его так, как решает его отрицательная критика, то в таком случае все приведенные нами доказательства и соображения ниспровергаются или, по крайней мере, теряют значительную долю своей убедительности. Но для цели нашего исследования нет надобности ставить и решать вопрос о «пресвитере» Иоанне во всем его объеме и во всех подробностях; достаточно рассмотреть, насколько сильны основания в пользу существования «пресвитера» Иоанна, как личности, отдельной от Апостола Иоанна, и, если он действительно существовал, то могло ли произойти такое смешение и перенесение предания с «пресвитера» Иоанна на Апостола Иоанна, какое указывают представители отрицательной критики.

Главным и, можно сказать, единственным основанием для признания отдельного существования «пресвитера» Иоанна служит отрывок из произведения Папия Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις, сохраненный и изъясненный в благоприятном для критики смысле Евсевием. Приводим этот отрывок из произведения Папия и комментарий на него Евсевия.

Τούτων (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις) καὶ Εἰρηναῖος ὡς μόνων γραφέντων μνημονεύει, ὥδέ πως λέγων Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐρτῖρος γεγωνῶς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων... Αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων,

ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει, παρειληφέναι δὲ τὰ τῆς πίστεως παρὰ τῶν ἐκείνοις γνωρίμων διδάσκει, δι' ὧν φησι λέξεων. „Οὐκ ὀκνήσω σὲ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοὶ, ἀλλὰ τοῖς τάληθῃ διδάσκουσιν. οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας, καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης». Ἐνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιονδὶς καταριθμοῦντι αὐτῷ τὸ Ἰωαννου ὄνομα ὧν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώρῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαψῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελίστην, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην, διαστείλας τὸν λόγον, ἑτέροις παρὰ τῶν τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐ τοῦ τὸν Ἀριστίωνα. Σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει. Ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμῖα κεχρῆσθαι εἰρηκότων, δύο τε ἐν Ἀσία γενεσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι. οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν. Εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου Ἀποκάλυψιν ἑωρακέναί. Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας, τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησι γενέσθαι. Ονομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας, ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις...¹⁴⁹.

Об этих (пяти книгах «изъяснения Господних изречений»), как о единственных написанных (Папием) упоминает и Иринеи, говоря так: Об этом письменно свидетельствует в четвертой своей книге и Папий, слушатель Иоанна и: друг Поликарпа, древний муж... Но сам Папий, судя по предисловию к его

книгам, совершенно не показывает себя слушателем и самовидцем святых Апостолов, а сообщает, что принял учение веры от знавших их, в следующих словах. «Я не уклонюсь присоединить к толкованиям и все то, что некогда хорошо изучил от пресвитеров и хорошо запомнил, утверждая на этом истину. Ибо я радовался не тем, которые говорят многое, как (это делают) многие, но тем, которые научают истине, и не тем, которые припоминают чужие заповеди, но тем, которые учат заповедям, данным для веры самим Господом и происходящим от самой истины. Если же приходил кто-либо обращавшийся с пресвитерами, я расспрашивал о словах пресвитеров: что Андрей, или что Петр сказал, или что Фома или Иаков, или что Иоанн, или Матфей, или кто другой из учеников Господа, и что говорят Аристион и пресвитер Иоанн, ученики Господа. Ибо я полагал, что мне не столько принесет пользы заимствованное из книг, сколько от живого и пребывающего голоса». Здесь следует обратить внимание на то, что он два раза исчисляет имя Иоанна; первого из них (Иоанна) он ставит вместе с Петром и Иаковом и Матфеем и прочими Апостолами, ясно указывая на Евангелиста, другого же Иоанна, разделивши речь, ставит в ряд с иными от составляющих число Апостолов, поставивши впереди него Аристиона и прямо называет его пресвитером. Так что и этим доказывается истинная история о двух (мужах) в Азии, как говорят, носивших одно имя, и что в Ефесе было две гробницы, из которых каждая еще и теперь называется Иоанновою. На что нужно обратить внимание, ибо Апокалипсис, носящий имя Иоанна, видел второй, если кто не хочет приписать его первому. Таким образом, Папий, о котором у нас идет речь, заявляет, что учение Апостолов он принял от сопровождавших их, но говорит, что сам он был слушателем Аристиона и пресвитера Иоанна. Действительно, часто упоминая их поименно, он в своих сочинениях помещает их предания.

Этот отрывок, вследствие своего особенно важного значения в вопросе об Иоанне, вызвал громадную литературу. Темнота и сбивчивость, составляющие, по-видимому, постоянный недостаток языка Папия, предоставили простор

самым разнообразным и часто даже совершенно противоположным мнениям о подробностях его содержания и смысла. Многочисленность этих мнений и толкований успела затемнить в этом отрывке и то, что в нем совершенно просто и ясно. Причина этого заключается, преимущественно, в том предубеждении, с каким большею частию приступают к разбору Папиева отрывка. Не вдаваясь в разбор мнений и толкований, мы будем анализировать непосредственно самый отрывок, конечно, постоянно имея в виду существующие в литературе взгляды и суждения.

Текст отрывка мы принимаем в том виде, в каком он издается в настоящее время и как читал его Евсевий. Предположение *prof. Ioh. Haussleiter*'а, что в первом случае имя Иоанна нужно вычеркнуть, как интерполяцию, вкрадшуюся в текст прежде Евсевия, после имени брата Иоанна – Иакова, с которым его так часто связывают¹⁵⁰, и *prof. Edw. Abbot*'а, дающего, как первоначальное чтение: οἱ τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν μαθηταί, при чем μαθητῶν было непонято и опущено, а затем было опущено и τῶν,¹⁵¹ – такие предположения могут быть полезны для подтверждения тех или иных взглядов их авторов, но не могут притязать на объективное значение, как не имеющие никаких текстуально-критических оснований.

Критики новейшего времени в своем стремлении доказать действительное существование пресвитера Иоанна, собственно говоря, повторяют сказанное Евсевием и дают мало нового сравнительно с ним даже в обосновании его заключений; а сущность комментария Евсевия сводится к следующему: Ириней не прав, называя Папия слушателем (Апостола) Иоанна, ибо сам Папий в предисловии к своим книгам не называет себя слушателем к самовидцем Апостолов и на самом деле принял учение веры от близких к ним лиц, в доказательство чего и приводятся собственные слова Папия. Здесь Папий, по мнению Евсевия, упоминает двух Иоаннов: одного – Евангелиста он ставит вместе с прочими Апостолами, а другого отделяет от Апостолов, причисляет к иным, поставивши перед ним Аристиона, и прямо называет его «пресвитером». Этим, по мнению Евсевия, подтверждается

справедливость древнего сказания, что в Азии было два мужа с именем Иоанна; к тому же в Ефесе находятся две гробницы, из которых каждая доселе называется Иоанновою. Этот второй Иоанн, вероятно, видел Апокалипсис. Таким образом, – делает вывод Евсевий. – Папий сознается, что учение Апостолов он принял от учеников их, а Аристиона и пресвитера Иоанна слушал сам; по крайней мере, часто упоминая их по имени, он в своих сочинениях помещает их предания. В виду этого, как содержанием отрывка, так и наличным положением Иоанновского вопроса для разрешения намечаются следующие пункты: 1) Прав ли Евсевий в своей критике свидетельства Ириния, что Папий был слушателем Апостола Иоанна? 2) Кого понимает Папий под οἱ πρεσβύτεροι и в каких отношениях он сам стоял к ним? 3) Кто понимается под ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης и в каком отношении стоит он к прежде названному Иоанну, – отличен ли от него или тождествен? 4) Если тождествен, то почему Иоанн назван два раза?

Прежде всего представляется вопрос: в своих выводах Евсевий основывается ли только на приведенном им месте из сочинения Папия, или же имеет в виду и другие его изречения? В пользу первого говорит сам Евсевий в словах, предшествующих выдержке из сочинения Папия: «сам Папий в предисловии к своим книгам отнюдь не называет себя слушателем и самовидцем святых Апостолов»... Кроме того, важны и заключительные слова: «действительно, часто упоминая их поименно, он в своих сочинениях помещает их предания». Они ясно показывают, что у Евсевия не было ни одного прямого доказательства высказанных им соображений; в противном случае, вводя такую новость, как отрицание знакомства Папия с Апостолом Иоанном, он привел бы более решительные отрывки из сочинений Папия, если бы таковые отыскились. В таком случае мы имеем право анализировать приведенные Евсевием слова Папия независимо от заключений Евсевия и, на основании этого анализа, судить, можно ли согласиться со столь решительными выводами древнего историка.

Отрывок из Папия распадается на два отдела, из которых второй начинается со слов: εἰ δὲ πού καὶ παρακολουθηκώς τις... Простого, но беспристрастного чтения отрывка достаточно, чтобы видеть, что второй отдел не комментарий первого, трактующий о том же предмете, но представляет дальнейшее развитие мысли; самая форма перехода (εἰ δὲ πού καὶ) отмечает градацию, а не тождество: ясно, что в следующем Папий называет второй случай наряду с предшествующим. В обеих частях отрывка Папий говорит об источниках, из которых он почерпнул данные для своего сочинения и свойство которых непререкаемо утверждает достоверность сообщаемого им. В первой части он говорит, что он некогда заучил и хорошо запомнил от «пресвитеров» (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων). Несомненно, что здесь речь идет о *личном* сообщении и научении; на это решительно указывает μανθάνειν παρὰ τίνος, которое всегда обозначает непосредственное научение¹⁵². Об этом же говорит и то противоположение, в каком Папий ставит учение пресвитеров, дошедшее до него *при посредстве* учеников пресвитеров. Потέ относит это личное научение от пресвитеров к давно протекшему времени и показывает, что такие отношения теперь уже прекратились и, следовательно, принадлежат юношеским годам автора.

Кто же эти οἱ πρεσβύτεροι, у которых учился Папий и с которыми он имел личное обращение? Титул ὁ πρεσβύτερος и οἱ πρεσβύτεροι у древних церковных писателей (Ириней, Климента, Ипполита, Оригена), кроме наименования степени церковной иерархии, употребляется для почтительного обозначения личного (а не служебного) авторитета в христианской Церкви некоторых мужей, особенное уважение к которым основывается на их преклонном возрасте, святости жизни, важном значении в той или другой церкви или даже в жизни отдельной личности. Посему титул имеет относительный смысл, обозначая мужей непосредственно предшествующего поколения, которых говорящий хочет характеризовать, как своих учителей и руководителей¹⁵³. Что и Папием термин οἱ πρεσβύτεροι употреблен в этом более широком смысле, а не в специальном смысле обозначения степени церковной иерархии, в этом не

оставляют никакого сомнения выражения: παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον..., τοῖς τἀληθῇ διδάσκουσιν.... παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις, в которых сущность отношений указывается в научении и внимательном усвоении сообщаемого. Само собою понятно, что эти личности, смотря по времени жизни говорящего, различны: для Ириней и его современников – людей третьего поколения от Христа – οἱ πρεσβύτεροι суть Поликарп и Папий; для последнего это должны быть Апостолы и вообще непосредственные ученики Господа. И действительно, весь ход речи показывает, что οἱ πρεσβύτεροι суть личные ученики Иисуса Христа, как это особенно видно из второго отдела, где перечисление ряда имен заключается выражением ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν. Несомненно, что Папий в наименовании μαθηταὶ τοῦ Κυρίου имеет в виду отметить специальный и особенно важный для его цели признак самовидства. Круг этих лиц должен быть вполне определенный и известный читателям произведения Папия, на что указывает член. Пресвитеры эти суть «учители истины» и «учат заповедям, данным Господом»; они противопоставляются тем, которые говорят много и вводят чужие заповеди, а также и книгам, как живой и пребывающий голос. Насколько важными источниками истинных сведений считал Папий пресвитеров, видно из того, что их сообщения он καλῶς ἔμαθεν и καλῶς ἐμνημονεύσεν, а когда сам не мог более слушать их, то расспрашивал каждого из их учеников, которых ему приходилось встречать.

Чтобы точнее определить, суть ли οἱ πρεσβύτεροι только Апостолы или вообще личные ученики Господа, необходимо перейти к рассмотрению второго отдела. Здесь Папий указывает на то, что в своих разысканиях истины он не остановился на личном научении от пресвитеров, которое относится к прошлому, невозможному в настоящем, но расспрашивал о словах пресвитеров у тех, которые следовали за ними и в то время, когда личные отношения с ними Папия прекратились: в позднейшее время пресвитеры, может быть, сообщили окружавшим их ученикам что-либо новое, неизвестное Папию. Что касается суждения о строе речи во втором отделе, то наличная литература в этом отношении представляет большое

разнообразие. И здесь нашли место и серьезно-научное беспристрастие, и явная предвзятость – столь обычное сочетание в вопросе об Иоанне¹⁵⁴. Но самую естественную, простою и понятною представляется следующая конструкция. Предложение τί Ἀνδρέας – ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν излагает содержание τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους, и весь период получает такой смысл: ἐγὼ ἀνέκρινον λόγους, οὓς εἶπον Ἀνδρέας κτλ. οἱ πρεσβύτεροι. Рядом с этим непрямым вопросом Папий ставит относительное предложение ἃ τε – λέγουσιν. Для писателя, который, по-видимому, не обнаруживает особенного стремления к стилистическим тонкостям и точности, такой переход от вопросительного предложения к относительному¹⁵⁵, как и перемена времени (εἶπον – λέγουσιν) служит для того, чтобы речи об Аристионе и Иоанне придать самостоятельное значение наряду с речью об Андрее, Петре и др.¹⁵⁶ Но ἃ τε – λέγουσιν является также объектом ἀνέκρινον, параллельным предшествующему λόγους, а вопросительное местоимение заменено относительным потому, что идея вопроса течением речи, а также вставкой заключительного ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν значительно ослаблена¹⁵⁷. Если признать предложенное грамматическое построение отдела правильным, то в таком случае можно вывести весьма важные для уяснения смысла всего отрывка заключения. Прежде всего должно отметить, что понятия ὁ πρεσβύτερος и μαθητὴς τοῦ Κυρίου не совпадают, как тождественные, но различаются довольно отчетливо, так как Андрей, Петр, Филипп, Фома, Иаков, Иоанн и Матфей названы «пресвитерами», и наряду с ними в словах ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, но нашему мнению, выдвигается особый класс людей, которым уже не принадлежит наименование οἱ πρεσβύτεροι, но только μαθηταὶ τοῦ Κυρίου; такое понимание слов Евсевия устанавливает сирский перевод его Истории, когда ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν передает так: или кто из других учеников Господа¹⁵⁸. В то же время должно остаться несомненным, что титул οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ принадлежит и всем названным поименно лицам. Такое разделение у Папия между ὁ πρεσβύτερος и вместе ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς и просто ὁ τοῦ Κυρίου μαθητὴς подтверждают и

следующие слова: ἄτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ λέγουσι, где Аристион и Иоанн – оба названы οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταὶ, но ὁ πρεσβύτερος именуется один только Иоанн. Так как в первой части второго отдела титул οἱ πρεσβύτεροι получили только Андрей, Петр, Филипп, Фома, Иаков, Иоанн, Матфей – несомненно Апостолы и так как, далее, от этого титула отличается другой – ὁ τοῦ Κυρίου μαθητῆς, то из этого можно сделать вывод, что οἱ πρεσβύτεροι в данном отрывке обозначает только Апостолов и не включает в себя всех очевидцев Иисуса Христа; в то же время титул ὁ τοῦ Κυρίου μαθητῆς обозначает всех вообще личных учеников Господа, и потому οἱ πρεσβύτεροι могут быть вместе с тем названы и οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί, но не наоборот: не все οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί суть οἱ πρεσβύτεροι. Такое понимание титула οἱ πρεσβύτεροι в смысле «Апостолы» подтверждает и сам Евсевий, когда в словах: καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρακολουθηκότων ὁμολογεῖ παρεληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτῆκοον ἑαυτὸν φησι γενέσθαι, – подставляет τῶν ἀποστόλων λόγους вместо τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους и указывающее на τῶν ἀποστόλων – αὐτοῖς – вместо τοῖς πρεσβυτέροις Παпия. Но есть ли примеры в древней литературе, чтобы πρεσβύτεροι обозначало Апостолов? В книге Деяний Апостольских (Деян.11:30) οἱ πρεσβύτεροι названы несомненно Апостолы, пребывающие в Иерусалиме. Апостол Павел в послании к Филимону (ст. 9) называет себя πρεσβύτης, – в русском и славянском переводах – старец. Вполне возможно, что христиане II в. называли Апостолов – οἱ πρεσβύτεροι, тем более, что это наименование служило для выражения особенного почтения и признания неоспоримого авторитета лиц, к которым оно прилагалось¹⁵⁹.

Остановимся пока на сказанном и посмотрим, какие из него вытекают данные для оценки критических соображений Евсевия. Евсевий правильно понимает свидетельство Иринея, что Папий, как и Поликарп, был учеником Апостола Иоанна, хотя Ириней учителя Папия и Поликарпа называет просто Иоанном. Но Евсевий не прав, когда пишет: «но сам Папий в предисловии к своим книгам отнюдь не называет себя

слушателем и самовидцем святых Апостолов, а говорит только, что он принял учение веры от близких к ним».... и далее: «таким образом Папий сознается, что учение Апостолов принял от учеников их, а Аристиона и пресвитера Иоанна слушал сам». Папий в начале фрагмента оттеняет, что он некогда (ποτέ) лично учился пресвитеров – Апостолов, и нет никакого основания παρὰ τῶν πρεσβυτέρων относить только к Аристиону и пресвитеру «Иоанну», исключив из их числа Апостола Иоанна, и объявлять ложным сообщение Ириней. об отношениях Папия к Апостолу Иоанну. Евсевий, как мы видели, не привел никаких документальных данных, из которых было бы видно, что он нашел указания на отношения Папия к «пресвитеру» Иоанну – в отличие от Апостола Иоанна – в каком-либо другом месте произведения Папия, кроме его предисловия. Св. Ириней также читал произведение Папия и имел личные воспоминания и известия о круге пресвитеров в Азии, к которым он причисляет и Папия, и однако решительно утверждает противоположное Евсевию, когда пишет: ταῦτα δὲ καὶ Παπίας, Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγραφῶς ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τοῦ αὐτοῦ βιβλίων¹⁶⁰. Ириней, как видно, особенно подчеркивает отношения Папия к Поликарпу, так как свидетельство Папия имеет для него большое значение именно потому, что Папий был «слушателем» Иоанна, ученика Господня и «товарищем» Поликарпа. Хронологически вполне возможны указанные св. Иринеем отношения между Папием и Апостолом Иоанном. Папий, по свидетельству Ириней, был Πολυκάρπου ἐταῖρος и ἀρχαῖος ἀνὴρ. Этого не опровергает Евсевий, равно как не опровергает и того, что Поликарп был слушателем именно Апостола Иоанна. Если время рождения Поликарпа с большой вероятностью относят к 60–70 гг.¹⁶¹, то около этого же времени родился и Папий, который поэтому мог уже 30–40-летним мужем обращаться с Апостолом Иоанном, по свидетельству Ириней, дожившим до царствования Траяна, а раньше и с другими Апостолами, бывшими в Малой Азии, напр., с Филиппом, Андреем и др.

В своем опровержении свидетельства Ириней об отношении Папия к Апостолу Иоанну Евсевий не нашел поддержки у

современных ему и последующих писателей. Даже многие из тех авторов, которые, в зависимости от Евсевия, признали открытого им пресвитера Иоанна, отличного от Апостола Иоанна, и которые несомненно знакомы были с сочинением Папия? твердо стоят на том, что Папий был учеником Апостола Иоанна. Так, Иероним, с полным доверием принявший доводы Евсевия относительно пресвитера Иоанна, вопреки ему утверждает, что Папий был слушателем Апостола Иоанна¹⁶². Аполлинарий Лаодикийский († ок. 390 г.), цитируя четвертую книгу произведения Папия, называет его ὁ Ἰωάννου μαθητής, что бесспорно указывает только на Апостола Иоанна, как это утверждает и большинство списков его сочинения, которые имеют ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητής¹⁶³. Андрей Кесарийский (ок. 500 г.) называет Папия διαδόχος τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου¹⁶⁴. Также Максим Исповедник и Анастасий Синаит (VII в.)¹⁶⁵. Таким образом, хотя Евсевию и удалось убедить некоторых в существовании второго Иоанна, однако он не разрушил доверия к свидетельству Иринея, что Папий был слушателем Апостола Иоанна. Правда, все эти писатели не обосновывают для нас этого свидетельства и не приводят ни одного места из произведения Папия; так что, по-видимому, против них стоит определенное свидетельство Евсевия, который ничего об этом не нашел в произведении Папия¹⁶⁶. Но и Евсевий не приводит ни одного ясного свидетельства в пользу противоположного мнения, а приведенное им, по мнению многих ученых, имеет иной смысл. В произведениях Папия могло не быть таких мест, которые можно было бы привести в подтверждение указанного свидетельства; или же, скорее, названные писатели не видели надобности обосновывать свое сообщение, тем более, что они не делали вопроса об отношении Папия к Апостолу Иоанну предметом специального исследования. Напр., у Максима Исповедника¹⁶⁷ относящееся сюда место читается так: ταῦτά φησιν αἰνυτόμενος οἶμαι Πατίαν τὸν Ἱεραπόλεως τῆς κατ' Ἀσίαν τότε γενόμενον ἐπίσκοπον καὶ συνακμάσαντα τῷ θεῷ εὐαγγελιστῇ Ἰωάννῃ οὗτος γὰρ ὁ Παπίας... В связи с этим необходимо отметить известия, которые не только ставят Папия в очень близкие отношения к Апостолу

Иоанну, но даже приписывают ему написание четвертого Евангелия под диктовку Апостола Иоанна. В одной латинской библии IX в. (Cod. Reginensis 14 – в Ватиканской библиотеке) в *argumentum* к четвертому Евангелию находятся следующие слова: *Evangelium Iohannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Iohanne adhuc in corpore constituto; sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Iohannis carus, in exotericis (exegeticis?) id est in extremis quinque libris retulit. Descripsit verum evangelium dictante Iohanne recte*¹⁶⁸. Несомненно, конечно, что только до *retulit* заимствовано из произведения Папия; дальнейшее же почерпнуто автором пролога из другого источника. Другое свидетельство, во многом похожее на приведенное, находится в «Catena graeco rum patrum» на Евангелие Иоанна и заимствовано издателем *B. Corderius* (в Антверпене 1630 г.) «ex antiquissimo graeco codice»; читается оно так: ὁστατος γὰρ τούτων Ἰωάννης, ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς μετακληθεὶς, πάνυ γηραλέου αὐτοῦ γενομένου, ὡς παρέδωσαν ἡμῖν ὁ τε Εἰρηναῖος καὶ Εὐσέβιος καὶ ἄλλοι πιστοὶ κατὰ διαδοχὴν γεγονότες ἱστορικοί, κατ' ἐκείνου καιροῦ αἰρεσέων ἀναφυσίσων δεινῶν, ὑπαγόρευσε τὸ εὐαγγέλιον τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ εὐβιώτῳ (συμβώτῳ, ἐπισκόπῳ?) τῷ Ἱεραπολίτῃ πρὸς ἀναπλήρωσιν τῶν πρὸ αὐτοῦ κηρυζάντων τὸν λόγον τοῖς ἀνὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἔθνεσιν¹⁶⁹.

С правом можно спросить, почему отрицательная критика склонна придавать столь важное значение цитате из произведения Папия у Георгия Амартола и совершенно замалчивать или лишать всякого значения такую же цитату из произведения Папия, относящуюся к тому же времени? Если у критиков отрицательного направления в последнее время приобрело преимущественное пред Хроникой Георгия Амартола значение разобранное выше извлечение из истории Филиппа Сидского, то в другом отрывке того же историка утверждается, что Папий был слушателем Иоанна Богослова: Παπίας Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, ἀκουστὴς τοῦ θεολόγου Ἰωάννου γενόμενος, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος, πέντε λόγους κυριακῶν λογίων ἔγραψεν. И это свидетельство тем более важно, что в том же отрывке, согласно с Евсевием, признается самостоятельное существование отдельной личности «пресвитера» Иоанна.

Непосредственно после приведенных слов читаем: ἐν οἷς ἀπαρίθμησιν ἀποστόλων ποιούμενος μετὰ Πέτρον καὶ Ἰωάννην, Φίλιππον καὶ Θωμᾶν καὶ Ματθαῖον εἰς μαθητὰς τοῦ Κυρίου ἀνέγραψεν Ἀριστίωνα καὶ Ἰωάννην ἕτερον, ὃν καὶ πρεσβύτερον ἐκάλεσεν¹⁷⁰. Значит, для историка V в. отдельное существование «пресвитера» Иоанна не устраняло общего древнейшего предания об отношении Папия к Апостолу Иоанну.

Таким образом, можно с значительной степенью вероятности утверждать, что в сообщениях об отношении Папия к Апостолу Иоанну правда на стороне св. Иринея, а не Евсевия.

Не имеет основания в словах Папия и дальнейшее утверждение Евсевия, что Папий был слушателем «пресвитера» Иоанна. Только в высшей степени искусственным построением речи можно доказывать, что в Папиевом отрывке дается мысль о личном обращении Папия с Аристионом и «пресвитером» Иоанном; а при более простой и естественной конструкции представляется бесспорным, что о том, что «говорят Аристион и пресвитер Иоанн», Папий слышал не от них лично, но от «обращавшихся с пресвитерами», и о личных отношениях к «пресвитеру» Иоанну во всем отрывке нет ни слова. Не нашел Евсевий свидетельства об этом и во всем произведении Папия, так как, говоря о том, что Папий слушал Аристиона и «пресвитера» Иоанна, он не приводит ни одного изречения, а только замечает: «действительно, часто упоминая о них поименно, он в своих сочинениях помещает их предания».

Остается теперь утверждение Евсевия относительно действительного существования отдельной личности «пресвитера» Иоанна, как отличного от Апостола Иоанна. Свое заключение Евсевий формулирует таким образом: «здесь следует обратить внимание, что он (Папий) два раза исчисляет имя Иоанна: первого из них он ставит вместе с Петром, Иаковом и Матфеем и прочими Апостолами, ясно указывая на Евангелиста; другого же Иоанна, разделивши речь, ставит в ряд с иными от составляющих число Апостолов, поставивши перед ним Аристиона, и прямо называет пресвитером. Так что и этим доказывается истинная история о двух (мужах) в Азии, как говорят, носивших одно имя, и что в Ефесе было две гробницы,

из которых каждая еще и теперь называется Иоанновой». Замечание Евсевия, что Наций перед Иоанном «пресвитером» помещает Аристиона и этим как бы показывал, что второй Иоанн – не Апостол, так как для него авторитет Аристиона выше, не может иметь значения, ибо в таком случае пришлось бы утверждать, что для Папия Апостол Андрей авторитетнее Петра, а Филипп и Фома авторитетнее Апостола Иоанна¹⁷¹. С другой стороны, нет ничего обычного, как называть в конце высшее и важнейшее (ср. напр., Рим.9:4–5; 1Кор.9:5)¹⁷². Следовательно, этот аргумент вообще не имеет силы при определении значения ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης. Вторым доводом для Евсевия представляется то, что второго Иоанна Папий называет «пресвитером». Насколько велика сила этого доказательства? Наименование Иоанна «пресвитером» ведет ли непременно к отличию второго Иоанна от первого? Далее Евсевий приводит следующие слова Папия: καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν¹⁷³. Это последнее выражение Папия, в связи с ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης разбираемого отрывка, указывает на то, что во время Папия в Малой Азии жил муж, по имени Иоанн, который в кругу его учеников назывался ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, или даже обычно – ὁ πρεσβύτερος. Такое употребление термина ὁ πρεσβύτερος находит полную аналогию у Климента Алекс., который своих учителей называет οἱ πρεσβύτεροι, а одного из них – Пантена, к которому относится с величайшим почтением, называет просто ὁ πρεσβύτερος, не присоединяя собственного имени¹⁷⁴. Термин οἱ πρεσβύτεροι в отрывке Папия, как указано выше (стр. 74), имеет вполне определенное значение: это – Апостолы и только они одни. Нет никакого основания предполагать, что Папий без всякой оговорки отступил от такого понимания термина и в ὁ πρεσβύτερος дал ему совершенно другое значение; было бы странным, если бы Папий, желая отличить второго Иоанна от названного прежде, дал ему тот же титул, какой раньше приписал первому. Если устанавливаемое нами понимание термина οἱ πρεσβύτεροι и ὁ πρεσβύτερος правильно, то второй Иоанн имеет все те же определения, что и первый: он – ὁ πρεσβύτερος и ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, и, при отсутствии всякого

различия, оба Иоанна должны слиться в одно лицо и именно Апостола Иоанна. Таким образом, повторяем, Папий употребил термин ὁ πρεσβύτερος в выражении ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης вовсе не для того, чтобы отличить этого Иоанна от прежде названного: титул, поставленный пред собственным именем, в данном случае есть вполне достаточное и для читателей понятное обозначение лица, к которому прибавлено собственное имя, как приложение: пресвитер по имени Иоанн¹⁷⁵. Именуя всех Апостолов οἱ πρεσβύτεροι, Папий Апостола Иоанна, вследствие его весьма продолжительной жизни и особенных отношений к малоазийским церквам и к кругу лиц, к которому принадлежал Папий, называет просто ὁ πρεσβύτερος. Так, несомненно, называли Апостола Иоанна и другие, так и сам он называл себя: во втором и третьем посланиях, известных под именем посланий Апостола Иоанна, ὁ πρεσβύτερος употребляется как вполне достаточное обозначение имени писателя, а древнее предание говорит, что имя этого пресвитера было Иоанн и именно Апостол. Следовательно, в древности не видели никаких препятствий к тому, чтобы Апостол называл себя пресвитером. Сам Евсевий знает и отмечает, что Апостол Иоанн называет себя пресвитером; он пишет: ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ (Апостола Иоанна) οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει¹⁷⁶. К этому только «пресвитеру»-Апостолу Иоанну без затруднения могут быть отнесены те сведения, какие передает Папий, на основании слов «пресвитера», относительно Евангелия Марка.

Оказывается, налицо тот факт, что Апостол Иоанн поименован два раза, и требуется только объяснить, почему Папий сделал это.

Исходной точкой в решении этого вопроса служит различие временных форм εἶπεν и λέγουσι. Если согласиться с *Ad. Harnack*’ом, что Папий написал свое произведение между 145 и 160 гг., и в то же время строго держаться наименования «пресвитера» Иоанна ὁ τοῦ Κυρίου μαθητῆς, указывающего на личного ученика Господа, то необходимо допустить несобственное понимание πρεσβ., λέγουσι; во всяком случае

нельзя относить его ко времени самого написания произведения. Даже и в том случае, если произведение Папия написано около 125–130 гг., как принимает *Th. Zahn*, трудно допустить, чтобы личный ученик Господа, следовательно, в 30–33 гг. бывший уже взрослым, еще «говорил» в то время. Поэтому *praes, λέγουσι* должно понимать в том смысле, что Аристон и «пресвитер» Иоанн жили еще не во время написания Папием своего произведения, а во время «исследования» и собирания материала, с чем соглашается и *Ad. Harnack*¹⁷⁷. Что *λέγουσι* уместно даже в том случае, если во время написания произведения Папия Иоанн уже умер, показывает Иринеи, который ставит *praesens* в ссылках на свидетельства умерших пресвитеров¹⁷⁸. Исследования Папия, как можно видеть из *imperf. ἀνέκρινον*, обнимали довольно продолжительный период, начало которого относится к давно протекшему времени; источником их был целый ряд лиц. В юности Папий учился у самих Апостолов, а потом у следовавших за Апостолами, которые, бывши в близких отношениях с Апостолами или еще в Иерусалиме, или же во время их миссионерских путешествий, могли сообщить ему такие сведения, которых он уже не мог получить непосредственно от самих Апостолов, так как большинство из них к тому времени уже умерли. Необходимо заметить, что форма *εἶπεν* не указывает, что те лица, к которым оно прилагается, уже умерли: даже если бы все поименованные лица были живы к тому времени, о котором говорит Папий, то и тогда он мог употребить эту форму, имея в виду их выражения, идущие из прошлого времени; посему и об Апостоле Иоанне он мог спрашивать: *τί εἶπεν ὁ Ἰωάννης*.

Но в то время, когда Папий собирал материал для своего произведения, был еще в живых его учитель Апостол Иоанн и Аристион, с которым Папий, вероятно, имел личное обращение. Ставши иерапольским епископом, Папий продолжал быть в живом общении с ними чрез их учеников, и если кто из них приходил из Ефеса в Иераполь, то он тщательно расспрашивал их о беседах Апостола Иоанна и Аристиона; тогда вопрос его принимал форму: *τί λεγουσιν*. Таким образом, оказываются вполне достаточные основания для двукратного упоминания

имени Апостола Иоанна: παρακολουθήκοτες τοῖς πρεσβυτέροις принадлежали к различному времени; одни из них, старейшие, сообщали Папию выражения Апостолов, в том числе и Апостола Иоанна, за прежнее время; посему Апостол Иоанн назван в числе Апостолов, о которых παρακολουθήκοτες говорили εἶπον. Позднее, когда Папий был в Иераполе и связанный своим служебным положением не мог лично видаться и говорить с Иоанном и Аристионом, он получал от παρακολουθήκοτες сообщения о том, что в то время еще говорили они; отсюда упоминание имени Апостола Иоанна во второй раз с предикатом λέγουσι¹⁷⁹.

Утверждая фактическое существование второго Иоанна. Евсевий ссылается на сказание, что в Азии было два мужа, носивших имя Иоанна, и что в Ефесе находятся две гробницы, из которых каждая доселе называется Иоанновой. Что это за сказание? Кем и в каком виде оно засвидетельствовано? Весьма вероятным представляется мнение, что «некоторые», указываемые Евсеем, ограничиваются Дионисием Александрийским, которого знаменитая критика на Апокалипсис сохранена самим же Евсеем. Впрочем, у нас нет данных утверждать это и выяснить, кто были эти «некоторые»; но если бы они были людьми высокого авторитета, то Евсевий не преминул бы сказать о них определеннее. Дионисий Алекс. был первый писатель, который отрицал принадлежность Апокалипсиса Апостолу Иоанну, именно по соображениям, заимствованным из внутреннего характера этой священной книги. Дионисий пишет: «Здесь (в Апокалипсисе) он (писатель) называется Иоанном, и что это писание принадлежит Иоанну, не спору; согласен я и в том, что оно есть произведение какого то святого и боговдохновенного мужа; но не легко допустить, что этот муж именно Апостол, сын Зеведея, брат Иакова, – тот самый, которому принадлежит Евангелие, надписанное «от Иоанна» (τὸ Εὐαγγέλιον τὸ κατὰ Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον), и соборное послание. Из духа того и другого, из образа речи, и из так называемого хода мыслей я заключаю, что писатель их не один и тот же.... Я того мнения, что святых, одноименных с Апостолом, было много и что, побуждала любовью к нему,

удивлением и подражанием и желая, подобно ему, быть возлюбленными от Господа, они с радостью принимали его имя, точно так, как между детьми верующих часто слышим имена Павла и Петра Впрочем, в Деяниях Апостольских есть и другой Иоанн, нарицаемый Марк, которого Варнава и Павел взяли с собою и о котором сказано: *«иместа же Иоанна слугу»* (Деян.13:5). Но этот ли Иоанн написал Откровение, утверждать не могу; ибо не написано, что он вместе с ними отправился в Асию... Я думаю, что в Азии был другой какой-то Иоанн, тем более, что в Ефесе находятся, *говорят*, две гробницы и каждая из них называется Иоанновой.

Ἔστι μὲν οὖν καὶ ἕτερος Ἰωάννης ἐν ταῖς Πράξεσι τῶν ἀποστόλων ὁ ἐπικληθεὶς Μάρκος· ὃν Βαρνάβας καὶ Παῦλος ἑαυτοῖς συμπάρελαβον, περὶ οὗ καὶ πάλιν λέγει „εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπερέτην“. Εἰ δὲ οὗτος ὁ γράψας ἐστίν, οὐκ ἂν ψαίην· οὐδὲ γὰρ ἀφῖσθαι σύναυτοῖς εἰς τὴν Ἀσίαν γέγραπται... Ἄλλον δὲ τίνα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων· ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἐκάτερον Ἰωάννου λεγέσθαι¹⁸⁰.

Из этих слов Дионисия видно, что у него было сильное желание найти сколько-нибудь известного Иоанна апостольского века, которому можно было бы приписать Апокалипсис. Но он может определенно указать только на Иоанна Марка, да и от этого предположения спешит отказаться, как от несостоятельного, и находит себя вынужденным успокоиться на догадках, что в Азии был какой-то другой Иоанн, так как это имя было употребительным среди малоазийских христиан. Основанием для этой догадки послужило то, что в Ефесе было две гробницы (μνήματα) и каждая называлась Иоанновою Дионисий даже не говорит определенно, что два гроба в Ефесе местными христианами приписывались двум различным мужам с именем «Иоанн»; но самом факте существования в Ефесе двух гробов Иоанна Дионисий выражается неопределенно – φασίμ. Таким образом, если справедливо, что Евсевий имеет в виду свидетельство Дионисия, то он явно выходит за пределы своего источника: скромная догадка Дионисия, что мог быть другой Иоанн, имеющая основание только в его стремлении найти писателя Апокалипсиса помимо Апостола Иоанна, а не в

каких-нибудь исторических данных, у Евсевия обращается в *положительный факт* существования такой личности, которая, на основании неправильного толкования Папиева отрывка, является уже «пресвитером» Иоанном. Если бы Евсевий имел под руками свидетельства других авторитетных лиц, то он, как сказали мы, не преминул бы сообщить что-нибудь более определенное и положительное. Приведенное свидетельство Дионисия скорее говорит против существования знаменитого «пресвитера» Иоанна, которого смешали с Апостолом Иоанном. Если бы этот второй Иоанн, для которого наименование ὁ πρεσβύτερος было чуть не собственным именем, был историческою личностью, то несомненно Дионисий знал бы о нем, равно как и о том, что он называется ὁ πρεσβύτερος, и не вдавался бы в разъяснения, что в Ефесе многие носили имя Иоанна, как Петра и Павла. Но Дионисий ничего не знает о «пресвитере» Иоанне, и там, где для него такая личность была бы весьма желательна, он теряется в предположениях, какой Иоанн не Апостол мог написать Апокалипсис. Мало того, Дионисий показывает незнание «пресвитера» Иоанна даже там, где мысль о нем должна была явиться сама собою: второе и третье послания Иоанна, где писатель называет себя «пресвитером», Дионисий решительно приписывает, как видно из хода речи, Апостолу Иоанну, сыну Зеведея, брату Иакова, – тому самому, которому принадлежит Евангелие, надписанное «от Иоанна», и соборное послание: ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένη Ἰωάννου καὶ τρίτῃ καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλὰ ἀνώνυμος ὁ πρεσβύτερος γέγραπται¹⁸¹.

В сообщении о двух гробницах (μνήματα) Иоанна в Ефесе можно допустить независимость Евсевия от какого бы то ни было письменного источника: сказание это могло существовать и в его дни, как существовало оно и во время Дионисия. Но в этом нельзя видеть решительного подтверждения факта существования в Ефесе двух Иоаннов: общим убеждением древних было то, что Апостол Иоанн умер в Ефесе; совершенно естественно, что христиане, посещавшие Ефес, просили, чтобы им показали гроб Иоанна; так как место погребения Апостола

Иоанна в сущности было неизвестно, то очень возможно, что гроб этот указывали в двух различных местах¹⁸². Это предположение подтверждает блаж. Иероним, когда удостоверяет, что в его время некоторые думали, что *оба гроба были гробами Иоанна Евангелиста, т.е. Апостола*¹⁸³. Весьма возможно, что одно из этих *μνῆματα* было не гробом, а вообще местом, освященным другими воспоминаниями об Апостоле Иоанне. «Памятник» Иоанна в широком смысле слова позднее стал почитаться за гроб.

Как Дионисий не знает о существовании определенной личности «пресвитера» Иоанна, не смотря на то, что, по мнению критики, он занимал выдающееся положение в Азии, так не упоминает о нем ни один древний писатель до Евсевия: Иринея, Климент Ал., Тертуллиан, Ориген. Поликрат, восьмой в ряду *ефесских* епископов, II в., древнее Дионисия Ал., знает только одного Иоанна в Малой Азии и именно Апостола¹⁸⁴: исчисляя *μεγὰλὰ στυχεῖα* малоазийских и ефесской церквей он ясно показывает, что ему, местному свидетелю, совершенно не был известен «знаменитый» пресвитер Иоанн¹⁸⁵. Совершенно напрасно ищут указания на двух Иоаннов, новозаветных писателей, и Мураториевом фрагменте¹⁸⁶. Писатель фрагмента знает только одного Иоанна, имя которого для него не нуждается ни в каких ближайших определениях (ср. 1. 15. 27. 49. 57. 69. 71). Он считает его писателем четвертого Евангелия, Апокалипсиса и посланий и называет предшественником св. Павла в *апостольском достоинстве*: cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praedecessoris sui Iohannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali (I. 49. 50). Определение ex discipulis (I. 9) вовсе не имеет в виду отличить этого Иоанна от другого, подобно тому, как Andreas ex apostolis не имеет в виду отличить Апостола Андрея от другого Андрея. Называет же писатель фрагмента св. Иоанна «учеником», а не Апостолом потому, что для него в Евангелисте важнее было отметить самовидца, чем Апостола.

Сильным доказательством против существования «пресвитера» Иоанна является и то обстоятельство, что алоги, стремившиеся лишить писания Иоанна апостольского

авторитета, приписывали их Киринфу, а не «пресвитеру» Иоанну. О другом выдающемся Иоанне в Малой Азии не Апостоле они, очевидно, ничего не слышали; а что этого единственного Иоанна они считали Апостолом, об этом говорит их отзыв о писаниях, носящих имя Иоанна: οὐ συμφωνεῖτὰ αὐτοῦ (Ἰωάννου) βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις¹⁸⁷. И во всем споре с алогами у Иринея, Ипполита и, может быть, в Мураториевом каноне нет и намека на существование другого Иоанна, кроме Апостола, который мог быть писателем четвертого Евангелия или Апокалипсиса¹⁸⁸. Точно также и Кай в Риме (ок. 210 г.), усвоивший взгляд алогов на Апокалипсис и признававший Евангелие подлинным писанием Апостола Иоанна, не приписывает Апокалипсиса «пресвитеру» Иоанну, но остается при том мнении алогов, что Апокалипсис написал Киринф, прикрываясь именем великого Апостола¹⁸⁹. Наконец, необходимо обратить внимание и на то, что всеми церковными писателями, до Оригена включительно, все писания, известные у нас с именем Иоанна, без всякого колебания и даже без всяких обоснований приписывались одному и тому же Иоанну и именно Апостолу¹⁹⁰.

Следовательно, те из древних писателей до Евсевия, которые читали Папия, или понимали его в том смысле, что он говорит об одном Иоанне, или же не придавали никакого значения его сообщению о двух Иоаннах, как неверному.

Таким образом, ни текст Папиева отрывка, ни исторические свидетельства в произведениях предшествовавших писателей не давали достаточных оснований для столь решительного заключения о существовании «пресвитера» Иоанна, отдельного от Апостола Иоанна, и никто из последующих писателей, кроме Иеронима¹⁹¹ и Филиппа Сидского, не принял мнения Евсевия о двух Иоаннах¹⁹². С пятого века уже не слышно больше и ο δύο μνῆματα τοῦ Ἰωάννου¹⁹³. Несомненно, что у Евсевия была субъективная причина двоить Апостола Иоанна. Ее указывает сам Евсевий, когда здесь же говорит: «на это необходимо обратить внимание, потому что Откровение, известное под именем Иоаннова, вероятно, видел второй, если кому неужгодно приписать его первому»¹⁹⁴. Евсевий, как и Дионисий, по

внутренним основаниям не хотел признать Апокалипсис, на который опирались хилиасты, писанием Апостола Иоанна, и потому рад был представившейся возможности приписать эту книгу «пресвитеру» Иоанну. Несомненно, что на Евсевия в отношении к пониманию Папиева отрывка в значительной степени повлияли и рассуждения Дионисия. Но замечательно, что Евсевий, открывший в Ефесе другого Иоанна, которого Папий «прямо называет пресвитером», не пользуется этим для II и III посланий, известных с именем Иоанна, даже там, где высказывает колебание на счет подлинности их: τῶν οἰκουμενικῶν γνωρίμων δ' οὖν ὁμῶς τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰουδα ἢτε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολή, καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἐτέρου ὁμωνύμου ἐκεῖνῳ¹⁹⁵.

В виду всего сказанного мы теперь относительно разбора Евсеем Папиева отрывка можно сказать: Quamobrem candide edicere liceat, Ioannem illum presbyterum, de quo ante Eusebium nemo cogitasse legitur, ex perturbato eius cerebro unice natum videri¹⁹⁶.

Таковы исторические данные, на которых основывается современная отрицательная критика, утверждая действительное существование пресвитера Иоанна, которому она хочет приписать часть или даже всю Иоанновскую литературу.

Естественно возникает вопрос, каким образом могло случиться, что от столь знаменитого мужа, каким представляют критики «пресвитера» Иоанна, не осталось никаких следов в древнейшей литературе? Почему о нем не знает ничего вся христианская древность? Непосредственным и непредубежденным ответом был бы тот, что личности, о которой нет никаких исторических данных, и вовсе не существовало. Если же придать какое-нибудь значение неосновательным соображениям Евсевия, то и тогда строго-научное беспристрастие не должно бы противопоставлять такую личность Апостолу Иоанну, деятельность которого в Малой Азии засвидетельствована весьма многими историческими данными. Но отрицательная критика несколько не смущается столь решительным перевесом исторических

данных в пользу Апостола Иоанна. Все дело будто бы объясняется просто ошибкой или даже намеренною ложью.

Признавая существование отдельного от Апостола Иоанна «пресвитера» Иоанна и деятельность последнего в Малой Азии несомненным фактом, ученые отрицательного направления утверждают, что все малоазийское предание об Апостоле Иоанне обязано своим существованием смешению двух одноименных мужей – Апостола и пресвитера – и перенесению данных с последнего на первого. Предположение об одновременном существовании двух мужей с именем Иоанна, которые оба жили в Ефесе, были руководителями малоазийских церквей, оба дожили до времен Траяна, оба были μαθηταὶ τοῦ Κυρίου, оба умерли и погребены в Ефесе, с тем только различием, что один почитается и до ныне, а от другого не осталось никаких следов, слишком невероятно и в настоящее время, насколько известно, никем из представителей отрицательного направления не поддерживается в виду того, конечно, что один факт пребывания Апостола Иоанна в Малой Азии, независимо от сообщений об его пастырской и литературной деятельности там, разрушает все их планы¹⁹⁷. Кроме того, для всех несомненно то, что Иринеи, Поликарп и другие писатели II века знают в Малой Азии только одного Иоанна; поэтому *Keim, Scholten, Holtzmann, Jülicher, Harnack* и друг., как мы видели (стр. 59 сл.), решительно утверждают и доказывают, что Апостол Иоанн никогда не был в Малой Азии, но был умерщвлен в Палестине. Так как большая часть сведений и при том важнейших и более определенных принадлежит Иринею, то против него главным образом и направлены возражения критиков отрицательного направления. «Что он (Иринеи), будучи мальчиком, слышал о пресвитере, то он перенес на Апостола», – говорит *Keim*¹⁹⁸. «Под известным углом зрения Иринея обе личности сливаются в одну», – читаем у *H. Holtmann'a*¹⁹⁹. *Ad. Harnack*, как мы видели выше, утверждает, что Иринеи не был учеником св. Поликарпа в том смысле, как обыкновенно понимают эти отношения, а только несколько раз был в толпе, слушавшей его беседы. Ошибка Иринея, по мнению критиков, имела неотразимое влияние на

писателей II века; отсюда и получилось единогласное предание о малоазийском пребывании Апостола Иоанна. В подтверждение своей мысли *Keim* указывает на выражение Ириней в письме к Флорину, когда он говорит о своих отношениях к Поликарпу: $\pi\alpha\iota\varsigma \ \acute{\epsilon}\tau\iota \ \acute{\omega}\nu$, и в сочинении *Adv. Haer.* по тому же случаю: $\acute{\epsilon}\nu \ \tau\eta \ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta \ \eta\mu\acute{\omega}\nu \ \eta\lambda\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$. Но эти выражения слишком растяжимы, и в частности термин $\pi\alpha\iota\varsigma$ у греков обозначает мальчика, находящегося в обучении или даже юношу; а $\eta \ \pi\rho\acute{\omega}\tau\eta \ \eta\lambda\iota\kappa\acute{\iota}\alpha$ обозначает, как у латинян *prima aetas*, *iniens aetas*, возраст молодого человека, который вступает в общественную жизнь и начинает самостоятельно идти своей дорогой²⁰⁰. В таком возрасте Ириней мог отчетливо запомнить, что Поликарп говорил именно об Апостоле Иоанне. Воспоминания его об обращении с Поликарпом, как они изложены в послании к Флорину, настолько ясны и свежи, что о каком-нибудь смешении не может быть и речи. И во всех местах, где Ириней говорит об Иоанне, ученике Господа, нельзя указать никаких следов смешения. Только предвзятость и желание во что бы то ни стало доказать наперед установленный взгляд может заставить и почтенного ученого утверждать, что источником сведений Ириней об Апостоле Иоанне могли быть только произведение Папия и смутные воспоминания детства о том, что Поликарп в своих беседах говорил о личном обращении с Апостолом Иоанном. При этом само собою предполагается, что воспоминания детства – источник ненадежный, смешение вполне возможно; а относительно пользования Папием с решительностью утверждается, что места, в которых Ириней говорит об Иоанне, ученике Господним, буквально взяты из произведения Папия; но в то время, как Ириней говорит об Иоанне, сыне Зеведея, Папий мог мыслить «пресвитера» Иоанна²⁰¹. Что Ириней знал произведение Папия, это несомненно. Но странно предполагать, чтобы связь Ириней с апостольским веком устанавливалась только при посредстве двух известных нам лиц – Поликарпа и Папия: само собою понятно, что существовали многие другие цепи, которые соединяли Ириней и его современников с представителями апостольского поколения

и состояли они из многих звеньев, представлявших собою «живой и пребывающий голос»²⁰². Иринея неоднократно ссылается на пресвитеров, видевших Апостола Иоанна. Как мог смешать «пресвитера» Иоанна с Апостолом Иоанном, по уверению критики, никогда не жившим в Малой Азии, по крайней мере продолжительно, Иринея, который свою юность провел в Малой Азии, впоследствии находился в постоянной связи с представителями главнейших поместных церквей, живо интересовался церковными преданиями, не раз опирался на авторитет Апостола Иоанна в письмах к таким лицам, которые вовсе не имели побуждений поддерживать его заблуждение. Невероятно, далее, чтобы заблуждение Иринея могло иметь решительное влияние на предания не только малоазийских церквей, но римской и африканских и прочих церквей. В виду этого *Ad. Harnack* находить необходимым согласиться, что смешение пресвитера Иоанна с Апостолом Иоанном можно констатировать уже в 155–160 гг.²⁰³. Но смешение все-таки было. Папий, по мнению *Harnack'a*, определенно отличает пресвитера от Апостола. Но уже сам он, благодаря устному преданию, о котором он так заботился, находился под влиянием пресвитеров, из которых некоторые, может быть намеренно, сочинили легенду, что «пресвитер» Иоанн есть Апостол²⁰⁴. Если оставить без внимания подозрение пресвитеров в сознательном обмане, то останется собственное признание *Harnack'a*, что уже для пресвитеров, да, пожалуй, и для самого Папия, «пресвитер» Иоанн и Апостол Иоанн слились в одну личность. Но чем ближе придвигать время смешения к апостольскому веку, тем оно становится невероятнее. Как оно могло произойти уже в начале II века, когда, по утверждению критиков, «пресвитер» Иоанн умер в царствование Траяна, а Апостол Иоанн в 60-тых годах и церквам Малой Азии не был близко знаком? Каким образом могла изгладиться из памяти древних христиан такая замечательная и авторитетная личность, как «пресвитер» Иоанн, и изгладиться настолько, что даже Евсевий, доказывавший отдельное существование такой личности, не мог о ней сообщить ничего, кроме имени, да

сомнительного предания из произведения Папия о его беседах относительно происхождения Евангелия Марка?

На основании сказанного мы склоняемся к такому решению вопроса об Иоанне, что «пресвитер» Иоанн и Апостол Иоанн одно и то же лицо, и что если бы «пресвитер» Иоанн не был так необходим для исследователей отрицательного направления и тех из умеренных, которые не умеют примирить Апокалипсиса с четвертым Евангелием и посланиями, то действительное существование его давно уже было бы признано научно совершенно недоказуемым. Но если даже этот туманный «пресвитер» Иоанн, отличный от Апостола Иоанна, о котором с такою уверенностью говорит целая школа критиков, действительно когда-либо существовал, то и при таком предположении оказывается совершенно ненаучным и невозможным делать решительные выводы относительно писаний, известных с именем Апостола Иоанна, в пользу этого «пресвитера» Иоанна.

* * *

Таким образом, внешние и внутренние свидетельства в пользу подлинности рассматриваемого послания Апостола Иоанна не могут быть поколеблены критикой. Сведения о том, что послание написано Апостолом Иоанном, распространялись с самым посланием с первого времени его обнародования; от первых читателей, которым назначено было послание и которым писатель его был хорошо известен, оно вместе с именем писателя переходило к дальнейшим читателям. Таким-то надежным путем создалось то всеобщее убеждение в его апостольском происхождении, которое дало ему неоспоримое право на именование ἐπιστολὴ ὁμολογουμένη; на основании этого и вся вселенская Церковь видит в нем *первое соборное послание св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова*.

Глава II. Обстоятельства происхождения первого послания св. Апостола Иоанна

Свидетельства о малоазийском пребывании Апостола Иоанна не дают определенных указаний о том, к какому времени должно относить начало жизни и деятельности его в Малой Азии. Так, св. Иринеи сообщает только, что Апостол Иоанн жил в Ефесе до времени Траяна, не указывая, с какого времени, хотя $\delta\iota\alpha\tau\rho\acute{\iota}\beta\omega\nu$ косвенно может свидетельствовать о продолжительности этого пребывания. Св. Поликарп говорит только, что Апостол Иоанн умер в Ефесе, а Климент Александрийский, – что он после смерти тирана возвратился в Ефес. Можно с уверенностью сказать, что начало жизни Апостола в Малой Азии относится ко времени более позднему, чем деятельность там Апостола Павла и, вероятно, после смерти последнего, так как Апостол Павел даже во втором своем послании к Тимофею, написанном непосредственно перед смертью и посланном в Ефес, не делает никакого намека на пребывание там Апостола Иоанна. Феодор Мопсуестийский ближайший повод переселения Апостола Иоанна в Ефес указывает в иудейской войне²⁰⁵. Зловещие признаки надвигавшейся грозы, разразившейся затем невероятными ужасами разрушения Иерусалима, напомнили христианам о пророчестве и заповеди Спасителя: *«Егда узрите, обстоим Иерусалим вой, тогда разумеите, яко приблизися запустение ему. Тогда сущий во Иудеи да бегут в горы: и иже посреде его да исходят»* (Лк.21:20–21; Мф.24:15–16). По свидетельству Евсевия, пред войною Иудеи, убивши первого епископа иерусалимского Иакова, неоднократно злоумышляли и на жизнь других Апостолов. Эти проявления фанатизма иудеев делали совершенно невозможным дальнейшее воздействие на избранный народ. Апостолам было ясно, что наступило время отрясти прах от ног своих и идти с проповедью о Спасителе к язычникам. Посему Апостолы начали удаляться из иудейской земли и расходиться по всем странам, распространяя всюду учение Христово. Кроме того, «народ, составлявший

иерусалимскую церковь, вследствие откровения, данного пред войною славнейшим его мужам, получил повеление оставить город и поселиться в Перее в Пелле»²⁰⁶. Естественно предположить, что в это именно время, когда ненависть иудеев к христианам, под влиянием всячески разжигаемых национальных стремлений, достигла высшей степени развития, оставил Палестину и Апостол Иоанн; но нет определенных и устойчивых свидетельств о том, как прибыл он в Ефес, – непосредственно ли из Иерусалима или чрез Пеллу, сухим путем или морем, по собственному ли желанию, или по внешним побуждениям²⁰⁷. Некоторые находят возможным признать, что и до окончательного переселения в Ефес Апостол Иоанн, имея главное местопребывание в Иерусалиме, совершал свои благовестнические путешествия не только в ближайшие окрестности Иерусалима, но и в более отдаленные области Проконсульской Азии, – бывал и в самом Ефесе²⁰⁸. Если это допустимо, то может быть принято и другое предположение, что Апостол Иоанн, после смерти Апостола Павла, приглашен был лучшею частью осиротевших малоазийских церквей перенести центр своей деятельности в Ефес²⁰⁹. Впрочем, «знаменитый» столп Церкви мог и без такого приглашения избрать местом своей деятельности именно Ефес, потому что после разрушения Иерусалима главный пульс религиозной жизни был уже не в Палестине, а в Проконсульской Азии. На основании сказанного начало малоазийского пребывания Апостола Иоанна можно полагать около 70 г.

В Малой Азии Апостол Иоанн оставался до конца своей жизни и умер в Ефесе²¹⁰. XXI гл. четвертого Евангелия дает ясное свидетельство о том, что ученик, «его же любляше Иисус», пережил Апостола Петра и вообще жил очень долго, так что некоторые стали считать его даже бессмертным. Согласно авторитетному свидетельству Ириния²¹¹, он дожил до царствования Траяна (25 янв. 98 г. – авг. 117). Этим свидетельством несомненно указывается несколько первых лет правления Траяна. Иероним говорит, что Иоанн умер в 68 г. после крестной смерти Спасителя²¹², т.е. около 101 г. По Александрийской пасхальной хронике он умер в 72-м году по

вознесении Господнем, 100 лет и 7 месяцев, следовательно, около 105–106 г.²¹³. Во всяком случае, по преданию, несомненно, что возлюбленный ученик Господа дожил до конца I века н.э., можно полагать, видел начало II века.

Таким образом, жизнь и деятельность Апостола Иоанна в Малой Азии продолжалась около 30 лет и только на сравнительно короткое время прервана была изгнанием его за свидетельство о божественном Слове на остров Патмос. Церковное предание об этом изгнании, подтверждаемое и Апокалипсисом (Откр.1:9), самым ясным образом засвидетельствовано многочисленными древними писателями²¹⁴ и на почве греческой церкви вкоренилось так твердо, что его признавали несомненным даже те, которые отрицали происхождение Апокалипсиса от Апостола Иоанна. Евсевий, которого решительное желание было лишить Апокалипсис его канонического и апостольского достоинства, почитает патмское изгнание Апостола древним и достоверным преданием²¹⁵, говорит о нем мимоходом, просто как о факте, и рядом с этим ставит, как спорное, предание о том, что Апостол видел там откровение²¹⁶. При такой определенности и всеобщности, оно не может быть легендой, возникшей на основании Откр.1:9²¹⁷. Но к какому времени относится патмское изгнание? Ириней, говоря о самом изгнании²¹⁸, и Климент Алекс.²¹⁹ не называют имени тирана; Евсевий же, приводя рассказ последнего об Иоанне, считает этого тирана Домицианом. Викторин Петавийский, пострадавший в царствование Диоклетиана 303 г., которого сходили на Апокалипсис из дошедших до нас самые древние, ссылку Апостола Иоанна приписывает Домициану²²⁰. Евсевий²²¹ и Иероним²²² патмское изгнание относят к 14 г. царствования Домициана. Эта дата подтверждается и ясным свидетельством Ириней, который говорит, что Апостол Иоанн получил откровение и написал Апокалипсис под конец царствования Домициана²²³. Столь точное указание, принадлежащее малоазийскому уроженцу II века, заслуживает полного доверия: несомненно, что сам Ириней чрез св. Поликарпа и других пресвитеров знал об условиях, при которых написана

таинственная книга. Последние годы Домициана (93–96 г.) с их пытками и преследованиями, направленными даже против членов императорского дома за безбожие и иудейский образ жизни, особенно хорошо согласуются с настроением, которое выражает Апокалипсис²²⁴. Можно думать, что гуманный преемник Домициана – Нерва (13 сент. 96–25 янв. 98 г.) освободил всех христианских узников, в том числе и патмосского изгнанника – Апостола Иоанна, который и прибыл в Ефес, вероятно, в начале 97 года. Таким образом, ссылка Апостола Иоанна на остров Патмос, начавшись около 93–94 г., продолжалась года 3–4. Прямых свидетельств, из которых можно было бы почерпнуть ответ на вопрос, откуда был сослан Апостол Иоанн на Патмос, не имеется. Но Апокалипсис со всею решительностью удостоверяет, что до изгнания писатель его Иоанн, несомненно Апостол, довольно продолжительное время жил в Малой Азии и был очень близко знаком с состоянием Ефесской и других малоазийских церквей: ему известны все добрые и худые стороны в самой сокровенной их жизни и при том известны как непосредственному наблюдателю; по-видимому, он знает многих христиан лично. Посему несомненно, что Апостол Иоанн жил в Малой Азии долгое время до изгнания на остров Патмос и несколько лет после него.

Каковы же были задачи деятельности Апостола Иоанна в Малой Азии, в чем выражалась эта деятельность и какое значение ее в истории первенствующей Церкви Христовой. Эти вопросы, решение которых существенно важно для понимания рассматриваемого нами послания, приводят к необходимости определить положение Церкви Христовой вообще и малоазийских церквей в частности во время многолетнего пребывания и деятельности Апостола Иоанна в Малой Азии.

Положение Церкви Христовой вообще и малоазийских церквей в частности во время малоазийской деятельности Апостола Иоанна.

При решении этого вопроса исследователю приходится иметь дело с непреодолимым затруднением, состоящим в том, что вторая половина апостольского века, начиная приблизительно с 64–65 г., представляет собою один из

наименее ясных периодов в древне-христианской истории. Писания свв. Апостолов, отражающие на себе последовательные моменты исторических судеб Христовой Церкви со времени основания ее до конца первого века, дают разуместь, что в это время совершалось нечто важное для христианства, развертывалась интересная и поучительная страница истории человечества. Но за недостатком прямых и определенных данных она и до ныне читается весьма различно, и даже нет надежды, чтобы когда-либо исследователи сошлись в понимании этого замечательного периода. В виду этого мы отметим только общие черты этого времени, выделяющиеся более отчетливо и определенно.

На основании апостольских писаний становится очевидным, что чем шире свет евангельской истины разливался по вселенной, окутанной мраком язычества и иудейских заблуждений, тем больше появлялось лжеучителей – представителей самых разнообразных направлений и различной окраски. Все члены Церкви первого христианского поколения родились и воспитались под влиянием или иудейских или языческих понятий, воззрений, преданий и предрассудков. Естественно, что с принятием новых истин и принципов, новых начал жизни и деятельности, иудей и язычник с трудом мог сразу же совершенно отрешиться от старой закваски, в один раз порвать всякую связь с прежним образом мышления и чувствования, и потому отклик на апостольскую проповедь о спасении во Христе был весьма различен. При этом необходимо твердо помнить, что время появления и первоначального распространения христианства совпало с самым острым моментом в жизни человечества: весь мир – иудейский и языческий переживал «болезненно-критический период почти всеобщего крушения старых верований, период тревожного искания новых оснований жизни»²²⁵. Среди иудеев, особенно вне-палестинских, проповедь о распятом Иисусе Назарянине, как о Сыне Божиим и Спасителе мира, нашла, с одной стороны, живой и сердечный прием; уверовали именно те иудеи, которые колебались в своих надеждах на избавление Израиля чрез Мессию, славного царя, и примирились с идеей Мессии,

страдающего за грехи богоизбранного народа, искупающего эти грехи пред Богом и возвращающего народу милость Божию. Но с другой стороны, иудейство, покрытое толстым слоем отеческих преданий, с чрезмерною и почти исключительною надеждою на дела закона, – иудейство, которое так обличал Господь Иисус Христос и Апостол Павел, не могло отрешиться от национальных иудейских верований и ожиданий. Иудеи этой категории, принявши христианство, продолжали твердить: *«если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись»* (Деян.15:1). Отсюда развилось то враждебное истинному христианству направление христиан из иудеев, которое нашло крайнее выражение в фарисейском эвониизме²²⁶.

К началу рассматриваемого периода примирительная деятельность Иерусалимского собора и пламенные речи и послания Апостола Павла, в которых он с неумолимо строгою логичностью доводов доказал, что *«все сыны Божии по вере во Христа Иисуса»*, что *«нет уже иудея и язычника, ибо все одно во Христе Иисусе»* (Гал.3:26–28), в связи с самым ходом истории, заставили не в меру строгих иудействующих ревнителей фарисейского духа отказаться от того взгляда, что христианство есть новая заплата к старой одежде законнической ревности, или совершенно обособиться в секту эвонитов: уже к концу деятельности Апостола Павла указанная борьба с иудействующими потеряла свой острый характер, о чем свидетельствуют позднейшие послания его, писанные из Рима. Но эти же послания ясно говорят о том, что оппозиция не отказалась от борьбы и искажений дела Христова; изменился только характер и точка приложения ее. Врагом чистого христианства продолжало быть иудейство, но только на иной почве и в иной форме. Нельзя представлять себе иудейство эпохи появления христианства исключительно исчерпываемым известными направлениями фарисейства, саддукейства, ессейства. Еще до христианской эпохи даже в палестинском еврействе наблюдается стремление к магическому знанию и магическому искусству: апокалиптика евреев ясно отражает сильное влияние на иудейство сиро-вавилонских и персидских учений; проникал в Иудею, вместе с культурой и торговлей, и

эллинизм, а в Александрии и в других местах иудеи рассеяния усиливались сблизить откровенное учение и предания раввинов с греческой философией. Отсюда оказывается несомненным, что до языческо-христианского и иудео-христианского гностицизма существовал иудейский гностицизм. В этом имеют свое основание попытки утвердить то положение, что «в первоначальном своем зерне гностицизм был специально еврейской формой религиозного синкретизма, в которой скрещивались всевозможные влияния – греческие, персидские и прежде всего сиро-вавилонские»²²⁷. Если в самой Палестине таким образом готова была почва для плевел ереси, для религиозного синкретизма всякого рода, то тем более это должно сказать об иудеях рассеяния и малоазийских преимущественно. Это направление гораздо более, чем иудейство обычной фарисейской закваски, склонно было включить в свои системы христианские истины и тем угрожать чистоте и простоте христианского учения: в своем мистико-аскетическом направлении, гордые обладанием высшею религиозною мудростью, иудеи рассматриваемого толка скорее всего могли стремиться к преобразованию христианства по своим идеям²²⁸. В этом находит историческое основание появление иудейско-христианского гностицизма.

Греко-римский языческий мир также переживал период сильного умственно-религиозного брожения: народная религия была подорвана философией; но и сама философия, в массе противоречивых учений, создала такой хаос, в котором трудно было разобраться и из которого нельзя было выработать жизненного мировоззрения. Но хотя древняя религия потеряла в своей жизненности, хотя особенно высшие классы общества заражены были скептицизмом и индифферентизмом в отношении к религиозным предметам, тем не менее и в это время вечные вопросы о том, что есть истина, в чем смысл жизни, откуда зло в мире и т. п. продолжали тревожить человека и, по-видимому, мучительнее, чем прежде, отзывались в его сознании. Многие стали в культах других народов искать того, чего не могли найти в своем собственном. Особенно привлекательными казались восточные религии с их

таинственными культами, теософией, теургией, магией. Заимствовали понятия из самых разнообразных религиозных и философских систем и стремились объединить то, что на самом деле часто было совершенно непримиримо. Это был период религиозного эклектизма. Далее, не может быть никакого сомнения, что в первое столетие христианской эры в греко-римском языческом мире особенно сильно и чувствительно было сознание нравственного разложения человечества и господства зла в мире. Отсюда – усилия найти средства к возрождению, пути к освобождению от нравственного зла и утверждению в жизни чистоты и святости. Философия принимает преимущественно этический характер²²⁹. В виду этого совершенно естественно, что язычники отнеслись к христианскому учению еще с большим интересом и вниманием, чем иудеи. Большинство уверовавших язычников, чуждых разного рода предрассудков, несомненно правильно понимало апостольское учение; но многие из образованных язычников, привыкших в течение многих веков смотреть на религию, как на философию, и в христианстве хотели видеть только истинную философию, и в христианстве принялись отыскивать, согласно апостольскому слову (Рим.14:25; Еф.1:9; Кол.1:26), Божию премудростью, тайну сокровенную, о которой никто еще в мире никогда не ведал и, «путем перетолкования апостольских учений, создали такие фантастические доктрины, в которых одно лишь упоминание имени Христа с именами Его Апостолов может указывать собою на историческое происхождение их в период существования христианства»²³⁰. Таким образом получил начало уже в век апостольский языческо-христианский гностицизм.

Это – только главные направления, в каких выразилось искажение христианской истины на первых порах усвоения ее иудео-языческим миром. Но и на основании сказанного совершенно понятно, что в период сильнейшего религиозного и философского брожения и искания новых устоев религиозно-нравственной жизни, когда каждый мыслящий человек, собственно говоря, имел свою самостоятельную религиозную и философскую систему, и среди принявших христианство должно

было существовать значительное число всяких движений, направлений и даже сект, развившихся и окончательно сформировавшихся во II веке. Все эти течения переплетались между собою, смешивались, отливались все в новые и новые формы, но все в большей или меньшей степени искажали чистую христианскую истину. Это смешение представится вполне возможным и естественным, если примем во внимание характер и общее направление времени, а также в общем тесные отношения между верующими из иудеев и из язычников.

Главным центром всех движений такого рода в христианстве во второй половине первого века и в течение второго века сделалась Малая Азия и особенно столица ее Ефес. Малая Азия в это время стоит впереди других церквей. Иерусалим понес заслуженную кару за свои неправды и потерял свое прежнее значение; Александрия и Рим еще не возвысились до значения центров христианства, и самую живую часть Церкви является Малая Азия. Почему именно Малая Азия и в частности Ефес сделались центром христианства и противных ему еретических движений, это объясняется общими моральными и интеллектуальными условиями малоазийской жизни, характером народонаселения и т.п.

Ефес²³¹ был одним из знаменитейших центров древне-классического мира и по справедливости может быть рассматриваем, как представитель всей Проконсульской Азии. Счастлирое географическое положение на берегу Икарийского залива, образующего у города обширную и удобную гавань Панорм, сделало Ефес самым оживленным пунктом торговли на всем малоазийском побережье. Он находился в постоянных оживленных сношениях с Александрией, Антиохией и Коринфом; здесь же сходились все нити и азиатской торговли: отсюда она пролагала пути в самые отдаленные страны Востока. Будучи важнейшим коммерческим центром, Ефес быстро возрастал и обогащался. Не менее важное значение имел Ефес и в административном отношении. Он был главным городом Проконсульской Азии; здесь жил римский проконсул, здесь же были сосредоточены все высшие судебные и административные учреждения страны. Ефес был и умственным

центром Малой Азии. Издавна он славился школами философов, риторов и художников, и это значение он удержал за собою и до рассматриваемого времени. Нужно, впрочем, заметить, что ефесянам, талантливым и развитым, но отличавшимся живостью и подвижностью, чужда была серьезная ученость: в большинстве они жили летучими, отрывочными знаниями, получаемыми в торговой сумятице города. Прямым следствием этого была любовь их к словопрениям (2Тим.2:14), непотребному пустословию (1Тим.2:15), глупым и невежественным состязаниям (ст. 23; ср. Еф.5:6), вследствие чего Апостол Павел называл их младенцами, увлекающимися всяким ветром учения (Еф.4:14); порицал за сквернословие, пустословие и смехотворство (Еф.5:4). Ефес был также и центром религиозной жизни Малой Азии. Знаменитый храм Дианы или Артемиды Ефесской, составлявший славу и гордость Ефеса и за свое величие и художественность включенный в число семи чудес света, сооружен был на соединенные средства всей Азии. Статуя богини, по языческому преданию ниспавшая с неба, которую «вся Азия и вселенная» считали священной (Деян.19:27), и храм привлекали к себе толпы поклонников со всех сторон, так что Ефес считался священным городом языческого мира. Из Ефеса пилигримы уносили на родину миниатюрные копии со статуи и модели храма, сделанные преимущественно из серебра и других дорогих материалов, как талисманы, предохраняющие от злых, враждебных влияний. Культ ефесской богини имел в своем основании обоготворение таинственных производительных и целительных сил природы и проникал собою все жизненные отправления Ефеса, внося и санкционируя ту распушенность, которая неизменно сопровождает религию, имеющую своею главнейшею святыней богиню плодородия. Поэтому нравственная репутация Ефеса стояла на самой низкой ступени даже в глазах самих греков. Ко времени Нерона город считался развратнейшим из всех малоазийских городов. Как богиня ночи, владычица таинственных сил, проявляющих свое действие под непроницаемым действием ночной темноты, Диана почиталась

покровительницей магии и чародейства. Отсюда в Ефесе сильно укоренилось суеверие, которое в древности вошло даже в пословицу. В непонятных надписях на статуе богини искали высшей тайны и приписывали им особенную магическую силу; по этим надписям составлены были волшебные формулы мнимо-действительной силы, известные под именем ἑφέσια ὑράματα, которые писались на папирусе или пергаменте и навязывались в качестве предохранительных амулетов на голову, на руки и проч. Ефесянин всю судьбу ставил в зависимость от этих амулетов и с замиранием сердца выслушивал астрологические вычисления, верил в тайные знания, стремился быть посвященным в мистерии, вызывал мертвых, питал свой ум всякого рода баснями, повествованиями о чудесах и метаморфозах, а вместе с этим проникался особенным благоговейным уважением к ворожеям, колдунам, фокусникам, астрологам. Вообще Ефес был по преимуществу город астрологии, чародейства, колдовства, заклинаний и т.п. форм магического обмана. Неудивительно, что различные обманщики и шарлатаны не замедлили воспользоваться столь благоприятными обстоятельствами и стекались в Ефес со всех сторон известного тогда мира. Здесь же Апостол Павел встретил иудейских заклинателей злых духов, именно сыновей иудейского первосвященника Скевы (Деян.19:13–14). Вообще евреи сделали из колдовства и фокусничества довольно прибыльное ремесло: они часто встречаются на пути Апостолов, как маги и заклинатели (ср. Деян.13:6). Как широко распространено было в Ефесе чародейство и волхвование ко времени прибытия туда Апостола Павла, видно из сообщения Дееписателя, что весьма многие из занимавшихся чародейством и уверовавших во Христа, собравши свои книги, сожгли их пред всеми, сложили цены их и оказалось *«сребра пять тем»* (Деян.19:19). Очевидно, литература этого рода была довольно многочисленна.

Вместе с возрастанием мирового значения Ефеса, он сделался центром, где сталкивались люди самых разнообразных национальностей и религий Востока и Запада; но в большинстве ефесские граждане по своему происхождению

были ионийские греки, отличавшиеся живым, подвижным и восприимчивым темпераментом. И вот на ефесской почве произошло столкновение и смешение греческой цивилизации с восточными доктринами, греческой философии с восточной теософией. Результаты этого столкновения получились очень печальные. Ум ионийца, предрасположенный к мистическим созерцаниям, в теософии Востока нашел сродную себе пищу. Недисциплинированный истинною логикой, он увлекся парением восточной фантазии, оставил путь рационального исследования и сделался рабом причудливых поэтических формул, при помощи которых напрасно силился уяснить систему видимого и невидимого бытия. Поэтому в Ефесе и в Малой Азии вообще получил особенное развитие гностицизм, который хотя ставил себе цели философские и выдавал себя за чистую высшую философию, однако по методу был скорее поэтическим, чем строго философским исследованием. Это господство восточного направления духа рельефнее всего отразилось в указанном чрезвычайном развитии магии и всякого рода суеверий.

В дополнение к этой смеси национальностей, верований, суеверий необходимо прибавить, что в Ефесе жило значительное число и иудеев. Центр малоазийской торговли, конечно, издавна привлекал их к себе, и они пользовались здесь даже значительными привилегиями; но особенно приток их усилился после разрушения Иерусалима. Они издавна имели здесь хорошо устроенную синагогу и, как видно из истории Апостола Павла, поддерживали самые живые сношения с священным иудейским городом – Иерусалимом и тем усиливали свое национально-иудейское самосознание, в тоже время соблюдая в чистоте свои религиозные идеалы и предрассудки. Несомненно, что здесь были представители и разнообразных сект, и направлений, развившихся на почве иудейства; несомненно также, что пропаганда иудейства велась в Ефесе весьма энергично²³².

Конечно, все указанные черты в полном своем объеме относятся только к Ефесу; однако несомненно, что влияние условий, создавших строй умственной, религиозной и

нравственной жизни в главном городе, было значительно и во всей провинции, особенно в таких городах, как Колоссы, Иераполь и Лаодикия, – тем более, что состав населения, а отсюда и характер религиозных воззрений были одни и те же.

Теперь, если представить жизнь Ефеса и всей асийской провинции, со всеми характеристическими особенностями ее, со всею путаницею в религиозных и философских воззрениях, при том насквозь проникнутых мистицизмом, получившим свое завершение в невероятном развитии магии, то не трудно понять, какое брожение должно было произойти здесь, когда сюда принесена была еще евангельская весть о Богочеловеке, Спасителе мира, и какую борьбу должно было вынести христианство со столь разнообразными религиозными направлениями, которые или открыто выступали против новой религии, или же, что еще хуже, грозили ассимилировать себе идеи христианства, усвоить внешнюю евангельскую окраску и в таком виде проникнуть в умы и сердца верующих; и это особенно было возможно в виду того, что иудейство уже вовлечено было в эту смесь, чем для гностицизма открывался более легкий доступ и к христианству. Поэтому здесь именно прежде всего должна была получить начало та причудливая амальгама христианства, иудейского богословия, греческой философии и восточной теософии, которую представлял собою гностицизм в его многообразных разветвлениях.

Основателем Ефесской церкви был св. Апостол Павел (Деян.19). Столь важный и влиятельный город не мог не привлечь к себе внимания великого Апостола языков. Он знал, что насажденное здесь христианство легко проникнет во все области Малой Азии. И действительно, его проповедь, продолжавшаяся в Ефесе около трех лет (Деян.20:31), несмотря на ненависть язычников, особенно «среброковача» Димитрия и его сотоварищей (Деян.19:23), увенчалась полным успехом, так что «все жители Асии», как иудеи, так и эллины слышали проповедь о Господе Иисусе (Деян.19:10), и язычники стали серьезно беспокоиться насчет твердости культа Артемиды, которой город во многом обязан был своим благосостоянием и значением (Деян.19:24). Трудно допустить,

чтобы Апостол языков, живя почти три года в Ефесе, не выходил за пределы его, когда в окрестностях его было еще так много не слышавших христианского благовестия или требующих дальнейшего утверждения в вере. Несомненно, что Апостол Павел путешествовал в ближайшие города, для чего Ефес представлял весьма много удобств, а потому благовестническую деятельность Апостола Павла в Ефесе должно рассматривать, как деятельность вообще во всей Проконсульской Азии (ср. 1Кор.16:19; Деян.19:10, 22, 26)²³³. С другой стороны, можно утверждать, что не один Апостол Павел благовествовал в Малой Азии: уже в первом своем послании Апостол Петр свидетельствует о благовествовавших (множ. числ.) в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии (1Пет.1:12; ср. 1Пет.3:2 и 2Пет.3:2) и, вероятно, сам он проповедовал в этих странах, откуда и возникла его связь с ними; но о времени и обстоятельствах этой проповеди нельзя сказать ничего определенного. Хотя Апостол Павел и принужден был удалиться из Ефеса, однако доброе семя посеяно было уже в изобилии и возросло под божественным воздействием. Деятельность Акиллы и Прискиллы (Деян.18:21, 26; 2Тим.4:19), Трофима (Деян.21:29), семейства Онисифора (2Тим.1:11–18) и Тимофея также имела важное значение для укрепления там христианства. Таким образом, Asiae lumen в языческом смысле сделался «светочем Азии» в смысле христианском: ефесская община скоро обратилась в обширную цветущую церковь, ставшую во главе других весьма важных и влиятельных церквей. Она почиталась матерью малоазийских церквей, и пред нею склонила свою главу даже первая столица христианства среди язычества – Антиохия. Ефесская церковь должна была стоять в Малой Азии на страже христианства и своим примером поддерживать и укреплять другие церкви, основанные в Азии Апостолом Павлом или его учениками. Но с другой стороны она должна была вести борьбу против язычества, вооруженного всеми, находящимися в его распоряжении силами. «Ефесское язычество по справедливости можно признать типическим представителем и выразителем вообще язычества, сила которого заключается в обольщении

ложными, суетными благами мира, ложною философией, ложными чудесами; и вот христианской проповеди о воздержании оно противопоставляет все утонченнейшие наслаждения благами своей цивилизации, простым и сильным словам Христовой проповеди – прекословия лжеименного разума, софистическую философию, чудесам Апостолов христианства – ложные чудеса своих чародеев и магов»²³⁴. В громаднейшей части ефесского населения продолжала течь языческая жизнь с разнообразными духовными направлениями и всякого рода пагубными приманками. Поэтому всегда оставалась опасность и опасность большая, что в среде новообращенных христиан начнутся колебания и соращения. В виду этого ефесская церковь для Апостола Павла была предметом особенного внимания и попечения: он послал к ней послание и поставил руководителем и блюстителем ее любимого и доверенного своего ученика Тимофея, которого неустанно поддерживал и научал в несении труднейших обязанностей предстоятеля столь обширной церкви. Но все-таки опасность не была совершенно устранена. Не далее, как через год после удаления из Ефеса, Апостол, предчувствуя наступление печального будущего, с невыразимою скорбью говорил пресвитерам ефесским, собранным в Милите: *«знаю, что по отшествии моем войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, чтобы увлечь учеников за собою»* (Деян.20:29–30). Лжеучители будут двух родов: первые лжеучители, которых Апостол сравнивает с лютыми волками, не щадящими стада, войдут в ефесскую церковь отвне; другие из вас самих восстанут, говорит Апостол, т.е. из среды верующих ефесской церкви. Что случилось в Азии после этого, мы точно не знаем; но несомненно, что произошли такого рода явления, которые значительно нарушили спокойное течение малоазийской церковной жизни и вместе с тем показали, что печальные предсказания Апостола Павла имели серьезные и очевидные основания в наличной действительности. Указания на это. хотя и не совсем определенные, находим в посланиях самого Апостола Павла к Колоссянам и к Тимофею.

Находясь в Риме в узах, Апостол Павел узнал от Епафраса о тревожном состоянии асийских церквей. Посему уже в послании к Ефесянам он заповедует читателям не увлекаться всяким ветром учения, в котором обнаруживается человеческое лукавство с стремлением к обольщению хитрым искусством (Еф.4:14). Сыны противления обольщают только пустыми словами (Еф.5:6); сообщничество с ними отторгает от возрастания во Христе (Еф.5:7, 4:15). Еще резче это предостережение выступает в послании к Колоссянам: *«Смотрите, братья, чтобы кто-либо не увлек вас философией и пустым обольщением по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу»* (Кол.2:8). Апостол называет лжеучение *«заповедями и учением человеческим»*, которое *«имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти»* (Кол.2:22–23). Он предостерегает их, чтобы никто не обольстил их *«самовольным смиренномудрием и служением Ангелов, вторгаясь в то, чего не видел, безрассудно надмеаясь плотским своим умом, и не держась главы, от которой все тело ...растет возрастом Божиим»* (Кол.2:18–19).

О характере лжеучения колосских еретиков спорят очень много, и до сих пор нет такого решения, которое не возбуждало бы возражения²³⁵. Несомненно, что лжеучители вышли из среды христиан, так как только при этом условии они могли особенно угрожать колосским христианам; это вытекает также и из (Кол.2:19), ибо только тому, кто исповедует Христа главою Церкви, можно делать упрек, что он не удерживает тесной связи с этою главою. Из предостережений, какие Апостол Павел делает верующим, видно, что лжеучители старались навязать колосским христианам, несомненно языческого происхождения, различные запрещения о пище и питье и заповеди о соблюдении постов, новомесечий и суббот (Кол.2:16, 20); проповедовали они и относительно обрезания. По этой законнической тенденции в колосских лжеучителях необходимо признать иудаистов, но не тех, которых Апостол Павел обличает в послании к Галатам, так как здесь нет указаний на то, чтобы

лжеучители настаивали на обрезании колосских христиан и соблюдении ими иудейского закона, как необходимых условий спасения; в послании нет также указаний и на то, чтобы лжеучители отрицали возможность спасения тех, которые отказывались от соблюдения законнических требований. Кажется, они рекомендовали соблюдение их, как средство достигнуть высшей степени христианского совершенства и сделать спасение более надежным (ср. Кол.1:6, 9, 22, 27, 28, 2:3, 10, 3:14); они верили, что только воздержанием от известного рода пищи и питья и соблюдением известных дней можно достигнуть той степени совершенства, к какой должны стремиться все христиане. Колосские христиане, не соблюдающие этих предписаний, по их мнению, не достигли совершенства христианской жизни. Средством обольщающего воздействия на верующих является «философия», с которой рядом поставлена тщетная лесть, и обе характеризованы как имеющие основание в преданиях человеческих, в стихиях мира сего (Кол.2:8). Такое обозначение лжеучения еретиков приводит к тому заключению, что их требования о воздержании от пищи и питья имели свое основание в определенных теоретических воззрениях на материю, как источник и начало зла. Слова Апостола: *«аще убо умросте со Христом от стихий мира, почто аки живуще в мире стяжаетесь: не коснися, ниже вкуси, ни осяжи»* (Кол.2:20–21), – ясно говорят, что своими предписаниями о воздержании лжеучители надеялись уничтожить зависимость духовной жизни от материи и действующих в ней сил.

Другие важные черты лжеучения выясняются из того, что Апостол Павел в своей полемике против лжеучителей с особенною силою настаивает на достоинстве Иисуса Христа, превосходящем вся духовные силы. Он называет Христа творцом всего небесного и земного и утверждает, что в Нем обитает вся *«полнота (πλήρωμα) Божества телесно»* (Кол.1:16, 2:9). Особенно важно в этом отношении Кол.1:15–28, где Апостол указывает читателям, что не ангелы создали мир, а Христос создал все, что на небе и на земле; Ему поэтому подчинено все, также и мир духов; Он сам не создан, как

ангелы, но перворожден вся твари; Он глава Церкви. Из послания не видно, чтобы лжеучители прямо пытались поколебать веру в божественное достоинство Иисуса Христа, но многое в послании к Колоссянам заставляет предполагать, по крайней мере, начатки тех лжеучений относительно лица Иисуса Христа, какие развились вскоре после этого. Цель лжеучителей была главным образом практическая, но они предъявляли такие требования от жизни верующих, естественным следствием которых было умаление значения дела Христова, а отсюда и достоинства Его Лица. Кол.2:15 приводит к мысли, что свои обрядовые предписания и аскетическую практику лжеучители основывали на необходимости умиловить или отвратить враждебность тех духовных существ, в действие которых в мире и в частности в человеческой истории верили как язычники, особенно восточные, так отчасти и иудеи; власть этих духовных князей мира, по мнению лжеучителей, продолжалась и в отношении к христианам. Живущий в мире и в постоянном соприкосновении с материей, христианин только строгим аскетизмом и беспощадною телесною дисциплиной может предохранить себя от опасного воздействия владычествующих над материей духовных сил. С этим неумеренным аскетизмом, вероятно, стоит в тесной связи и упрек лжеучителям в службе ангельской, под которой правдоподобнее предполагать именно этот строгий аскетизм, внешне благочестивый образ жизни, посредством которого человек стремится по возможности уподобиться ангелам, не пьющим и не ядущим, а не служение ангелам, как низшим божествам²³⁶. В противоположность этим ложным средствам спасения и освящения, Апостол указывает, что во Христе, проповеданном Апостолами, верующие обладают всею полнотою существенных благ (Кол.2:10) и основанием для богоугодного хождения (Кол.2:6). Это хождение Апостол изображает в гл. III и IV.

По указанным чертам лжеучение колосских еретиков может быть определенно таким образом. Лжеучители были иудаисты, но не фарисейского направления: аскетическая тенденция и практика – воздержание от известного рода пищи и питья, соблюдение новомесечий и суббот – в связи с их ангелологией и

обращением к философии указывают на иудеев вне палестинских и скорее всего иудеев, стоящих под влиянием греческой философии. Может быть, здесь сказалось и влияние иудеев александрийских. Но хотя колосские лжеучители были иудаисты (или под иудейским влиянием), однако в их учении были элементы, которые рассчитаны были на колосских верующих из язычников, – разумею веру в духовные существа, стремление умиловить их и получить их поддержку в достижении высшего совершенства. Вера в существование таких духовых деятелей и склонность к обрядности и аскетической практике особенно широко были распространены в языческих кругах Востока, хотя не чужды были и иудеям. Таким образом, колосское лжеучение представляет собою смесь иудейства и языческой философии с весьма заметным отпечатком восточных теософических воззрений; следовательно, в нем мы видим проявление гностико-аскетических заблуждений на почве иудео-христианства. Соединение этих элементов имело своим результатом унижение достоинства Христа и совершенного Им дела искупления, – спасение должно зависеть от собственных усилий каждого верующего, и таким образом прежняя жизнь во плоти подставлялась вместо новой жизни в духе²³⁷.

Дальнейшее развитие лжеучения в том же направлении отмечают послания Апостола Павла к Тимофею. Важнейшие черты лжеучения, как они представлены здесь, следующие. Лжеучители посланий к Тимофею несомненно стоят на иудейской почве: они желают быть законоучителями, но не понимают ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают, а потому незаконно употребляют закон (1Тим.1:7–8; ср. Тит.1:10, 14, 2:9). Но, как и колосские лжеучители, они не выдерживали чисто законнической точки зрения и не были представителями фарисейского направления. Здесь заметно тоже увлечение аскетизмом, каким отличались колосские лжеучители: запрещение вступать в брак и употреблять известные роды пищи (1Тим.4:3; ср. Тит.1:13–14). Наряду с аскетизмом Апостол указывает в лжеучителях и черты, рисующие их нравственный облик: это – люди в высшей степени развращенные, хотя и

прикрываются видом благочестия, чтобы извлечь отсюда для себя пользу (2Тим.3:2–9, 13; 1Тим.4:1, 6:5); они оставили путь нелицемерной веры и благой совести и намеренно противятся истине (1Тим.1:5, 19, 6:3; 2Тим.3:8); они горды, гнусны и непокорны, неспособны ни к какому доброму делу (1Тим.6:4; Тит.3:16). Их учение ведет только к нравственному разложению общества и даже внесло гибель в христианские семейства (2Тим.2:14; 1Тим.6:4; ср. Тит.1:11). И эти лжеучители с практическими требованиями, разрешающимися иногда в нравственное развращение, соединяли теоретическое учение. *«Дух ясно говорит, – пишет Апостол, – что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая, духам обольстителям и учениям бесовским»...* (1Тим.4:1). *«Я просил тебя пребыть в Ефесе и увещевать некоторых, чтобы они не учили иному и не занимались баснями и родословиями бесконечными, которые производят больше споры, нежели Божие назидание в вере»* (1Тим.1:3–4; ср. Тит.1:16: *«они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются»*). *«О Тимофей! храни преданное тебе, отвращаясь погодного пустословия и прекословия лжеименного знания, которому предавшись, некоторые уклонились от веры»* (1Тим.6:20–21). И наименование ψευδώνυμος γυνῶσις, содержанием которого служат басни и родословия, несомненно стоящие в тесной связи с учением колосских лжеучителей о духах, и аскетизм, также, вероятно, основанный на дуалистических воззрениях, равно как и нравственный либертинизм, позволяют видеть в посланиях к Тимофею указание на представителей гностического направления, развившегося под влиянием тех же воззрений, какие уже отмечены в речи о колосских лжеучителях²³⁸. Замечательно, что, переходя к речи об отступниках. Апостол Павел указывает Тимофею на великую благочестия тайну: *«Бог явися во плоти»* (1Тим.3:16). Это утверждение еще больше, чем данные в послании к Колоссянам, убеждают в том, что заблуждения относительно таинства воплощения развивались и распространялись среди малоазийских христиан.

Опасное влияние лжеучения на нравственную жизнь его последователей, а также и малоазийских христиан, засвидетельствованное посланиями Апостола Павла к Тимофею, особенно яркими чертами изображено во втором послании Апостола Петра, написанном около того же времени к пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии (1Пет.1:1; ср. 2Пет.3:1). Апостол Петр изображает врагов чистого христианства такими чертами: среди христиан появятся лжеучители, которые введут пагубные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую гибель; многие последуют их разврату, и чрез них путь истины будет в поношении. Из любостязания они будут уловлять льстивыми словами. Они идут в след скверных похотей плоти, презирают начальства, дерзки, своевольны и не страшатся злословить высших; они подобны бессловесным животным, водимым природою; они полагают удовольствие во вседневной роскоши, срамники и сквернители, наслаждаются обманами своими, пиршествуют с верными. Глаза у них исполнены любострастия и непрестанного греха; они прельщают неутвержденные души. Произнося надутое пустословие, они уловляют в плотские похоти и разврат тех, которые едва отстали от находящихся в заблуждении. Они обещают свободу, будучи сами рабы тления (2Пет.2:1–3, 10, 12–14, 18–19). Это *«наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям и говорящие где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же»* (2Пет.3:3–4). Апостол Петр начинает речь о лжеучителях, как будущем явлении (2Пет.2:1–2, 3:3); но в то же время речи хулителей он приводит в прямой форме, в высшей степени характерной (2Пет.3:4), – очевидно, они взяты из современной жизни; на это указывает также и *praesens* в дальнейших словах: *«думающие так не знают»* (2Пет.3:5). Таким образом, Апостол видит пророчество по крайней мере отчасти исполненным в определенных лицах и явлениях настоящего. Настойчивые предостережения читателей против обольщающей силы речей лжеучителей показывают, что Апостол Петр ожидает и даже отчасти видит не проникновение в

общество верующих только различных вредных идей, но выступление определенного рода лжеучителей, которые с безнравственной теорией (хитросплетенные басни – 2Пет.1:16) и практикой соединяют пренебрежение и издевательства над пророчествами о втором пришествии Господним и суде. Несомненно, в мнимом неисполнении обетований Божиих они искали оправдания для своей безнравственной жизни. Это извращение теоретического и нравственного христианского учения было тем опаснее, что оно пыталось прикрыться авторитетом Апостола Павла (2Пет.3:15–16). Таким образом, должно признать за несомненное, что к концу жизни Апостола Павла и к началу деятельности Апостола Иоанна в Малой Азии, именно здесь, к искажению христианства со стороны иудействующих присоединилось и языческое извращение Евангелия²³⁹.

Не стало великого Апостола языков; вместе с ним, как свидетельствует предание, кончил земное поприще и другой малоазийский учитель – Апостол Петр. Тимофей, Тит и другие сотрудники Апостолов не обладали авторитетом и силою своих великих учителей. Между тем малоазийские церкви с каждым днем расширялись все более; христианская жизнь продолжала развиваться. Но в той же степени, под влиянием окружающей обстановки и проникших в среду христиан различных обольстителей и превратных учений, усилилась и опасность для чистоты их веры и жизни. Раз начавшееся брожение не могло пресечься вдруг. Гностические тенденции, при кажущемся родстве и некоторых точках соприкосновения гностицизма с христианством, привлекали к себе все большее число последователей среди гностически настроенных умов, и в лоне христианской церкви мало-помалу стали образовываться христианско-гностические секты. Еретичество гностических тенденций, само собою понятно, обнаруживалось не вдруг: семена лжеучений воспринимались совершенно незаметно для христиан, пока не развивались в полнейшее антихристианство. Наряду с заблуждениями теоретического характера, несомненно продолжали развиваться и указанные выше заблуждения в области практической, нравственной.

Св. Иуда в послании, написанном, может быть, в семидесятих годах и по всей вероятности к малоазийским христианам, пишет, что вкрались некоторые люди, издревле предназначенные к осуждению, нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству и отвергающие единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа; это мечтатели, которые оскверняют плоть, отвергают начальства и злословят высокие власти; они бывают соблазном на вечерах любви, пиршествуя с христианами, без страха утучняют себя; это ропотники, ничем недовольные, поступающие по своим похотям; уста их произносят надутые слова; они оказывают лицепрятие для корысти (Иуд.1:4, 8, 12, 16). Очевидно, что это те же либертинисты, которые обличаются и во втором послании Апостола Петра; их безнравственное поведение не было результатом только легкомысленной, бессознательной языческой распущенности, но вытекало из принципов их морали, из ложного и превратного понимания требований христианской любви и свободы.

О существовании таких лжеучителей, которые оправдывали безнравственность и участие в языческом идолослужении между прочим и ссылкой на глубокое прозрение в царство злых духов (Откр.2:24), и именно в церквях Малой Азии – Ефесской, Пергамской и Фиатирской, говорит и сам Апостол Иоанн в своем Апокалипсисе. Ангелу Ефесской церкви он пишет *«впрочем, то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела Николаитов, которые и Я ненавижу»* (Откр.2:6). Ангелу Пергамской церкви: *«Но имею немного против тебя, потому что есть у тебя держащиеся учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов Израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали. Так и у тебя есть держащиеся учения Николаитов, которое я ненавижу»* (Откр.2:14–15). Ангелу Фиатирской церкви: *«Но имею немного против тебя, потому что ты попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов моих, любодействовать и есть идоложертвенное»* (Откр.2:20). Если в деятельности лжепророчицы Фиатирской церкви и ее безнравственном учении нужно видеть особенное, совершенно

своеобразное явление, которое можно объяснить бытовыми особенностями города Фиатир²⁴⁰, то с другой стороны представляется несомненным, что учение Николаитов получило широкое распространение вообще в малоазийских областях. Теоретические основоположения мирозозерцания Николаитов, насколько они раскрыты у Иринея, Тертуллиана, Августина и др., носят характер чисто гностико-материалистического дуализма. Николаиты, таким образом, были одними из первых гностиков-антитактов, крайними представителями антиномизма и либертанизма в первенствующей церкви²⁴¹. Но несомненно, что это лжеучение появилось раньше 93–94 г., когда написан был Апокалипсис. Уже одно имя Валаама (Откр.2:14; 2Пет.2:15; Иуд.1:11), в связи с общим характером и содержанием лжеучения, заставляет признать тесную связь между Николаитами Апокалипсиса и лжеучителями второго послания Апостола Петра и послания Иуды и начало лжеучения отнести к шестидесятым годам апостольского века. В пользу этого утверждения говорит ясное хронологическое указание, сохранившееся у св. Иринея. По его свидетельству, «Иоанн, ученик Господа, проповедью Евангелия имел в виду устранить заблуждения, посеянные между людьми Кирином и *гораздо ранее* (multo prius) теми, которые именуются Николаитами»²⁴². Если Киринос был современник Апостола Иоанна, что несомненно, то начало лжеучения Николаитов с полным правом можно отнести к последним годам жизни Апостолов Петра и Павла.

Послание Иуды и Апокалипсис, таким образом, свидетельствуют, что уклонение от истинно-апостольского учения в нравственной области, начавшееся при жизни Апостолов Петра и Павла, продолжало распространяться и после их смерти. Апокалипсис удостоверяет, что либертанизм свил прочное гнездо в Проконсульской Азии и давал знать о себе в самом конце I века. Первое послание Апостола Иоанна, к какой бы части периода малоазийского пребывания Апостола Иоанна мы ни относили написание его, свидетельствует, что, наряду с заблуждениями в области нравственного учения, продолжали развиваться и отмеченные отчасти в последних

посланиях Апостола Павла догматические заблуждения относительно Лица Иисуса Христа и совершенного Им дела искупления людей. Из послания видно, что дух мира все более и более проникал в христианскую жизнь; разлад между верою и жизни увеличивался: некоторые стали думать, что можно быть и в общении с Богом, где свет, святость, истина и любовь, и в общении с миром, где тьма, грех, ложь и ненависть (1Ин.2:15); считали себя знающими Бога, а заповедей Его, особенно заповеди о любви к братьям, не соблюдали (1Ин.2:4, 3:3, 6, 4:8); хотели пользоваться плодами искупительной жертвы Христа Спасителя и не пламенели всецело враждой ко греху, на разрушение которого и пришел Искупитель (1Ин.3:8); заповеди Божии, при ослабевшем рвении, представлялись тяжкими (1Ин.5:4). Появились лжеучители, извращающие истинное учение о Лице Иисуса Христа (1Ин.2:22, 4:2–3, 5:6) и всякими средствами обольщающие верующих. Они, кажется, находили радушный прием даже у более влиятельных членов христианской церкви (3Ин.1:9). Вместе с этим первое послание свидетельствует, что заблуждение стало принимать более систематический характер, чем при жизни Апостола Павла. Теперь лжеучение обнаруживает такие черты, которые заставляют видеть в нем ясные начатки гностических систем последующего времени²⁴³. Необходимо иметь в виду еще и то, что ко времени деятельности Апостола Иоанна в Малой Азии христианам этой области приходилось терпеть преследования и от внешних врагов – иудеев и язычников, стремившихся путем насилия подавить опасное для них движение. В Малой Азии не меньше, если не больше, чем в других частях римской империи, давали себя чувствовать и ненависть иудеев, особенно усилившаяся после несчастной иудейской войны, и фанатизм язычников, главным образом тех, которые в быстром распространении христианства видели опасность для своих интересов²⁴⁴. И в конце I века Апокалипсис свидетельствует о льющейся крови мучеников и вообще об угнетениях со стороны боговраждебного мира.

Наконец, в зависимости от этих преследований за веру, а также и вследствие того, что связь христиан с язычниками, из

среды которых они преимущественно выходили, но прерывалась, возможны были и случаи возвращения крестившихся в язычество (ср. 1Ин.5:21): обольстительное влияние языческих принципов и практики для некоторых могло быть непреодолимым.

Таким состоянием малоазийских церквей ко времени деятельности Апостола Иоанна в достаточной мере определяются ее задачи и характер. Теперь уже не было настоящей нужды в той напряженности миссионерства, какая обнаруживается в благовестнической деятельности великого Апостола языков. Если даже предположим, что замечание Деяписателя о внешних пределах распространности проповеди Апостола Павла (Деян.19:10: *«все жители Азии слышали проповедь о Господе Иисусе»*) «не чуждо гиперболизма»²⁴⁵, то и в таком случае необходимо допустить, что ко времени переселения Апостола Иоанна в Малую Азию христианство широко было распространено здесь, по крайней мере в важнейших центрах: в Ефесе, Смирне, Пергаме, Фиатире, Сардах, Филадельфии и Лаодикии; рядом с Лаодикией известны церкви в Колоссах и Иераполе; Траллы и Магнезия, куда писал св. Игнатий, несомненно были просвещены около этого времени. В Вифинии в начале II в. христианство серьезно угрожало язычеству. Посему Апостол Иоанн не спешил с проповедью о Христе в различные страны, где еще не призвано Его имя: он остается в Азии и здесь развивает свою деятельность на той самой ниве, на которой так успешно трудился Апостол Павел. Он был последний из Апостолов, и деятельность его представляет заключение периода Апостольской церкви, а потому он призван был, довершивши недоконченное, положить печать на христианское учение, представленное в его первоначальной чистоте, чтобы, после его смерти, Церковь могла противостоять тем многообразным и враждебным христианству направлениям, которые достаточно уже заявили о себе при жизни Апостола. В виду этого ближайшею задачею деятельности Апостола Иоанна было не полагать новые основания, но продолжать созидание заложенного здания, не расширять пределы Церкви, а

основанные общины утверждать в вере, углублять в познание предмета ее и оснований и вести к совершенству, ограждать от соблазнов языческого мира и обольщений лжеучителей, устанавливать отношения к языческому миру и снова раскрывать истинный характер богообщения, упрочивать нравственную жизнь верующих на твердых началах христианского учения и наставлять их в догматах веры. Состояние малоазийских церквей, как оно обрисовывается по посланиям Апостола Павла к Колоссянам и к Тимофею, второму посланию Апостола Петра, посланию Иуды, посланиям и Апокалипсису самого Апостола Иоанна, показывает, что Апостолу Иоанну в этом направлении предстояло еще много трудов и забот. Само собою понятно, что Апостолу Иоанну не чужды были и интересы миссионерства²⁴⁶, но они не были главными и преобладающими. В лице Апостола Иоанна осиротевшие малоазийские церкви нашли нового, надежного и неутомимого руководителя, которому определено было от Господа долго бодрствовать над стадом Божиим, чтобы оно не было подавлено все более возрастающими разнообразными спекуляциями, претендующими на звание истинного гносиса, чтобы не было нарушено единство христианской веры и жизни, и юная Церковь не разбилась на школы и секты. При опасном стремлении соединить христианские истины с идеями иудейской и языческой философии и восточной теософии нужен был такой вождь, который не знал бы никакого посредства между светом и тьмой, между истиной и ложью, между праведностью и грехом. И действительно, деятельность Апостола Иоанна, как она отражается для нас в его посланиях, носит характер выяснения и выделения из Церкви всех нечистых элементов, а результатом ее является та чистота и глубина христианских воззрений, твердость исповедания, ясность и уверенность в отношениях к окружающему, какие выступают в борьбе Церкви с гностицизмом уже в самом начале второго, века и которые отличают представителей именно малоазийских церквей. Труды Апостола Иоанна имели столь решительное влияние, что направление духовной жизни Церкви во втором веке носит на себе ясный отпечаток личности и учения Апостола Иоанна. В

сущности основные положения, с которыми Церковь вступила в борьбу с гностиками, были извлечены из учения Апостола Иоанна.

Но Церковь второго века обязана Апостолу Иоанну не только своим догматическим направлением, но и организацией. Древняя Церковь выступает пред нами в писаниях и фрагментах второго века вполне организованным целым: она является с строго определенным церковным управлением и церковною дисциплиною, с праздничными временами и постами, с литургией если и не писанной, то однако определенной в своих главных частях, с собранием канонических писаний. Несомненно, что первое основание церковной организации положено было Апостолами Петром и Павлом; но кто продолжал созидание на этом основании и довел дело до того состояния, в каком оно оказывается уже в начале второго века? Организация церкви падает на последние десятилетия первого века и по своей твердости и значению в Церкви требует высшего, апостольского авторитета, каковым в это время мог быть только Апостол Иоанн²⁴⁷. В этом отношении мы имеем драгоценное свидетельство Климента Алекс., который представляет апостольскую деятельность св. Иоанна во всей ее живости и разнообразии, когда, по прибытии с острова Патмоса в Ефес, он предпринимал миссионерские путешествия в соседние языческие города частью для поставления епископов, частью для благоустроения церквей, частью для принятия в клир некоторых лиц, указанных Св. Духом²⁴⁸. Это известие Климента, само по себе заслуживающее полного доверия, находит подтверждение в словах самого Апостола Иоанна: *«Многое имею писать вам, – говорит он во втором послании, – но не хочу на бумаге чернилами, а надеюсь прийти к вам и говорить устами к устам»* (2Ин.1:12; ср. 3Ин.1:10, 13–14). Не довольствуясь этим, он посылал благовестников, которые проповедовали Евангелие язычникам, утверждали братьев в истине и сообщали Апостолу о состоянии церквей (3Ин.1:3–8). Об этой же организаторской деятельности Апостола Иоанна свидетельствует и ссылка на преданный им обычай во время пасхальных споров. Насколько широка и

плодотворна была продолжительная деятельность Апостола Иоанна в Малой Азии, видно из того, что позднейшее предание не затруднилось приписать ему основание и устройство не только церквей Проконсульской Азии, но и всех Церквей Малой Азии с Ефесскою во главе²⁴⁹. Можно сказать, что Апостол Иоанн утвердил все Малоазийские церкви своим руководством, учением и писаниями. Апокалипсис как будто дает основание предполагать, что только семь апокалипсических церквей были предметом особенных апостольских и пастырских попечений Апостола Иоанна и составляли особый ему подвластный округ. Но нельзя указать никаких причин, почему бы апостольская деятельность св. Иоанна ограничивалась только семью из всех Малоазийских церквей и не могла простираться на соседние с Лаодикиею города – Иераполь и Колоссы, или на ближайшие к Ефесу – Магнезию и Траллы. В послании Поликрата, епископа Ефесского, к Виктору, епископу Римскому, находится следующее сообщение об Апостоле Иоанне: ὁς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορκῶς²⁵⁰, т.е. Апостол Иоанн, подобно ветхозаветному первосвященнику, носил на челе золотую дощечку, с которою тот входил во Святое Святых. Это известие Поликрата вызывает самые разнообразные толкования; но несомненно, что его нельзя понимать в буквальном смысле. Скорее всего это – символическое обозначение того положения, какое занимал Апостол Иоанн в Церкви Христовой, как тайнозритель и высший учитель и правитель ее. Последний представитель апостольского лика был «митрополитом» церквей всей Малой Азии, верховным организатором и администратором, пастырем пастырей²⁵¹. Все Ангелы церквей должны были прислушиваться к его голосу (ср. ЗИн.1:9–10).

Таким образом, повторяем, задача Апостола Иоанна, после смерти прочих Апостолов, заключалась в том, чтобы сохранить в чистом и неповрежденном виде истины евангельской веры и чистоту христианской нравственности от пагубных лжеучений и заблуждений, спасти духовное стадо от антихристов и обольстителей, устроить Церковь, как независимое от мира и единое целое. Самым естественным центром для этой деятельности был избран Ефес, сделавшийся, как мы видели,

церковной митрополией Азии, откуда легко было наблюдать за состоянием церковных общин даже в отдаленных местностях. Кроме того, Ефес же был и главным центром той губительной заразы, которая усиливалась осквернить «непорочную деву» – Христову Церковь; поэтому отсюда Апостол лучше всего мог следить за деятельностью лжеучителей и успехами лжеучений и во время предостерегать и наставлять верующих; он предпочитал делать это лично, почему известные с именем Апостола Иоанна писания нужно относить к последним годам его деятельности. Великим и драгоценным памятником деятельности Апостола Иоанна служит между прочими писаниями и первое его послание.

Но при таких обстоятельствах и среди столь многих врагов христианской истины, силившихся извратить ее, деятельность Апостола Иоанна не могла ограничиться насаждением и поливанием, созиданием и руководством, – она по необходимости должна была принять характер борьбы, защиты и предохранения против разрушительных влияний лжеучителей. Отсюда должны были получить полемический отпечаток и изданные им в это время писания. Несомненно, носит его на челе своем и рассматриваемое послание.

Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна.

Чрез все увещания послания проходит предостережение от лжеучителей, которые хотят обольстить верующих (ср. 1Ин.2:18–19, 22–23, 4:5); а слова 1Ин.2:26: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανούντων ὑμᾶς – указывают в этой борьбе один из главных побудительных поводов к написанию послания. Все послание, а особенно 1Ин.2:18–27 и 1Ин.4:1–6, предполагает, что Церкви грозит опасность от еретиков, – и в этом заключается исторический повод к написанию послания. Но прямая полемика не соответствует особенностям ума и настроения Апостола Иоанна; поэтому отдельных заблуждений нечестия и антихристианской доктрины он не излагает и в подробностях не разбирает. Главное внимание Апостола обращено на изложение истинного гнозиса, и цель его послания прежде всего положительная, а не отрицательная – не нападать

только на заблуждение, но преимущественно внедрить истину и таким путем укрепить своих читателей против обольщений ложных учителей и ложного учения. За речью об антихристах у него непосредственно следует указание на помазание от Святого, которым обладают верующие и которое не допускает даже мысли об уклонении их от истины. Но, с другой стороны, условия христианской жизни читателей, вызвавшие написание послания, полагают отпечаток на все содержание послания: всюду заметно стремление Апостола в корне уничтожить самую возможность увлечения читателей антихристианским заблуждением. Он имеет в виду еретические измышления не только в тех местах, где прямо называет виновников антихристианского учения и отмечает их лжеучение (1Ин.2:18 и дал. 1Ин.4:1–6), но и там, где внушает читателям иметь веру во Христа Сына Божия или указывает на необходимость тесной связи веры и нравственного поведения, исполнения божественных заповедей. Многие, что в послании на первый взгляд представляется чисто положительным выражением христианской истины, стоит в несомненном отношении к губительной закваске ереси. Потому-то и можно сказать, что послание от начала до конца имеет полемический отпечаток, выраженный, впрочем, совершенно своеобразно, согласно с общим характером мышления Апостола Иоанна. В виду этой особенности полемического приема Апостола Иоанна, лжеучение, которое он имел в виду при написании послания, не нашло в последнем резко обозначенного и ясного очертания; почему точное определение этого лжеучения является в высшей степени затруднительным. Необходимо еще прибавить, что и самое состояние как внутренней христианской, так и окружающей языческой жизни, из других источников в точности неизвестно и может быть изображаемо только с большею или меньшею степенью вероятности. Неудивительно поэтому, что наличная литература представляет поразительное разнообразие в характеристике лжеучителей, обличаемых в послании Апостола Иоанна. Исследователи, видимо, не чувствуют под собою твердой почвы.

1Ин.2:19 категорически исключает всякую возможность искать лжеучителей, обличаемых в послании, вне христианства: не от иудейства или язычества самих по себе исходят эти антихристы, – они появились в лоне самой Церкви, внутри церковной ограды; они хотят называться христианами, хотя на самом деле извращают христианскую истину; они – дети мира, но выдают себя за детей света и свои заблуждения хотят распространять под видом христианской истины. Поэтому лжеучителей нужно искать среди тех, которые приняли христианское звание, но не порвали честно и решительно с мыслями и стремлениями, проистекающими из прежнего религиозного состояния, не прониклись сущностью христианской веры и извратили учение о Лице и деле Иисуса Христа, т.е. среди христианских еретиков. Это очевидно, хотя, нужно сказать, не всеми признается. Но для того, чтобы дальше хотя немного разобраться в вопросе об этих лжеучителях, необходимо предварительно указать в существенных чертах положительное учение послания, без сомнения, вызванное содержанием лжеучения. Этот прием и более целесообразен и отвечает характеру полемики послания.

Догматическое учение послания кратко может быть выражено таким образом: Единородный, предвечный (1, 2) Сын Божий, Слово жизни, сама Жизнь, истинный Бог, по воле любвеобильного Отца, для спасения мира, в умилоствление за грехи людей и для дарования им жизни, явился в условиях исторического существования, как Спаситель мира, Обетованный Мессия-Христос, Умилоствление и Ходатаи, – явился в истинной человеческой плоти, так что Апостолы слышали Его, видели своими глазами, рассматривали и осязали своими руками. Единение Сына Божия Христа с человеческой природой – Иисусом – есть всецелое, ипостасное, почему человек Иисус и Христос Сын Божий составляют единую личность и не отделимы друг от друга, как единый Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Ὑἱὸς τοῦ Θεοῦ. Таким именно, т.е. Иисусом Христом Сыном Божиим является Он во всех обстоятельствах жизни – не только в водах крещения, но и в крестной смерти; поэтому кровь, излившаяся Им по человечеству, вследствие ипостасного

единения человечества с божеством, есть кровь Сына Божия и только в силу этого имеет вседейственное очищающее значение. И кто не признает Иисуса Христом. Сыном Божиим, во всецелом единстве и полноте Его божественной жизни, тот извращает основу христианской истины, есть ложный дух, антихрист. Так как, далее, только чрез воплощение Сына Божия, истинного Бога, в человеческой природе открылся источник вечной жизни и сообщился людям, так как только чрез это дан путь к истинному общению с Богом, то кто отрицает действительность откровения божественного Слова во плоти и Его совершенное соединение с человеческой природой, тот отрицает Самого Сына Божия и вместе с тем Отца, открывшегося в Сыне (1Ин.2:22–23, 5:11, 20), и не имеет в себе жизни вечной, но пребывает в смерти. Поэтому только верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден; только верующий, что Иисус есть Сын Божий, побеждает мир.

На основании этого и на основании преимущественно 1Ин.2:22, 4:2–3 и 1Ин.5:6 можно видеть, что главные пункты лжеучения были следующие: а) лжеучители не исповедовали, что Иисус есть пришедший во плоти Христос, не допускали действительности Его воплощения; отсюда б) лжеучители отрицали личное и постоянное единение Христа с Иисусом, и если и готовы были признать некоторую связь их, то не настолько тесную, чтобы можно было сказать, что Иисус есть Христос: их соединение было временное, начавшееся в водах крещения и продолжавшееся до начала крестных страданий; в) лжеучители не признавали, что на землю пришел для спасения мира Единородный Сын Божий, истинный Бог. Остальные пункты еретического учения – отрицание искупительного значения смерти Иисуса Христа, извращенное учение о богообщении и условиях достижения его были естественным следствием указанных трех основных положений заблуждения.

Что касается нравственной стороны учения антихристов, то многие места послания (особенно 1Ин.1:6, 8, 2:4, 6, 9, 3:4, 6, 4:20, 5:17 и др.) ясно показывают, что ненормальности в нравственном поведении тех, о ком говорит Апостол, имеют свое основание не в общей всему человечеству слабости и

испорченности и вытекают не из нравственного индифферентизма, но покоятся на определенных теоретических основаниях, хотя Апостол и не выставляет их решительно и определенно. Еретики хвалятся, что они обладают богопознанием высшим, чем обычные христиане, что они находятся в теснейшем с Ним общении, проникли в чистый мир света и истины, благодаря чему возвысились даже над возможностью иметь грехи. С высоты своего рассудочного обладания истиной, они думали, что обладают и нравственным совершенством, для которого уже нет надобности в постоянном очищении кровию Иисуса Христа Сына Божия: мы не согрешили и не имеем греха; если же в нашем поведении и замечаются некоторые неправедные поступки, якобы противоречащие божественному закону, то это только по-видимому, так как не всякая неправда есть грех и не всякая ἀμαρτία есть ἁνομία: посему можно быть праведным, не осуществляя праведности в своей деятельности и не избегая греха. Такое учение, конечно, в корне подрывало всякие нравственные устои, и это доказывали своим поведением сами же лжеучители: жизнь их совершенно противоположна этим высокомерным заявлениям. Если они гордятся совершенным знанием Бога, то их поведение обнаруживает, что они слишком далеки от того, чтобы иметь Его идеалом своей нравственной жизни; они не хотят знать и соблюдать Его заповедей и главной из них заповеди о любви к братьям, – братьев они ненавидят; а это, очевидно, ниспровергает всю их хитросплетенную аргументацию и доказывает, что в них ложь, а не истина, что они доселе пребывают во тьме и Бога не видели, не познали и не любят. В противоположность утверждению еретиков, что они одни обладают высшим знанием Бога, Апостол Иоанн настойчиво говорит, что всякий, кто верует, от Бога рожден, и что все христиане обладают истинным знанием и ни в каком ином научении не нуждаются. Если лжеучители утверждали, что они, как рожденные от Бога имеют божественное семя, в них пребывающее, и потому не могут согрешать, что «во свете» они так совершенны, что различие добра и зла более не касается их, и никакое дело не имеет для них значения греха; то Апостол

Иоанн учит, что всякий делающий правду и любящий Бога от Бога рожден, но только такой; напротив, согрешающий или не любящий именно этим дает доказательство того, что он не рожден от Бога, не ходит во свете, не познал Бога и не имеет общения с Ним.

Кто же эти еретики, учение которых имел в виду Апостол при написании своего послания?

Как сказано выше, исследователи на этот вопрос отвечают весьма различно, обнаруживая тем недостаточность определенных данных для точной характеристики лжеучителей. Одни из них полагают, что в послании обличаются враги христианства не из среды самих христиан – иудеи, языческие гностики, ученики Иоанна Крестителя; другие видят в послании полемику против иудео-христианских еретиков. Весьма многие настаивают на том, что антихристы послания суть докеты строгие²⁵². Новейшие толкователи²⁵³ находят в послании обличение только ереси Киринфа. *Д. И. Богдашевский*, разобравший указанные взгляды, на основании анализа послания приходит к тому выводу, что в послании обличается «один только род гностиков»; «пред душою Апостола стоят везде одни и те же лжеучители, – говорит ли он о хождении во свете, разъясняет ли источники и признаки нашего благодатного богосыновства, дает ли окончательное свидетельство об Иисусе Христе»; по своей христологии они были докеты нестрогие, по своему нравственному учению – антиномисты. Между этими лжеучителями находился и Киринф. Но «это вовсе, конечно, не исключают, что в настоящем послании обличается один только род гностиков». «Определить более точно лжеучителей рассматриваемого послания, – назвать их по имени, нет никакой возможности за недостатком положительных данных»²⁵⁴. Таков общий вывод исследования *Д. И. Богдашевского*, посвятившего вопросу о лжеучителях, обличаемых в первом послании Апостола Иоанна, специальное сочинение. Наличие этого исследования, в нашей литературе дает нам возможность не входить в разбор существующих взглядов на характер еретиков, обличаемых в послании, за исключением распространенного в последнее время среди исследователей убеждения, что в

послании обличается лжеучение Киринфа, а также взгляда самого Д. И. Богдашевского.

Взгляд исследователей, утверждающих, что в послании обличается лжеучение Киринфа, кратко можно выразить таким образом: лжецы отрицали, что Иисус есть Христос, отрицали явление Христа во плоти или воплощение вечного Сына Божия и отсюда тожество человека Иисуса с небесным Христом, как оно выражается для писателя послания в имени Ἰησοῦς Χριστός; они могли еще признать, что он пришел ἐν τῷ ὕδατι, но ни в каком случае не ἐν τῷ αἵματι. Крещению Иисуса придается очень важное значение и напротив значение смерти Его унижается. А это не что иное, как учение Киринфа, по которому небесный зон Христос при крещении соединился с человеком Иисусом, но пред смертью снова отделился от него.... Только гносис Киринфа представляет ту особенность, что в нем отрицание божественности Иисуса связано с признанием небесного зона Христа, который однако не сделался действительным человеком²⁵⁵. В послании видят указание на учение, отрицающее не реальность человеческого лица и человеческой жизни Иисуса Христа, но полное тожество Иисуса с Христом Сыном Божиим²⁵⁶.

Главнейшими местами послания, так именно характеризующими учение еретиков, признают 1Ин.2:22 в связи с 1Ин.5:6, а также и 1Ин.4:3, для которого уже с конца II века существует разночтение: πᾶν πνεῦμα, ὃ λυεῖ τὸν Ἰησοῦν. Есть положительное историческое свидетельство, что Апостол Иоанн имел столкновение с еретиком Киринфом, который был его современником, развивал свою вредоносную деятельность в Малой Азии и преимущественно в Ефесе. Св. Ириней, со слов св. Поликарпа, передает следующий рассказ: «Есть слышавшие от него (Поликарпа), что Иоанн, ученик Господа, в Ефесе пришел в баню и, увидев в ней Киринфа, выбежал из бани, не мывшись, и сказал: убежим, чтобы не упала баня, потому что в ней враг истины – Киринф»²⁵⁷. Кроме того, тот же св. Ириней пишет: «Иоанн, ученик Господа, проповедью Евангелия имея в виду устранить заблуждения, посеянные между людьми Киринфом и гораздо ранее теми, которые именуются

Николаитами.... и установить в Церкви правило истины, начал свое учение в Евангелии так: в начале бе Слово"...²⁵⁸ Хотя в сейчас приведенных словах говорится только о Евангелии Иоанна, но по тесной связи с ним послания, как по происхождению при сравнительно одинаковых условиях, так и по содержанию, свидетельство Иринейя с правом можно относить и к посланию. Но так как Киринф, стоявший на почве иудейства, не был автономистом, то защитники рассматриваемого взгляда решительно не признают в послании обличения антиномизма. В качестве доказательства приводится такое соображение: Апостол нигде не опровергает того воззрения, что грех позволителен на каком-либо основании, но только настойчиво подтверждает, что ни в каком случае не должно оставлять делания добра, которое исключает всякий грех. 1Ин.3:4 скорее будто бы и явно предполагает, что ἁνομίᾱ в кругу читателей считается за нечто вообще скверное, так как чрез отождествление с ним осуждается всякий грех²⁵⁹. Если бы, – говорят, – здесь было опровержение антиномизма, то против него не было бы сказано, что грех есть ἁνομίᾱ, но наоборот, что ἁνομίᾱ есть грех²⁶⁰. Но уже сам автор приведенного мнения – *W. Weiss* – не удовлетворяется собственными соображениями и соглашается, что появление слова ἁνομίᾱ в данном месте представляется поразительным. «Если это слово избрано намеренно, – говорит он, – то оно может выражать только, что со всяким грехом ниспадают в гнуснейшую для всех ἁνομίᾱ; но тогда можно, по крайней мере, предположить, что в кругу читателей раньше господствовал тот антиномизм, на который теперь смотрят, как на нечто препобежденное. Не невероятно, что в 1Ин.2:13 слова *νενικήκατε τὸν πονηρόν*, которыми характеризуется общество верующих в противоположность миру, указывают именно на победу над антиномизмом»²⁶¹. Оставим в стороне последнее предположение, как решительно ни на чем не основанное, и тогда пред нами окажется крошечное под эту искусственную аргументацией собственное признание *Weiss'a*, что без предположения антиномизма 1Ин.3:4 не может быть понят и достаточно объяснен. Кроме того, необходимо заметить, что антиномизм, предполагаемый

посланием, вовсе не такой, против признания которого вооружаются *Weiss, Huther, Haupt, Neander* и друг... Сущность этого (предполагаемого) антиномизма *Neander* выражает в следующей форме: «Что вы называете грехом, то является таким только для поработанных закону; мы свою свободу от закона должны доказывать только тем, что на такие заповеди не обращаем никакого внимания»²⁶². Очевидно, этот антиномизм имеет свой корень в ложном понимании христианской свободы, дарованной Икупителем (Гал.5:1). Он несомненно существовал в Малой Азии (см. посл. Иуд., 2Пет.2); но для всякого также ясно и то, что не этот антиномизм предполагает послание Апостола Иоанна и не на тех основаниях он зиждется. Положение: всякий делающий грех делает и беззаконие, – предполагает заблуждение: не всякий делающий грех делает и беззаконие. Закон, следовательно, признается, хотя его сила простирается не на всех и не на всякий поступок; таким образом, ограничен и объем понятия ἀνομία. И основание для такого исключения из закона – не в понятии христианской свободы, а в гордом самомнении, что достигнута высшая степень боговедения, на которой нет уже места для осквернения грехом (1Ин.1:8–10). Этот антиномизм, если его можно так назвать, скорее предполагает собою извращение слов Апостола Павла: «праведнику закон не лежит» (1Тим.1:9); хотя, с другой стороны, последствия этого рода нравственного учения в конце оказывались тождественными с первыми.

Некоторые из толкователей²⁶³; не видя возможности отрицать нравственные обличения в послании, все-таки утверждают, что они вызваны не антиномизмом еретиков, а опасным состоянием христианского общества, а именно начавшимся нравственным охлаждением – индифферентизмом или квиетизмом в самом христианском обществе. «Апостол, – говорит *Rieh. Rothe*, мыслит своих читателей такими, в которых первоначальная ясность собственно христианского сознания потемнена, его свежий, точно различающий все нехристианское так притуплен, свежесть, свойственная христианской жизни ослаблена, чистота ее осквернена, почему они нуждаются в обновлении чрез оживление в них истинного христианского

принципа»²⁶⁴. Апостол, – говорит *Neander*, имел в виду именно это «нехристианское направление, которое легко могло породиться само собою, особенно в общинах, существующих с давнего времени, в которых христианство переходило от родителей к детям и стало делом привычки, – направление, при котором вера и внешнее исповедание ее обратилось в *opus operatum*, вера не понята была, как одушевляющий принцип внутренней жизни. Против таких, но признающих требований христианства в отношении ко всей жизни (взятой в ее целом), против направления, легко извиняющего не нравственное, Апостол говорит: кто живет во грехе, тот далек от того, чтобы знать Иисуса Христа, как он хвалится; всякий грех есть нарушение божественного закона, который во всем своем объеме свят для христиан»²⁶⁵.

В несостоятельности подобного взгляда легко убедиться всякому, кто со вниманием и без предубеждения прочтет послание. Прежде всего, последнее положение *Neander*'а совершенно неприложимо к христианскому обществу, даже индифферентному к своим нравственным обязанностям: всякий христианин хотя только теоретически признает святость закона, и в таком утверждении заметнее всего видна антихристианская тенденция обличаемых. Если бы было так, как утверждает *Neander*, тогда скорее можно было бы сослаться на 1Ин.5:3. Притом Апостол ясно предостерегает читателей от опасности, угрожающей им со стороны обольстителей, а не от собственного их охлаждения; это видно из 1Ин.3:7: «*чадца, никто же да льстит вас*». Само собою понятно, что этим не идеализируется совершенно состояние христиан, в которых обольстители могли находить некоторую почву для своей деятельности.

По указанным основаниям обличение в послании антиномизма должно считать несомненным. Мы уже видели, что послания Апостолов Петра и Иуды и Апокалипсис дают ясное свидетельство о распространенности превратного нравственного учения именно в Малой Азии и в частности в Проконсульской Азии (Апокалипсис). Для нашей цели не важно, представляют ли «*николаиты*» (Откр.2:6,15), «*держасьи учения Валаама*» (Откр.2:14) и «*приверженцы Иезавели*»

(Откр.2:20) три совершенно различных рода лжеучителей, или же это одни и те же еретики, называемые различными именами²⁶⁶; для нас важно то, что лжеучение, обличаемое в Апокалипсисе, носит несомненно гностический характер: лжеучители гордились каким-то высшим знанием, которое Апостол называет знанием «*глубин сатанинских*» (Откр.2:24). Практическая сторона их лжеучения выразилась в том, что они учили и увлекали верующих есть идоложертвенное и любодействовать; при том безнравственная жизнь их не была результатом легкомысленной, бессознательной языческой распущенности, но вытекала из принципов их морали, из ложного и превратного понимания требований христианской любви и свободы (ср. 2Пет.2:18–19; Иуд.1:4 и сл.).

Следовательно, несомненное в послании обличение антиномизма одно в состоянии сделать тщетными всякие попытки утвердить мнение, что в послании обличается только лжеучение Киринфа, так как по отношению к нравственному закону Киринф занимает среди гностиков особое место, и его нельзя помещать в один класс с гностиками, соединявшими с теоретическими заблуждениями нравственную распущенность, а скорее приближался к иудействующим²⁶⁷. Далее, сильному сомнению подлежит и то положение, что оригинал изображенного в послании и опровергаемого Апостолом Иоанном лжеучения можно найти именно в Христологии Киринфа²⁶⁸. Система Киринфа представляет странное сочетание обычного плотского иудейства с языческим гнозисом. В основе мировоззрения Киринфа лежит присущий иудейско-александрийской философии дуализм: мир создан не Высочайшим Богом, а Богом Ветхого Завета, Который явился потом и законодателем на Синае; посредниками и помощниками Его были ангелы. Поэтому мир отрешен от премирного Бога, откровение Которого дало только христианство. Это, хотя и не резко проведенное, дуалистическое разделение премирного и мирового царства привело Киринфа к дуализму и в христологии. Согласно с обычными взглядами иудеев, он смотрел на Иисуса, как на простого человека, подобного всем остальным людям, в котором он отрицал присутствие божественного существа:

«Иисус не был рожден от Девы, но, подобно как и все прочие люди, был сын Иосифа и Марии, отличался от всех справедливостью, благоразумием и мудростью». Внезапная перемена в Его жизни произошла при крещении, когда Он торжественно посвящен был на миссионерское служение. «И после крещения сошел на Него от превысшего первого начала (*ab ea principalitate, quae est super omnia*) Христос в виде голубя, и потом Он возвестил неведомого Отца (*annuntiasse incognitum Patrem*) и совершал чудеса»²⁶⁹. Но удаляясь от обычного иудейского понимания, Киринф признавал, что не божественная только сила сошла на человека Иисуса, благодаря которой Он сделался способным выполнить свое мессианское призвание, но πνεῦμα Χριστοῦ, истинный небесный Христос (ὁ ἄνω Χριστός) в виде голубя сошел на Иисуса и соединился с Ним. Впрочем, это не было личное единение Божественного Логоса с человеком Иисусом: они были соединены между собою только случайным и внешним образом; так что в конце Христос удалился от Иисуса (*in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu*), и Иисус страдал и воскрес один; Христос же, будучи духовен, остался чужд страданий (*Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem*)²⁷⁰. Итак, человек Иисус был только случайным средством, которым искупительный Дух или Логос воспользовался, чтобы открыться людям; если бы Логос мог быть слышимым и воспринятым людьми без этого посредства, тогда не было бы никакой нужды в таком посредствующем органе, как человек Иисус²⁷¹.

Действительно, в этой системе есть такие черты, которые, по-видимому, нашли отголосок в послании Апостола Иоанна. Но можно ли отождествить лжеучение, обличаемое в послании, с ересью Киринфа и признать, что Апостол имел в виду только эту ересь, независимо от указанного выше обличения в послании антиномизма? Нельзя, конечно, требовать, чтобы в послании нашли отражение все характеристические черты учения Киринфа²⁷², так как Апостол Иоанн мог взять только самую существенную мысль лжеучения; но, по нашему мнению, несомненно, что те места, на которые ссылаются защитники разбираемого взгляда, не могут давать основания для

утверждения, что в послании опровергается ересь Киринфа и только она одна.

Самое ясное место, в котором видят указание на лжеучение Киринфа, именно 1Ин.5:6, может и не относиться специально к учению Киринфа, так как воззрение, что Иисус Христос «пришел» только в воде, а не и в крови, было ходячею христологией вообще гностиков. В *Philosophumena* излагается христология докетов в таком виде: Иисус есть порождение всех эонов, которые для этой цели соединились в один эон. Поэтому он – *μονογενὴς παῖς ἄνωθεν αἰώνιος* и Сам по Себе невидим, непознаваем, по силе равный Высочайшему Богу (*ἰσοδύναμος*); только последний не рожден (*ἀγέννητος*) а Иисус – рожден (*γεννητός*). Этот *παῖς αἰώνιος* видел бедствия заключенных в тела душ, видел, как они должны переходить из тела в тело (*μεταβαλλόμεναι ἐκ σωμάτων εἰς σώματα*) и посему решил сойти в царство материи и искупить страдающие души. Для этого Он принял плоть от Девы Марии (*γεννηθὲν δὲ ἐνεδύσατο αὐτὸ ἄνωθεν καὶ πάντα ἐποίησεν οὕτως, ὥς ἐν εὐαγγελίοις γέγραπται*) и заключился в грубое материальное тело. Но это облечение не было ипостасным и постоянным соединением: оно было только кажущимся, чтобы таким путем легче было обмануть князя этого мира. Последовало крещение во Иордане, где Иисус получил второе рождение: образованное во чреве Девы тело исчезло и место его заступила образованная в лоне воды тонкая ткань тела, совершенно подобного прежнему (*τύπον καὶ σφράγισμα λαβὼν ἐν τῷ ὕδατι*). Во время страданий плоть, образованная во чреве Марии и снова воспринятая Иисусом, одна была пригвождена ко кресту, и таким образом великий архонт или демиург, делом которого была эта плоть, был обманут, изливал свой гнев на свое же произведение; ибо душа или духовная сущность, которая была заключена в тело Спасителя, освободилась от нее, как от недостойной, ненавистной одежды, и сама способствуя пригвождению плоти ко кресту, чрез эту истинную плоть восторжествовала над началами и над властями. Впрочем, она не осталась обнаженной, но облеклась в тонкую форму, которую она восприняла при втором своем рождении – в крещении²⁷³. Очевидно, мы имеем здесь один из

видов докетизма, и что замечательного в этой теории, так это то важное значение, какое придается в ней крещению Спасителя и воде, как бы посредствующему элементу между плотью и духом, и умаление значения крестных страданий и смерти. В виду этого едва ли можно основывать на 1Ин.5:6 слишком положительные утверждения относительно обличения Киринфа.

В толковании 1Ин.2:22 и его применении к учению Киринфа защитники разбираемого взгляда обнаруживают также некоторую не последовательность. Доказывают, что «Христос» во 1Ин.2:22 равносильно «Сын Божий», всю силу выражения полагают на отрицании – *несть* и это место признают важнейшим для определения христологии лжеучителей. Получается: лжеучители отвергали, что Иисус есть Христос, или иначе, что Иисус есть Сын Божий, т.е. – в связи с 1Ин.4:2–3 – отвергали, что в человеке Иисуса воспринял человеческую природу Христос Сын Божий. Можно ли отсюда вывести те подробности христологии Киринфа, какие выводят защитники этого взгляда? Ведь Киринф учил, что на Христа сошел не Сын Божий, а только высший эон Христос, и до представления о Нем, как едиnorodном Сыне Божиим, Киринф не возвысился. Следовательно, прежде чем доказывать против него именно ипостасное соединение Христа с Иисусом, что здесь предполагают, необходимо было еще разъяснить, что Христос – не эон, а Сын Божий. Кроме того, остается спорным понимание 1Ин.4:3 и его отношение к 1Ин.2:22. Далее, совершенно верно, что наименование Ἰησοῦς в формуле 1Ин.2:22 отделяется от наименования Χριστός, характеризуя сущность обличаемого лжеучения; но произвольно видеть здесь указание только на ересь Киринфа уже потому, что на подобное заблуждение, выраженное таким образом, может предъявить свои права и вся толпа антихристов, которые исходя из самых разнообразных точек зрения, в конце концов согласно направлялись к ниспровержению оснований христианской истины, что «Иисус есть Христос».

Что христология послания Апостола Иоанна не может быть spolна выведена из предполагаемого опровержения одного лжеучения Киринфа, с этим должны согласиться сами

защитники разбираемого взгляда. *Th. Zahn* оказывается вынужденным заявить, что в дальнейшем смысле лжеучение, приписываемое им Киринфу, в том виде, как оно отразилось в полемике послания, без сомнения было докетическим, и против него Апостол Иоанн свидетельствует, что неотделимый от Иисуса Христос пришел во плоти (1Ин.4:2–3), указывает на примирительную силу крови не Иисуса, а Иисуса Сына Божия (1Ин.1:7), учит признавать существенную цель посольства Сына Божия в примирении, не мыслимом без пролития крови (1Ин.4:10, 2:2), и во введении 1Ин.1:1–3 с такой энергией настаивает на том, что чувственно восприимлемый Человек, с Которым он и другие Апостолы находились в столь близком общении, есть откровение жизни, изначально сущей у Отца²⁷⁴. Это заявление равносильно признанию, что в послании указываются такие черты лжеучения, которые не имеют соответствия в христологии Киринфа. А если так, то на основании некоторых мест послания и исторических сведений об отношениях между Апостолом Иоанном и Киринфом правильнее будет сказать только, что между лжеучителями, обличаемыми Апостолом Иоанном в послании, мог быть и Киринф.

Остановимся теперь на решении вопроса о лжеучителях, обличаемых в первом послании Апостола Иоанна, представленном *Д. И. Богдашевским* в выше названном исследовании. Не касаясь данной им характеристики лжеучения (хотя она, к слову сказать, не имеет для себя твердых оснований в самом послании), обратим внимание на конечный вывод, в котором *Д. И. Богдашевский*, по нашему мнению, впадает в явное противоречие с самим собою. «В послании, – говорит *Д. И. Богдашевский*, – обличается один только род гностиков, которые по своей христологии били докеты нестрогие, а по нравственному учению – антиномисты; между ними находился и Киринф». Это сказано на стр. 143. На стр. 102 о Киринфе автор замечает: «руководясь свидетельствами ересеологов, мы должны сказать, что он не держался антиномистических воззрений». На стр. 140 он говорит: «совершенно естественно, что антиномизм лжеучителей рассматриваемого послания соединялся у них с извращенным

теоретическим учением. Следовательно, в этом случае нет оснований предполагать в послании обличение двоякого рода лжеучителей, из которых одному принадлежала теоретическая сторона заблуждения, а другому – практическая». Против такого решения вопроса нужно сказать, что или Киринф вовсе не обличается в послании Апостола Иоанна, так как вторая часть характеристики лжеучителей (антиномизм), по сказанному выше, к нему решительно не приложима; но тогда автор будет противоречить свидетельству св. Иринея²⁷⁵, о солидарности с которым он решительно заявляет на стр. 105; – или же, если Киринф находился в числе лжеучителей, обличаемых в послании, тогда рушится вывод всего исследования автора, что здесь обличается один только род гностиков, так как антиномизм, очевидно, взят из другой, а не Киринфовой системы, которой необходимо приписать те антиномистические заблуждения, обличение которых в послании автор признает несомненным на стрн. 97–102. Кроме того, необходимо доказать, что действительно существовали такие лжеучители, которые по своей христологии были докеты нестрогие, а по своему нравственному учению – антиномисты. Вопрос очень важный, и ответ на него, кажется, должен получиться отрицательный.

Кто же обличается в послании?

Уже частое употребление *υνώσκειν* (20 раз) указывает на противогностическую тенденцию, и едва ли можно сомневаться в том, что средоточный пункт послания заключается в установке истинного гнозиса вопреки данному в ложной форме. Затем необходимо иметь в виду и то, что Апостол Иоанн придает особенное значение истинному исповеданию *Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (1Ин.4:2; ср. I, 1) и настаивает на личном непрерывном единении Христа Сына Божия с человеком Иисусом. Оба эти положения несомненно направлены против дуалистического принципа гностиков. Немаловажное значение должно иметь обличение нравственных заблуждений, имеющих основание в теоретических воззрениях; с этой стороны весьма характерно то, что Апостол с особенною силой настаивает на единстве знания и жизни (1Ин.2:3–5).

Общим стремлением всех разнообразных систем языческо-христианского гностицизма было понять христианство в его отношении к дохристианским религиям, как совершенную религию, высшую и совершенную истину. Таким образом, цель у гностиков была общая с учителями Церкви; но путь к достижению ее был совершенно особенный, и в результате получалось полнейшее извращение христианской истины. Формальным принципом гностицизма, как показывает самое наименование $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$, было высшее ведение, в противоположность вере, которая низводилась на низшую ступень. Во всех сколько-нибудь значительных гностических сектах бросается в глаза односторонний интерес к знанию, чрезмерное превозношение им, интеллектуалистическое самодовольство. Материю для своих систем гностики заимствовали из самых разнообразных источников: из греческой философии, из восточной теософии, из Ветхого Завета и из евангельской истории. Смешение этих разнородных элементов производилось с одной стороны посредством аллегорического истолкования всякого исторического факта, всякой библейской истины, даже всякого сказания из языческой мифологии, при чем все это обращалось в идеи и приспособлялось к известной системе, и с другой стороны, посредством ипостазирования философских и религиозных понятий в существа высшего мира. Отсюда понятно, что Христос в этих системах представлен не как исторический Спаситель, а скорее, как космический принцип, небесный эон, которым восстанавливается миропорядок, духовное ставится в господствующее положение, а чувственное и психическое – в правильное отношение к нему. Полагая резкую границу между духовным и материальным, небесным и земным, божеским и человеческим, гностические системы и отношение этого небесного Христа к земному Иисусу мыслили частью дуалистически – как внешнюю и преходящую связь двух различных существ, – частью докетически, как только видимое, кажущееся вочеловечение без действительного человеческого тела: искупитель от материального, Христос не мог входить в тесное личное общение с материальным человеческим телом, погружаться в него и быть оскверненным этим погружением. С

этим уничтожением реальности воплощения Христа теряла свою реальность и евангельская история: она делалась аллегорией истин, в откровении которых состоит искупление; а вместе с этим и усвоение спасения сводилось только к интеллектуальному процессу: «совершенное искупление есть самое познание неизреченного величия, потому что недостаток и страсть произошли от неведения, а знанием разрушается все, что. составилось от неведения; следовательно, знание именно и есть искупление внутреннего человека, и оно есть истинное искупление»²⁷⁶.

Дуализм, составлявший основание всех гностических систем, в области нравственного учения приводил одних к самому суровому аскетизму, умерщвлению плоти, отрицанию брака и т.п., а других – к совершенно противоположной крайности – к антиномизму, к ужасающей нравственной распушенности. Но вообще гностики рассматривали христианство, как откровение спекулятивного знания, и нравственному учению в их системах, собственно говоря, не отводилось места. Опасение состоит только в достижении этого высшего знания, которое одно приводит человека к соединению с Божественным Существом; это знание делает человека совершенно свободным от исполнения всяких правил и предписаний. Для человека, достигшего высшего ведения, соблюдение заповедей совершенно излишне; различие греха и добродетели для него не имеет смысла, ибо грех там, где закон, а гностик стоит выше закона. Духовные люди, имеющие совершенное знание о Боге, т.е. истинные гностики, «во всяком случае и непременно спасутся, не посредством дел, но потому, что они по природе духовны. Ибо как перстному невозможно стать причастником спасения, так опять духовное, каким почитают они себя самих, не может подвергнуться тлению, до каких бы деяний они ни снизошли. Ибо как золото, положенное в грязи, не теряет своей красоты, по сохраняет природные свои качества, и грязь не может ничего дурного причинить золоту; так и они, по их словам, до каких ни унизятся вещественных деяний, ни малого не потерпят вреда и не утратят духовной сущности. Потому совершеннейшие между ними безбоязненно

делают и все дела запрещенные, о которых писания уверяют нас, что творящие их царства Божия не наследуют»²⁷⁷. Таким образом, у гностиков выступает физическая, а не нравственно-религиозная точка зрения на спасение человека: искупление есть естественный процесс (φύσει σωζεσθαι), и существует такой род людей, который должен спастись (φύσει σωζόμενον γένος). Свобода обращается в необходимость; нравственная сторона религии не признается, и нравственная оценка исключается²⁷⁸.

Вопреки ложному гнозису, который оставляет своих обладателей во тьме и вместо истины приводит ко лжи, Апостол развивает в послании понятие об истинно-христианском, нравственно-обоснованном гнозисе (1Ин.2:3–5, 13–14, 5:20), который ни в каком случае не есть гнозис эзотерический, но с абсолютным откровением Бога во Христе сделался достоянием всех верующих (1Ин.2:20–21, 29, 5:19–20). Истинный гнозис, который Апостол Иоанн представляет в своем послании, включает в себе два элемента – христологический и этический. От христианина требуется не только правильное мышление, но и правильная жизнь, не только необходимость верить в Иисуса Христа, Сына Божия, но также и необходимость повиноваться заповедям Божиим. И это не два отдельных и независимых элемента, – (направленных против двух отдельных и независимых заблуждений), они так тесно связаны между собою в мысли писателя, что не могут быть отделены один от другого: праведная жизнь обуславливается верою в Иисуса Христа, Сына Божия и вытекающим отсюда общением с Богом²⁷⁹.

Все сказанное заставляет признать, что в послании действительно опровергается гностицизм, который, покоясь на дуалистическом принципе, в отношении к Лицу Иисуса Христа кончил докетизмом. Он еще не развит, но в нем видны уже основные положения того гностицизма, который в половине второго века разветвился в многочисленные системы с довольно разнообразными оттенками.

В послании есть еще одна сторона, на которую также необходимо обратить внимание, – это доказательство, что Иисус есть Сын Божий (1Ин.4:15, 5:5), очевидно, направленное

против заблуждения, не признававшего божественного достоинства Иисуса. Можно, конечно, допустить, что Апостол имел в виду гностиков, которые учили, что с Иисусом соединился не Сын Божий, а только высший эон; но с не меньшим правом можно видеть в этом указание на иудействующее направление в среде самих христиан (ср. Откр.2:9, 3:9), развившиеся потом в целую систему фарисейского эвионизма, который хотя и признавал Иисуса Христа Мессиею, но не исповедовал в Нем истинного Сына Божия. То несомненно, что иудейство, переставшее быть политической силой, не могло быть особенно опасным врагом Церкви и как сила духовная, и что прошло время, когда иудействующие лжеучители господствовали над умами некоторой части верующих²⁸⁰; но само собою понятно, что основные начала лжеучения иудействующих продолжали действовать или самостоятельно, или как составные элементы других лжеучений, особенно в торговых центрах языческого мира (ср. Апок. II и III и послание св. Игнатия к Филадельфийцам, гл. VI).

В виду сказанного, по нашему мнению, нет возможности свести в один какой-либо даже целый род все виды обличаемого в послании антихристианства. Наше заключение оправдывается и теми условиями, среди которых жили ефесская и все вообще малоазийские церкви: в центре религиозной, нравственной, умственной и промышленной жизни находили себе прием всякого рода учения, из какого бы источника они ни исходили, с преобладанием, конечно, языческих идей, и все они, столкнувшись с христианством, старались понять и изъяснить его сообразно со своими основными воззрениями. Опасность угрожала не от одного Киринфа и его последователей, хотя сам Апостол, назвал его типичным врагом истины. В Малой Азии еще более широкою волной, чем киринфианство, разливался языческо-гностический докетизм во всех разнообразных оттенках, сопровождаемый в то же время губительным извращением нравственного учения, — он еще в большей степени угрожал благосостоянию христианского общества. Здесь же ютилось, может быть не так

сильно распространенное, и строго иудействующие направление в форме фарисейского эванизма, которое могло находить радушный прием у живущих в Ефесе и во всех более или менее значительных торговых пунктах Малой Азии в довольно большом количестве иудеев и христиан из иудействующих. Все эти заблуждения и все посредствующие между ними лжеучения искажали основной догмат христианской религии, извращая учение о Лице Иисуса Христа, ибо не были в состоянии истинным образом соединить то, что по человеческим соображениям казалось несоединимым. Все и всякого рода лжеучители ефесские, начиная с иудеев, видевших в Иисусе простого человека, подобного всем прочим людям и за свою праведность удостоенного быть Мессией в узко-иудейском значении этого слова, и до крайнего докетизма, совершенно уничтожавшего реальность человека в Иисусе Христе, а не только Киринос с своими последователями, могли подписаться под отрицательными формулами, указанными в послании (1Ин.2:22, 4:4, 5:6), а потому все они были смертными врагами христианства и вызывали Апостола на энергическую борьбу с ними в видах предохранения христианского общества от их губительного лжеучения. Но Апостол Иоанн, сообразно с особенностями своего характера и способа изложения христианского учения, идет к своей цели не длинным путем диалектической аргументации, разбирающей подробности лжеучения противников, но, как орел, с высоты взирает на бушующую пучину заблуждений и со свойственною ему глубиною и проницательностью определяет самый центр этого губительного водоворота. Он видит, что этим центральным пунктом всех лжеучений служит не что иное, как учение о Лице Иисуса Христа и соединение в Нем божественного и человеческого естества, и что вся эта буря поднялась против Христовой Церкви потому, что ни одна из этих еретических систем, громко заявляющих, что в ней истина, не возвысилась до идеи Богочеловека. Поэтому, не входя в подробности антихристианства, как оплот против всякого рода извращений истины, Апостол положительным путем и кратко излагает учение, содержащее сущность всех истин, которыми живот

Христова Церковь, о Предвечном и Единородном Сыне Божиим, Слове жизни, истинном Боге, Который принял человеческое естество (σάρς) в ипостасное и нераздельное соединение с Своею божественною природой и есть истинный Богочеловек. В этой основной истине, составляющей душу послания, одинаково находят опровержение и эвионизм с своим учением, что Христос был простой человек, и кирифиане, разделявшие Иисуса от Христа и видевшие в последнем только высшего зона, и всякого рода докеты, отрицавшие истинное воплощение Сына Божия, – словом, всякое лжеучение, видевшее в Лице Иисуса Христа человека, который не Бог, или Бога, Который не есть вместе с тем истинный человек, и извращавшее поэтому истинное значение пришествия на землю Спасителя мира, Единородного Сына Божия. От взора Апостола не ускользнуло и соединенное с теоретическим заблуждением позорное искажение нравственного учения, проповедуемого гностиками под прикрытием ложного гнозиса. Апостол не дает ясных указаний на связь между теми явлениями в окружающей жизни, которые побудили его к увещаниям этического характера, и теми, которые привели его к весьма определенным положительным и отрицательным выражениям о Лице Иисуса Христа. Да определение этой связи во всех частях и в отношении ко всем еретикам и не требуется, если согласиться с предлагаемым нами решением вопроса о лжеучителях, обличаемых в послании. Можно только сказать вообще, что нравственные заблуждения имеют свой корень с одной стороны в неправильном учении о Лице Иисуса Христа, а с другой – в общем рассудочном направлении гностических систем, в которых на нравственное учение не обращалось надлежащего внимания. С теоретическим отрицанием богочеловеческой Личности Иисуса Христа последовательно связывалось практическое отрицание Его праведности и святости, падало абсолютное требование христианства, что богочеловеческий образец Его святости и праведности должен отражаться в верующих. Таким образом, антиномизм, свойственный некоторой части лжеучителей, обличаемых в послании был практическим отрицанием Христа, которое основывалось на

теоретическом отрицании его. Этическое заблуждение имело свой корень в ложной христологии, в отрицании великой истины: *Слово плоть бысть*. Истинный гносис с возвышенным теоретическим учением должен соединять и строго нравственное поведение, согласное с заповедями Божиими, – это отличительный признак истинного гностика: *«и о семь разумеет, яко познахом Его, еще заповеди Его соблюдаем»* (1Ин.2:3). Идеал истинного гностика – действительное «несогрешение», праведность, подобная Его праведности (3, 9, 7); но основание ее не в высокомерном самодовольстве (1Ин.1:6, 8, 10), а в очистительной силе крови Иисуса Христа Сына Божия, излиянной за грехи мира (1Ин.1:7, 2:2).

Таким образом, не направляя своей полемики специально против какого-либо определенного лжеучения или лжеучителей, Апостол дает своим читателям надежное оружие против всякого рода заблуждений относительно Лица Богочеловека, с каким только они могли встретиться как в Ефесе, так даже и далеко за пределами Малой Азии. На этом именно и основывается не только вселенское, но и веками неизживаемое значение послания Апостола Иоанна, как боговдохновенного источника христианской истины, могущего служить оплотом и против современных антихристианских лжеучений. Повторяем, что состояние Малоазийских церквей, к концу жизни Апостола Павла и особенно в период пребывания там Апостола Иоанна, многочисленные опасности, угрожавшие им со всех сторон, и та разнородная борьба, какую они должны были выносить под водительством Апостола, не позволяют даже думать, что увещательно-полемическое послание стража Церкви, зорко присматривавшегося и прислушивавшегося ко всему, что делали и говорили антихристы, и ревниво оберегавшего своих возлюбленных чад от всякого рода обольщений, направлено против одного рода еретиков или даже против отдельного еретика. Только совершенно отрешившись от почвы и обстоятельств, среди которых и на которых возрастали малоазийские церкви и отправлял свое апостольское служение св. Иоанн, можно спорить о роде еретиков и с видимою научною

основательностью решительно указывать на Киринафа, как единственного антихриста, облачаемого Апостолом Иоанном.

Повод и цель написания послания.

Многочисленные лжеучители вышли из среды самих христиан. Для всех стало очевидным, что они проповедуют не истинное христианское учение, и потому они должны были оставить общество верующих и, вероятно, но добровольно: они были побеждены асийскими церквями (IV, 4). Но и теперь не прекратилась опасность для христиан со стороны «антихристов». Последние силились всяческими способами обольстить верующих; они выделили из своей среды лжепророков (1Ин.4:1), вдохновляемых духом антихриста, которые, может быть, в видах более верного успеха ссылались на бывшие им особые откровения; появились даже лжеапостолы (Откр.2:2), надевшие эту личину несомненно для того, чтобы удобнее увлекать в коварно расставленные сети лжеучения. Они старались вкрасься в доверие христиан и проникнуть в их дома в качестве желанных гостей (2Ин.1:10). Антихристианство таким образом усиливалось на глазах Апостола Иоанна; многие уже уловлены в его сети (1Ин.2:18–19, 4:1), и оно ищет еще новых жертв (1Ин.2:26, 3:7). Апостол смотрит на эти зловещие признаки опасного движения и припоминает предсказанное отпадение многих (Мф.24:24; ср. 2Фес.2:3), которое должно последовать пред кончиной мира. Это время теперь уже начинается (1Ин.2:18); предсказание Господа близко к своему осуществлению. Даже в членах христианского общества замечается опасное колебание и ослабление силы веры и нравственной энергии. Некоторые исследователи²⁸¹ утверждают, что нравственное состояние общества верующих совершенно не имелось в виду при написании послания, так как будто бы оно представляется Апостолу в идеальном свете: он будто бы увещевает читателей не к нравственной строгости, первоначально обнаруженной христианами, но к стойкому пребыванию в том, что они есть и чем владеют; а это настоящее так благоприятно, что Апостол и может ограничиться только этим (1Ин.2:20–21, 27, 3:5, 14, 4:4, 16, 5:18–20). Но утверждая это, очевидно, забывают ту

особенность, что Апостол Иоанн рассматривает христиан именно в их идеальном состоянии, и если настаивает на твердом пребывании в том, что они имеют, то под последним разумеется то, чем они идеально обладают, как истинные христиане; поэтому делать безусловные заключения от таких выражений Апостола к действительному состоянию верующих но меньшей мере поспешно. Напротив, настойчивые увещания к соблюдению божественных заповедей и постоянному очищению от грехов, сердечный тон их, переходящий иногда в строгую заповедь, указывают, что, при постепенном и несомненном прояснении и углублении христианского учения в сознании верующих вообще, не исключена возможность соблазнов, идущих от различных обольстителей, которым с большею или меньшею легкостью, могут подпасть, по крайней мере, некоторые из верующих. В апокалипсических посланиях Апостол Иоанн упрекает Ангела Ефесской церкви в том, что он оставил первую любовь, и призывает его к покаянию (Откр.2:4–5); Ангела Пергамской церкви – в том, что у него есть держащиеся учения Валаама и Николаиты (Откр.2:14–15); имеет он немного и против Ангела Фиатирской церкви, потому что он попускает жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Христовых, любодействовать и есть идоложертвенное (Откр.2:20); Ангел Лаодикийской церкви ни холоден, ни горяч, но тепл (Откр.3:15–16). Да и вообще, если бы состояние христианского общества, по взгляду Апостола, было идеальным, тогда не было бы никаких оснований беспокоиться насчет их, не зачем было бы писать и послание.

Лжепророки, по своем отделении от Церкви, находили одобрение в окружающем «мире» (1Ин.4:5), в том самом «мире», который так обольстительно действовал на верующих и от любви к которому так решительно удерживает Апостол (1Ин.2:15–17). И это одобрение лжеучители могли выставлять, как доказательство истинности своего учения. Если мы станем искать ближайшего и более осязательного повода к написанию послания, то с большою вероятностью можно предполагать, что пока Апостол жил в Ефесе, еретические влияния в значительной

мере сдерживаемы были его авторитетом: ревностный пастырь зорко следил за благосостоянием и целостью своего обширного стада и препятствовал оболъстителям широко и с успехом развивать свою деятельность. Но семя лжеучения брошено было щедрою рукой и при том на почву очень восприимчивую; тайно оно продолжало развиваться. И когда Апостол Иоанн насильно был удален из того центра, где опасность развития лжеучения была самая большая, еретики воспользовались его отсутствием в свою пользу и во вред верующим, лишившимся непоколебимой защиты, и открыто выступили с проповедью своею пагубного лжеучения²⁸². Можно остановиться на предположении, что Апостол Иоанн, получивши тревожные вести о состоянии малоазийских церквей, воспользовался дарованною императором Нервою свободой, поспешил с Патмоса в Ефес и, чтобы успешнее противостать зловредной деятельности еретиков, ободрить верующих и дать им надежное руководство к отражению еретических оболъщений, написал послание заключающее сущность христианского учения, с особенным оттенением тех сторон его, которые подвергались искажениям лжеучителей.

Опасность, угрожавшая верующим со стороны еретиков, дала только повод к написанию послания и придала всему изложению его бесспорный полемический отпечаток. Но Апостол возвышается над этим специальным поводом до совершенно всеобщих положений христианского учения. Сам Апостол цель своего послания указывает в том, чтобы радость читателей, пребывающих в общении с Апостолами, а чрез них в общении с Отцем и Сыном Его Иисусом Христом, была совершенна (1Ин.1:3–4). Это общение возможно только под условием веры в Иисуса Христа, Сына Божия, свидетельствуемой соответствующим поведением; тогда читатели послания могут быть уверены, что они обладают вечною жизнью. Посему в другом месте послания Апостол пишет: *«Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную»* (1Ин.5:13).

Время и место написания послания.

Если повод к написанию послания был именно тот, какой указан нами, то этим разрешается вопрос и о времени написания послания: оно издано было Апостолом по возвращении с о. Патмоса, т.е. не раньше 97 г. Самое послание не дает прямых указаний о времени своего написания; не сообщает никаких сведений и церковное предание. Поэтому мы должны ограничиться только высказанным предположением, указавши некоторые основания для него в содержании послания и соответствующих ему обстоятельствах церковной жизни.

Из послания видно, что миссионерская деятельность не занимает в мыслях Апостола первого места, как это заметно во всех посланиях Апостола Павла. Св. Иоанн, как мы говорили (стр. 122–123) заботится не об основании и первоначальной организации церковных общин, а об утверждении их в том, что они имели, напоминая им о том, что они слышали от начала. Он и пишет послание в той уверенности, что его читатели издавна наставлены в христианстве и не нуждаются ни в каком научении, ибо обладают «помазанием» (1Ин.2:20, 27; ср. 1Ин.5:13). Апостол Иоанн имеет в виду увенчание здания, которому основание положено было его предшественниками на благодарной почве малоазийского полуострова: ταῦτα ὑράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χάρις ὑμῶν ἢ πληρωμένη (1Ин.1:4). Поэтому можно заключать, что ко времени написания послания христианские общины еще ранее получили прочную организацию, причем в них наряду с вымиравшими постепенно членами первого поколения были и такие, которые уже родились и выросли в христианстве (1Ин.2:13–14). Замечательно, далее, то положение, какое занимает Апостол в отношении к нехристианскому миру, κοσμος'у. Он не говорит о мире, как поприще миссионерской деятельности. Мир частью препобеден, а частью противостоит Церкви, как царство диавола, царство тьмы и смерти. Эти черты вполне приложимы только к последним годам первого века, когда христианство уже вполне определило свое отношение к языческому миру, но последний не успел еще измерить всей силы грозящей ему опасности и противостоял Церкви более как антихристианский

принцип. Увещание не удивляться, если мир ненавидит христиан (1Ин.3:13), энергическое предостережение против любви к миру и увлечения его похотями, в связи с указанием на то, что *«мир переходит и похоть его»* (1Ин.2:15–17), дает некоторое основание предполагать недавнее столкновение Церкви с миром, в котором последний обнаружил свою слабость пред внутреннею мощью христианства. Нет ли здесь намек на миновавшее гонение Домициана, во время которого претерпел ссылку и сам Апостол?

Внутренний рост Церкви, далеко выходящий за пределы деятельности Апостола Павла, также подтверждает предположение о написании послания в последние годы первого века. Рост обнаруживается в тех вопросах, которые волнуют Церковь. Внимание христиан обращено на центральную идею христианства саму в себе, а не на ее отношение к другим системам и главным образом к иудейству. Иудейские споры, которыми наполнена вся история Деяний Апостольских и посланий Апостола Павла, кончились. В послании св. Иоанна нет уже и намек на какую-либо борьбу между защитниками закона и Евангелия. Различие между иудеем и эллином и вопрос об обрезании не имеют места в послании. Даже самые имена «иудейство» и «язычество» не встречаются; скорее можно заключать, что оба эти враждебные друг другу лагеря объединились в общей им вражде к христианству. Иудейство исчезает со сцены, как самостоятельный противник христианства, и пытается нанести удар последнему из-за спины язычников, доказывая тем свою принадлежность к погруженному во тьму космосу. Таким образом, очистилось место для постановки вопросов чисто христологического характера, и вместе с тем выступили новые враги христианства, извращавшие именно этот пункт его учения; появились они в среде самой христианской общины и успели уже настолько обособиться в своих воззрениях на этот предмет, что всем стало ясно, *«яко не суть вси от нас»* (1Ин.2:19). В послании находятся ясные указания на начатки гностических учений, развившихся в II в., а также и на то отделение заблуждающихся из среды верующих, которое во II в. привело к

образованию еретических обществ. Такая перемена и в теме разногласий, и в характере врагов не могла произойти внезапно ни вследствие смерти Апостола Павла, ни вследствие разрушения Иерусалима. Может быть, потребовались целые десятки лет, чтобы произвести столь заметное различие между состоянием христианской Церкви в последние дни деятельности Апостола Павла и тем, каким его представляет послание Апостола Иоанна. И эти соображения, в связи с высказанными раньше, дают основание заключать, что послание написано к концу первого века.

Наконец, и писатель послания несомненно долго жил между читателями и говорит к ним с авторитетом не только Апостола, но и пожилого мужа: всех верующих, среди которых были и старцы (1Ин.2:12–14), он называет *τεκνία* и *παῖδες*.

Таким образом, при отсутствии положительных данных о времени написания послания, на основании приведенных соображений можно с значительной степенью вероятности допустить что послание написано около 97 г.

В тесной связи с рассматриваемым вопросом стоит вопрос о том, какое из двух писаний Апостола Иоанна написано раньше – Евангелие или послание.

Конечно, для тех, кто признает послание рекомендательным письмом, приложенным к Евангелию, или *prolegomena*²⁸³, равно как и для тех, кто считает его второю практическою или полемическою частью Евангелия²⁸⁴, подобного вопроса не существует. Но остальные исследователи разделились на два совершенно противоположные лагеря. Большинство новейших исследователей²⁸⁵ настаивают на первенстве Евангелия, которое будто бы предполагает уже Мураториев канон. Основанием такого решения вопроса служит преимущественно то, что в послании будто бы имеется много указаний на Евангелие (1Ин.1:1–4, 2:13–21), и что оно всем своим содержанием предполагает данное в Евангелии развитие учения и потому нуждается в последнем, как своем комментарии, и не было бы понятно читателям, если не предположить, что они имели уже в руках письменное Евангелие. Что касается первого положения, то сами же

защитники этого взгляда²⁸⁶ признаются, что «послание нигде нарочито (*absichtlich*) не ссылается на Евангелие». И действительно, в послании нельзя указать ни одного места, которое вынуждало бы предположить письменное Евангелие Апостола Иоанна, как известное читателям, хотя в нем и высказываются те же мысли, какие содержатся в четвертом Евангелии²⁸⁷. Нельзя признать решительным и второго довода, так как с полным правом здесь можно говорить и об устно-преданном Евангелии; и если для нас необходимо 4-е Евангелие, как пособие к пониманию послания, то отсюда еще далеко до того, чтобы утверждать, что и первые читатели послания также нуждались в *писанном* 4-м Евангелии. Остается доказательство, выставленное *Lücke*, которому *Düsterdieck* придает решительное значение: «обыкновенно, – говорит *Lücke*, – более краткое и сжатое выражение одного и того же писателя, особенно при свойственных ему только идеях, всегда является более поздним, а более пространное, так сказать, развивающее и образующее идею, – более ранним; поэтому сокращенные формулы послания о Λόγος'е (I, 1–2: ὁ λόγος τῆς ζωῆς и ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν) должны быть написаны позднее, чем более пространные и более понятные в Евангелии (I, 1 сл.) То же имеет силу и в отношении к формуле: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα IV, 2 в сравнении с Евангел. I, 14»²⁸⁸.

Против такого решительного заявления *Lücke* и *Düsterdieck*'а *B. Weiss* и *Huther* не менее решительно высказывают совершенно противоположное. «Несомненно, – говорит *Weiss*, – что в Ин.1:1 понятие о Логосе является как ходячее у читателей и хорошо известное им; но самый способ, как в евангельском прологе говорится о довременном бытии личного Логоса и Его посредничестве при творении и откровении, как в нем воплощение Логоса выражается уже в твердо отпечатленной форме и отсюда только писатель его восходит к пребыванию Единородного в Лоне Отца, показывает однако, так сказать, более зрелый плод созерцания писателя, следы которого обнаружались бы в послании в большей степени, если бы оно было написано после Евангелия»²⁸⁹. «В

послании, – по мнению *Huther'a*, – Апостол только еще старается дать идее приличное выражение, тогда как в Евангелии он уже нашел его»²⁹⁰. Эти рассуждения *Weiss'a* и *Huther'a* имели бы, конечно, важное значение, если бы речь шла об обыкновенном писателе, а не о богопросвещенном Апостоле; но в данном случае они не приложимы, и потому решительным возражением против доводов *Lücke*, по нашему мнению, служить не могут. Такие противоположные взгляды и доводы только свидетельствуют, что, нетвердые объективно, они не могут быть надежным основанием для решения поставленного вопроса; тем более, что названные комментаторы незаметно для самих себя впадают в явное внутреннее противоречие. То у них учение о Логосе, заключающееся в послании, оказывается «ходячим» у читателей и совершенно понятным на основании устного благовествования Апостола, так что они не нуждались в Евангелии как комментарии; то писатель еще подыскивает только приличные выражения для идеи о Логосе, и Евангельский пролог, который является в некотором роде комментарием к I, 1–3 послания, оказывается более зрелым плодом его созерцания. В таком случае, в какой же форме Апостол предлагал свое учение при устном наставлении, и как могли понимать послание читатели его, если они не имели в руках Евангелия? Кроме того, писатель, пишущий в возрасте, далеко перешедшем за пределы зрелого, когда основные воззрения определились и для обозначения господствующих идей мировоззрения установлены точные формулы, может, сообразно с задачами писания, выражать свои мысли то более сжато, в виде кратких изречений, то более пространно, в форме логических выводов. Это его неотъемлемое право. Но такой или иной способ выражения не может служить достаточным основанием для суждения о том, в каком периоде развития находится идея.

Послание, по нашему мнению, написано действительно раньше Евангелия; только основания для этого иные, чем указываемое *Weiss'ом* и *Huther'ом*. Что бы ни говорили о спокойном тоне, в котором написано послание²⁹¹, самая композиция его показывает, что Апостол вовсе по склонен был

смотреть на зловещие «затруднения, окружавшие учение церкви» «из столь возвышенной и мирной области, что для всех, кто достиг его точки зрения, они уже теряли свое значение»²⁹². Это не была не стоящая внимания зыбь на поверхности великого океана, но действительно свирепые волны, силящиеся поднять и опрокинуть все здание христианского учения, направив для этого все свои силы на краеугольный камень его – исповедание, что Иисус есть Христос Сын Бога Живого (Мф.16:16). И не смотря на высказанную уверенность, что читатели его послания обладают помазанием, в силу которого знают, что истинно, и не нуждаются ни в каком научении, св. Иоанн все-таки настойчиво несколько раз и в разных местах послания возвращается к центральной истине христианского учения. Он как бы опасается, что читатели недостаточно твердо усвоили ее и не сумеют выставить именно ее против пагубного лжеучения антихристов. Послание производит такое впечатление, что еретичество теперь именно с особенною стой и дерзостью выступило против чистого христианства: антихристы обольстили уже многих и грозят серьезною опасностью всему обществу христианскому. Апостол спешит предохранить верных от увлечения духом лестчим, кратко напомнив им существенные истины христианства, которые они слышали и от него, и от других Апостолов. *«Вы убо еже слышасте исперва, в вас да пребудет; аще в вас пребудет, еже исперва слышасте, и вы в Сыне и Отце пребудете»* (1Ин.2:24). Отсюда-то и многочисленные повторения и кажущееся отсутствие последовательности, за которые многие отказывают посланию во всякой планосообразности. Апостол как бы боится, что он опустил что-либо существенное или недостаточно полно и ясно выразил его.

В виду этого мы решаемся утверждать, что, если послание и Евангелие имеют в виду одних и тех же еретиков, что признается всеми, то первое написано раньше второго. Послание написано по известному поводу, вызвано было, может быть, усиленным движением антихристов и потому имело в виду дать верующим краткое изложение коренных истин христианского учения, в каком они нуждались немедленно при

данных обстоятельствах; между тем как Евангелие представляет собою обширный труд, написанный в совершенно спокойном тоне, и развивает те же истины путем историческим. Впрочем, родство между обоими писаниями Апостола так велико, что промежуток времени между написанием их был незначителен, и если Евангелие, как единогласию свидетельствует древнее предание написано Апостолом в последние годы его жизни, то и написание послания необходимо отнести ко времени близкому к этому.

Место написания послания также не может быть определено с строгою точностью. Послание и церковное предание и по этому вопросу безмолвны. По твердо засвидетельствованному преданию, Апостол Иоанн в позднейшее время своей жизни имел свое местопребывание в Ефесе. Отсюда, из столицы обширной и цветущей провинции и главного центра христианства, он совершал свои благовестнические путешествия и надзирал за состоянием церквей Проконсульской Азии; отсюда же, по всей вероятности, он написал и свое первое послание. В Ефесе было написано Евангелие; здесь, можно думать, было написано и послание.

Первые читатели послания.

Вся древняя церковь единогласно признавала подлежащее нашему рассмотрению писание Апостола Иоанна, как ἐπιστολὴ, и уже в Codex Sinaiticus оно носит заглавие Ἰωάννου ἐπιστολὴ ᾧ. Посланием называется оно также у Иринея, Тертуллиана, Оригена, Киприана, Климента Алекс., Евсевия, Иеронима и др. (см. стр. 15 сл.). Но некоторые исследователи²⁹³ обратили внимание на то обстоятельство, что ему совершенно недостает внешней эпистолярной формы: в нем не обозначено имя писателя, нет прямого указания и на читателей; писатель не высказывает читателям никаких благожеланий и приветствия. В этом отношении оно существенно отличается даже от послания Апостола Иакова, от посланий к Ефесянам и Евреям, которые ближе всего подходят к нему по внешней форме. На основании этого названные ученые склонны видеть в нем скорее богословский трактат (theologisch – moralische Abhandlung), чем действительное послание.

Но трактатом писание Апостола Иоанна не может быть названо прежде всего потому, что свящ. писатель не ставит пред собою каких-либо теоретических или практических вопросов, разрешение которых было бы обставлено приличествующею трактату аргументацией: все писание вращается около основных истин христианства, которые читателям его давно известны, по которые Апостол освещает то с одной, то с другой стороны применительно к условиям, в которых они находятся. Послание имеет своим предположением определенные исторические отношения писателя и читателей и определенный круг читателей, – об этом свидетельствует все содержание послания. Если посланию недостает внешней эпистолярной формы, то она в известной степени возмещается внутренним характером его. Оно от начала до конца проникнуто глубоким внутренним чувством. Апостол имеет дело не с абстракцией, но с жизнью и живыми людьми; все послание запечатлено столь живым личным отношением между писателем и читателями, увещания так непосредственны, что на основании одного этого ему по праву принадлежит наименование ἐπιστολή. Эпистолярный характер его ясно выражается во всем содержании и ходе мыслей в нем. При всей относительной упорядоченности, в нем господствует та легкая естественность и непринужденность в композиции и изображении, которая соответствует непосредственно практическому интересу и увещательной тенденции послания; напротив, строгое последовательное развитие, свойственное рассуждению или даже гомилии, отступает на задний план²⁹⁴. Наконец, писатель часто пользуется эпистолярными обращениями в связи с преимущественным употреблением второго лица множ. числа. Собственно говоря, в послании есть нечто похожее на обычное эпистолярное вступление: в 1Ин.1:1–4 Апостол характеризует себя и своих читателей, говорит о цели своего послания и высказывает свое благожелание читателям только в иной форме, чем в других апостольских посланиях²⁹⁵. Все это достаточно свидетельствует о несомненно эпистолярном характере послания Апостола Иоанна. Конечно, это послание не в стиле посланий Апостола Павла; но такое

различие имеет для себя достаточное объяснение. Апостольские послания – первоначальная, естественная форма письменного апостольского общения и сообщения – по самому существу дела с течением времени должны были переходить от единичных, отдельных, индивидуальных отношений, которыми они начинались, к более всеобщим и к большему кругу церквей, соответственно расширению благовестнической деятельности Апостолов. Но в той же мере естественно отступала назад собственно эпистолярная форма, и таким образом апостольское послание все более приближалось к форме письменной гомилии и рассуждения, хотя совершенно в них не переходило никогда.

Что касается вопроса, почему Апостол Иоанн не поставил своего имени ни в начале, ни в конце послания, то на этот счет дело может ограничиться только гадательными соображениями. Может быть, он считал, что образ его учения был вполне известен читателям, так что они легко могли узнать писателя послания по самому характеру его содержания, или же оно было разослано с доверенными братьями, вместе с посланием сообщавшими и имя писателя. А может быть, были еще особенные обстоятельства, которые заставляли Апостола умалчивать о своем имени, как это, но обычному признанию, имеет место в отношении к писателю послания к Евреям.

Послание написано к верующим, среди которых благовествовал сам Апостол (1Ин.1:2), почему в 1Ин.2:19 он и себя причисляет к ним; он хорошо знает своих читателей, знает, что они давно получили Евангелие (1Ин.2:7); различает их даже по возрасту (1Ин.2:12–14); он имеет ясное представление как об опасностях и искушениях, угрожающих тем, кому он пишет, так и о духовной силе их самих (1Ин.2:11, 18, 19, 20, 22, 27, 3:2, 13, 4:1–4 и др.). Не только из отдельных мест, но из всего тона послания видно, что Апостол находится в самых тесных отношениях с теми общинами, к которым обращается; из каждой почти фразы видно, что он пишет не чужим, но своим возлюбленным чадам, пишет со всею любовью духовного отца. Они много лет поучаемы были самим писателем, почему в своем послании он касается многих отдельных частей

апостольской проповеди в такой форме, как старые знакомые говорят в письмах об общих им делах, поставляя их в известные отношения к главному предмету речи²⁹⁶. Кто эти читатели, Апостол точнее не определяет, не называет по имени ни целой общины, ни отдельных членов; но и высказанного им вполне достаточно, чтобы не отправляться за читателями в отдаленные страны, с которыми Апостол не имел никакого личного общения. Он пишет к тем же общинам, среди которых отправлял свое апостольское служение, т.е. к церквам передней или Проконсульской Азии; частнее, – это, может быть, были те же церкви, к которым был отправлен и Апокалипсис и для упорядочения дел которых он предпринимал путешествия. В послании можно находить некоторые черты, которые вполне согласуются с условиями жизни церквей Проконсульской Азии с Ефесской во главе. Заключительное увещание Апостола: *«чадца, храните себе от треб идольских»* (1Ин.5:21), – выражено в таком решительном тоне, который заставляет предполагать не только то, что по крайней мере большинство читателей были языко-христиане, но и то, что они продолжали жить в атмосфере, всецело пропитанной идолослужением, где для них всюду могли представиться сильные искушения увлечься идолопоклонством или ядением идоложертвенного. Нет сомнения, что это приложимо и к другим местам в то время языческого господства, но преимущественно к Ефесу, центру язычества в его самой позорной, но и увлекающей своим мистическим характером форме; тем более, что некоторые из гностических христианских направлений именно в Малой Азии держались свободного взгляда относительно ядения идоложертвенного, с которым, по самому культу Артемиды, связано было любодеяние. И в Апокалипсисе ангелам двух малоазийских церквей – Пергамской и Фиатирской – Апостол поставляет на вид, что они попустили держащимся учения Валаама и жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Божиих, любодействовать и есть идоложертвенное (Откр.2:14,20). Далее, увещание (1Ин.4:1): *«возлюбленные не всякому духу веруйте, но искушайте духи, аще от Бога суть: яко мнози лжепророцы*

изыдоша в мир», – должно быть поставлено в связь с сильно развитою в Ефесе магией и верою в злых духов. Этот признак, можно сказать, специально приложим только к церквам Малой Азии, куда нашла доступ восточная теософия. Наконец, церкви Малой Азии издавна слышали евангельскую проповедь, так что к тому времени, когда писал Апостол, многие уже возмужали в христианстве.

В виду этого самым вероятным нужно признать, что послание было написано к нескольким церквам Проконсульской Азии, которые в географическом и этнографическом отношении представляли одну группу, имели общие отношения к Апостолу Иоанну, стояли приблизительно на одной ступени христианского развития, которым угрожала опасность от обольщения одних и тех же антихристов. Послание является, таким образом, в полном смысле слова *ἐπίστολὴ ἐγκυκλική*. Поэтому уже древняя церковь, в отличие от Павловых посланий более индивидуального характера, вместе с посланием Иакова, Петра и Иуды причисляла послание Иоанна к «соборным», как *ἐπίστολὴ καθολική*²⁹⁷, с каким наименованием оно вошло и в канон свящ. книг Нового Завета. «Соборный» характер послания в значительной степени, конечно, обуславливался характером антихристианского лжеучения и его возможным будущим. Вопрос о Лице Иисуса Христа – общехристианский, а не местный, и только в соответствии с местными условиями возникновения решение его принимало различные оттенки. Но раз он возник в одном месте, можно было предвидеть, что он сделается предметом обсуждения всего христианского мира, и Апостол Иоанн считал себя обязанным высказать свое авторитетное решение его в такой форме, чтобы оно могло быть руководственным для всех. Отсюда и отсутствие определенного указания на еретиков, а также недостаток в более индивидуальных чертах, характеризующих как состояние частных церквей, так и отношения к ним Апостола. Отсюда же, может быть, отчасти объясняется и то, почему Апостол не обозначает имени читателей, для которых он предназначил свое послание. Но само собою понятно также и то, что первыми и ближайшими читателями послания были церкви, окружавшие

местопребывание Апостола и главным образом подвергавшиеся тогда серьезной опасности.

На Западе со времени блаж. Августина распространилось мнение, что первое послание Апостола Иоанна написано к парфянским христианам; цитируя 1Ин.3:2, он пишет: *dictum est a Ioanne in epistola ad Parthos: dilectissimi, nunc filii Dei sumus...*²⁹⁸. Это же надписание находится и в заглавии его трактатов на послание Апостола Иоанна: *in epistolam Ioannis ad Parthos*, и Поссидий в своем *Indiculus librorum Augustini* с. 9 считает это надписание подлинным. Африканец Вигилий в сочинении *Contra Varimadum* цитирует 1Ин.5:7 с словами *item ipse ad Parthos*²⁹⁹. Позднее это надписание встречается в некоторых рукописях латинского перевода, а также принято у Кассиодора и Беды; имеют его и некоторые списки (*Codex 62*, XII в.) Историческое значение этого надписания защищали Grotius, Baumgarten-Crusius, отчасти Guerike, Paulus, Baur и нек. др. Новейшая критика решительно отвергает исторический характер этого надписания, так как оно не имеет для себя никаких оснований ни в предании о деятельности Апостола Иоанна, который с парфянскими христианами не имел никаких сношений, ни в самом послании; не встречается также ни у кого из греческих отцов. Правда, в приписываемом Бедо прологе к соборным посланиям есть такое замечание: *Denique multi scriptorum ecclesiasticorum in quibus est sanctus Athanasius, alexandrinae praesul ecclesiae, primam ejus (i. e. Joannis) epistolam scriptam ad Parthos esse testatur*³⁰⁰. Но это указание не находит подтверждения в известных нам творениях Афанасия Алекс. С другой стороны, это свидетельство, в связи с тем, что некоторые греческие минускулы имеют ко второму посланию подпись или надписание: *Ἰωάννου ἐπιτολὴ β' πρὸς Πάρθους*, дает основание предполагать, что происхождение августиновского *ad Parthos* скорее греческое, чем латинское³⁰¹.

Много было высказано соображений, каким образом произошло это странное надписание послания Апостола Иоанна; некоторые из них очень остроумны, но ни одно не имеет за себя твердых данных³⁰². Если принять греческое происхождение этого надписания, тогда наиболее вероятным

объяснением будет то, которое допускает что πρὸς Πάρθους произошло из надписания 2 Ин. πρὸς παρθένους чрез сокращение πρὸς πρῆνς.

Что 2 Ин. могло иметь такое надписание, об этом свидетельствует следующее место в Adumbrationes Климента Алекс.: *Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta, est simplicissima. Scripta vero est ad Babyloniam, Electam nomine*³⁰³. Во всяком случае в надписании ad Parthos нельзя видеть исторического свидетельства о первых читателях послания.

Глава III. Анализ послания

Характер послания и особенности его языка.

Первое послание св. Апостола Иоанна по своему характеру и особенностям языка и стиля заметно отличается от писаний других новозаветных писателей и в этом отношении, как указано было выше³⁰⁴, стоит в тесном родстве с 4-м Евангелием. К сказанному там остается прибавить следующее. Послание несомненно носит на себе отпечаток личности своего писателя – Апостола Иоанна и общих особенностей в изложении им христианского учения. Вождь христианских философов, богослов в самом точном смысле этого слова, находившийся в теснейшем общении с воплощенной Премудростью, св. Иоанн и в послании раскрывает глубочайшие тайны в божественном плане искупления, духовные и нравственные отношения между Богом и человеком, миром и диаволом, основные принципы христианской нравственности, – истины, которые имеют свое основание не в этом преходящем мире, а в бесконечном и вечном. Апостол раскрывает эти коренные понятия христианского учения уверенно, легко и свободно: он совершенно владеет ими, ибо пережил их, и они сделались его собственным достоянием. Но писатель хочет укрепить их и в создании читателей; отсюда частые обращения к ним: οἴδατε, οἴδαμεν, δοκιμάζετε, γινώσκωμεν, ἵνα εἰδῆτε и т. п.

Апостол Иоанн не допускает мысли о возможности исключительно теоретического знания: кто от истины, тот всецело принадлежит истине, – она обитает в нем и управляет жизнью во всех ее проявлениях. Поэтому он никогда не мыслит истин религии, как мертвых, холодных форм, которые можно знать, не проводя их в жизнь. Религия есть жизнь в полном смысле слова, обнимающая деятельность, силы и дарования всего человека, – жизнь по тому образцу, который всецело осуществлен в Иисусе Христе. Отсюда и в послании преобладающими являются этические понятия: Бог есть свет, любовь, праведность, быть от Бога, быть детьми Божиими, от Бога родиться, в Боге быть и пребывать, вечная жизнь, любовь к

братьям, молитва, дерзновение даже на суде и т. д. Догматических понятий в послании очень мало, да и те не многие рассматриваются в нем в большинстве по той своей стороне, по которой они имеют значение для нравственной жизни: явление Сына Божия во плоти, божественное достоинство Иисуса Христа, Его хождение и смерть, Его ходатайство составляют основание и движущий нерв жизни христианина, освобожденного от власти диавола и пребывающего в общении с Отцом и Сыном, и рассматриваются в послании не как абстрактные идеи, но как жизненные опыты, факты, конкретные явления жизни.

С лексической стороны язык послания не отличается богатством и сложностью. Постоянно повторяются одни и те же термины и целые выражения даже в непосредственно следующих одно за другим предложениях, что однако может производить впечатление монотонности и частых повторений только при невнимании к богатству содержания и неисчерпаемой глубине своеобразной речи Апостола Иоанна. Но, с другой стороны, и этот не богатый лексикон резко отличает послание от других новозаветных писаний, разумеется, кроме 4-го Евангелия. У Апостола Иоанна мы видим особый круг терминов, хотя и необширный, но всецело подходящий к раскрываемым истинам; таковы термины: κόσμος, φῶς, σκοτία, ἀντίχριστος, ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι, κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τινος, φανεροῦν, φαίνειν, ἑωρακέναι, θεᾶσθαι (θεωρεῖν только один раз: 1Ин.3:17), ζωὴ αἰώνιος, ἡ ἀλήθεια, ἀληθινὸς θεός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, μαρτυρεῖν, μαρτυρία, τέκνια, παιδία, ὁ μονογενὴς υἱός, ἀγαπᾶν ἀλλήλους, τὸν ἀδελφόν, τοὺς ἀδελφούς, νικᾶν, μένειν ἐν τινι, τὴν ψυχὴν τιθέναι.

Строение речи послания, как и 4-го Евангелия, совершенно простое, не отличается разнообразием синтаксических оборотов и частиц, которыми так богаты послания Апостола Павла. Созерцательному мышлению Апостола Иоанна не свойственен метод логических конструкций и выводов. Он не ищет истины и не исследует ее, но созерцает и наслаждается этим созерцанием. Истина, которую он сообщает читателям, требует только описания, а не логического анализа. Поэтому построение

мыслей в послании не периодическое, а чисто арамейское, афористическое. Выражения – краткие и сильные; предложения стоят одно подле другого большею частью без всяких союзов, которые бы обозначали их взаимное отношение: γάρ встречается только три раза – (1Ин.2:19, 4:20, 5:3), – δέ – девять раз и только ὅτι в значении «что» и «потому что» употребляется очень часто и даже там, где можно было бы ожидать γάρ. Обычно же связь устанавливается союзом καί, от которого нельзя требовать точности. В виду этого иногда бывает очень трудно усмотреть строго определенную и несомненную связь в частностях; переход от одной мысли к другой часто более подразумевается, чем ясно выражается, – связь более внутренняя, чем внешне-синтаксическая. Отсюда-то и возникает та трудность в толковании послания Апостола Иоанна, на которую жалуются все экзегеты: обычные приемы филологии часто сталкиваются с непреодолимыми трудностями.

Отрешившись от силлогистического метода в изложении своих мыслей, Апостол Иоанн обычно ставит в начале общее положение, выражающее целое воззрение, иногда даже в одном слове, и затем постепенно раскрывает его содержание в новых отношениях и оборотах и с новых сторон в целом ряде кругов до наиболее конкретных его обнаружений и приложений. Апостол как бы опасается, что употребленные им выражения не вполне исчерпывают сущность того, что он хотел сказать; поэтому он снова и снова возвращается к тому же, чтобы еще прибавить что-либо. С первого взгляда кажется, что в послании без нужды повторяется одна и та же мысль. В этом отношении у него особенно замечательно выражение мысли чрез положение и противоположение, как в отдельных словах, так и в целых предложениях: 1Ин.1:5: ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν – σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία; 1Ин.1:7–8: ἐν τῷ φωτὶ περπατεῖν – ἐν τῷ σκότει περπατεῖν; 1Ин.2:15: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον – ἀγάπη τοῦ πατρὸς; 1Ин.3:10: τέκνα τοῦ θεοῦ – τέκνα τοῦ διαβόλου; 1Ин.3:15: ὁ ἀγαπῶν τοὺς ἀδελφούς – ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν; 1Ин.4:6: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν – ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ: γινώσκειν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας – γινώσκειν τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (ср. 1Ин.1:5, 8–10, 2:9–10, 5:2–3 и др.). Но при ближайшем рассмотрении

оказывается, что даже там, где за положительным выражением идет отрицательное или наоборот, следующее выражение всегда выдвигает новый момент. Простые антитезисы очень редки; обычно же предикат положения делается субъектом противоположения или наоборот, а противоположение выдвигает новую сторону и ведет далее. Должно упомянуть еще о следующих интересных особенностях послания: 1., Апостол Иоанн часто пользуется анафорой, т.е. введением новой мысли чрез повторение слова, которое было только что употреблено, вследствие чего получается связь на подобие звеньев цепи (ср. напр. 1Ин.1:1–2 τῆς ζωῆς – καὶ ἡ ζωὴ; 1Ин.1:3 κοινωνία – καὶ ἡ κοινωνία; 1Ин.2:1 ἀμάρτητε – καὶ ἐὰν τις ἀμάρτη; 1Ин.2:2 ἡμῶν – ἡμετέρων; 1Ин.2:5–6 ἐν αὐτῷ – ἐν αὐτῷ и т.д. Отсюда: 2) Апостол Иоанн для выразительности ставит существительные даже там, где можно было бы употребить относительное или указательное местоимение (напр., 1Ин.1:1–4 ζωὴ, κοινωνία; 1Ин.1:5–7 φῶς, σκοτία; 1Ин.2:15–17 шесть раз κόσμος; 1Ин.4:3–5 также каждый раз употреблено κόσμος, хотя достаточно было бы местоимения; 1Ин.4:6–7 θεός. 3) Но наряду с этим у Апостола Иоанна получило особенное значение и употребление местоимения οὗτος, к которому затем присоединяются предложения с ἵνα или ὅτι (1Ин.1:5, 2:25, 3:23, 5:3, 6, 14 и др.). Сюда принадлежит также соединение ἐν τούτῳ с ἵνα и ὅτι (1Ин.3:16, 19–20, 4:9–10, 13, 17, 5:2), иногда и без ὅτι (1Ин.4:2); ἐν τούτῳ также ставится иногда без следующего предложения с ἵνα и ὅτι и тогда оно указывает на предыдущие предложения.

В общем послание носит на себе отпечаток непосредственности, определенности, точности и ясности. Самые глубочайшие истины, которые даже образованному мыслителю доставляют неисчерпаемый материал для исследования, Апостол излагает в самых простых и удобопонятных выражениях. Язык, действительно, единственный в своем роде, увлекающий и очаровывающий непредубежденного читателя. Необходимо только помнить, что к посланию нельзя приступать с той же меркой и требованиями, какие имеют место в отношении к писаниям Апостола Павла. Упреки, что послание обнаруживает в писателе явные следы

старческой слабости, или что ему недостает свежих красок непосредственной жизни, не говоря о предвзятости подобных суждений, объясняются именно недостаточным вниманием к особенностям духа и характера Апостола Иоанна. Послание по стилю, языку, содержанию принадлежит к прекраснейшим писаниям Нового Завета; особенно богато и оригинально оно в том, что касается субъективной, внутренней жизни христианина. Свежий, живой, увлекательный характер послания состоит именно в том, что оно с такою любовью вводит во внутренний опыт истинно-христианской жизни.

План послания.

Разногласия относительно первого послания Апостола Иоанна с особенною силою обнаруживаются в решении вопроса о плане и последовательном расположении мыслей в нем. Каждый изучающий послание предлагает свое собственное деление, свой собственный план, якобы более отвечающий характеру послания и способствующий более правильному уразумению его частных. И хотя более 40 лет тому назад prof. Ern. Lütkehardt утешал себя надеждою, что «с ростом познания истины и понимания Свящ. Писания» все более и более будет возрастать и согласие толкователей относительно данного вопроса³⁰⁵, тем не менее и в настоящее время не предвидится конца этим разногласиям, и даже нет данных предполагать, что он когда-нибудь наступит. Поэтому раздаются даже голоса, что все бесчисленные попытки доказать стройный план в послании имеют лишь ту заслугу, что взаимно уничтожают друг друга; что, напротив, Апостол совершенно равнодушен к строго логическому, ритмически движущемуся вперед развитию мысли. Группы мыслей будто бы поставлены одна подле другой афористически, без всякой логической связи. Переход от одного отрывка к другому мотивируется только психологически, как и неожиданные возвращения к предметам, о которых была речь раньше³⁰⁶.

Чем объясняется такое разногласие в вопросе, для решения которого данные, по-видимому, находятся пред глазами? Причина заключается в самом способе изложения и раскрытия мыслей в послании: Апостол, как уже было сказано,

не пользуется строго-диалектическим методом, – он не доказывает, но видит истину и уверен, что всякий христианин поймет ее так, как он сам понимает, и потому он только утверждает истинное и отрицает ложное. При таком методе каждое утверждение и отрицание выступает пред читателем, как законченное само в себе; связь между отдельными мыслями едва уловимая, хотя и несомненная. Такого рода писания анализировать в высшей степени трудно: чувствуешь, что здесь есть подразделения, но нет возможности точно и с уверенностью указать их и дать оглавление отделам; сознаешь, что отдельные мысли связаны одна с другой, но не можешь уверить себя, что открыты настоящие нити этой связи³⁰⁷. Помимо этого необходимо иметь в виду и другие, для данного случая очень важные, соображения. Никто из толкователей послания не может сказать, что он в совершенстве постиг систему учения Богослова, точно определил взаимное отношение частностей. А если этого нет, если никто не достигал еще до той превыспренней области, в которой парит ум св. Иоанна, то совершенно понятны и разногласия относительно учения Апостола, какие существуют в наличной богословской литературе; понятно также и то, что при таких условиях трудно определить взаимное отношение мыслей, изложенных в послании, особенно если оно ясно не указано. Далее, как уже было сказано, логика Апостола Иоанна своеобразна и движется путями необычными: последовательность между мыслями и предметами устанавливается им не та, какая, казалось бы, должна быть с точки зрения обычного мышления, но какая существует в идеальной действительности, созерцаемой Апостолом. Отсюда-то и совершенно неожиданные повороты мысли в послании, которые так поражают его экзегетов. Однако должно быть признано, как безусловно несомненное, что у Апостола Иоанна нигде мысли по ставятся без всякой связи; только но всегда ясно указан мотив перехода от одной мысли к другой, – его нужно извлекать из рассмотрения дальнейшего хода речи. Нередко Апостол начинает речь о новом предмете, не называя его определенно, так что только из последующего становится понятным, о чем он говорит. Посему совершению

справедливо замечание, что в послании переход от одной группы мыслей к другой часто мотивируется чисто психологически. Из этого вытекает прямая обязанность для всякого занимающегося определением хода мыслей в послании обратить внимание и на эту именно сторону, т. е. на те обстоятельства, которые послужили поводом к написанию послания, и на состояние духа Апостола, которое ими обуславливалось и вызывалось. Необходимо помнить, что пред умственным взором Апостола во время написания послания предносился образ врагов истины, льстящих его дорогих чад, коварно увлекающих их в сети дьявола и отторгающих от общения с Отцом и Его Сыном Иисусом Христом; предносился и образ этих чад, которым угрожает такая опасность и между которыми, быть может, еще найдутся нетвердые в вере. Апостол поэтому пишет от сердца, исполненного живейшей любви к своим ученикам и возмущенного дерзостью антихристов, отвергающих истину и угрожающих гибелью его возлюбленным чадам. Он далек от того спокойствия, какое усиливаются приписать ему некоторые из новейших толкователей (Наурт., Фаррар). Его сердцу близко благосостояние дорогих чад, и он с тревогою предостерегает их от опасного увлечения лжеучением, притязающим на звание истинного ведения, и с заботливостью старается внедрить в их сознание, или лучше сказать, напомнить о том, что составляет необходимое условие их спасения, и вместе с тем с сердечною болью и негодованием представляет себе хулителей возлюбленного Учителя и Господа. Отсюда вполне естественно, что у него с особенною силою и настойчивостью отмечается то, что, по его воззрению, есть самое существенное и необходимое для читателей его послания; вполне естественно и то, что речь Апостола иногда необходимо прерывается, как бы уклоняется от начатого обсуждении предмета к другому: психологически это не может быть названо неожиданным и противным логическому ходу мыслей. Наконец, необходимо помнить, что мы имеем перед собою письмо, а не богословский трактат; поэтому здесь вполне законна непринужденность в композиции, которая отвечает практическому интересу и увещательному характеру послания.

Само собою понятно, что Апостол наперед не составлял плана послания, – мысль его изливалась совершенно свободно. Но, с другой стороны, из-под пера Апостола, которому дано было зреть сокровенные тайны и для которого вся система христианской веры и нравоучения представлялась в ее целом и совершенном виде, где главные и второстепенные, коренные и производные истины занимали вполне определенное и приличествующее им место и снова возводились к нераздельному единству, могло выйти только стройное и упорядоченное послание, с определенной главной и руководящею мыслью, которая проходит чрез все второстепенные, в них получает свое раскрытие и уяснение и в свою очередь освещает взаимную связь последних и их место и значение в достижении преследуемой Апостолом цели.

Не входя в разбор прежних попыток в определении плана послания³⁰⁸, мы попытаемся, на основании изучения самого послания и сравнительной оценки существующих многочисленных опытов, какие пришлось рассмотреть, установить план послания, который нам представляется более отвечающим содержанию послания.

Основная мысль послания: общение с Богом и Его Сыном Иисусом Христом составляет сущность христианства, и все усилия истинно верующего должны быть направлены к достижению совершенства в богообщении; только в общении с Богом возможна и действительно дана вечная жизнь. Все послание представляет раскрытие этой основной темы, указывая условия и средства богообщения, а также и неразрывно связанные с ним и в нем данные блага; предостережения от увлечения лжеучением и вытекающие из них увещания и обличения также служат к обоснованию и подтверждению главной мысли. Развивается в послании она таким образом.

Введение. 1Ин.1:1–4. Содержание апостольской проповеди есть явление вечной Жизни, Которая была у Отца; достоверность этого явления основывается на непосредственном опыте Апостолов – очевидцев. Цель апостольской проповеди – привести верующих в общение с

Отцем и Его Сыном Иисусом Христом, а цель настоящего послания та, чтобы радость христиан, проистекающую из богообщения, сделать совершенною.

Первая часть. 1Ин.1:5–2:11: *Общие условия общения с Богом.* Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы (1Ин.1:5). Поэтому тот, кто хочет иметь общение с Богом, должен ходить во свете. Если же мы говорим, что имеем общение с Ним, а ходим во тьме, то мы лжем и не поступаем по истине (1Ин.1:6). Хождение во свете запечатлевается общением христиан друг с другом и очищением от всякого греха кровию Иисуса Христа Сына Божия (1Ин.1:7). Однако хождение во свете находящихся в общении с Богом христиан не есть совершенная святость, и они всегда нуждаются в очищающем действии крови Иисуса Христа. У каждого христианина есть греховность и грехи, которые он должен признавать и исповедовать и Бог отпустит их по Своему неложному обетованию. А говорить, что мы безгрешны, значит и себя обманывать и Бога представлять лживым (1Ин.1:8–10). Апостол пишет о всеобщей греховности с тою целью, чтобы внушить читателям не потворство греху, а решительную обязанность не грешить; впрочем, если кто и согрешит, то он не должен отчаиваться, так как Христос – Праведник – ходатайствует пред Отцем не за наши только грехи, но и за весь мир (1Ин.2:1–2). Определяя частнее, в чем состоит хождение во свете, Апостол говорит, что недостаточно одного теоретического знания Бога: «что мы познали Его, узнаем из того, что мы соблюдаем Его заповеди» (1Ин.2:3); без этого нет любви к Богу, нет и общения с Ним (1Ин.2:4–6). И это не новая заповедь, так как читатели слышали ее от начала; но она должна быть названа и новою в том смысле, как она осуществлена во Христе и осуществляется в христианах, у которых тьма проходит и истинный свет уже светит (1Ин.2:7–8). Яснейшим выражением знания Бога и хождения во свете служит любовь к братьям. Во свете ходит только тот, кто любит брата; напротив, кто ненавидит брата, тот ходит во тьме и, как слепец, но знает, куда идет (1Ин.2:9–11).

Вторая часть. 1Ин.2:12–28: *Общение с Богом несовместимо с любовью к миру и усвоением*

антихристианского учения. Читатели послания уже ходят во свете: грехи им прощены, Безначального они познали и лукавого победили. В этой уверенности Апостол и пишет им (1Ин.2:12–14). Но если они ходят во свете и имеют общение с Богом, то они не должны любить мира и того, что в мире; потому что, кто любит мир, в том нет любви Отчей: любовь к Богу несовместима с любовью к миру, так как все, что в мире – похоть плоти, похоть очей и гордость житейская – не от Бога, но от мира, и только тот пребывает вечно, кто любит Отца. Мир не может дать вечной жизни, потому что он сам приходит, как и похоть его (1Ин.2:15–17). А что теперь уже последняя година, читатели должны заключить из того, что уже явились многие предтечи последнего предвестника кончины мира – антихриста; «они вышли от нас, но не были наши» (1Ин.2:18–19). Это истинные антихристы, настоящие лжецы, так как они ниспровергают все основы христианства (без которых мир не может существовать): они отвергают, что Иисус есть Христос, отрицая тем самым и Отца (1Ин.2:22–23). Впрочем, все это известно читателям: они имеют помазание от Святого, знают все и не нуждаются ни в каком научении. Поэтому, вопреки всем обольщениям лжеучителей, пусть читатели пребывают в том, что слышали от начала; тогда они пребудут в Сыне и Отце, получают обетованную жизнь и в пришествие Его не постыдятся (1Ин.2:20–21, 24–28).

Третья часть. 1Ин.2:29–3:24: *Дети Божии и дети диавола.* Общение с Богом основывается на самом внутреннем, существенно-родственном отношении к Богу, обозначаемом понятием рождения от Бога. Любовь Отца к нам проявилась в том, что мы называемся детьми Божиими; и мы действительно дети Божии. Но что ожидает нас в будущем, мы этого точно не знаем. Все величие этого будущего откроется только впоследствии: мы будем подобны Ему и увидим Его, как Он есть (1Ин.2:29–3:2). Всякий имеющий надежду на это будущее прославление должен очищать себя, как Он чист, избегать всякого греха, потому что грех есть беззаконие; а Он явился для того, чтобы взять грехи наши. В Нем Самом нет греха; отсюда следует, что, кто в Нем пребывает, тот не согрешает, а кто

согрешает, тот не имеет истинного познания о Нем (1Ин.3:3–6). Праведность, подобная Его праведности, есть первый признак детей Божиих (1Ин.3:7). На противоположной стороне стоят согрешающие, – они от диавола, первовиновника греха. Сын Божий и явится для того, чтобы разрушить дела диавола. Вследствие этой победы Его всякий рожденный от Бога не творит греха, потому что семя Его в нем пребывает; он не может даже грешить, потому что рожден от Бога (1Ин.3:8–9). Кроме праведности, признаком детей Божиих, в отличие от детей диавола, служит любовь к брату. Заповедь о любви составляет содержание благовестия, которое христиане слышали от начала (1Ин.3:10–11). Типичным представителем детей диавола, лишенных любви, является Каин, убивший брата своего «за то, что дела его были злы, а дела его брата праведны» (1Ин.3:12). По соображению с этим поучительным примером не должно удивляться, что мир ненавидит нас. Необходимо только помнить, что любящий брата перешел из смерти в жизнь, а ненавидящий есть человекоубийца. Читатели же знают, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, так как в нем самом нет источника ее (1Ин.3:13–15). Какова должна быть любовь христианина, пример этого дал Он, положивший за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев своих. Поэтому должно любить не на словах только, но и на деле. В этом успокоение совести нашей и основание нашего дерзновения пред Богом: чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем Его заповеди (1Ин.3:16–22). Наконец, к указанным признакам детей Божиих присоединяется еще один: заповедь Его та, чтобы мы веровали в Сына Его Иисуса Христа. Только при соблюдении этих заповедей возможно богообщение (1Ин.3:23–24).

Четвертая часть. 1Ин.3:24–4:21: *Свидетель и залог богообщения – Дух от Бога, обнаруживающийся в исповедании Иисуса, как во плоти пришедшего Христа, и в людей к братьям.* Что мы действительно сподобились богообщения, об этом мы узнаем по данному нам свыше Духу Божию (1Ин.3:24). Этот Дух и свидетельствует присутствие или отсутствие в нас необходимого и коренного признака богосыновства. Появилось

много «духов» и при тем таких, которые ложно толкуют веру в Иисуса Христа Сына Божия. Поэтому Апостол дает отличительный признак Духа Божия и духа заблуждения: Дух, Который исповедует Иисуса, как пришедшего во плоти Христа, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса, как пришедшего во плоти Христа, не есть от Бога, – это – дух антихриста; о котором читатели слышали, что Он придет и теперь есть уже в мире (1Ин.4:1–3). Последнее замечание дает Апостолу повод предостеречь читателей от могущего произойти из сознания близости и силы антихриста малодушия: в них пребывающий сильнее того, который в мире, и победа их – совершившийся факт. Мы исповедуем эту истину, следовательно, мы от Бога, и знающий Бога слушает нас. По сему-то узнаем Духа истины и духа заблуждения (1Ин.4:4–6). Другим обнаружением Духа от Бога является любовь, которая здесь возводится к своему первоисточнику. «Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог любовь» (1Ин.4:7–8). А что Бог действительно любовь, это видно из того, что Он послал в мир Единородного Своего Сына, чтобы мы получили жизнь чрез Него, и при том так, что не мы возлюбили Бога, но Он прежде возлюбил нас грешных. Если Бог так возлюбил нас, то и мы должны любить друг друга. Если мы так поступаем, то Бог пребывает в нас и дает нам знать это чрез Духа Своего. Сами Апостолы были свидетелями этого обнаружения любви божественной; и кто верует в этот факт, кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог и он в Боге пребывает (1Ин.4:9–16). Любовь к Богу должна достигнуть такого совершенства, чтобы мы имели дерзновение в день суда, чтобы в нас не было никакого страха, потому что совершенная любовь изгоняет страх. Но если любовь Божия к нам обязывает нас взаимно любить Его, то нужно помнить, что мы только тогда действительно любим Бога, когда любим ближних, ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит (1Ин.4:17–21)?

Пятая часть. 1Ин.5:1–17: Основание богообщения – вера в Иисуса Христа Сына Божия. Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден, отсюда также вытекает любовь к братьям, потому что всякий любящий родившего любит и рожденного от него. Посему мы не можем не любить детей Божиих, когда любим Бога и соблюдаем Его заповеди (1Ин.5:1–2). Заповеди Его вовсе не тяжелы, так как у рожденных от Бога есть сила, побеждающая мир со всеми его искушениями: это – вера в Сына Божия (1Ин.5:3–5). Таким образом, и начало и совершенство христианской жизни возведено к одному основанию – вере; на ней-то теперь и останавливается Апостол. В виду современных колебаний он приводит несомненные свидетельства ее истинности, утверждающие, что Иисус есть действительно Сын Божий, дарующий Своим последователям жизнь вечную. Свидетельство истинности этой веры то, что Он пришел водою и кровию. Свидетельствует о Нем и Дух, Который есть истина. Свидетельство это тем тверже, что оно есть свидетельство трех – Духа, воды и крови: «и сии три об одном» (1Ин.5:6–8). Если при таких условиях принимается свидетельство человеческое, то тем больше должно быть принято свидетельство Божие. А здесь речь идет действительно о свидетельстве Божиим. Верующий имеет и внутреннее свидетельство в пользу несомненной достоверности возвещенной истины; свидетельство это состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его: «имеющий Сына (Божия) имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1Ин.5:7–12). Таково значение веры. Посему в послании, написанном верующим во имя Сына Божия, Апостол утверждает читателей в той уверенности, что, веруя в Сына Божия, они имеют жизнь вечную. В этой же вере христиане убеждены и в том, что молитвы их, которые они возносят к Богу, будут во всем услышаны. Пользуясь таким дерзновением, они должны направлять его, по заповеди о любви к ближним, на молитву о согрешающем брате, да даст Бог и ему жизнь. Впрочем, здесь нужно различать грех к смерти и грех не к смерти, хотя и всякая неправда есть грех (1Ин.5:13–17).

Заключение. 1Ин.5:18–21. В связи с последним замечанием о грехе Апостол опять напоминает, что рожденный от Бога не согрешает, и лукавый не прикасается к нему. Это мы знаем; знаем и то, что мы от Бога, а весь мир лежит во власти лукавого, знаем, наконец и то, что Сын Божий пришел и просветил нас познанием истинного Бога, чтобы нам быть в Истинном чрез Его Сына Иисуса Христа. «Сей есть истинный Бог и жизнь вечная», – заканчивает Апостол тем же, чем и начал. – Возбудив в читателях сознание их теснейшего общения с истинным Богом и Сыном Его Иисусом Христом, Апостол живо представил себе условия и обстановку, среди которых приходится им жить и бороться, и потому неожиданно дает заключительное нежное, но в то же время и решительное предостережение: «дети, храните себя от идолов»!

Глава IV. Текст послания

Текст первого послания Апостола Иоанна содержат следующие манускрипты:

I. Греческие:

а) унциальные древнейшие:

*Codex Sinaiticus*³⁰⁹, условно обозначаемый $\aleph$, IV или начала V в., содержит полный текст послания. Часть его, заключающая в себе Новый Завет, найдена К. Тишендорфом в 1859 г. в монастыре св. Екатерины на Синае. По настоянию Тишендорфа, монахи подарили рукопись Императору Александру II, за что последний щедро вознаградил монастырь. В 1862 г., ко дню празднования тысячелетия России, кодекс издан фототипически. Подлинник находится в Императорской Публичной Библиотеке в С. Петербурге.

Codex Alexandrinus – A, V в., с 1098 года хранился в библиотеке Александрийского патриарха, Кириллом Лукарисом перенесен в Константинополь и отсюда в 1628 году отправлен им в подарок английскому королю Карлу I. Теперь находится в Британском Музее в Лондоне (Nr. 1753). Издан в 1879–1880 гг. Текст послания полный.

Codex Vaticanus – B, IV в., по мнению некоторых, древнейший из существующих манускриптов, составляет драгоценнейшее сокровище Ватиканской Библиотеки в Риме (Nr. 1209). Манускрипт принесен был в эту библиотеку вскоре после основания ее папою Николаем V в 1448 г. и вошел в каталог 1481 г., но раннейшая история его неизвестна. В 1889–90 гг. издан фототипически. Текст послания полный.

Codex Ephraemi (rescriptus) – C, важнейший палимпсест V в., получивший свое название потому, что на нем, поверх текста Нового Завета, написаны были некоторые творения св. Ефрема Сирина. Находится в Национальной Библиотеке в Париже (Nr. 9). Содержит I, 1–IV, 2 ёк тої θεοϋ.

б) унциальные позднейшие:

Codex Mosquensis – K, IX в., находится в Московской Синодальной библиотеке (Nr. XCVIII), принесен сюда из

монастыря св. Дионисия на Афоне. Содержит все послание.

Codex Angelicus – L, IX в., Bibliothecae Angelicae, принадлежащей монахам ордена бл. Августина в Риме. Текст послания полный.

Codex Porphyrianus – P, палимисест IX в., получивший название от бывшего владельца его † преосв. Порфирия (Успенского). Теперь находится в Петербурге. Издан К. Тишендорфом в *Monumenta sacra inedita*, vol. V–VI, Lipsiae 1865–1869. Текст послания полный.

Кроме того, текст послания содержат более 200 курсивных (минускульных) манускриптов, которые обыкновенно известны под номерами, обозначаемыми арабскими цифрами.

II. Переводы.

Древний латинский, вероятно, в середине II века. Очень важный фрагмент (1Ин.3:8–5:21) сохранен в *Codex Monacensis* (Мюнхенском, Nr. 6224), первоначально *Frisingensis* – q, VI или VII в. Почти полный текст (1Ин.1:1–5:12) того же перевода, но другого типа, сохранен в беседах бл. Августина на первое послание Апостола Иоанна.

Латинская Вульгата – *vlg.*, труд бл. Иеронима (382–383 г.).

Сирский – *Peschitto* (*Peschitta* или просто *Peschito*), кажется, существовал уже в конце II века, и два позднейших перевода: 1) *syr. pol.*, сделанный хорепископом Поликарпом для Филоксепа Иерапольского в 508 г., и 2) *syr. thom.*, т.е. ревизия, сделанная Фомой Гераклеяским в 616–617 г.

Египетские: *versio bohairica* (нижне-египетский) – у других (Lightfoot) – мемфисский пер., коптский (Тишендорф), не позже III в. В основе его хороший греческий текст без западных прибавок³¹⁰. *Versio sahidica* (саидский пер. – на верхне-египетском диалекте, у других *thebaica* – фиваидский пер.), тоже перевод очень древний, опирающийся на греческий текст другого типа.

Эфиопский – *versio aethiopica*, по преданию абиссинской церкви сделан с греческого текста до V в., признается относящимся к IV–VI в.; в позднейшее время исправлен по арабскому или коптскому тексту.

Армянский – *versio armenica*, в начале V в., с греческого текста.

Арабский – *versio arabica*, вероятно в VIII в., частью непосредственно с греческого, частью с сирийского, а частью с коптского.

Славянский перевод IX–X в.

Важное значение для текстуальной критики имеют цитаты священного текста у древних отцов и писателей церковных, так как древнейшие из них свидетельствуют о состоянии текста в то время, от которого мы не имеем еще ни одного кодекса; при этом само собою предполагается, как непереносимое условие, что писатель точно цитировал известное место из Свящ. Писания, переписчик верно скопировал, издатель правильно напечатал³¹¹.

Текст первого послания Апостола Иоанна в общем сохранился очень хорошо, и установка его, за исключением очень немногих мест (напр. 1Ин.4:3, 5:7–8), не представляет особенных трудностей. Само собою понятно, что послание, наряду с другими священными книгами Нового Завета, испытало общую их участь: его переписывали вместе с другими книгами, и вместе с ними оно подвергалось ненамеренной, а иногда и намеренной порче, засвидетельствованной св. Иринеем³¹², Климентом Ал.³¹³, Оригеном³¹⁴. «Без преувеличения можно сказать, что во всем Новом Завете нельзя найти ни одного стиха, к которому бы, на основании кодексов, переводов и святоотеческих творений, нельзя было подставить нескольких разночтений»³¹⁵. Это прекрасно иллюстрирует *editio octava critica major Novi Testamenti Const. Tischendorf* (Lipsiae 1872)³¹⁶. Сказанное обо всем Новом Завете приложимо и к первому посланию Апостола Иоанна. И здесь, как и везде, ошибки обуславливались вставкой новых слов, пропусками, особенно вследствие ὁμοιοτέλευτα (напр. 1Ин.2:23, 5:2), перестановкой слов; сюда же нужно отнести пропуски отдельных букв или слогов, замену гласных двугласными и наоборот и т.п.

Во всяком случае разночтения существуют, и для экзегетики необходима возможно твердая установка определенного

чтения. Само собою понятно, что при этом все стремления направляются и должны быть направляемы к отысканию первоначального апостольского текста, – в этом все согласны. Но как этого достигнуть? В настоящее время большинство исследователей текста держатся того убеждения, что в основу необходимо полагать древнейшие авторитеты в той уверенности, что чем древнее рукопись, тем, естественно думать, древнее и текст, в ней содержащийся, при этом порукою древности служит именно унциальный характер письма. Но этот принцип не должен быть преувеличиваем, как теперь наблюдается в критических изданиях³¹⁷; последние сами обнаруживают неустойчивость этого принципа, так как слишком расходятся между собою и в основах и в результатах, почему удобнее отправляться от *textus receptus*³¹⁸, который ближе к церковному новозаветному тексту, хотя всегда нуждается в тщательнейшем пересмотре³¹⁹. Чтение *textus receptus* поэтому мы помещаем в тексте, как основное, а в подстрочных примечаниях указываем более важные разночтения в кодексах, переводах и критических изданиях и на основании сравнительной оценки вариантов устанавливаем текст, который изъясняется в экзегетической части настоящего исследования.

Разночтения в греческих кодексах и переводах мы указываем на основании *Novum Testamentum graece*, edit. VIII, t. II, *Конст. Тишендорфа*, у него же заимствуем и указания на отцов Церкви и церковных писателей. Чтение, предлагаемое самим *Конст. Тишендорфом*, обозначаем – Т. В спорных местах отмечаем также чтения, принятые в критических изданиях новозаветного текста *Lachmann'a* (= L,) *Tregelles'a* (= Tr.), *Westcott-Hort'a* (= WH), *B.Weiss'a* (= W) и *Nestle* (= N), а также и в Новом Завете на 4-х языках, изд. С.-Петербургской Синодальной Типографии, кн. VI. 1892 (= Син. тип.).

Для разночтений славянского перевода мы пользовались трудом архим. († еписк.) *Амфилохия*, Древнеславянский Карпинский Апостол XIII в., в котором сличены многие рукописи XIII–XVI в., Новым Заветом св. Алексия в фототипическом издании *митроп. Леонтия*, так называемым, Христинопольским кодексом XII в. в издании *Эмил*.

Калужняцкого и некоторыми другими славянскими списками, хранящимися в Императорской Публичной Библиотеке.

I.

1. Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ Λόγου τῆς ζωῆς.

2. Καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.

3. Ὁ ἐωράκαρεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν³²⁰, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

4. Καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη³²¹.

5. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία³²², ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία.

6. ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ὤευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.

7. ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὥς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ³²³ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

8. Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἐαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

9. Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ καθάριση ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

10. Ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

II.

1. Τεκνία μου, ταῦτα γράγω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἀμάρτητε. καὶ ἐὰν τις ἀμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.

2. καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ ἡμετέρων δὲ μόνον³²⁴, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

3. καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουμεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.

4. ὁ λέγων, ἔγνωκα³²⁵ αὐτὸν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐντούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.

5. ὅς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. ἐντούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν.

6. ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν, ὀφείλει καθῶς ἐκεῖνος περιεπάτησε καὶ αὐτὸς οὕτως³²⁶ περιπατεῖν.

7. Ἀδελφοί³²⁷, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ παλαιά ἐστίν ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς³²⁸.

8. πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὃ ἐστίν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν³²⁹, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

9. ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτία ἐστὶν ἕως ἄρτι.

10. ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

11. ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτία ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτία περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδε, ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

12. Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

13. Γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. γράφω³³⁰ ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν Πατέρα.

14. ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ³³¹ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.

15. Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς³³² ἐν αὐτῷ.

16. ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

17. καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ³³³, ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα³³⁴.

18. Παιδεία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος³³⁵ ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν ὅθεν γινώσκομεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

19. ἐξ ἡμῶν ἐοῖλον³³⁶, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν³³⁷, μεμενήκεισαν ἄν μεθ' ἡμῶν ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ὑμῶν.

20. καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἶδατε πάντα³³⁸.

21. Οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἶδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἶδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.

22. Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός: οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν.

23. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει (ὁ ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει)³³⁹.

24. Ὑμεῖς οὖν³⁴⁰ ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω· ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνη, ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν³⁴¹ τῷ Πατρὶ μενεῖτε.

25. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.

26. Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.

27. καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει³⁴², καὶ οὐ χρειάν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ³⁴³ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μενεῖτε³⁴⁴ ἐν αὐτῷ.

28. καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ὅταν³⁴⁵ φανερωθῇ ἔχωμεν³⁴⁶ παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνοῦμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

29. ἐὰν εἰδῇτε, ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε, ὅτι πᾶς³⁴⁷ ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

III.

1. Ἴδετε, ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατήρ, ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν³⁴⁸, διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν.

2. Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν δὲ³⁴⁹, ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσομεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν καθὼς ἐστὶν.

3. Καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐν αὐτῷ ἀγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν.

4. Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

5. Καὶ οἶδατε, ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν³⁵⁰ ἄρῃ, καὶ ἀμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.

6. Πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἀμαρτάνει· πᾶς ὁ ἀμαρτάνων οὐχ ἐώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

7. Τεκνία³⁵¹, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν.

8. Ὁ ποιῶν τὴν ἀμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

9. Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἀμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἀμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται.

10. ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

11. ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία³⁵², ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους·

12. οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

13. Μὴ³⁵³ θαυμάζετε, ἀδελφοὶ μου³⁵⁴, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.

14. Ἡμεῖς οἶδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν³⁵⁵ μένει ἐν τῷ θανάτῳ.

15. Πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ³⁵⁶ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν· καὶ οἶδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ³⁵⁷ μένουσαν.

16. Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην³⁵⁸, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τιθέναι³⁵⁹.

17. Ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

18. Τεκνία μου³⁶⁰, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ γλῶσση³⁶¹, ἀλλ' ἔργῳ³⁶² καὶ ἀληθείᾳ.

19. καὶ³⁶³ ἐν τούτῳ γινώσκομεν³⁶⁴, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἐμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας³⁶⁵ ὑμῶν,

20. ὅτι ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα.

21. Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία³⁶⁶ μὴ καταγινώσκη ἡμῶν³⁶⁷, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν.

22. καὶ ὁ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ³⁶⁸, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν.

23. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν³⁶⁹ τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολήν³⁷⁰.

24. Καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV.

1. Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφηταὶ ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

2. Ἐν τούτῳ γινώσκετε³⁷¹ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα³⁷² ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν.

3. Καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ μὴ ὁμολογεῖ³⁷³ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα³⁷⁴ ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε, ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

4. Ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

5. Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.

6. ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν· ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ὑμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἀκούει ὑμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

7. Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν.

8. Ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν.

9. ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

10. ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ

ἰλασμόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν.

11. Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

12. Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶπεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν.

13. ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

14. Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ Πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν Υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.

15. Ὃς ἂν ὁμολογήσῃ, ὅτι Ἰησοῦς³⁷⁵ ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ Θεῷ.

16. Καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ³⁷⁶.

17. Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ὑμῶν, ἵνα παρῤῥησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμέν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

18. Φόβος οὐκ ἐστὶν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.

19. Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν³⁷⁷, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

20. Ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἐώρακεν, τὸν Θεὸν ὃν οὐχ ἐώρακεν πῶς³⁷⁸ δύναται ἀγαπᾶν:

21. Καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

V.

1. Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ³⁷⁹ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

2. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν³⁸⁰.

3. Αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.

4. Ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον ἡ πίστις ὑμῶν,

5. τίς³⁸¹ ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ;

6. Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος³⁸². Ἰησοῦς ὁ Χριστός³⁸³ οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον³⁸⁴, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι³⁸⁵ καὶ τὸ πνεῦμά ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστὶν ἡ ἀλήθεια.

7. Ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν.

8. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν³⁸⁶.

9. εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ἣν³⁸⁷ μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ.

10. Ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν³⁸⁸ ἐν ἑαυτῷ³⁸⁹ ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ³⁹⁰ ψεύστην πεποίηκεν αὐτὸν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ.

11. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν.

12. Ὁ ἔχων τὸν Υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

13. Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ³⁹¹.

14. καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρῴρησις, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν, ὅτι ἐὰν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν.

15. καὶ ἐὰν οἶδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ αἰτώμεθα, οἶδαμεν, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα, ἃ ἠτήκαμεν παρ' αὐτοῦ³⁹².

16. Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ καὶ δώσῃ αὐτῷ ζωὴν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ.

17. πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

18. Οἶδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ ἑαυτόν³⁹³, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ.

19. οἶδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.

20. οἶδαμεν δὲ³⁹⁴, ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν³⁹⁵ καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος³⁹⁶.

21. Τεκνία, φυλάξετε ἑαυτοὺς³⁹⁷ ἀπὸ τῶν εἰδώλων, ἀμήν³⁹⁸.

Приложение I-е. О чтении 1Ин.4:3

I. В 1Ин.4:3 чтение ὁ μὴ ὁμολογεῖ поддерживают все доселе исследованные греческие списки, все переводы, за исключением Вульгаты, св. Поликарп, Киприан, Кирилл Ал., Феодорит, Феофилакт, Икумений. Но наряду с этим чтением выдвигается другое – ὁ λύει. Милль, Земмлер, Грисбах, Павлюс, Люкке, Гаупт и др. доказывают, что ὁ λύει должно признать первоначальным, а следовательно и подлинным чтением. WH помещает его на поле, а *Th. Zahn* замечает, что обычный текст (т.е. ὁ μὴ ὁμολογεῖ) возник из 2Ин.1:7 в связи с 1Ин.4:2 и с IV в. сделался господствующим³⁹⁹. В качестве оснований для признания ὁ λύει подлинным указываются следующие: а) Изначальность чтения ὁ λύει утверждает историк Сократ. Говоря о заблуждении Нестория и указавши на его надменность и презрение к тщательному изучению Свящ. Писания, Сократ продолжает: αὐτίκα γοῦν ἠγνόησεν (Несторий), ὅτι ἐν τῇ καθολικῇ Ἰωάννου γέγραπτο ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις, ὅτι πᾶν πνεῦμα ὁ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστίν. ταύτην γὰρ τὴν διάνοιαν ἐκ τῶν παλαίων ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα. διὸ καὶ οἱ παλαιοὶ ἐρμηνεῖς αὐτὸ τοῦτο ἐπίνημηναντο, ὥς τινες εἶεν ῥαδιοργήσαντες τὴν ἐπιστολὴν λύειν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον θέλοντες⁴⁰⁰. Таким образом, Сократ утверждает, что древние рукописи имели чтение ὁ λύει, но, кажется, сам он не читал манускриптов с словом λύει; скорее можно вывести то заключение, что в указанной формуле он дает смысл (διάνοιαν) действительного выражения текста, б) Чтение λύει (= solvit) поддерживают св. Иринеи (в латинском переводе: et omnis spiritus, qui solvit Jesum Christum, non est ex Deo, sed ex antichristo. Adv. haer. III, 16. 8), Ориген (в латинском переводе in Matth, comment. §65: haec autem dicentes non solvimus suscepti corporis hominem, cum sit scriptum apud Johannem: omnis spiritus, qui solvit Jesum, non est ex Deo), Тертуллиан (Adv. Marcion. V, 16: praecursores antichristi spiritus negantes Christum in carne venisse et solventes Jesum

scilicet in Deo creatore. Ср. De carne Christi; De jejun. 1; De praescript. haer. 33). Августин, кажется, знает оба чтения: см. его трактаты на послание Иоанна VI, 14 и VI, 12. в) Все списки Вульгаты имеют solvit, г) В одном Афонском манускрипте, в тексте которого стоит: ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν ἴν, на поле приписано ὁ λύει τὸν ἴν, и в оправдание этой приписки замечено: οὕτως ὁ Εἰρηναῖος ἐν τῷ τρίτῳ κατὰ τὰς αἰρέσεις λόγῳ καὶ Ωριγένης σαφῶς ἐν τῷ Η τόμῳ τῶν εἰς τὸν πρὸς τοὺς Ῥωμαίους ἐξηγητικῶν καὶ Κλήμης ὁ στρωματεύς ἐν τῷ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ⁴⁰¹. Приписка относится к X в. и свидетельствует, что неизвестный критик текста нашел чтение ὁ λύει у Иринейя – в третьей книге его сочинения против ересей, у Оригена – в восьмом томе комментария на послание к Римлянам и у Климента Ал. в его сочинении о пасхе. Свидетельство Иринейя, вероятно, то же, которое указано выше. 8-я книга толкования Оригена на послание к Римлянам соответствует 5-ой книге перевода Руфина, но в имеющемся теперь латинском тексте толкования цитаты 1Ин.4:3 нет. Сочинение Климента Ал. о пасхе не сохранилось. Но, конечно, нет никаких оснований подозревать правильность указаний, сделанных критиком X в. Таковы свидетельства в пользу чтения ὁ λύει.

Какое же значение имеют эти свидетельства в вопросе о том, которое из двух чтении – ὁ μὴ ὁμολογεῖ или ὁ λύει – должно признать первоначальным? По нашему мнению, при современном положении текстуально-критических данных можно только сказать, что на вариант ὁ λύει должно быть обращено больше внимания, чем было доселе, но нет оснований отдавать ему предпочтение пред ὁ μὴ ὁμολογεῖ и последнее признавать составленным из 2Ин.1:7 и 1Ин.4:2. Если бы чтение λύει было подлинным, то как могло случиться, что на Востоке в тексте Священного Писания оно исчезло без всякого следа? Его не имеет ни один греческий манускрипт – ни из унциальных, ни из курсивных, – ни один перевод, кроме Вульгаты. Некоторые переводы относятся ко II (древне-латинский и reschitto) и III вв. (египетские), а потому не может быть признано состоятельным утверждение, что чтение ὁ μὴ ὁμολογεῖ сделалось господствующим только с IV в. Можно

предполагать, что своим происхождением чтение ὁ λύει обязано полемике с еретиками первых времен христианства, именно гностического характера, которые не допускали ипостасного единения божественной и человеческой природы в лице Иисуса Христа, разделяли человека Иисуса и высшего зона Христа; почему λύει и встречается у церковных писателей, писавших против этого рода еретиков (у Иринея, Климента Ал., Тертуллиана). Вариант λύει, по-видимому, особенно распространен был на Западе, чем и объясняется наличность его в латинском переводе Иринея и Оригена, а также и в Вульгате. Но по своему характеру ὁ λύει, в сравнении с ὁ μὴ ὁμολογεῖ, как справедливо заметил еще Bengel, *humanam potius artem, quam apostolicam redolet sapientiam*.

II. Вместо ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, новейшие издатели (LTTrWHN) читают только ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, считая дальнейшие слова позднейшей прибавкой под влиянием IV, 2 и в сообразность с ним. Что касается древнейших манускриптов, то чтение спорных слов представлено ими в таком виде:

AB, bohair., sahid., Иринея и Дидима (в лат. перев.), Люцифера, vulg.: πάν πνεῦμα ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν.

κ: ὁ μὴ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Κύριον ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Κ: ὁ μὴ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Λ: ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Чтение Λ – и в большинстве минускульных, в переводах армянском и славянском, у Феофилакта и Икумения. Посему можно сказать, что уже манускрипты дают достаточно твердое основание для принятия чтения 3-го стиха в более полном виде. К этому присоединяется весьма важное свидетельство св. Поликарпа; в послании к Филиппийцам (гл. VII) он пишет: πάν γὰρ, ὅς ἂν μὴ ὁμολογήσῃ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστος ἐστίν. Эти слова представляют цитату из рассматриваемого стиха (см. выше стрн. 6–8) и свидетельствуют в пользу принятого в text. recept. чтения. В пользу последнего говорить также и контекст: 3-й стих дает в отрицательной форме мысль 2-го стиха и потому должен заключать в себе не менее того, что сказано в последнем, и по

крайней мере повторить его (ср. 1Ин.3:23,5:12 и др.); эта симметрия особенно необходима в виду назначения 2-го и 3-го стихов, долженствующих заключать в себе точный, не допускающий никаких перетолкований, критерий для суждения о духах. Но что даст ὁ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν? Ἰησοῦς всюду и неизменно употребляется для обозначения одной человеческой природы Христа Сына Божия, и видеть в этом имени, как само собою данные понятия Χριστὸς ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, значит слишком злоупотреблять особенностями языка Апостола Иоанна. Одно τὸν Ἰησοῦν поэтому не дает того, что требовалось Апостолу при современном положении вещей и по связи с предыдущим стихом. Наконец, принятый новейшими издателями образ выражения не имеет параллели во всех писаниях Апостола Иоанна, тогда как чтение text. recept. поддерживается и 2Ин.1:7.

Приложение II-е. Вопрос о чтении 1Ин.5:7–8

В новейших критических изданиях (у LTrWHWN) 1Ин.5:7–8 читаются так: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα, – καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. В Новом Завете на четырех языках, издание которого предпринято и ведется С.-Петербургской Синодальной типографией, по благословению Святейшего Правительствующего Синода, в кн. VI, стр. 96, слова о Небесных Свидетелях взяты в угольные скобки таким образом: 7 [ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα καὶ Οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσι]. 8. [καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ] τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν.

Под стихом замечено: «в некоторых списках опущено, а также у Св. А(лексия)».

Для всякого очевидно, что это краткое и довольно неопределенное примечание вовсе не оправдывает скобок, или, по крайней мере не дает надлежащего представления об их силе, и вообще значение угольных скобок для греческого текста нигде не оговорено. Необходимо было дать более обстоятельные критические указания, чтобы читатель мог составить *определенный* взгляд на значение и силу поставленных скобок. В настоящем же своем виде издание Синодальной типографии, если признать за его критическими замечаниями известную долю ценности, вызывает только постановку вопроса о чтении 1Ин.5:7–8.

Вопрос этот, собственно говоря, далеко не новый: западная богословско-критическая наука занимается им уже около четырехсот лет. Ученый спор о так называемом *comma iohanneum* начался еще в первые годы XVI в., когда слова о Небесных Свидетелях в первый раз напечатаны были в Комплютенской Полиглотте (1514 г.). Эразм вскоре после этого в своих двух изданиях Нового Завета (1516 и 1518 гг.) напечатал 1Ин.5:7–8 с пропуском слов о Небесных Свидетелях; вследствие чего между ним и комплютенскими издателями возгорелась полемика, результатом которой было то, что Эразм

принужден был принять их в своем третьем издании 1522 г., на основании одного предъявленного ему греческого кодекса (cod. Montfortianus, теперь Dublinensis), впрочем, не по убеждению. Но возбужденный спор на этом не кончился: особенно сильный в конце XVIII и в начале XIX в., он не прекращается и до наших дней. Число ученых, отрицающих подлинность *comma iohannem*, в начале очень незначительное, с течением времени все более и более увеличивается. Спорили не всегда *sine ira et studio*. Но в настоящее время почти все западные критики и комментаторы различных направлений, от крайних рационалистов до крайних ортодоксалов, соединились в твердом признании того положения, что 1Ин.5:7–8 были написаны Апостолом Иоанном в том виде, как они представлены в новейших критических изданиях новозаветного текста. С этим выводом считают себя вынужденными согласиться и более «либеральные» римско-католические ученые, непременно оговариваясь, что декрет Тридентского собора, санкционировавший Вульгату, не касается критики текста в деталях⁴⁰². По тем же критическим исследованиям слова о Небесных Свидетелях пропущены в английской ревизованной Библии без всякого замечания и, таким образом, признаны несомненной вставкой.

В виду такого положения, занятого научной критикой священного текста в отношении к 1Ин.5:7–8, «как молния с ясного неба», оказалось неожиданным решение высшего римско-католического авторитета. Congregationi sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis предложен был вопрос: *utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum S. Ioannis in epistola prima, cap. V, vers. 7, quod sic se habet: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo Pater, Verbum et Spiritus Sanctus: et hi tres unum sunt*»? Кардиналы «*omnibus diligentissimo examine perpensis*», «*respondendum mandarunt: Negative*». Постановление состоялось 13 января 1897 г., а 15 января папа Лев XIII решение это «*approbavit et confirmavit*»⁴⁰³. Впрочем, римско-католические богословы и после этого стараются доказать, что исследования о чтении 1Ин.5:7–8 не исключаются и что указанное определение совершенно не затрагивает поля библейской критики⁴⁰⁴.

В нашей литературе этот вопрос, насколько нам известно, еще не был подвергнут обстоятельному рассмотрению. Несколько страниц в «Православно-догматическом богословии» преосв. Макария⁴⁰⁵, две страницы у проф. М. И. Богословского⁴⁰⁶, примечание у Д. И. Богдашевского⁴⁰⁷ и замечания в руководстве А. Иванова⁴⁰⁸ – только весьма слабые отголоски того продолжительного и оживленного спора, который на западе породил довольно обширную литературу. Вообще же наши отечественные богословы принимали этот текст так, как он стоит в нынешних славянских изданиях.

Решать важный вопрос о чтении 1Ин.5:7–8 одним взмахом пера, причисливши всех отрицающих подлинность спорных слов к «неблагонамеренным критикам»⁴⁰⁹, по нашему мнению, и ненаучно и несправедливо: можно не соглашаться с теми принципами, которые полагаются в основу критического исследования священного текста и оспаривать конечные выводы его (разумеется, не голословно); но нет никаких оснований заподозривать добросовестность почтенных тружеников науки, посвятивших всю жизнь исканию истины в избранной области⁴¹⁰. Не имеет силы для спорных слов и закон давности, так как хотя они обладали местом в печатном тексте еще в начале XVI в., но это обладание оспариваемо было на самых первых порах, оспаривается и доньше; а посему пересмотр всего дела не только позволителен, но и обязателен. Правда, мы должны помнить, что дело идет о тексте, который стоит в наших нынешних печатных изданиях, как подлинно принадлежащий Апостолу; но, с другой стороны, необходимо помнить и то, что, оберегая апостольский текст от пропусков, должно охранять его и от каких-либо вставок, хотя бы несколько не затрудняющих чтения текста и не заключающих ничего противоречащего духу, содержанию и выражениям подлинных апостольских писаний. Поэтому, если всегда, то здесь абсолютно необходимо соблюдение золотого правила, что *crisis debet esse vera, rigida et a studio partium remota*⁴¹¹.

* * *

Исследование должно основываться на тех данных, какими располагает текстуальная критика в настоящее время. На

первом месте здесь стоят свидетельства греческих манускриптов и других переводов, а также цитаты, какие встречаются в творениях древних отцов и писателей церковных; – это, так называемые, *внешние свидетельства*. Второе место занимают *доказательства внутренние* – главным образом контекст, содержание самого текста, его грамматическое строение и, затем, согласие или несогласие подлежащего рассмотрению места со всем учением священного писателя. Остановимся на рассмотрении тех и других.

1. Внешние свидетельства.

а) В виду утраты апостольского автографа, особенно важное значение получают древнейшие списки священного текста; но ни в одном из главных унциальных греческих манускриптов (KAB) спорных слов нет⁴¹². Не имеют их и второстепенные унциальные: K, L и P. Равным образом опускают их и все открытые и исследованные курсивные греческий манускрипты до XV в.⁴¹³; известно более 200 манускриптов и до 60 лекционариев; как в тех, так и в других нет ни малейшего намека на какой-либо пропуск. Нет спорных слов и в греч. рукоп. Апостоле, принадлежавшем Предтеченской церкви г. Керчи, описанном А. Ивановым в Записках Императорского Русского Археологического Общества (т. I. Спб. 1886, стр. 165–180). Об этой рукописи А. Иванов говорит: «характер письма и некоторые хронологические данные позволяют относить ее к концу XI или началу XII в., а ближайшие указания на места и чинопоследования Константинопольской церкви заставляют относить ее, по месту, к рукописям, получившим свое происхождение в Константинополе». Последнее обстоятельство придает этой рукописи значение, особенно важное для нас.

Если унциальные манускрипты имеют несомненно важное значение в силу своей древности, то и курсивные и лекционарии являются не менее авторитетными свидетелями против подлинности спорных слов, так как, бывши в постоянном церковном употреблении, они выражают собою церковное предание.

Из греческих манускриптов, которые содержат текст спорных слов, известно два: Codex Montfortianus (теперь Dublinensis, находится в колледже Св. Троицы в Дублине) XV или XVI в.⁴¹⁴ и Codex Ottobonianus XIV или XV в. (теперь в Ватикане №298). В первом они представлены в таком виде:

ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, πατήρ, λόγος καὶ πνεῦμα ἅγιον.

Καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, πνεῦμα, ὕδωρ, καὶ αἷμα. εἰ τὴν μαρτυρίαν....

Cod. Ottobonianus – греко-латинский список Деяний, посланий Ап. Павла и соборных посланий; 7 и 8 стихи в нем читаются так:

Quia tres sunt

qui testimonium dant in celo, pater, verbum, et spiritus, sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et Sanguis. Si testimonium....

Ὅτι τρεῖς εἰσὶν

οἱ μαρτυροῦντες ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ· πατήρ, λόγος, καὶ πνεῦμα ἅγιον καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι. καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐπὶ τῆς γῆς τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα. εἰ τὴν μαρτυρίαν...⁴¹⁵

Сильным авторитетом в пользу подлинности 1Ин.5:7–8 некогда считали кодекс, обычно называемый Ravianus, или Berlinensis; в нем, действительно, спорные слова представлены хорошо (ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ καὶ ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι. καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα εἰ τὴν μαρτυρίαν...); но по исследовании оказалось, что этот манускрипт в большей части только список с греческого текста Комплутенской полиглотты с разночтениями, заимствованными из третьего издания Роберта Стефана (1550 г.)⁴¹⁶. В Codex 173, или Codex Neapolitanus, спорные слова приписаны на поле другою рукой, вероятно, кем-либо из библиотекарей (Тишендорф), в XVI или XVII в., и при том в таком виде, в каком они известны только в печатных изданиях, хотя самый манускрипт может быть отнесен к XI в.⁴¹⁷. Защитники подлинности спорных слов ссылаются еще на «antiquissimos et emendatissimos codices», присланные папою Львом X главному

комплютенскому издателю, кардиналу Хименецу, из которых будто бы и взят текст Комплютенской полиглотты. Но в настоящее время положительно доказано, что ватиканские кодексы Нового Завета не были употреблены комплютенскими издателями, так как получены были слишком поздно, когда печатание Нового Завета уже было окончено⁴¹⁸.

И один из главных комплютенских издателей, Иаков Стуника, в споре с Эразмом не ссылался на греческие кодексы, которыми пользовался; напротив говорил, что «*Graecorum codices esse corruptos, nostros (i.e. latinos) vero ipsam veritatem continere*»⁴¹⁹, и этим косвенно засвидетельствовано, что греческий текст спорных слов взят им не из греческих манускриптов.

Таким образом, в пользу подлинности спорных слов могут быть приведены только два манускрипта; но доказательная сила их слишком ничтожна, чтобы на основании их можно было даже пытаться утвердить защиту: оба они позднего происхождения и относительно авторитетности, конечно, не могут спорить с унциальными и подавляющим большинством курсивных; кроме того, они дают текст, как увидим ниже, отличный от всех печатных изданий и разнятся между собою; наконец, в обоих манускриптах в других местах заметно приспособление греческого текста к латинскому⁴²⁰. Сильное влияние латинского текста очевидно и в 1Ин.5:7–8: перед Небесными Свидетелями, а в Cod. Monfortianus и перед земными, нет членов, чего в подлинном греческом не может быть; ἁγίον стоит после πνεῦμα и без члена (в соответствии с латинским *spiritus sanctus*); оба опускают конец 8-го стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν, который имеется во всех греческих манускриптах и отсутствует в древне-латинском тексте и в некоторых новейших манускриптах Вульгаты. В виду такого характера текста положительно можно утверждать, что в обоих манускриптах греческий текст трех Небесных Свидетелей есть перевод с латинского⁴²¹.

b) Вслед за греческими манускриптами несомненно важное значение для критического исследования священного текста имеют переводы священных книг на разные языки; они

отражают в себе текст тех документов, которые служили для них оригиналами. Так как некоторые переводы Нового Завета восходят ко второму веку, то в них по всей справедливости должно искать указания на состояние греческого текста писаний свв. Апостолов во втором веке. Отсюда само собой понятно, что и в решении нашего вопроса переводы, особенно древнейшие, в отношении к авторитетности свидетельства, должны быть поставлены почти на одной линии с греческими манускриптами. Между тем, за исключением латинского перевода, нет ни одного, на который можно было бы сослаться в пользу спорных слов. В некоторых их нет совершенно ни в манускриптах, ни в изданиях; в некоторых они появляются в очень поздних манускриптах, по времени совпадающих с печатными изданиями⁴²². В частности, спорных слов нет в древнем сирском переводе – Пешитта II в. Иммануил Тремеллий (Tremellius) в своем издании сирского Нового Завета в 1569 г. (в 1571 г. – второе издание) перевел эти слова с греческого и поместил на поле, откуда они перешли и в самый текст⁴²³, но в издании Congregationis de propaganda fide (1703 г.) они опущены⁴²⁴; нет их и в syr. pol. VI в., равно как в манускриптах переводов bohair. конца II или начала III в., – sahid. III в., эфиопского IV в., армянского начала V в., – в последнем во всех известных кодексах, кроме одного новейшего, написанного в 1656 г.; тем не менее спорные слова имеются в некоторых армянских изданиях, куда они перешли несомненно из Вульгаты. Нет спорных слов и в манускриптах всех известных арабских переводов⁴²⁵. Не имеют их также несториане и яковиты⁴²⁶.

Для нас, конечно, весьма интересно отношение к этому вопросу славянского перевода. Все западные исследователи (Horne, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, Scrivener, Cornely и др.), а также А. Иванов⁴²⁷ утверждают, что спорных слов нет ни в одной рукописи славянского перевода. Не смеем всецело присоединиться к этому категорическому утверждению, так как наши рукописи далеко еще не все обследованы вообще и в частности в отношении к 1Ин.5:7–8. Скажем только о тех, о которых нам доподлинно известно. Нами лично рассмотрены

следующие рукописи: в Императорской Публичной библиотеке: Слепченский Апостол XII в., Апостол из собрания графа Толстого XIII в., Апостолы из собрания Гильфердинга №№ 13, 14, 15 XIV в., Апостолы из древлехранилища Погодина №№ 27 (XIII в.), 14 (XIV в.), 26 (1391 г.), 29 (XIV в.), 30 (XIV в.); XV в.: № № 400, 407, 654–658, 660; Софийской библиотеки С.-Петербургской Духовной Академии № № 33–48 (XIV–XVI в.) и библиот. Кирилло-Белозерского монастыря (там же) № № 90–119 (XIV–XVI в.). Ни в одном из рассмотренных списков нет слов о трех Небесных Свидетелях. Напр., в Слепч. Апост. рассматриваемое место читается так: дх̑ есть свидѣтельствуя и доухъ есть рѣснота. яко трие суть свидѣтельствующи: дх̑ и вода и кровь и трие в едино суть. аще свидѣтельство.... В Апостоле из собран. Толстого: и дх̑ есть послушествова яко дх̑ есть истина, яко три суть послушѣствующи дх̑ вода и кровь и трие в едино суть, аще послушство... Апост. Гильф. № 13: и дх̑ есть сведѣтельствоуеи яко дх̑ есть истина. Яко трие соуть свидѣтельствоующеи дх̑ и вода и кровь и трие в едино соуть. Аще сведѣтельство...⁴²⁸. Против подлинности спорного места говорят также и изданные древне-славянские списки Апостола. Его нет в списке Христинопольского монастыря (в Галиции) XII в.⁴²⁹; равно как и в Карпинском Апостоле XII в.⁴³⁰. В списке Нового Завета, по преданию приписываемом св. митрополиту Алексию⁴³¹ XIV в., спорное место читается так: дх̑ есть сведѣтельствоуа. Зане дх̑ есть истина, яко трие соуть сведѣтельствующе. дх̑ и вода и кровь и трие в едино суть. Аще сведѣнѣ... Отсутствует оно и в Хвалевом Апостоле⁴³². Архимандр. († еп. Углицкий) Амхилохий свидетельствует, что спорных слов нет в Шишатовском Апост. XIV в. и во всех (более 40) Апостолах, обследованных им при издании Карпинского Апостола⁴³³. Из «Описания рукописей Московской Синодальной библиотеки» А. В. Горского и К. В. Невоструева, отд. I, Москва 1855 г., видно, что спорных слов нет в №№ 47–53 рукописей названной библиотеки⁴³⁴. *Вообще не указано еще ни одной славянской рукописи, в которой они имелись бы.*

Но и в печатных изданиях славянского Апостола спорные слова появляются не сразу. Их нет в первопечатном Апостоле

(Вильна 1525 г.) и в Острожской Библии (1581 г.). В последней спорное место читается так: И дх̑ есть свидетельствуай, яко дх̑ есть истина. Яко триє суть свидетельствующей дх̑ и вода и кровь и триє в едино суть, аще свидетельство... В многочисленных Московских изданиях Апостола спорного текста нет до 1653 г. В первый раз он появляется в Виленском издании Апостола 1623 г.; но Киевский Апостол 1630 г. еще не имеет его. В 1639 г. он появляется и в Львовском Апостоле и с этого времени твердо удерживается в виленских и Львовских изданиях. В Москве в первый раз спорные слова напечатаны в Апостоле 1653 г. и удержаны во всех последующих изданиях Апостола. Но в Библии 1663 г. они вынесены на поле; здесь 7 и 8 стихи представлены в таком виде:

и дх̑ свидетельствуй, яко дх̑ есть истина*. И триє суть свидетельствующи на земли: дх̑, и вода, и кровь: и триє во едино суть. Аще свидетельство....

*Яко триє суть свидетельствующи на небеси: оц, слово и сѣй дх̑ и сие триє едино суть

Затем в Елизаветинской Библии (1751 г.) слова с поля внесены в текст, в каком виде все место печатается и до настоящего времени.

Латинский перевод, как замечено было, в отношении к рассматриваемым словам представляет исключение, и в нем-то защитники подлинности текста трех Небесных Свидетелей надеются найти для себя непоколебимую основу. Но что дает нам беспристрастное исследование? Спорные слова, действительно, находятся в манускриптах как древне-латинского перевода (Itala), так и Вульгаты. Первый представляют: а) так называемый *Speculam S. Augustini*, раньше приписывавшийся бл. Августину (*Pseudo-Augustinum*); содержит извлечения из всех книг Св. Писания В. и Н. З., разделенные на главы по предметам; найден (в *liber testimoniorum*) в монастыре *Sanctae Crucis* (*Santa Croce*) в Риме; относится к VIII–IX в.; среди латинских манускриптов древнейшего перевода известен под условным обозначением m⁴³⁵; и б) *Cod. q – Monacensis*, т.е. находящийся в Мюнхене, некогда *Frisiugensis* (*Freising* в Баварии) VI в.⁴³⁶, манускрипт значительно поврежден:

недостает около половины каждой строки. Чтение спорного места в них такое:

Cod. m.	Cod. q.
Quoniam tres sunt qui	Quoniam tr
testimonium dicunt	
in terra	in terra
Spiritus, aqua et sanguis	Spiritus aqua et sa
et hi tres unum sunt	
in Christo Jesu	
Et tres sunt qui	
testimonium dicunt	tificantur
in coelo	in coelo
Pater Verbum et Spiritus	pater e
Et hi tres unum sunt ⁴³⁷ .	tres unum sunt ⁴³⁸ .

Но списки древне-латинского перевода и немногочисленны и сравнительно позднего происхождения: они относятся уже ко времени распространения нового перевода и потому не дают несомненного права заключать, что этот вид текста принадлежит первоначальной редакции, а не составляет позднейшей корректуры на основании Вульгаты. Поэтому центр тяжести переходит к многочисленным спискам (более 50) Вульгаты которые имеют спорные слова; главнейшие из них: Cod. Guelferbytanus (в Вольфенбютене) V в., лекционарий (палимпсест)⁴³⁹; Cod. Toletanus VIII в., теперь в Мадриде, Библия⁴⁴⁰; Cod. Cavensis, в монастыре Бенедиктинского ордена – Corpo di Cava, близ Неаполя, Библия VIII–IX в.⁴⁴¹; Библия, называемая Theodulphiana, – один из списков той Библии, которая была плодом критической работы Алькуина, по поручению Карла Великого; вероятнее относить этот список ко времени Карла Смелого (843–877)⁴⁴²; Codices Ulmenses 1 et 2 (в Британском музее) IX в.⁴⁴³; Codex Vallicellianus, в библиотеке св. Марии in Vallicella в Риме⁴⁴⁴; Cod. Demidovianus, бывший Павла Григ. Демидова, XII–XIII в., вся Библия⁴⁴⁵, и др. Текст 1Ин.5:7–8 дан в них различно; можно выделить, по крайней мере, три группы:

1) Guelf.	Sangal.	Vallic.	Ulmens. duo.
Quia	Quia	Quoniam	Quia

tres sunt qui testimonium dant spiritus aqua et sanguis et tres unum sunt sicut et in caelum tres sunt pater verbum et spiritus et tres unum sunt. 2) Tolet. Quia tres sunt Qui testimonium dant in terra Spiritus et aqua sanguis et hi tres unum sunt in Christo Jesu et tres sunt Qui testimonium dicunt in caelo	tres sunt qui testimonium dant spiritus aqua et sanguis et tres unum sunt sicut in caelo tres sunt pater verbum et spiritus et tres unum sunt. Cav. Quia tres sunt Qui testimonium dant in terra Spiritus et aqua sanguis et hi tres unum sunt in Christo Jesu et tres sunt Qui testimonium dicunt in caelo	tres sunt tres sunt testimonium dant terra. spiritus aqua et sanguis et tres unum sunt sicut tres sunt qui testimonium dant in caelo pater verbum spiritus et hi tres unum sunt. Bibl. Theodulph. Quia tres sunt Qui testimonium dant in terra Spiritus aqua et sanguis et tres unum sunt et tres sunt Qui testimonium dicunt in caelo	tres sunt tres sunt qui testimonium dant. spiritus aqua et sanguis et tres unum sunt sicut in caelo tres sunt pater verbum et spiritus et tres unum sunt. Demid. Quia tres sunt Qui testimonium dant in terra Spiritus aqua et sanguis et tres unum sunt et tres sunt testimonium dant in caelo

pater verbum	pater verbum	pater verbum	et pater verbum et
et spiritus	et spiritus	spiritus	spiritus
et hi tres	et hi tres	et hi tres	et hi tres unum
unum sunt	unum sunt	et hi tres unum sunt	sunt

3) Что же касается позднейших латинских манускриптов, которые содержат спорные слова, то они ничего не прибавляют к доказательствам в пользу подлинности их. Впрочем, они обычно дают чтение, одинаковое с принятым в печатных изданиях Вульгаты:

Quoniam tres sunt
 qui testimonium dant in coelo
 Pater Verbum et Spiritus Sanctus
 et hi tres unum sunt
 et tres sunt qui testimonium dant in terra
 spiritus et aqua et sanguis
 et hi tres unum sunt⁴⁴⁶.

Таким образом, в манускриптах первой и второй группы земные свидетели поставлены прежде Небесных, при чем в первой группе, к которой принадлежат такие древние манускрипты, как *Guelferbitanns*, *Sangallensis* и *Ulmenses duo*, замечательно соединение обеих частей периода посредством «*sicut*» без «*qui testimonium dant*» и без *in terra* в первой части; эта черта весьма важна для восстановления истории спорного текста. Кроме того, часто встречается прибавка *in Christo Jesu*; некоторые читают *Filius* вместо *Verbum*; многие опускают *et hi tres unum sunt*, а некоторые – *sanctus*. Замечается колебание между *quoniam* и *quia*, равно как и *et* во всех местах то является, то исчезает. Затем и последней группе – *in Christo Jesu* опущено, земные и Небесные свидетели переставлены, так что 7 и 8 стихи приняли тот вид, в каком они обычно являются в XIV и XV столетиях и в каком стоят в Сикстинском и Климентовом изданиях Вульгаты. Такая неопределенность и неустойчивость текста вызывают вполне законное сомнение, имеет ли весь этот спорный текст какой-либо определенный оригинал? Он производит впечатление постоянно формирующегося и во всяком случае не данного в строго определенном виде. К этому необходимо еще прибавить, что

известно более 50 латинских манускриптов, в которых нет спорных слов⁴⁴⁷, а между ними находятся лучшие, каковы: *Cod. Fuldensis*, содержит весь Новый Завет, писанный одною и тою же рукою, но приказанию Виктора, еп. Капуанского, который сам корректировал его и к Деяниям приписал его дату – 546 г. Спорный текст в нем читается так:

et spiritus est, qui testificatur,
quoniam Christus est ueritas.
Quia tres sunt,
qui testimonium dant
spiritus et aqua et sanguis.
et tres unum sunt. Si testimonium...⁴⁴⁸.

Codex Amiatinus, написан немного раньше 716 г., теперь во Флоренции в Лаврентьевской библиотеке⁴⁴⁹. *Cod. Harlejanus*, в Лондоне в Британском музее, VIII–IX в.; текст смешан с чтениями древне-латинского перевода⁴⁵⁰.

Если принять во внимание все это, то едва ли можно считать латинские переводы надежным авторитетом в пользу подлинности спорного места. Как видно, исследование текста о Небесных Свидетелях в латинском переводе не дает права утверждать, что *comma iohanneum* содержат наидревнейшие манускрипты (*die allerältesten Handschriften*), и отсюда заключать, что *comma* стояло и в первоначальном греческом тексте, на основании которого сделан латинский перевод⁴⁵¹. Напротив, не дают ли манускрипты латинского перевода руководящих нитей для восстановления истории образования настоящего текста 7 и 8 стихов?

с) Третье место в отношении к критическому исследованию священного текста занимают творения Отцов Церкви и церковных писателей. Хотя они часто приводили места по памяти и отрывочно, именно столько, сколько необходимо было для их ближайшей цели; но все это в нашем вопросе не имеет значения, так как речь идет не об отдельных словах и способе их сочетания, но о целом стихе, имеющем важное догматическое значение. В этом отношении защитникам подлинности оспариваемого текста приходится считаться с фактом, по собственному их признанию, роковым для их

дела⁴⁵², именно, с совершенным молчанием древних и позднейших восточных Отцов и писателей (греч., сирск., армян.), когда для них в некоторых случаях было не только естественно, но и необходимо воспользоваться им. Первые века христианской истории были временем борьбы с противниками кафолического учения о Св. Троице (антитринитарии, ариане, македониане). Вопрос о Св. Троице рассматривался с различных точек зрения; а оспариваемый текст, если взять его отдельно, по общему признанию защитников его, выражает православное учение о единосущной Троице самым твердым и ясным образом, не допускающим никаких перетолкований; в этом отношении с ним не может идти в сравнение ни одно место из всего Нового Завета⁴⁵³.

Поэтому с полным правом можно решительно утверждать, что если бы спорные слова находились в греческом тексте, как подлинные слова св. Ап. Иоанна, то защитники православного учения непременно воспользовались бы им, как аргументом, который сразу разбивал бы на голову всех противников, какого бы толка они ни были; тем более, что они приводили места из Св. Писания менее доказательные, чем рассматриваемое, или же иногда цитировали места, непосредственно предшествующие спорным словам и следующие за ними. Однако несомненно, что они не цитируют их. В таком случае *argumentum e silentio* получает особенное значение и может быть принят, как *положительное* доказательство, что Восточная Церковь не знала спорных слов. Чтобы не перечислять всех, у кого можно было бы предполагать цитацию спорных слов, если бы они стояли в списках Востока (так как такие предположения могут быть названы слишком субъективными), укажем только на борцов православия эпохи арианства и македонианства. Спорных слов нет во всех несомненно подлинных творениях св. Афанасия в., и прежде всего в тех его знаменитых творениях (Λόγοι τέσσαρες κατ' Ἀρειανῶν, Περὶ τῆς ἐνσαρκου ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ κατ' Ἀρειανῶν и др.), в которых он на основании кафолического учения о св. Троице развивает замечательную христологию. Для всех главных положений православного учения св. Афанасий приводит целые ряды доказательств из

Свящ. Писания, так что все его богословие почерпается отсюда. И кто знаком с способом его доказательства из Свящ. Писания, тот должен согласиться, что спорный текст занял бы в его аргументации очень видное место. Не цитирует спорных слов также ни один из трех великих каппадокийцев: Василий в., Григорий Богослов и Григорий Нисский. Все три занимались раскрытием православного учения о Св. Духе, Его единосущий и равночестной славе с Отцом и Сыном и в подтверждение приводили и изъясняли те места Св. Писания, в которых наряду с Отцом и Сыном называется Св. Дух, как равный Им и единосущный с Ними. Спорный текст был бы упомянут ими, если бы он был в их списках Нового Завета (см. Василия в. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*; Григория Богосл. *Λόγοι θεολογικοὶ πέντε*; Григория Нисского *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας; πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοὶ λόγοι*, и др.)⁴⁵⁴. Достоин внимания также и то, что спорные слова не приводятся и у св. Епифания Кипрского в его *Contra haereses*; между тем опровержение ересей он заимствовал только из Св. Писания, и текст *1Ин.5:7–8* мог быть победоносно выставлен им против многих опровергаемых им ересей. Не упоминается это место и у св. Иоанна Златоуста, Прокла Константинопольского, Андрея Кесарийского, Иоанна Дамаскина и др.

Но кроме этих *argumenta e silentio*, хотя и имеющих важное значение, но во всяком случае не прямых, есть и положительные данные в пользу того, что восточные писатели не знали спорных слов. Так, *Климент Ал.* в *Adumbrationes in epistolam 1. Joannis* пишет: *Iste est, inquit, qui venit per aquam, et sanguinem: et iterum, quia tres sunt, qui testificantur, spiritus, quod est vita, et aqua, quod est regeneratio ac fides, et sanguis, quod est cognitio, et hi tres unum sunt. In Salvatore quippe istae sunt virtutes salutiferae et vita ipsa in ipso Filio ejus exsistit*⁴⁵⁵. *Кирилл Ал.* в *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate Assert.* 34: *καὶ τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Ὅτι οἱ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν εἰ τὴν μαρτυρίαν...*⁴⁵⁶ У *Икумения* (*ὑπόθεσις τῆς Ἰωάννου καθολικῆς πρώτης ἐπιστολῆς*): *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια, ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ*

πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἶμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. εἰ τὴν μαρτυρίαν...⁴⁵⁷ У Феофилакτα Болгарского (ἑτῆς Α' ἐπιστολῆς Ἰωάννου): Καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν, ὅτι ὁ Χριστός ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Ὅτι τρεῖς μαρτυροῦσι, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἶμα. καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. εἰ τὴν μαρτυρίαν...⁴⁵⁸ Попытки Bengel'a⁴⁵⁹, Knittel'я⁴⁶⁰, Forster'a⁴⁶¹, Armfield'a⁴⁶², Koelling'a⁴⁶³ и др. указать в древней греческой письменности следы знакомства с спорными словами положительно не достигают намеченной цели. Более всех потрудившиеся над этим делом Книттель и Форстер ясно показали, что защитники подлинности 1Ин.5:7–8 в этом пункте совершенно несостоятельны: церковные (а не библейские) технические формулы, выработанные для кратчайшего и точнейшего выражения кафолической догмы о Св. Троице (τὰ τρία, τὰ τρία ἓν, ἓν τὰ τρία, τὸ ἓν τρία, ὁ τρεῖς, ἡ τριάς, ἓν τρισὶ ἢ Θεότης καὶ τὰ τρία ἓν и под.), они принимают за несомненное указание на спорный текст, так как якобы в нем одном из всего Нового Завета идеи троичности и единства даны в ясной и неразрывной связи; тем более, что все церковные формулы *по самой своей букве* должны иметь свое основание в Свящ. Писании⁴⁶⁴. Нет необходимости приводить все места, указываемые Квиттелем и Форстером, так как в громадном большинстве их не легко отгадать сразу, в чем заключается их сходство с 1Ин.5:7–8: привлекаются все места, где только есть указание на три лица Св. Троицы и их единство, и притом большею частью из произведений неизвестных авторов и неизвестной даты. Самые главные из этих аргументов, принятые Armfield'ом и Koelling'ом следующие. В Synopsis Scripturae, приписываемом св. Афанасию⁴⁶⁵, есть такое место: καὶ τὴν ἐνότητα δὲ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα δείκνυσι·καὶ ὅτι ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱὸν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει. В τὴν ἐνότητα Форстер видит ipsissima verba 7 стиха; тогда как здесь несомненно указание только на 1Ин.2:23. Другое место в Contra Arium disputatio, также приписываемом св. Афанасию⁴⁶⁶: πρὸς δὲ τοῦτοις πᾶσιν Ἰωάννης φάσκει, καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἓν εἰσιν. Не поднимая вопроса о времени происхождения этого произведения и его авторе, обращаем внимание на самый текст приведенных слов: они скорее указывают на конец 8-го стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν

εἰσιν, чем 7-го καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἔν εἰσιν. В приведенных словах нет οὗτοι и поставлен член τὸ пред ἔν, который в полном тексте 7 и 8 ст. составляет принадлежность *одного* 8-го стиха. *Thom. Middleton*⁴⁶⁷ на основании того, что в 8-м стихе перед ἔν стоит член, а в 7-м нет, доказывает их неразрывную связь; следовательно, или оба стиха должны быть удержаны, как подлинны, или оба отвергнуты. Что касается недостающего предлога εἰς, то это обстоятельство не может иметь какого-либо значения в виду того, что, напр., у св. Кирилла Ал. конец 8-го стиха читается без него (вероятно, вследствие ненамеренного слияния двух стоящих рядом εἰς в одно: ΤΡΕΙΣΕΙΣΤΟ⁴⁶⁸; равно как и в латинских манускриптах, которые имеют заключительную фразу 8-го стиха, читается *tres unum sunt*, чем предполагается в оригинале: οἱ τρεῖς τὸ ἔν εἰσιν. Форстер думает, что открыл новый важный греческий авторитет IV в. (381 г.) в пользу подлинности спорных слов, именно проповедь неизвестного автора, помещенную в Бенедиктинском издании творений св. Иоанна Златоуста (t. XII, p. 416–421). Но для суждения о силе этих доказательств достаточно прочесть приведенные у Форстера⁴⁶⁹ места: 1) εἰς κέκληται ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; 2) δεῖ γὰρ τῇ ἀποστολικῇ χορείᾳ παραχορῆσα: τὴν Ἁγίαν Τριάδα ἣν ὁ Πατήρ καταγγέλλει. Τριάς Ἀποστόλων (св. Петр, Павел и Иоанн) μάρτυς τῆς οὐρανίου Τριάδος).

Увеличивать число подобных мест не считаем полезным для дела. Достаточно сказать, что Книттель и Форстер не нашли сочувствия среди самих новейших защитников подлинности спорных слов (Armfield, Koelling).

В распоряжении защитников спорных слов остаются только позднейшие свидетельства. В половине XIV в. грек Мануил Калекас, монах, в своей книге: *De fide et principiis catholicae fidei*, написанной в защиту унии с Римом, приводит спорные слова в таком виде: τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον⁴⁷⁰. Таким образом, пропущены ἐν τῷ οὐρανῷ и οὗτοι οἱ τρεῖς ἔν εἰσιν. Но в той части книги, где Мануил доказывает единосущие Св. Троицы, он не приводит этого места⁴⁷¹. Другой греческий монах, Иосиф Вриенний (нач. XV в.)

приводит конец 6-го и 7, 8 стихи: καὶ τὸ πνεῦμα ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν, ὅτι ὁ Χριστός (как в Вульгате) ἐστὶν ἡ ἀλήθεια: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσὶν. καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα. Он опускает со многими списками Вульгаты: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσὶν⁴⁷². Оба эти свидетельства говорят, по-видимому, в пользу того, что в XIV–XV вв. спорные слова были хотя в некоторых греческих списках. Но необходимо обратить внимание на то, что текст этих свидетельств отличается от позднейшего греческого чтения и приближается скорее к тексту латинских манускриптов. Наконец, указывают на Православное исповедание веры восточных патриархов⁴⁷³, где спорные слова приведены в доказательство единосущия Божественных Лиц (ч. I, отв. на вопр. 9). Но должно помнить, что в то время, когда составлялось это Исповедание и восточные патриархи рассматривали его, на всем западе, на юго-западе России, равно как и в Греции спорные слова успели занять прочное положение в тексте послания Ап. Иоанна. Поэтому Исповедание удостоверяет только этот последний факт, но ни в каком случае не может иметь решающего значения в текстуально-критическом отношении, так как ни составитель его, ни редакторы критикой текста не занимались, а принимали его в том виде, в каком он существовал в их время.

В виду всего этого защитникам спорного текста необходимо подыскать вероятное объяснение несомненного факта, что греческие писатели не цитировали его и не обнаруживают знакомства с ним. Разрешить эту задачу попытались *Armfield*, *Koelling* и отчасти *М. И. Богословский*. Не желая согласиться, что греческие писатели совсем не знали спорных слов, *Armfield* указывает две причины, почему, имея их в своих списках, они не пользовались ими: 1) греческие писатели сравнительно мало пользовались соборными посланиями; 2) решительное препятствие к этому заключается в самом характере спорного текста. Осторожный и опытный защитник всегда избегает затрагивать пункты, которые, хотя с одной стороны могут служить в его пользу, но при незначительной ловкости

противника могут быть обращены против него самого; это именно имеет место и в отношении к спорным словам, если их рассматривать в связи с следующим (8-м) стихом. Главным пунктом в споре православных и еретиков был вопрос о том, три лица Св. Троицы единого ли существа, или нет? Православный говорил: «да», арианин: «нет»; последний доказывал, что они подобосущны и отрицал единосущие. Теперь, если бы православный полемист привел спорный текст в подтверждение православного учения, что три лица Св. Троицы единосущны, потому что в Свящ. Писании сказано: «три свидетельствуют на небе, Отец, Слово и Святой Дух: и сии три едино суть», – каков был бы непосредственный результат этого? «Да, – сказал бы арианин, – но не угодно ли продолжить цитацию: и три свидетельствуют на земле: Дух, вода и кровь; и сии три во едино суть». Параллелизм, – доказывал бы арианин, – всецело говорит в его пользу: свящ. писатель приводит две группы по три, и как три, названные во второй группе – Дух, вода и кровь – бесспорно не одной природы; так, по всем законам мышления, св. Апостол дал нам право заключать, что и три, названные в первой группе, рассматриваются им тоже, как совершенно различной природы.... Таким образом, спорные слова, взятые вне связи, являются сильнейшим аргументом в пользу православного учения о Св. Троице; но если брать их в контексте, то они серьезно могут быть направлены против этого учения⁴⁷⁴.

Что касается первого положения, то любое сочинение по истории новозаветного канона лишает его всякой устойчивости (ср. § о внешних доказательствах в пользу подлинности послания). Тем меньше значения имеет этот довод, когда вспомним, о каком важном месте идет речь. Равно несостоятелен и второй довод. Допустим, что в связи с следующими словами спорный текст благоприятствовал бы противникам православного учения о Св. Троице; но почему тогда противники не воспользовались этими словами? А если бы они действительно выставляли их против православных, то последние несомненно возражали бы им и показали бы истинный смысл слов Апостола; во всяком случае следы

знакомства их с ними в чем-либо обнаружались бы. Несомненно, что ни та, ни другая сторона не знала об их существовании. Кроме того, если пользование спорным текстом было так опасно для православных, то как тогда объяснить его цитацию в сочинениях латинских писателей, направленных против ариан (см. ниже)?

Проф. М. И. Богословский, признавая догматическую важность спорных слов для православного учения, несколько иначе объясняет отношение к ним церковных писателей. «Можно предположить, – говорит он, – что Отцы и учителя Церкви действительно в борьбе с еретиками, имея множество мест, опровергающих их ложное учение, *из скромности* не пользовались свидетельством из первого послания Иоанна, таким свидетельством, которое находилось тогда в немногих древних кодексах»⁴⁷⁵. Но свв. Отцы и учителя Церкви не были столь робкими, чтобы из-за еретиков опускать хотя бы одну частицу Свящ. Писания. Иустин, Ириней, Тертуллиан, Епифаний весьма часто обвиняют Иудеев, Маркиона, гностиков и других еретиков в порче текста Свящ. Писания. Евсевий, Епифаний, Григорий Нисский, Иероним неоднократно указывают на древние и тщательно переписанные кодексы, чтобы защитить чтение своих списков⁴⁷⁶. Поэтому кто может поверить, что против ариан, македониан и остальных противников основного христианского догмата все до одного Отцы Церкви единодушно и с сознанием *из скромности* ни одним словечком не намекнули на этот яснейший текст?

Наконец, Koelling находит себя вынужденным согласиться, что греческие писатели IV в., от св. Афанасия до Епифания Кипрского, не знали спорного текста и не имели его в своих рукописях. Если бы он был последователен, то должен был бы сказать то же самое и относительно писателей до-афанасиевского времени, но, увлеченный своею гипотезой об обстоятельствах исчезновения из текста для него несомненно подлинного 7 стиха, он решается утверждать, что до св. Афанасия учение о тайне Св. Троицы исповедовалось в простоте, что принципиальное разрешение тринитарных вопросов не выступало на первый план, а потому тогда еще не

было повода приводить доказательств из Свящ. Писания и цитировать 1Ин.5:7⁴⁷⁷. Не трудно видеть, что в данном случае защитник спорных слов просто не хочет ведаться с фактами церковной истории.

Как из манускриптов латинские первые имеют в тексте спорные слова, так и первые цитаты этого места встречаются у латинских писателей. Защитники подлинности 1Ин.5:7–8 все усилия прилагают к тому, чтобы доказать, что спорный текст известен был латинским писателям очень рано.

Из латинских писателей защитники 1Ин.5:7–8 особенно долго останавливаются на свидетельствах Тертуллиана и Киприана. Тертуллиан в трактате *Adversus Praxean* с. XXV, рассуждая об Ин. XIV, 8 сл., пишет: *Paracletum quoque a Patre se postulaturum, quum ascendisset ad Patrem, et missurum repromittit, et quidem alium, sed iam praemisimus quomodo alium. Caeterum de meo sumet, inquit, sicut ipse de Patris. Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero: qui tres unum sunt, non unus; quomodo dictum est: Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem*⁴⁷⁸. Доказывают, что *qui tres unum sunt* – ясная цитата 1Ин.5:7. Но приведенные слова дают решительное доказательство того, что Тертуллиан не знал спорных слов, так как, если бы он читал их в своем списке, то ему было бы естественнее всего после *quomodo dictum est* привести 1Ин.5:7, между тем он цитирует Ин.10:30⁴⁷⁹.

Из творений св. Киприана, еп. Карфагенского, указывают на два места, в которых цитирован спорный текст. In epistola (LXXIII) ad Jubajanum с. 12 св. Киприан пишет: *si baptizari quis apud haereticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit. Si peccatorum remissam non secutus est, sanctificatus est: si sanctificatus est, templum Dei factus est; si templum Dei factus est, quaero, cujus Dei? Si creatoris, non potuit, qui in eum non credidit. Si Christi, nec hujus fieri potest templum, qui negat Deum Christum. Si Spiritus Sancti, cum tres unum sint, quomodo Spiritus Sanctus placatus esse ei potest, qui aut Filii, aut Patris inimicus est*⁴⁸⁰. Во всем этом месте нет ни одной цитаты из Свящ. Писания. Говоря о единосущии Отца, Сына и Св. Духа, Киприан не доказывает

этого положения, а предполагает, как несомненно известное всем, как необходимую составную часть христианской православной веры; поэтому *tres unum sint* введено посредством причинного *sum*, без всякого указания на какой-либо авторитет, и представляет собою догматическую формулу, а не цитату. Но особенно выразительными и доказательными признаются следующие слова в трактате *De catholicae ecclesiae unitate*, с. VI: *Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: et (hi) tres unum sunt*⁴⁸¹. Защитники подлинности 1Ин.5:7–8 видят в последнем месте буквальную цитату спорных слов: *scriptum est*, говорят они, указывает, что приводимые слова взяты из Свящ. Писания, как и предыдущие (Ин.10:30), введенные посредством *dicit Dominus*. Но их противники находят в словах Киприана не более, как мистическое изъяснение 8 стиха в приложении к лицам Св. Троицы, что у латинских писателей встречается не один раз. Первые, признавая *scriptum est* непоколебимой основой правильности своего понимания, указывают еще на слова еп. Фульгенция (468–533 гг.), родом карфагенянина; в «*Responsio contra Arianos*» он пишет: *In Patre ergo et Filio et Spiritu Sancto unitatem substantiae accipimus, personas confundere non audemus. Beatus enim Ioannes apostolus testatur dicens: tres sunt qui testimonium perhibent in caelo, Pater, Verbum et Spiritus; et tres unum sunt. Quod etiam betaissimus martyr Cyprianus in epistola de unitate ecclesiae confitetur, dicens: qui pacem Christi etc... Atque ut unam Ecclesiam unius Dei esse monstraret, haec confestim testimonia de Scripturis inseruit: Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: et hi tres unum sunt*⁴⁸². Противники подлинности 1Ин.5:7–8 с своей стороны указывают на Факунда, еп. Гермианского, тоже африканского епископа (перв. пол. VI в.), и бл. Августина, еп. Иппонского (353–430). Факунд в сочинении *Pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedonensis*, I, 3, говорит следующее: *Et Iohannes Apostolus in epistola sua de Patre et Filio et Spiritu Sancto sic dicit: tres sunt qui testimonium dant in terra spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt: in spiritu significans Patrem... in aqua vero Spiritum Sanctum significans... in*

sanguine vero Filium significans... Quod tamen Iohannis Apostoli testimonium beatus Cyprianus Carthaginensis antistes et martyr in epistola sive libro, quem de trinitate (unitate) scripsit de Patre et Filio et Spiritu Sancto dictum intelligit. Ait enim: Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est, et hi tres unum sunt»⁴⁸³. Есть достаточно оснований заключать из приведенной цитаты, что Факунд не читал спорных слов в своем кодексе и вообще не знал их; но важно здесь, что при всем том он изъясняет слова о земных свидетелях в приложении к лицам Св. Троицы, приписывая мистическое толкование и св. Киприану. В таком же точно смысле изъясняет слова Апостола о Духе, воде и крови и бл. Августин, без малейшего указания на слова о Небесных Свидетелях. В сочинении *Contra Maximum* (II, 22), желая показать, что в 8 стихе о Духе, воде и крови можно сказать «unum esse», он аргументирует таким образом: *Quae tria si per se ipsa intueamur, diversas habent singula quaeque substantias, ac per hoc non sunt unum. Si vero ea, quae his significata sunt, velimus inquirere, non absurde occurrit ipsa Trinitas, qui unus solus verus summus est Deus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus; de quibus verissime dici potuit: Tres sunt testes, et tres unum sunt: ut nomine spiritus significatum accipiamus Deum Patrem... Nominem autem sanguinis Filium... et nomine aquae Spiritum Sanctum... Testes vero esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quis Evangelio credit et dubitat, dicente Filio, Ego sum, qui testimonium perhibeo de me; et testimonium perhibet de me, qui misit me, Pater? Ubi etsi non est commemoratus Spiritus Sanctus, non tamen intelligitur separatus. Sed nec de ipso alibi tacuit, eumque testem satis aperteque monstravit. Nam quum illum promitteret, ait: ipse testimonium perhibebit de me...*⁴⁸⁴. Не показывают ли эти слова бл. Августина, что он не знал спорного текста? Ведь зачем, в противном случае, эти доказательства, что Дух означает Отца, кровь – Сына, вода – Духа Святого? Какая необходимость была доказывать, что три Божественные Лица могут быть названы свидетелями, если в 7 стихе они прямо так названы?

Если после этого обратимся к свидетельству св. Киприана, то нам необходимо представляются следующие вопросы: а) к

чему относится выражение *scriptum est*? b) какова действительная сила этого *scriptum est*? c) как объяснить разногласие Фульгенция и Факунда? и d) не представляют ли слова св. Киприана такого же мистического истолкования 8 стиха, какое мы видим у бл. Августина? Если сопоставить слова св. Киприана: *de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: et hi tres unum sunt* – со словами Факунда: *de Patre et Filio et Spiritu Sancto dictum est: tres sunt, qui testimonium dant, Spiritus etc...*, то более вероятным будет то заключение, что *scriptum est* относится только к следующим словам: *et hi tres unum sunt*, а не ко всей фразе, начиная с *de Patre*; по крайней мере исключается возможность утверждать последнее, как совершенно несомненное. Что касается силы, заключающейся в *scriptum est* то и здесь едва ли правы защитники 1Ин.5:7. Факунд не знает спорных слов, изъясняет мистически 8 стих и однако пишет: *de Patre et Filio et Spiritu Sancto dicit* (Iohannes), и далее: *non ergo ait Iohannes Apostolus loquens de Patre et Filio et Spiritu Sancto, tres sunt Personae etc...* Факунд, таким образом, утверждая, что Апостол говорит о Св. Троице именно в 8 стихе, употребляет термины: *dicit*, *ait*, *loquens*, по силе равные *scriptum est* св. Киприана. Почему нельзя допустить, что и св. Киприан употребил *scriptum est* в таком же точно смысле? Относительно третьего вопроса: мы не имеем никаких оснований отдавать предпочтение свидетельству Фульгенция потому только, что он жил на пятьдесят лет раньше Факунда⁴⁸⁵, но родился (468 г.) через 210 лет после смерти св. Киприана (258). А в таком случае правильное разъяснение разногласия Фульгенция и Факунда будет следующее: оба, Фульгенций и Факунд, читали сочинение св. Киприана *De unitate ecclesiae* и пользовались им при написании своих трактатов; но Фульгенций имел под руками список Свящ. Писания с словами о Небесных Свидетелях, а Факунд – без них. Первый, конечно, не мог и подозревать, что св. Киприан мистически изъясняет 8-й стих, когда у него, как и у Киприана (так, вероятно, думал Фульгенций), рядом стояло прямое и ясное свидетельство св. Апостола Иоанна; Факунд же, не находя в своем списке спорных слов, приписал св. Киприану то толкование, какое читал у бл. Августина и какое было обычно

в его время, как свидетельствует Евхерий (о нем ниже). Понятно, таким образом, что Фульгенций не может считаться свидетелем того, что св. Киприан действительно читал в своем кодексе спорные слова, особенно, если вместе со свидетельством Факунда, примем во внимание раннейшее мистическое изъяснение 8 стиха у бл. Августина, равно как и то, что последний обнаруживает во всех своих творениях совершенное незнание с спорным текстом; а ведь он тоже был африканец и тщательно изучал Свящ. Писание.

Из всего сказанного можно вывести то заключение, что нельзя решительно утверждать, будто св. Киприан цитировал 1Ин.5:7. Скорее можно склониться в сторону понимания его слов противниками подлинности оспариваемого текста – в смысле мистического изъяснения 8-го стиха; это было тем более возможно, что в древне-латинском переводе конец 8 стиха читается: *et hi tres unum sunt* (а не *in unum* – εἰς τὸ ἓν; см. *cod. m*) Если бы о бл. Августине не было положительно известно, что он не знал 1Ин.5:7 (см. вышеприведенное место), и если бы он написал только: *unus... Deus est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, de quibus verissime dici potuit: tres sunt testes et tres unum sunt*, и не прибавил дальнейших разъяснений и доказательств, то защитники несомненно нашли бы в этом месте прямое приведение спорных слов. Книттель⁴⁸⁶ действительно и утверждает это относительно другого места: *Deus summus et verus cum Verbo suo et Spiritu Sancto, quae tria unum sunt*⁴⁸⁷. Что св. Киприан, вопреки уверениям защитников подлинности спорного текста (Bengel, Forster, Armfield. Koelling), не чуждался мистических толкований, в доказательство этого достаточно указать два места. Через пять строк после приведенного места из *De catholicae ecclesiae unitate* он продолжает: *hoc unitatis sacramentum... ostenditur, quando in Evangelio tunica Domini Iesu Christi non dividitur omnino nec scinditur, sed sortientibus... integra vestis accipitur et incorrupta atque (adque) individa tunica possidetur. Loquitur ac dicit scriptura divina de tunica autem, quia de superiore parte non consutilis, sed per totum textilis fuerat, dixerunt ad invicem: non scindamus illam, sed sortiamus (sortiamur) de ea, cujus sit. Unitatem illa (ille)*

portabat de superiore parte venientem, id est de coelo et a Patre venientem, quae ab accipiente ac possidente scindi omnino non poterat... At vero quia Christi populus non potest scindi, tunica ejus per totum textilis et cohaerens divisa a possidentibus non est: individa, copulata, connexa, ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem. *Sacramento vestis et signo declaravit ecclesiae unitatem*⁴⁸⁸. В De oratione dominica, с. XXXIV, он пишет: In orationibus vero celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros... *horam tertiam, sextam, nonam sacramento scilicet Trinitatis*, quae in novissimis temporibus manifestari habebat⁴⁸⁹. Не мог ли поэтому св. Киприан сказанное Апостолом о Духе, воде и крови изъяснить в приложении к Лицам Св. Троицы? Возражение, что Св. Киприан решительно исключает возможность такого понимания его слов, когда говорит: «сколько раз ни упоминается в Свящ. Писании об одной воде, ею изображается крещение», и далее: «нет надобности, возлюбленный брат (Цецилий), распространяться в доказательствах, что именем воды всегда в Писании означает крещение»⁴⁹⁰, – это возражение не имеет той силы, какую ему хотят придать, в виду того, что вода мистически изъясняется в смысле указания на Духа Св. (бл. Августин) или Бога Отца (Евхерий) *прежде всего и единственно потому, что она указывает на крещение* Господа Иисуса Христа, при котором слышан был голос Бога Отца и Дух Святый сошел в виде голубя (Мф.3:16–14; Мк.1:10–11; Лк.3:22). К тому же мы имеем положительное свидетельство, что мистическое изъяснение 8 стиха в приложении к Лицам Св. Троицы было распространено на Западе еще и в V в., когда в некоторых списках спорные слова уже стоят в тексте. Евхерий епископ (434–454 г.) Лионский, в Quaestiones in Novum Testamentum, на вопрос: quid significetur Iohannis verbis: tria sunt, quae testimonium perhibent, aqua, sanguis et Spiritus? – отвечает: videri Iohannem respicere ad locum Evangelii cap. XIX, 34 de aqua et sanguine e latere Christi profluente, collatis verbis: inclinato capite tradidit spiritum. Quosdam vero aquam explicare de baptismo, sanguinem de martyrio, spiritum de eo ipso, qui per martyrium transit ad Dominum. Plures tamen hic ipsam interpretatione mystica iatelligunt

Trinitatem, eo quod perfecta ipsa perhibeat testimonium Christo aqua Patrem indicans, quia ipse de se dicit (Hier. 2, 13): me derelinquerunt fontem aquae vivae, sanguine Christum demonstrans, spiritu vero Spiritum Sanctum manifestans⁴⁹¹.

Первое несомненное указание на 1Ин.5:7 находится у Испанского епископа *Присциллиана* († 385), который в своем сочинении *Liber apologeticus*, tract. 1, цитирует это место с замечательными вариациями: *sicut Iohannes ait: tria sunt, quae testimonium dicunt in terra aqua, caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt, quae testimonium dicunt in coelo pater verbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Iesu*⁴⁹². Этот раннейший пример цитаты наиболее удаляется от мнимого оригинала апостольских слов и, по-видимому, показывает, что этот текст получил такую форму среди народа, не знающего греческого языка (*tria, quae, haec tria*).

Дальнейшим свидетелем в пользу 1Ин. V, 7, 8 считают бл. Иеронима (конца IV и нач. V в.). Глубокое знание Свящ. Писания в его оригиналах доставило трудам бл. Иеронима в этой области высокое уважение на Западе. В некоторых изданиях латинского перевода Свящ. Писания помещается приписываемый ему *Prologus in epistolas canonicas*, в котором нарочито защищается *comma ianneum* и порицаются опускающие его: *Quae (i. e. epistolae), si ut ab eis digestae sunt, ita quoque ab interpretibus fideliter in latinum verterentur eloquium, nec ambiguitatem legentibus facerent nec sermonum sese varietas impugnaret; illo praecipue loco, ubi de unitate Trinitatis in prima Iohannis epistola positum legimus: in qua etiam ab infidelibus translatoribus multum erratum est a fidei veritate comperimus, trium tantummodo vocabula, hoc est, aquae, sanguinis et spiritus, in ipsa sua editione ponentibus, et Patris Verbique ac Spiritus testimonium omittentibus. In quo maxime et fides catholica roboratur et Patris ac Filii ac Spiritus Sancti una divinitatis substantia comprobatur*⁴⁹³. В этих словах пролога некоторые защитники 1Ин.5:7–8 (напр. Koelling, *Die Echtheit*, S. 18) находят сильный аргумент в пользу подлинности спорного места. Но другие (уже Бенгель) чистосердечно признаются, что пролог подложный. И, действительно, последнее есть несомненный результат научных

исследований⁴⁹⁴. 1) стиль его доказывает, что он не мог быть написан бл. Иеронимом; 2) в лучших и наиболее древних манускриптах латинского перевода Свящ. Писания его нет; 3) в тех списках, где он есть, он часто не имеет имени Иеронима; 4) в нем употребляется термин «Epistolae canonicae» тогда как Иероним всегда называет их «Epistolae catholicae»; 5) пролог найден в одном из ранних манускриптов Вульгата – в Codex Fuldensis, написанном в 546 г., *но в самом тексте послания спорных слов нет*; из этого очевидно, что древнейший манускрипт, служивший оригиналом для Cod. Fuldensis, не имел спорных слов, а также, может быть, и пролога, и переписчик совершенно механически присоединил его из другого источника; 6) наконец, что совершенно лишает пролог авторитетного значения, так это факт, что автор пролога утверждает, будто все греческие списки Нового Завета имеют спорный текст; тогда как ни один из известных нам не содержит его, и ни одно из подлинных творений восточных писателей даже не намекает на него. С другой стороны, пролог утверждает, что латинские переводчики не передают свидетельства об Отце, Сыне и Св. Духе и что только он (Иероним) восстановил его. Что касается первого утверждения, то документальные данные говорят против него; второе же, если защитникам подлинности 1Ин.5:7 угодно придавать прологу важное значение, говорит против них самих, так как свидетельствует, что в древне-латинском переводе спорного текста не было⁴⁹⁵. Но во всяком случае эта защита спорных слов в такое раннее время (не позже написания Codicis Fuldensis в 546 г.) дает важное свидетельство, что уже тогда, по крайней мере в той местности, где написан был пролог, они готовы были занять прочное положение в тексте.

О том же свидетельствует и Professio fidei, составленное на Карфагенском соборе 484 г., на котором присутствовало около 460 епископов, под председательством карфагенского епископа Евгения, и представленное Гуннериху, королю вандалов, арианину и жестокому гонителю православных. Исповедание это сохранено Виктором Витенским в его сочинении: *Historia persecutionis vandalicae*, III, 11. Относящееся сюда место

читается так: Ut (et) adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum doceamus, Ioannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait namque tres sunt, qui testimonium perhibent in caelo Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt⁴⁹⁶. По поводу этого свидетельства Forster (p. 192) пишет: это – важное доказательство не только того, что все епископы, подписавшие исповедание, имели седьмой стих в своих списках латинской Библии, но и того, что он публично был читаем во всех православных церквях Африки на богослужебных собраниях. Если даже согласиться, что «Исповедание» составлено на соборе, а не позднейшая прибавка к «Истории» Виктора⁴⁹⁷, то и в таком случае эта замечательная выдержка может свидетельствовать только, что в то время спорный стих стоял в латинских манускриптах, бывших в употреблении в Африке. Но если хотят усилить значение этого свидетельства тем соображением, что сами ариане, которым представлено было это «Исповедание», не сделали никакого возражения против выдержки и, таким образом, самым своим молчанием признали ее подлинною, то в этом случае защитники вступают на путь очень слабой аргументации. Прежде всего, об обстоятельствах составления «Исповедания» мы узнаем от православных писателей, и, следовательно; было бы слишком поспешно заключать, что возражения не последовало, потому что о нем не рассказано. Во-вторых, если даже допустить такое заключение, то из него будет следовать не больше того, что вандалы в своих латинских манускриптах имели спорный текст, так как они вторглись в Африку из Испании, читали Библию только в латинском переводе и с греческим языком были совершенно незнакомы; поэтому их молчание по поводу выдержки из латинского перевода не может ничего говорить о греческом оригинале. Наконец, все обстоятельства отношений Гуннериха с его вандалами к православным такого рода, что мало пригодны для разрешения текстуально-критического вопроса: вандалы-ариане менее всего были расположены состязаться с православными на почве аргументации из Свящ. Писания; они заставляли своих противников молчать не

рассуждениями с ними, но вырезыванием языков⁴⁹⁸. Едва ли можно что-либо выводить из молчания таких людей.

К этому же времени относится свидетельство Вигилия Тапсенского; в сочинении *Contra Varimadum* (ок. 490 г.) он пишет: *Iohannes Evangelista ad Parthos: Tres sunt, inquit, qui testimonium perhibent in terra aqua sanguis et caro et tres in nobis sunt: et tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater Verbum et Spiritus et hi tres unum sunt*⁴⁹⁹. Также в *De Trinitate ad Theophilum*, которое ложно выдавалось за сочинение св. Афанасия, читаем: *Dicente Iohanne Evangelista in epistola sua Tres sunt qui testimonium dicunt in caelo Pater Verbum et Spiritus et in Christo Jesu unum sunt, non tamen unus est, quia non est in his una persona*⁵⁰⁰.

Немного позже (ок. 510 г.) в пользу 1Ин.5:7 свидетельствует уже упомянутый Фульгенций. В *Expositio fidei*, V или VI в., напечатанном Caspari⁵⁰¹, спорное место приведено в таком виде: *(Pater est unigenitus, Filius vero sine initio genitus a Patre est, Spiritus autem Sanctus procedit a Patre et accipit de Filio, sicut Evangelista testatur, quia scriptum est): Tres sunt qui dicunt testimonium in caelo, Pater, Verbum et Spiritus et haec tria unum sunt in Christo Jesu. Non tamen dixit: unus est in Christo Jesu.*

Дальнейшие свидетельства находим в Италии у Кассиодора VI в. (в *Complexiones in epistolas, ad loc.: cui rei – quia Jesus est Christus – testificantur in terra tria mysteria, aqua, sanguis et spiritus, quae in passione Domini leguntur impleta; in coelo autem Pater et Filius et Spiritus Sanctus; et hi tres unus est Deus*⁵⁰²; в Испании – у Исидора VII в. (в *Testimonia divinae Scripturae et Patrum: in Epistola Ioannis: quoniam tres sunt, qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua et sanguis, et tres unum sunt in Christo Jesu; et tres sunt, qui testimonium dicunt in coelo, Pater, Verbum et Spiritus, et tres unum sunt*)⁵⁰³ и у Ефегия и Беата VIII в. (*ad Elipandum epistola I, 26: Quia tres sunt qui testimonium dant in terris: aqua et sanguis et caro. Et tria haec unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus. Et haec tria unum sunt in Christo Jesu*⁵⁰⁴. С IX в. спорный текст принят в большей части латинских манускриптов, а потому чаще встречается и у латинских писателей.

Приведенные цитаты показывают, что уже с IV в. в Испании и преимущественно в северной Африке были распространены списки латинского перевода с спорными словами; но текст их представляет значительные вариации, что во всяком случае свидетельствует об его крайней неустойчивости. Кроме того, спорный текст не был распространен по всему латинскому Западу; он не встречается у Илария, Амвросия⁵⁰⁵, Люцифера, Осии Кордов., Иеронима, Евхерия⁵⁰⁶, Юнилия, Рустика, Исихия, Беды⁵⁰⁷ и др.⁵⁰⁸ Есть и положительные данные в пользу того, что многие латинские писатели не имели спорного текста в своих манускриптах. Анонимный автор трактата *De rebaptismate*, который начинается энергичным опровержением того взгляда, что еретиков должно перекрещивать, и, вероятно, написан был еще при жизни Киприана, два раза цитирует 6–8 стихи без спорных слов. С. XV: *ait enim Iohannes de Domino nostro in epistola sua nos docens: hic est qui venit per aquam et sanguinem Jesus Christus, non in aqua tantum, sed in aqua et sanguine; et Spiritus est qui testimonium perhibet, quia Spiritus est veritas: quia tres testimonium perhibent, spiritus et aqua et sanguis et isti tres unum sunt*⁵⁰⁹. Папа Лев I в своем послании (*Epist. XXVIII*) к Флавиану Констант. (в 449 г.) приводит 1Ин.5:4–8 без спорных слов⁵¹⁰, показывая, что в его время в Римской Церкви их не знали. К этому необходимо присоединить уже приведенные свидетельства бл. Августина и Факунда Гермианского. Представленное исследование свидетельств относительно *comma iohanneum* в латинских манускриптах и у латинских писателей показывает, что никаким образом не получается того согласия латинской церкви, которое, по уверению римско-католического богослова, в данном вопросе «*stat pro ipsa Ecclesia catholica*»⁵¹¹.

Таково положение внешних свидетельств относительно 1Ин.5:7. На Востоке до XV в., а на Западе в течение трех с половиною веков нет сколько-нибудь определенного следа знакомства со словами о Небесных Свидетелях. На основании свидетельств латинских манускриптов и писателей также нельзя доказать, что они изначально стояли и в латинском переводе; иначе чем объяснить, что в пятидесяти почти манускриптах

(латинских) отсутствует спорный текст. Чем объяснить, что многие латинские Отцы и писатели, и притом наиболее авторитетные – от Тертуллиана до Льва I – чуть ли не все не знают его. Допустим, что возможно открытие какого-нибудь авторитетного греческого кодекса, в котором есть спорные слова⁵¹². Но мы должны составлять свои критические суждения не на основании тех кодексов, которые еще не найдены и о существовании которых никто ничего не знает, но по тем, которые знает и которыми располагает современная критическая наука; а они, как мы видели, говорят не в пользу подлинности спорного текста.

II. Внутренние основания.

Недостаток внешних доказательств защитники подлинности 1Ин.5:7 пытаются возместить целым рядом доказательств внутренних и настаивают на том, что спорные слова необходимо требуются и логической и грамматической конструкцией той части послания, к которой они принадлежат⁵¹³. С этим мы вступаем в область аргументации менее осязательной, чем та, с которой имели дело до сих пор. И если там более беспристрастные защитники оспариваемого текста, в виду неопровержимых доводов, принуждены согласиться, что они не в их пользу, то здесь каждый защитник чувствует себя гораздо свободнее и со спокойною совестью может проводить параллель между 1Ин.5:6–8 и Исх.3:5⁵¹⁴ или Откр.15:5, 8, 16:1, 17, 19:5 (Исх.38; Чис.17:7–8)⁵¹⁵, в качестве аргументов в пользу подлинности спорного текста. Поэтому считаем необходимым напомнить часто забываемую истину, что внутренние доказательства могут способствовать решению вопроса об истинном чтении только тогда, когда внешние *сомнительны*, т.е. когда на основании их одних, по-видимому, с разным правом можно склониться в сторону обоих возможных ответов; но когда внешние доказательства *решительно*, как в настоящем случае, говорят против известного чтения, тогда внутренние доказательства могут быть приводимы только в подтверждение внешних, но не против них, и именно потому, что внутренние доказательства сами по себе могут быть достаточны только для определения того, чего писатель не мог написать, и никогда не

могут решить вопроса, что писатель действительно написал. Посему, если бы защитникам даже удалось доказать, что с спорными словами получается несомненно лучший смысл, чем без них, то и тогда мы не имели бы права игнорировать такое множество столь очевидных внешних свидетелей против принадлежности их к первоначальному апостольскому тексту.

Крайний субъективизм рассматриваемого рода оснований обнаруживается прежде всего и главным образом в суждении о том, нарушают ли спорные слова связное течение мыслей или нет. И в то время, как защитники их всеми силами доказывают, что с ними мысль получается более полная и более соответствующая ходу аргументации послания, противники подлинности спорного текста утверждают, что, напротив, без него только связь получается совершенно ясная. Спорить на этой почве довольно трудно уже в виду того, что ни латинские писатели, имевшие текст Небесных Свидетелей, ни греческие, не имевшие его, не замечали какого-либо замешательства в контексте. В экзегетической части мы представим течение мыслей в 1Ин.5:6–10, каким оно является без спорного текста; в этой же связи только кратко укажем конечный вывод из высказанных там соображений.

Какое место в течении мыслей Апостола могут занять спорные слова? Апостол доказывает коренную истину христианства, что Спаситель есть Иисус Христос, т.е. Иисус и вместе с тем Христос, на основании твердо засвидетельствованных фактов истории, самовидцем которых он был, и несомненного для каждого верующего внутреннего свидетельства; к этому способу доказательства Апостол обращается неоднократно в своем послании (1Ин.1:1–3, 4:14, 2:20–21, 27, 3:14, 19–21, 24, 4:4). Какое же подтверждение для доказываемой истины могло дать ему свидетельство в невидимом мире – *ἐν τῷ οὐρανῷ*? Бенгель хочет разрешить это затруднение таким образом: *non fertur testimonium in coelo, sed in terra qui autem testantur, sunt in terra, sunt in coelo* (за ним это объяснение повторяют Sander и Д. И. Богдашевский). Но несостоятельность этого объяснения обнаруживается прежде всего в том, что *ἐν τῷ οὐρανῷ* относится не к *εἰσί*, а к

μαρτυροῦντες, и текст, таким образом, говорит не о бытии в небе, но о свидетельстве; и с другой стороны τὸ πνεῦμα 8-го стиха, соединенное с ὕδωρ и αἷμα, должно быть понимаемо тогда как нечто земное, человеческое, для чего в предыдущем не дано никакого основания⁵¹⁶. Далее, введение трех свидетелей: πνεῦμα, ὕδωρ и αἷμα ясно мотивировано в 6-м стихе; между тем как появление трех Небесных Свидетелей совершенно неожиданно. Кроме того, непонятно, в каком отношении друг к другу стоят свидетели Небесные и земные? Наконец, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν, по справедливому объяснению Бенгеля, повторяемому и всеми догматистами, может значить только: *unum essentia, notitia, voluntate, atque adeo consensu testimonii*. Согласие в свидетельстве, следовательно, прямо не дано, тогда как речь идет именно о единстве свидетельства, как это доказывает конец 8-го стиха. Логическое ударение 8-го стиха лежит на заключительной фразе: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν: по законам параллелизма и в оспариваемом 7 стихе оно должно падать тоже на соответствующие слова: καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν. Но Апостол вовсе не имел в виду доказывать единосущие Божеских Лиц, а потому введение Небесных Свидетелей в такой форме оказывается совершенно неожиданным и действительно нарушает стройное течение мыслей Апостола. Бенгель доказывает, что, с признанием слов о Небесных Свидетелях подлинными, получается *adamantinus nexus versuum*⁵¹⁷; но он достигает этого путем перестановки 7 и 8 стихов одного на место другого, связавши 8 стих непосредственно с 6-м; указав на некоторые кодексы и цитаты, как на основание такой перестановки, он заключает: *vide, lector, et experire, quam bene contextus fluat, duobus versibus ordini nativo restitutis... nam versus 6 et 8 indivulsi sunt... versum autem 7 pulcherrime excipit versus ponus...*⁵¹⁸ Эта защита стиха кажется наиболее удачною; но и при такой перестановке нельзя определить правильного отношения между духом, водою и кровию с одной стороны и Отцом, Словом и Духом с другой.

Обращаясь к тексту спорного места, указывают на то, что три свидетеля земных (ἐν τῇ γῇ) непременно предполагают трех свидетелей небесных (ἐν τῷ οὐρανῷ). Но этот довод покоится на

предположении, что ἐν τῇ γῇ подлинно; тогда как и оно относится к спорным словам, так как его нет ни в одном списке, опускающем текст Небесных Свидетелей.

Не может быть доказано и то, что спорные слова с необходимостью требуются грамматическим строем 8 стиха. Говорят, а) что τρεῖς стоит в муж. роде, тогда как πνεῦμα, ὁδωρ и αἶμα все среднего рода; таким образом, необходимо предполагаются Небесные Свидетели; б) что член τὸ в выражении οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἐν εἶπιν указывает на прежде упомянутое единство. Но а) mascul. τρεῖς объясняется тем, что πνεῦμα, ὁδωρ и αἶμα мыслятся как свидетели, след., как личности; да если и ввести Небесных Свидетелей, то все таки τρεῖς 8 стиха с строго грамматической точки зрения не перестает быть неправильным. б) Член τὸ указывает на ἐν как определенный предмет, на который направляется свидетельство, с особенною силой оттеняет согласие свидетелей, направленное на один и тот же факт, как в Флп.2:2: τὸ ἐν φρονοῦντες. Кроме того, если даже признать подлинным 7-й стих, то его ἐν и τὸ ἐν 8-го стиха, по первоначальному своему смыслу, не тождественны между собою, а потому и член τὸ не может иметь приписываемого ему значения.

С другой стороны, мы не придаем важного значения некоторым внутренним основаниям, выставляемым против подлинности спорного текста. Что Апостол Иоанн, написавший Ев. Ин.1:1 и след., Ин.10:30, 16:5, не мог сказать, что Отец, Слово и Св. Дух ἐν εἰσι, – это субъективное утверждение; что он в других местах соединяет Θεός и Λόγος или Πατήρ и Υἱός, а здесь Πατήρ и Λόγος, – это хотя и необычно, особенно в сопоставлении с περὶ τοῦ Υἱοῦ 9 ст., однако не невозможно безусловно (ср. Ин.1:14); то же самое должно сказать и относительно сочетания τὸ ἅγιον πνεῦμα, тогда как с III, 24 постоянно употребляется только πνεῦμα или πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

Для нас важен тот несомненный вывод, что внутренние основания ни в каком случае не дают надежной опоры для защиты подлинности спорного текста и бессильны преобладать столь очевидные данные из области внешних доказательств.

История текста 1Ин.5:7–8.

Защитники и противники подлинности 1Ин.5:7 в конце концов должны дать по крайней мере правдоподобное объяснение факта, – первые: каким образом, если спорные слова подлинны, они исчезли из текста греческих списков и древних переводов, не исключая и очень многих латинских манускриптов? – вторые: как неподлинные слова могли попасть в текст довольно древних латинских переводов и быть цитируемыми латинскими писателями в конце IV в.? Ответственная обязанность лежит собственно на объяснениях первых; поэтому если бы вторые не могли даже ничего ответить на поставленный вопрос, то и тогда затруднение защитников не уменьшилось бы и «достаточно твердого убеждения в подлинности данного места не получилось бы»⁵¹⁹. Какие же объяснения пропуска столь важного места во всех древних греческих манускриптах, переводах и цитатах выставляют сторонники оспариваемого текста? – Если мы оставим более остроумные, чем основательные предположения о двух изданиях послания, из которых в первом спорные слова были опущены, а во втором – вставлены⁵²⁰, и другие подобные этому объяснения, то остальные могут быть сведены к трем группам.

1) Пропуск стиха в греческих кодексах легко объясняется, так как 7 и 8 стихи – ὁμοιότηλευτοί, и глаз переписчика от конца 7 стиха перешел к началу 9-го. Что по такой причине часто бывали пропуски, это совершенно справедливо; но в данном случае таким образом мог быть опущен только 8, а не 7 стих. Не помогает делу и то, что 7 и 8 стихи ὁμοιοῦρχοι или ὁμοιοῦτρίφοροι: остается та же трудность. Такое объяснение пропуска можно допустить, только приняв предлагаемую Бенгелем перестановку 7 и 8 стихов; но и в таком случае остается необъяснимым пропуск ἐν τῇ γῇ, которого нет ни в одном манускрипте, переводе и цитат, не имеющих спорных слов. Наконец, приходится или признать это место роковым для переписчиков, где все они делали один и тот же пропуск, или сделать повинным в нем первого переписчика. Первое – немыслимо, второе не в пользу самим защитникам.

2) Указывают⁵²¹ на *disciplina arcana*, в силу которой спорные слова, как содержащие высочайшую тайну христианского

учения, были опущены в кодексах, предназначенных для церковно-общественного употребления; вследствие этого они многим были неизвестны, многими считались сомнительными и во всяком случае в конце концов оказались исключенными из всех греческих списков; но сохранили этот стих африканцы, хотя до времени преследований вандалов – ариан не пользовались им. Но почему тогда подобной участи не подверглись слова Мф.28:19; Ин.1:14, 10:30, и многие другие, где излагается учение о Св. Троице, воплощении Бога Слова и вообще *silenda mysteria*? И самый факт исключения из текста мест, заключающих учение о главнейших христианских догматах, в списках, предназначенных для чтения в собраниях верных (а не оглашенных), едва ли может быть серьезно доказываем.

3) *Arianorum fraude fuisse hoc versiculum erasum* – утверждают некоторые защитники спорного текста вслед за автором *Prologi Galeati*, ложно приписываемого бл. Иерониму (см. выше). Koelling, а также Dr. Nolan (*Inquiry into the Integrity of the Greek Vulgate*, p. 27)⁵²² считают в высшей степени вероятным, что этот злостный пропуск сделан именно главою умеренного правого центра в арианских спорах, Евсевием Памфилом. Неустойчивость его воззрений и растяжимость совести дают возможность считать его нравственно способным к этому, а внешние обстоятельства в высшей степени благоприятствовали ему в этом деле. Осенью 328 или весной 329 г. он получил от Константина Великого почетное поручение – представить ему πεντίκοντα σωματία ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν καλλιγράφων, которые он предназначал для главных церквей империи. Император не щадил средств, и в распоряжение Евсевия представлено было все необходимое. Евсевии в точности исполнил поручение. Но в нем сильны были *vestigia veteris Adami*, и когда он дошел до 1Ин.5:7, составленного в строго догматическом смысле, противном воззрениям его партии, его могла сильно обольщать мысль – выпустить этот стих. Пред своею богословскою совестью он мог извинять себя тем, что он пользуется только своим правом критика и производит акт свободного богословского исследования. 50 одинаковых евсевиевских кодексов разосланы были по главным

церквам; своим великолепным видом они привлекли общее внимание; ими пользовались для переписки священного текста; следствием этого было исчезновение 1Ин.5:7 во всей империи. Если же кто из ученых богословов, противников Евсевия, и начинал сравнивать новый список с древнейшими, то, находя в Евангелии и в большей части Апостола все в порядке, он не доходил до соборных посланий⁵²³. Но 1Ин.5:7 не читается в Пешитта и богаирском переводе, т.е. раньше появления ариан; не видно следов его существования на Востоке у писателей до Евсения и современных ему, а также и во все время арианских споров. Кроме того, это объяснение предполагает борцов православия слишком беспечными и невежественными, как, будто они не могли заметить сделанного пропуска и вспомнить, что раньше они читали все место иначе. Разве уж надеяться на то, что никто из них не дочитывал до соборных посланий! Карфагенский собор 484 г. и Вигилий приводят спорный текст против ариан, очевидно, в полной уверенности, что и у них он есть. Если, наконец, согласиться, что пропуск сделан в Евсиевских кодексах, то Koelling'у необходимо прежде всего доказать, что все существующие греческие списки принадлежат к одной и именно евсевиевской рецензии; но это совершенно невозможно в виду уже установленной новейшими исследователями разности рецензий существующих списков⁵²⁴.

М. И. Богословский, вслед за Миллем (*Novum Tessamentum graecum. Amsterdami 1710, p. 584*) предполагает, что опущение могло быть произведено не арианами, а раннейшими еретиками (Маркионом, Валентином и др.)⁵²⁵. Но и в таком случае все указанные затруднения остаются во всей своей силе. Наконец, *Mich. Hetzemuer* убеждает читателей своего «исследования» о *comma iohanneum* не забывать, что пользующаяся греческими манускриптами греческая церковь есть «*ecclesia haeresibus divisa, ab haeterodoxis Patriarchis et Episcopis gubernata, facta praeda praepotentiae et instrumentum aulae imperatoris, approbans errores, proiciens veritatem*». Посему не должно удивляться, что в такой церкви и кодексы могли быть испорчены⁵²⁶.

Других объяснений защитники подлинности 1Ин. V, 7 не представляют; а так как приведенные явно несостоятельны, то

и «достаточно твердого убеждения в подлинности данного места» не получается. Обратимся поэтому к объяснениям противной стороны.

Ближайшее сравнительное рассмотрение цитат 1Ин.5:7 у латинских писателей и текста его в списках латинского перевода показывает, что в начале спорный текст не имел твердой и устойчивой формы и только медленно и чрез некоторые посредствующие ступени достиг того вида, в каком он имеется теперь. Его история представляет интересный пример, как глосса постепенно проникает в текст и занимает в нем довольно прочное положение. Глосса возникла очень рано, по крайней мере во второй половине IV в. (Присциллиан †385 г.), и обязана своим происхождением не арианским спорам о которых на Западе до половины IV в. знали очень мало, а просто желанию или – лучше сказать – сознанию необходимости богословско-символического истолкования трех подлинных свидетелей Духа, воды и крови. Подтверждение этого мы находим у бл. Августина, Факунда и Евхерия. Следы такого мистического изъяснения можно видеть и у греческих схолиастов; так, один из них против 8 стиха сначала изъясняет выражения: ὕδωρ, αἶμα и πνεῦμα и затем продолжает: οἱ τρεῖς δὲ εἶπεν ἀρσενικῶς, ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος⁵²⁷. В кодексе №62 схолиаст к πνεῦμα замечает: τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ Πατήρ καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ: к ἑν εἰσι: εἷς Θεὸς, μία Θεότης, и в 9 ст. к μαρτυρία τοῦ Θεοῦ: τοῦ Πατρὸς καὶ ἁγίου Πνεύματος⁵²⁸. Первоначальный латинский текст 1Ин.5:7 дает прямое подтверждение того, что он действительно возник из символического толкования восьмого стиха. На это указывает прежде всего *sicut*, без *tres sunt qui testimonium dant*, в древнейших латинских кодексах (*Guelferb.*, *Sangal.*, *Ulmens.*, *Vallicell.*), которое очень ясно выдает интерпретацию; затем, во всех приведенных выше манускриптах латинского перевода Небесные Свидетели занимают место после земных; важно также в этом отношении и указанное выше разнообразие в тексте. Возникновение глоссы было тем естественнее, что конец 8 стиха в латинском переводе читается: *et tres unum sunt*, а не – *in unum*; широкому распространению ее могли способствовать известные места из

сочинений Тертуллиана и св. Киприана, пользовавшихся на Западе особенным уважением, в которых всюду толкование стоит в самой тесной связи с священным текстом. С течением времени, когда интерполяция сделалась хорошо известною, стали думать, что прибавка составляет часть самого священного текста, и таким образом позднейшими латинскими переписчиками она была внесена и в самое послание, из которого, как они думали, она и была взята; дальнейший успех ее легко объясняется ее согласием с обычною формулой, в которой выражалось православное учение о Святой Троице, особенно в виду распространившихся и на Западе арианских споров; в этом отношении интересно замечание на поле Cod. Cavensis: *audiat hoc Arius. Prologus Galeatus*, с ложно приписываемым ему авторитетным именем бл. Иеронима, мог окончательно упрочить его положение в тексте. Прекрасную иллюстрацию возникновения подобного рода глоссы даст Cod. Toletanus. После 1Ин.5:9 в самом тексте послания читаем: *quem misit salvatorem super terram, et Filius testimonium perhibuit in terra scripturas perficiens: et nos testimonium perhibemus, quoniam videmus eum, et annuntiamus vobis ut credatis; et ideo qui etc.* 10 ст. Замечательно, что речь ведется от лица Апостола и в духе 1Ин.1:1–4. И в 1Ин.5:20 тот же манускрипт с *cod. m* (с двумя лондонскими манускриптами) после *venit* продолжает: *et carnem induit nostri causa, et passus est, et resurrexit a mortuis, adsumpsit nos, et dedit etc...*⁵²⁹. Также в *cod. D* (Bezae Cantabrigiensis – *graeco latinus*) IV в. после Ин.6:56 находится такая прибавка: *ἀμὴν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ* (*amen, amen dico vobis nisi acceperitis corpus filii hominis sicut panem vitae non habetis vitam in aeo*)⁵³⁰. *Cod. Vercellensis* IV в.⁵³¹ в том же месте: *si acceperit homo corpus filii hominis quemadmodum panem vitae habebit vitam in eo*⁵³².

Место, где произведена была вставка слов о Небесных Свидетелях, и ближайшие обстоятельства ее не могут быть определены с точностью. Защитники подлинности спорного текста настаивают на этой точности в явном противоречии с научными требованиями, очевидно, лишь для того, чтобы

отвлечь внимание от собственной слабости в объяснении возможности его пропуска. Местом происхождения глоссы с большою вероятностью считают Северную Африку, где она особенно была распространена, хотя, с другой стороны, ранняя цитата ее у Присциллиана может говорить и за Испанию.

Занявши место в тексте послания, на первых порах с *sicut* и, может быть, с прибавкой *in Christo Jesu*, глосса с течением времени постепенно и медленно стала освобождаться от этих признаков интерполяции; вероятно, около IX–X в. 7 и 8 стихи переставлены были один на место другого, и текст принял ту форму, в какой появился в печатных изданиях Вульгаты⁵³³. Из Вульгаты спорные слова посредством перевода нашли доступ и в греческий текст. В первый раз они появляются в греческом переводе актов Латеранского собора 1215 года. Латинский текст относящегося сюда места следующий: *quaemadmodum in canonica Johannis epistola legitur: Quia tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et. Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt. Statimque subjungitur: et tres sunt qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua et sanguis; et tres unum sunt, sicut in quibusdam codicibus legitur* (последнее замечание относится к словам *et hi tres unum sunt* которые во многих манускриптах Вульгаты были опущены). Соответствующий греческий текст, насколько он сохранился, имеет такой вид: ὃν τρόπον ἐν τῇ κανονικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ ἀναγινώσκεται, ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ, Λόγος καὶ Πνεῦμα ἅγιον· καὶ τοῦτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν εὐθύς δὲ προστίθησι – καθὼς ἐν τισὶ κώδεξιν εὐρίσκεται⁵³⁴. Можно полагать, что текст переведен был с латинского, без всякого авторитета греческого манускрипта (см. особенно употребление членов и лат. κώδεξιν). После этого спорные слова находим у греков Мануила Калекаса и Иосифа Вриенния, а также в Cod. Ottobonianus и Cod. Montfortianus, с не менее очевидным латинским влиянием.

Глосса в первый раз была напечатана в Комплютенском издании (1514 г.) греческого текста в таком виде: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ καὶ ὁ Λόγος καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσι. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐπὶ τῆς γῆς τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· εἰ τὴν μαρτυρίαν...⁵³⁵

Долго и ожесточенно спорили о том, какими греческими кодексами Нового Завета пользовались Комплутенские издатели, но в настоящее время признается за несомненное, что спорный текст взят ими не из греческих манускриптов, а переведен с Вульгаты⁵³⁶, которой они отдавали заметное предпочтение. Иаков Стуника, один из Комплутенских издателей, в споре с Эразмом относительно 7 ст. заявил: *sciendum est hoc loco Graecorum codices apertissime esse corruptos, nostros (i. e. latinos) vero ipsam veritatem, ut a prima origine traducti sunt, continere. Quod ex Prologo B. Hieronymi super epistolas canonicas manifeste apparet*⁵³⁷. В этих словах нельзя не видеть прямого указания на то, что источником спорного текста служили латинские манускрипты, а авторитетом – подложный Пролог, свидетельство которого об испорченности латинских переводов показалось обращенным против греческих кодексов. Однако Эразм в двух первых своих изданиях (с 1516 и 1519 гг.) опустил спорный текст, напечатав так, как нашел в своих греческих манускриптах, с следующим замечанием: *In graeco codice tantum hoc reperio de testimonio triplici, ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα; и против слов: et hi tres unum sunt, которые он удержал в своем переводе – Hi redundant: neque est unum sed in unum εἰς τὸ αὐτό sive idem*⁵³⁸. Но в третьем издании (1522), вследствие спора с Комплутенскими издателями, он, во исполнение обещания вставить спорные слова, если они окажутся хотя в одном греческом манускрипте, и подчинившись принципу: *pium est nostrum sensum semper ecclesiae iudicio submittere*, на основании Cod. Montfortianus напечатал спорный текст в таком виде: *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ Πατὴρ Λόγος καὶ Πνεῦμα ἅγιον καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν. καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ πνεῦμα καὶ ὕδωρ καὶ αἷμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. εἰ τὴν μαρτυρίαν...*⁵³⁹. И в *Apologia ad Stunicam* писал по этому поводу: *Repertus est apud Anglos graecus codex unus in quo habetur, quod in vulgatis deest. Scriptum est enim hunc ad modum: ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ πατὴρ λόγος καὶ πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν. καὶ τρεῖς εἰσιν μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ πνεῦμα, ὕδωρ καὶ αἷμα εἰ τὴν μαρτυρίαν... Quanquam haud scio an casu factum*

sit, ut hoc loco non repetatur quod est in graecis nostris καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. Ex hoc igitur codice britannico reposuimus, quod in nostris (sc. codd. et edd.) dicebatur deesse, ne cui sit causa calumniandi; *quendam et hunc suspicor ad latinorum codices fuisse castigatum*⁵⁴⁰. В четвертом издании (1527 г.) Эразм исправил греческий текст третьего издания вставкой членов пред Небесными Свидетелями, но, кажется, без авторитета какого-нибудь греческого манускрипта. Затем в третьем издании Роберта Стефана (1550 г.) член поставлен был и пред земными свидетелями; в этом же виде текст перешел в издания Безы (1565–1611 г.) и в Эльзевпровское издание 1633 г. (textus receptus). Но в то же время другие старые издания Альда Мануция (Aldus Manutius), Колиния (Colineus = de Colines) 1531 г., Вальфа (Volfius) и др. опускают спорный текст; некоторые же, как Полиглотта Вальтона (Walton) 1657 г. (5-й т.), заключают его в скобки. Вследствие важного значения, какое получили 3-е издание Роберта Стефана и textus receptus, глосса проникла и в греческие издания, а также в Пешитта, в армянский перевод и в текст переводов на новейшие языки (немецкий, английский, французский, итальянский и др.).

Сопоставление текста глоссы в печатных изданиях⁵⁴¹ показывает, что греческий текст ее достиг настоящего своего вида только в издании Роберта Стефана и при том без всякого авторитета какого-нибудь греческого манускрипта, а единственно по соображениям издателей, и не согласуется ни с Cod. Ottobonianus, ни с Cod. Montfortianus: так что греческий текст 1Ин.5:7 в том виде, в каком мы имеем его в настоящее время, ведет свое начало от Ступики, Эразма и Роберта Стефана. Против этого защитники его подлинности не могут ничего возразить, так как это несомненный факт истории текста.

В славянском переводе, как было сказано, спорных слов нет не только в рукописях, но и в первых печатных изданиях: в Виленском первопечатном Апостоле 1525 г., в Острожской Библии 1581 г. и в московских изданиях до 1653 года. В первый раз они появляются на западе России – в Виленском Апостоле 1623 г. и Львовском 1639 г. На каком основании спорные слова внесены были в текст Московского Апостола 1653 г., тогда как

их не было в прежних московских изданиях, – в виду не разработанности относящегося сюда материала, – сказать трудно. Так как ни славянских, ни греческих рукописей, имеющих спорный текст, в Москве и вообще в России до сих пор не открыто, то можно основательно предполагать, что источником для издания 1653 г. в отношении к 1Ин.5:7 послужили печатные издания, и именно юго- и западно-русские, где спорный текст тогда уже занял сравнительно прочное место в послании. Это тем вероятнее, что справщиками были киевские ученые Епифаний Славеницкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий, вызванные в Москву для перевода Библии с греческого языка на славянский⁵⁴². Печатный греческий Новый Завет того времени мог только подкреплять такое введение, так как, судя по челобитной палеопатрасского митрополита Феофана, поданной им царю Алексею Михайловичу около 1645 г., в Греции в то время распространены были священные и богослужебные книги западной печати⁵⁴³, а на Западе спорный текст тогда уже почти приобрел права гражданства. Библия 1663 г. перепечатана с Острожского издания, с самыми незначительными исправлениями, печатана при том поспешно и при самых неблагоприятных условиях (см. предисловие к этому изданию); справщиком ее был, вероятно, Епифаний Славеницкий. В этом издании спорные слова помещены на поле (см. выше). Очевидно, справщик не нашел возможным оставить чтение текста так, как оно было в печатных изданиях Апостола после 1653 г.; но, с другой стороны, под их давлением он не решился удержать чтения Острожского издания; в конце концов он вынес спорные слова на поле, но так неудачно, что в тексте нет без них грамматической связи. Но раз уже спорные слова попали в текст печатного Апостола, исключение их, при условиях книжного исправления во второй половине XVII и первой половине XVIII в., представляется совершенно немыслимым. Поэтому в Библии 1751 г. они занимают уже прочное место в самом тексте и остаются во всех последующих изданиях. Исследование А. И. Чистовича: Исправление текста славянской Библии пред изданием 1751 г.⁵⁴⁴ показывает, что целый ряд справщиков, сменявших друг друга в течение почти

столетия, неизменно находился под влиянием Комплютенской Полиглоты, где греческий текст спорных слов был напечатан в первый раз, и Лондонской Полиглоты Вальтона 1657 г., в которой спорные слова заключены в скобки. Притом несомненно, что для исправителей славянская Библия 1663 г. имела одинаковое значение с греческими списками. Если в ней оказывались слова или стихи, несходные ни с одним греческим списком, бывшим при исправлении, то исправители не исключали их из славянской Библии в том убеждении, что они находятся в других греческих кодексах, которых у них не было под руками⁵⁴⁵. Если принять во внимание это, а также и то, что спорные слова стояли в тексте не только юго-западных, но и московских изданий славянского Апостола, то станет очевидным, что исправители считали себя даже обязанными внести слова, стоявшие в старой Библии на поле, в самый текст нового издания ее. По соображению с современным им состоянием данных для критического исследования свящ. текста, они были вполне правы; но от этого их выводы не делаются безусловно обязательными на последующие времена.

* * *

Особенную энергию спору о подлинности 1Ин.5:7–8 придает то обстоятельство, что это место будто бы представляет самое ясное и точное выражение высочайшего христианского догмата о троичности Лиц в Боге и Их единстве по существу. Но необходимо помнить тот бесспорный факт из области истории догматов, что православное учение о Св. Троице Отцами Церкви раскрыто, вселенскими соборами формально определено и твердо установлено, против ариан, македониан и др. защищено без всякого пособия спорного текста (о нем восточная Церковь совершенно и не знала), а на основании Мф.28:19; 2Кор.13:13 и др. Следовательно, вопрос о чтении 1Ин.5:7–8 совершенно не касается догмата о Св. Троице. И «вера, – по глубоко справедливому замечанию архиеп. Филарета (Гумилевского) Черниговского, который не приводит этого текста в своем «Православно-догматическом Богословии», – не имеет нужды в таких обоснованиях, которые считаются сомнительными»⁵⁴⁶. Поэтому нет причины в

признании 1Ин.5:7–8 неподлинным оплакивать потерю опоры для учения о Св. Троице⁵⁴⁷. С другой стороны, мы ни на одну минуту не должны опускать из вида, что говорим о тексте, который стоит в наших нынешних печатных изданиях, как подлинно принадлежащий Апостолу Иоанну, и потому в отношении к нему всегда должна быть соблюдаема рассудительная предосторожность. Но если эта предосторожность не позволяет совершенно опустить спорный стих, как это сделано в английской Ревизованной Библии и ученых иностранных изданиях, то во всяком случае необходимо отметить его сильнейшим знаком подозрения, чтобы обратить внимание читателей на те важные возражения, какие в таком обилии представляет текстуальная критика.

Мы старались беспристрастно и по возможности обстоятельно оценить те основания, в силу которых спорные слова занимают место в тексте послания, и очевидный вывод – не в пользу их подлинности. Но в виду серьезной важности вопроса, а также в виду того, что у нас он еще не рассматривался подробно, желательно было бы видеть обстоятельное исследование его со стороны людей, более компетентных в этой области, особенно тех, которые считают возможным научно доказать подлинность спорного текста.

Отдел экзегетический

Введение (1Ин.1:1–4)

Содержание апостольской проповеди вообще, ее достоверность и цель; цель настоящего послания.

«Слово плоть бысть, и вселися в ны, и видехом славу Его, славу яко единородного от Отца, исполнь благодати и истины» (Ин.1:14): вечное Слово, единое с Отцом по существу, но и отдельное от Него по ипостаси, Которым создан и живет мир, стало плотью, т.е. приняло в единство ипостаси человеческое естество, действительно воплотилось, оставаясь единородным Сыном Отца и в этом уничиженном состоянии сияя славою, как исполненное благодати и истины. Это – основное положение христианства, в котором заключается вся сущность божественного откровения; его исповедание или отрицание есть отличительный признак христианства или антихристианства (1Ин.4:2–3), и кто отвергает эту истину, для того не существует больше никакой истины: он лжец (1Ин.2:22) в абсолютном смысле этого слова. Хотя этот величайший догмат христианства проповедовали все Апостолы, но развить его во всей полноте и выразить с точностью, не оставляящего никакого места для сомнений и колебаний на счет истинного смысла, объема и значения возвещаемого учения, определено было от Бога тому, кто, возлежа на персях Богочеловека, почерпал совершенное познание о действительном существе своего возлюбленного Учителя, в Котором он увидел и познал славу Единородного от Отца. Богочеловеческий образ Иисуса Христа неизменно стоит пред его душою, наполняет ее, составляет средоточие всей его христианской жизни: что Христос распятый для Апостола Павла, то Слово воплотившееся для Апостола Иоанна. Нет сомнения, что в течение всей своей долгой жизни Апостол Иоанн не переставал говорить своим ученикам об Учителе, говорить о Нем то, что он вынес из ежедневного и при том близкого обращения с Ним и в чем он убежден был самым точным, самым осязательным образом. И на это-то драгоценное сокровище его сознания и жизни делается дерзкое покушение: лжецы, сыны антихриста,

пытаются извратить и ниспровергнуть ту истину, которую одною мир живет и может жить; они проповедуют, что Слово жизни, Сын Божий не воплотился, и Иисус не есть то, чем представляют Его Апостолы; что, следовательно, не апостольская проповедь о Слове, Которое стало плотью, ошибочна. Что отрицание этой истины действительно было отличительным признаком противников Апостола Иоанна, на это неопровержимо указывает та энергия, с какою Апостол в первых строках послания настаивает на истинном явлении Слова жизни в условиях, которые сделали Его доступным для человеческого восприятия. В трех стихах он трижды говорит: «мы видели», два раза: «мы слышали», и два раза: «Жизнь явилась». Что иное, как не действительное воплощение вечной ипостасной Жизни Апостол старается оттенить с особенною силой посредством «слышахом», «видехом очима нашими», «узрехом» и «руки наша осязаша»? Что «Живот явился нам», это сделалось возможным только вследствие того, что *Слово плоть бысть, и вселися в ны*. Апостол ясно представляет всю гибельность лжеучения для дорогих ему чад и для всего дела Христова на земле: отрицающий, что Иисус есть Христос, отрицает Сына, а отрицающий Сына не имеет и Отца (1Ин.2:22–23); с этим вместе разрывается общение с Богом, падает всякая надежда на обладание вечною жизнью, проистекающее единственно из веры в Иисуса, как Сына Божия, Который есть истинный Бог и Жизнь вечная (1Ин.5:11–13, 20). В виду этой опасности ум Апостола так занят мыслью о настоятельной необходимости разрушить еретические хитросплетения, что, оставляя обычную формулу начала посланий, с ее обращениями к читателям, благожеланиями, приветствиями и т.п., он прямо начинает с того, что самым очевидным и несомненным образом подтверждает истинность апостольского благовествования о Словеси животнем (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) и разом ниспровергает всякие наветы лжеучителей, при своей антихристианской проповеди несомненно усиливавшихся унизить авторитет Апостолов и набросить густую тень на достоверность их свидетельства о Лице Иисуса Христа. Слово Жизни, о Котором проповедуют и свидетельствуют Апостолы,

есть лицо историческое, так как вечная жизнь, которая была у Отца открылась в видимом мире. Это Слово пришло во плоти (1Ин.4:2) и соделалось человеком, Которому имя Иисус Христос. Оно жило среди людей в условиях человеческой жизни; Оно – единородный Сын Божий – послано в мир, чтобы даровать ему жизнь, и таким образом вступило, как деятель, в человеческую историю. Поэтому и несомненно достоверным свидетельством о Нем является то, которое покоится на познании Его именно как исторической личности, путем личного опыта, личного обращения с Воплотившимся, непосредственного впечатления от Него. Чем ближе стоит свидетель к личности, о которой он свидетельствует, чем больше он имел побуждений и поводов изучить эту личность, тем большего доверия заслуживают его показания. Но Апостолы суть самовидцы (αὐτόπται Лк.1:2) Слова жизни, о Котором они свидетельствуют: они возвещают то, что сами слышали, видели собственными глазами, нарочито исследовали, осязали собственными руками. Они и они одни обладают несомненною истиной и с нею всеми благами совершенного Христом искупления. Если так, то и всякий, кто вступает в живое общение с ними чрез восприятие и усвоение апостольского благовестия, этим самым делается участником достояния Апостолов: достигает общения с Отцом и его Сыном Иисусом Христом, обладает вечною жизнью, наслаждается миром и неизреченною радостью о Господе. Способствовать достижению читателями этого блаженного состояния совершенной христианской радости и мира, не смущаемых и не нарушаемых коварством лжеучителей, и составляет цель настоящего послания. Отсюда характерное введение послания (1Ин.1:1–4), без указания имени писателя и получателей его, без приветствий и благословения, является понятным и естественным. И логическое строение первых четырех стихов совершенно просто, если иметь в виду обстоятельства, вызвавшие послание, и обусловленный ими ход мыслей Апостола, насколько, конечно, последний может быть определен по имеющимся для того данным. Поэтому, если твердо держаться психологической и исторической почвы и текста

послания, то предметно-логическое соотношение мыслей введения может быть определено легко. Но грамматический строй его почти всеми экзегетами представляется крайне запутанным, и споры о том, что к чему относится и от чего зависит, не сходят со страниц экзегетических трудов от самых первых опытов и до настоящего времени. Запутанность усиливается еще и от того, что главные выражения первого стиха – ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς и περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς истолковываются самым различным образом.

Конструкция первых трех стихов обычно представляется в таком виде: ряд относительных предложений первого стиха прерван сложным вводным предложением, составляющим второй стих; относительные предложения начала третьего стиха кратко выражают и повторяют сказанное в первом стихе, и ἀπαγγέλλομεν третьего стиха является управляющим глаголом всего этого сложного периода. Такая конструкция первых трех стихов в настоящее время в общих чертах принята почти всеми экзегетами. Но с таким пониманием строя апостольской речи нельзя согласиться прежде всего потому, что длинные вводные предложения и запутанные построения речи совсем не в духе Апостола Иоанна: мысль у него постоянно выражается простыми предложениями, которые, как кольца в цепи, связываются одно с другим в последовательном ряде, и для подобной сложной конструкции нет параллели во всех писаниях Апостола Иоанна⁵⁴⁸. С другой стороны, связь περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς с ἀπαγγέλλομεν 3 ст., в чем согласно большинство новейших толкователей, невозможна, как потому, что между ними стоит целый стих, так и потому, что повторение относительных предложений в 3 стихе решительно говорит о том, что эти именно предложения составляют объект глагола ἀπαγγέλλομεν, и наряду с ними нет места для περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Еще менее возможна связь περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς с предшествующими тремя относительными предложениями⁵⁴⁹, так как сочетание θεᾶσθαι и ψηλαφᾶν с περὶ невозможно. Далее, при установившемся понимании строения разбираемого места, второй стих остается в тени, трактуется, как совершенно случайный, сторонний, и мысли его как будто брошены

мимоходом. Однако достаточно простого анализа содержания второго стиха в сопоставлении с прологом Евангелия Иоанна, чтобы видеть, что мысли, выраженные здесь, в богословии Апостола Иоанна занимают господствующее положение, и без второго стиха введение послания имело бы очень мало значения для целей Апостола. Поэтому правильнее рассматривать первый стих как бы за надписание или заглавие послания, определяющее тему всей апостольской проповеди и настоящего послания в частности. По своему обыкновению Апостол во втором стихе берет основное понятие первого стиха – ζωῇ – и останавливается на уяснении его более подробно. В начале третьего стиха он повторяет ὃ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν не для того, чтобы восстановить течение прерванной речи, а с целью еще раз настойчиво оттенить ту сторону своей мысли о предмете, изложенном во 2 ст., которая была особенно важна при данных условиях и для достижения цели послания. При таком понимании первого стиха и отношения к нему следующих, второй стих не заключается в скобки и получает принадлежащее ему значение. Ближайший анализ первых стихов послания наглядно показывает преимущество предлагаемого грамматического расчленения их пред установившимся.

I, 1. Вся сила первого стиха лежит в περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς. Предлог περὶ с. genit, обычно указывает на лицо или предмет, который составляет средоточный пункт деятельности, около которого она вращается (говорить, слышать, знать о чем-либо: 1Кор.12:1; 1Тим.4:13) и соответствует лат. *de* (даже *circa*) – об, относительно, обозначая пункт не только средоточный, но и исходный (на что указывает genitivus), от которого известная деятельность начинается и который поэтому является для нее основанием. Чаще всего περὶ с. genitiv. ставится после *verba dicendi, docendi, scribendi* (ἀναγγέλλω, ἀπαγγέλλω, γράφω, εἶπον, μαρτυρέω и т.п.)⁵⁵⁰. В данном случае на лицо такого глагола нет, но ставить его в надписании не было никакой нужды, так как для всякого, начинавшего читать послание, было ясно и понятно, что речь идет о главном предмете апостольского послания, который, разумеется, вместе с тем был душой и всей жизни и деятельности Апостола. В заглавии

обычно сказуемое и не ставится. На выяснении этого основного понятия, заключающегося в ὁ λόγος τῆς ζωῆς, от которого мысль Апостола исходит и к которому постоянно возвращается, и необходимо остановиться прежде выяснения других понятий, входящих в состав 1-го стиха.

Термин λόγος в писаниях Апостола Иоанна встречается довольно часто и, как и у других новозаветных писателей, кроме обычного значения – слово, наречение, речь – имеет специальное значение вести о спасении, евангелия, учения Христова в частностях и во всей совокупности (Ин.5:24, 8:52, 14:24, 15:3, 20, 1Ин.1:10, 2:5, 7, 14. Ср. Мк.2:2, 4:14–20, 33, 8:32, 16:20; Лк.1:20, Деян.10:44, 11:19, 14:25, 16:6 17:11; Иак.1:21–23; 1Пет.2:8; Флп.1:14; 1Фес.1:6). Понимаемое в таком смысле, «слово» для того, кто слушает его и принимает, является источником жизни вечной (Ин.5:24), потому что слова Спасителя суть дух и жизнь (Ин.6:63), глаголы жизни вечной (Ин.6:68), и кто соблюдает слово Его, тот не увидит смерти во век (Ин.8:51; ср. 1Пет.1:24; Иак.1:18; 1Кор.1:18, 2:4; 2Кор.6:7 и др.) Исходя из такого содержания и значения термина λόγος, некоторые⁵⁵¹ и в выражении περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς понимают ὁ λόγος в смысле εὐαγγέλιον в самом широком объеме: божественное откровение, которое говорит нам о жизни, из которого проистекает жизнь для нас и которое сообщено уже пророками, но в полноте провозглашено Тем, Кто есть Сын Божий. Другие⁵⁵² понимают под ним слово, которое возвестил Христос (ζωή). Но против такого понимания говорит прежде всего стоящий пред τοῦ λόγου предлог περὶ. Какую бы конструкцию первых трех стихов послания мы ни признали правильной, управляющим глаголом, к которому должно относиться и περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, будет ἀπαγγέλλομεν или вообще *verbum dicendi*; тогда получится странная мысль, что Апостол возвещает не слово или благовестие, а только о слове или благовестии. Тем более нельзя допустить такого понимания, что употребление предлога περὶ у Апостола Иоанна, по-видимому, заставляет ожидать связи этого предлога с именем лица (ср. 1Ин.5:9–10; Ин.1:15, 22, 47, 2:25, 5:31–32, 36–37, 39, 46 и т.д.).

Несовместимо рассматриваемое понимание и с предшествующими выражениями – ὁ ἑώρακα μεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν... καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν: видеть благовестие чувственными очами, а тем более осязать его руками – мысль ни с чем несообразная. О каком-либо переносном значении этих терминов (ἑώρακα μεν, ἐψηλάφησαν), якобы образно выражающих полнейшую точность свидетельства, ни по словоупотреблению, ни особенно по ходу мыслей, не может быть и речи: в виду заблуждения еретиков Апостол должен был свидетельствовать не о том, что он сам слышал учение Иисуса Христа, сам видел чудеса Его и всю жизнь, но о том, что в исторической личности Иисуса Христа, воплотился Сын Божий, Божественный Логос. Наконец, все содержание второго стиха, который, как будет показано, служит раскрытием понятия ὁ λόγος τῆς ζωῆς и обоснованием сказанного в первом стихе, также говорит за то, что термин λόγος имеет здесь особенное значение. Бесспорная и никем не отрицаемая связь начала послания с прологом Евангелия Иоанна, вместе со всем сейчас сказанным, дает основание понимать ὁ λόγος в том специальном смысле, какой этот термин получил только у Апостола Иоанна: ὁ λόγος есть личное, вечное, во плоти явившееся Божественное Слово, о действительном существовании которого Апостол Иоанн и другие самовидцы получили самое достоверное познание на основании опыта. Он есть вечное самооткровение Бога; в Нем, во втором Божественном Лице, от вечности отображается, открывается сокровенное существо Высочайшего Отца. Будучи от вечности у Бога, в личном живом общении с Ним, ὁ λόγος есть Сам Бог, едиnorodный Сын Божий. Чрез Него Бог создал мир, и вся жизнь мира, и в частности религиозно-нравственная, от Него же. В историческом Лице Иисуса Христа ὁ λόγος соделался человеком; но и по воплощении, в Своем временном явлении, Он есть вочеловечившееся откровение божественного существа в человеческом образе, почему не только в довременном бытии, но и по воплощении, как Иисус Христос, Он есть ὁ λόγος. Апостол, как и в Евангелии, не раскрывает значения употребляемого им термина и его приложения к Сыну Божию и

Иисусу Христу потому, что читатели послания из прежней устной его проповеди знакомы были с его учением об этом предмете.

Более точное определение понятия ὁ λόγος заключается в genitiv. τῆς ζωῆς. Чтобы не затрудняться в решении вопроса, какого рода genitiv. представляет собою τῆς ζωῆς (genitiv. subjectivus, objectivas, qualitavus и под.), необходимо помнить, что едиnorodный Сын Божий называется ὁ λόγος потому, что Он является посредником откровения, как во внутренней жизни Божества, так и в отношении Бога к миру; посему несомненно, что τῆς ζωῆς есть genitiv. objectivus, указывающий предмет откровения, понятие о котором (откровении) дано в термине τοῦ λόγου. Такое понимание грамматического и логического отношения τῆς ζωῆς к τοῦ λόγου должно служить точкой отправления в выяснении содержания всего выражения τοῦ λόγου τῆς ζωῆς.

Понятие ζωῆς имеет весьма важное значение в писаниях Апостола Иоанна. Цель Евангелия (Ин.20:31) та, чтобы чрез веру в Иисуса как Христа, Сына Божия, привести верующих к обладанию жизнью (ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ); и цель первого послания – возбудит в верующих сознание того, что они обладают вечною жизнью (1Ин.5:13: ἵνα εἰδῇτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον). Поэтому совершенно естественны стремления с возможною точностью определить, что собственно обозначает Апостол Иоанн термином ζωή, – каково содержание этого понятия. На основании тщательного исследования тех многочисленных мест в Евангелии Иоанна и в первом послании, где употреблен этот термин, учение Апостола Иоанна о ζωῆς можно представить в таком виде.

Зωῆς противопоставляются θάνατος (Ин.5:24, 6:58, 8:51, 11:26; 1Ин.3:14, 2:17) и ἀπώλεια (Ин.3:16, 6:39, 10:10, 28, 17:3, ср. ст. 12). Эти противоположные ζωῆς понятия помогают уяснить содержание и смысл ζωῆς. Несомненно, что в отношении к библейскому пониманию термина θάνατος необходимо твердо держаться и принимать за точку отправления тот факт, что смерть здесь рассматривается как следствие греха, определенное божественным судом (Быт.2:17; Сир.41:2–3; Рим.1: 6:23; Евр.11:27)⁵⁵³. Поэтому θάνατος есть обозначение

всех следствий греха, в котором обнимаются все зло и бедствия, произведенные грехом (Иак.5:20; Рим.5:12, 14, 17, 21, 6:16). В смерти обнаруживаемся сила и власть греха (Рим.5:21; 1Кор.15:56). Отсюда θάνατος не факт, один раз совершившийся, а состояние человека, подпавшего власти греха и соединенному с этим осуждению и удалению от общения с Богом⁵⁵⁴. Но нельзя упускать из вида и первоначального, обычного значения термина θάνατος – прекращение, конец земной жизни в противоположность бесконечному существованию. Ἀπώλεια, по новозаветному употреблению этого термина, обозначает состояние человека, окончательно извращенного, сделавшегося не тем, чем он мог и должен быть, погибшего и потому обреченного на вечное несчастье (Флп.3:19; 1Тим.6:9; Деян.8:20; 2Пет.2:3, 3:7, 16). Ἀπώλεια противопоставляются σωτηρία (Флп.1:28), ζωή (Мф.7:13), περιποίησις τῆς ψυχῆς (Евр.10:39). Ср. ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (2Фес.2:3; Ин.17:12)⁵⁵⁵.

Если обобщить черты, которые заключаются в понятиях θάνατος и ἀπώλεια, и взять противоположные им, то ясно определится и содержание ζωῆ. Жизнь есть блаженное, полное высшего счастья и удовлетворения состояние в котором человек, свободный от власти греха и соединенных с этих осуждения, богоотчуждения и бедствий, в общении с Богом получает силу не оскудевающего и не прекращающегося бытия⁵⁵⁶. Это есть то состояние, в котором человек осуществляет свое истинное назначение. Ζωῆ не может иметь своим источником человека, существо тварное и к тому же падшее. Об одном Отце сказано, что Он имеет жизнь в Себе, как абсолютный источник жизни. Но Он дал и Сыну иметь жизнь в Себе (Ин.5:26: ὥσπερ γὰρ ὁ Πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ Υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Посему и о Сыне, Божественном Логосе, Апостол говорит: «в Нем была жизнь» (Ин.1:4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν). Содержание жизни, присущей Отцу и Сыну, одно и то же, и различие между жизнью Отца и жизнью Сына заключается в том, что первая – причина последней. Таким образом, как Отец есть Сам в Себе полнота жизни, так и Сын, получая жизнь от Отца, имеет ее в Себе, в отличие от всего тварного, которое не имеет жизни в себе, а получило

бытие и продолжает существовать только силою сообщенной и сообщаемой ему божественной жизни. Это сообщение миру от века сокровенной в Боге жизни совершается чрез Сына. «О сем явился любви Божия в нас, яко Сына Своего едиnorodного посла Бог в мир, да живи будем Им» (1Ин.4:9; ср. 14). «Тако возлюби Бог мир, яко Сына Своего едиnorodного дал есть, да всяк веруяй в Он не погибнет, но имать живот вечный» (Ин.3:16). «Живот вечный дал есть нам Бог, и сей живот в Сыне Его есть; поэтому имей Сына Божия имать живот вечный, а не имей Сына Божия живота не имать». (1Ин.5:11–12). Если жизнь дана человеку Отцем чрез Сына и если только «имей Сына Божия» обладает жизнью, то естественно, что сущность жизни, которую имеют Отец и Сын, и жизни, даруемой человеку, одна и та же. Различие заключается в том, что божественная жизнь есть сила, постоянно действующая, творящая и вызывающая к бытию новое бытие, новые силы; тогда как жизнь людей сама поддерживается силою божественной жизни чрез причастие к этой жизни.

Сводя к единству сказанное о жизни божественной и о жизни, которая дарована человеку, содержание ζωῆ можно определить так: жизнь есть свойственная Богу и от Него истекающая сила неисчерпаемого, непреходящего блаженного бытия⁵⁵⁷.

Полное откровение и дарование миру этой божественной жизни совершены только воплощенным Сыном Божиим, Божественным Словом; поэтому, как откровение этой божественной жизни, посредник ее для мира, Сын есть ὁ λόγος τῆς ζωῆς, в каковом наименовании и нужно видеть указание на Иисуса Христа, вечное Слово Божие. Об этом воплотившемся Слове жизни, как познали Его Апостолы в Лице Иисуса Христа, они и проповедуют; о Нем возвещал и Апостол Иоанн своим слушателям и ученикам; Оно же – главный предмет и настоящей письменной беседы возлюбленного ученика Слова жизни с своими дорогими чадами. Таким образом, предмет настоящего послания есть тот же Божественный Логос, о Котором с такою полнотой Апостол Иоанн учит в прологе к своему Евангелию. Но наименование Его ὁ λόγος τῆς ζωῆς и

замена этого наименования во втором стихе ἡ ζωή, конечно, дело не простой случайности, но имеет глубокий смысл и значение, так как отмечает особенный характер и задачу послания в сравнении с Евангелием. Изучение Евангелия и послания Апостола Иоанна приводит к тому несомненному заключению, что Евангелие дает собственно учение о Лице Иисуса Христа, освещаемое и доказываемое историей Его земной жизни; а послание дает приложение этого учения к жизни. Евангелие сообщает основные факты и речи Господа, которые должны дать человечеству истинное познание о Боге и Его Сыне Иисусе Христе; и хотя Апостол говорит в конце Евангелия: *«сия писана быша; да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе живот имате во имя Его»*. (Ин.20:31), однако все внимание его сосредоточено на доказательстве основоположительной истины, выраженной в первой части приведенного стиха. Евангелие изображает Иисуса Христа, как воплотившегося Сына Божия, Божественное Слово, истинный свет, просвещающий всякого человека, и источник ведения об истинном Боге. Послание же, полагая в основу истину, раскрытую в Евангелии и даже защищая ее от искажений лжеучителей, главным образом имеет в виду созидание на почве истинного боговедения и веры в Иисуса Христа как Сына Божия жизни каждого отдельного члена Христовой Церкви, чтобы привести всех к вечной жизни. Поэтому и воплотившийся Сын Божий в послании отмечается по этой стороне и, как откровение жизни для мира, называется не просто ὁ λόγος, но ὁ λόγος τῆς ζωῆς.

Апостол дает точнейшее определение того, что собственно он предлагает читателям «о Словеси животнем»: ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Этот ряд относительных предложений не имеет целью перечислить признаки, по которым можно было бы видеть, что св. Иоанн говорит об Иисусе Христе, а не о ком-либо другом: в словах περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς Апостол обозначил главный предмет апостольской проповеди и писания; но уже предлогом περὶ (об, относительно) требуется дальнейшее и точнейшее определение

того, что из неисчерпаемой сокровищницы учения «о Словеси животнем», какую его сторону он хочет здесь оттенить; этой цели служат приведенные в начале относительные предложения, не исключая и ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. При таком понимании значения относительных предложений нет никакой надобности ставить вопрос: почему относительное местоимение поставлено в среднем роде, а не в мужском – ὁ, а не ὁς – как обычно спрашивают экзегеты. Предмет относительных предложений не лицо Слова жизни, а то, что Апостол знает о Нем и возвещает другим, и о совершенно естественно предполагает τοῦτο при περὶ τοῦ λόγου. Что касается взаимной связи относительных предложений по смыслу, равно как и такого, а не иного порядка их, то это выясняется при ближайшем рассмотрении содержания каждого из них.

Первое предложение – ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς – является камнем преткновения для большинства экзегетов и главным образом, как кажется, потому, что за точку отправления принимается не самый текст и ближайшая связь и последовательность мыслей, а догматические соображения, в согласии с которыми стараются изъяснить и самый текст.

Главная трудность первого предложения заключается в установке смысла ἀπ' ἀρχῆς. Без дальнейших рассуждений его сопоставляют с ἐν ἀρχῇ Евангелия Иоанна (Ин.1:1), отождествляют с ним по значению, для подкрепления приводят в параллель выражение второго стиха настоящего послания: ἦν πρὸς τὸν Πατέρα (ср. Ин.1:2: ἦν πρὸς τὸν Θεόν, а также Притч.8:22–23) и делают решительное заключение, что в данном месте Апостол говорит о домирном вечном бытии Логоса, в отличие от исторического Его явления, описанного в следующих предложениях. Но против такого прочно укоренившегося вывода имеются серьезные возражения. Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς обычным пониманием противопоставляется остальным относительным предложениям, как указывающее на вечное бытие Логоса в противоположность Его явлению во времени; но тогда было бы написано: ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, νυνὶ δὲ ἡμεῖς ἀκηκόαμεν κтл., или как-либо иначе, только во всяком случае противоположность была бы отмечена. С другой

стороны, почему не сказано ὅς ἦν? При всех усилиях экзегеты названной категории не могут дать достаточно твердого, ясного и убедительного основания для среднего рода ὅ: Ин.4:22, 6:37, 17:2 не могут быть рассматриваемы, как примеры подобного употребления neutri у Апостола Иоанна, так как средний род для обозначения лица в других местах всегда имеет достаточные основания; напр., 1Ин.5:4 πᾶν τὸ γεγεννημένον соединяет множественность в единстве; Лк.1:35 τὸ γεγεννημένον ἁγίον – как βρέφος; Ин.4:2 ὃ οὐκ οἶδατε и ὃ οἶδαμεν – как общее обозначение неизвестного самарянке. Если допускают, что ὃ обозначает не лице Христа, но Его существо, абсолютное, открывшееся во Христе божественное и т.п.⁵⁵⁸, то откуда это видно? Что касается ἀρχῇ, то без ближайшего определения оно употребляется и в относительном смысле, для обозначения начала того, о чем идет речь (Лк.1:2; Ин.15:27, 16:4; Деян.11:15, 26:4; 1Ин.2:7, ср. ст. 24; 1Ин.3:11; 2Ин.1:5–6), и в абсолютном, как условное обозначение первоначала всякого бытия, лежащего за пределами времени (Ин.1:1; Мф.19:4, 8; ср. Ин.8:44; 1Ин.2:13–14). Поэтому точный смысл ἀρχῇ в каждом отдельном случае устанавливается на основании контекста. То же самое должно сказать и об ἀπ' ἀρχῆς: оно большею частью употребляется в относительном значении (1Ин.3:8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει; 1Ин.2:7: γράφω ὑμῖν... ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς; 1Ин.2:24: ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς; ср. 2Ин.1:6; 1Ин.3:11: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς; ср. Мф.19:4, 8). Примером абсолютного значения ἀπ' ἀρχῆς может служить 1Ин.2:13–14: τὸν ἀπ' ἀρχῆς. В виду такой неопределенности в употреблении ἀπ' ἀρχῆς необходима большая осторожность в установке его значения там, где оно с первого взгляда не ясно. Прежде всего совершенно напрасно отождествление его с ἐν ἀρχῇ евангельского пролога, так как при этом упускается из вида различие предлогов, которое ни в каком случае не может быть признано незначительным. Ἐν ἀρχῇ в Евангелии несомненно обозначает то, что было уже в начальном пункте, отмеченном ἀρχῇ, и таким образом дает мысль о бытии раньше времени, вечном, ибо что было уже в начале, то стоит выше

этого начала. Ἀπ' ἀρχῆς же обозначает то, что в ἀρχῇ имеет свою исходную точку и действие чего совершается во времени, следующем за ἀρχῇ. Поэтому первое всегда имеет абсолютное значение, второе – только в виде исключения (Сир.24:9 сюда не идет, так как там ἀπ' ἀρχῆς получает свое безусловное значение от πρὸ τοῦ αἰῶνος). Нельзя находить подтверждения для абсолютного значения ἀπ' ἀρχῆς и в следующем ἥν πρὸς τὸν Πατέρα, так как еще требуется доказать столь тесную связь между обоими выражениями, чтобы от второго делать заключение к смыслу первого. Отсутствие члена при ἀρχῆς, в виду отсутствия его во всех выше приведенных примерах, не может придавать выражению какого-либо особенного значения, тем более, что при ἀρχῇ, как обозначающем абстрактное понятие, член и не употребляется⁵⁵⁹. Истинный смысл ἀπ' ἀρχῆς в данном случае выясняется на основании употребления его в одном месте Евангелия Иоанна и при том в такой связи, которая как нельзя более подходит к положению Апостола и отвечает ходу мыслей и задаче первых стихов послания; это слова Спасителя: καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἔστέ (Ин.15:27). Увековечившему эту заповедь возлюбленного Учителя Апостолу Иоанну несомненно предносилась она и в то время, когда он решился торжественно засвидетельствовать то, что на основании близкого, непосредственного и постоянного общения с Иисусом Христом, почти с первых дней Его общественного служения, он считал непреложною истиной. Господь призывает Апостолов свидетельствовать о Нем, потому что они были с Ним ἀπ' ἀρχῆς; и Апостол Иоанн утверждает здесь, что он знает о Слове жизни то, что было от самого начала явления Его миру, знает точно и непосредственно; что знал, об этом возвещает и свидетельствует (καὶ μαρτυροῦμεν 2 ст.). На основании этого можно решительно утверждать, что ἀπ' ἀρχῆς относится к области чисто-исторической, (что здесь и требовалось) и говорит о том начале, когда Апостол Иоанн и другие Апостолы могли видеть, слышать и осязать воплотившееся Слово жизни. Ὁ ἥν ἀπ' ἀρχῆς, таким образом, параллельно οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται Евангелиста Луки (I, 2). Еще одно основание в пользу абсолютного значения ἀπ' ἀρχῆς

указывают в ἤν, отличие которого от ἐγένετο будто бы должно быть строго удержано⁵⁶⁰. Но странно придавать такое безусловное значение форме ἤν, потому что ею не всегда выражается только вечное и бесконечно продолжительное бытие существа непроизшедшего. И сопоставлять его в данном случае с ἐγένετο нет никакого основания: св. Иоанн этой формой просто отмечает время земного служения Господа, когда Апостолы могли находиться в близком, непосредственном общении с Ним, и имеет в виду оттенить этим глаголом продолжительность времени, а не то, что в течение его совершалось. Поэтому ἤν включает в себя и все последующие акты, выраженные в формах прошед. совер. и аориста.

Таким образом, в первых словах послания Апостол Иоанн указывает, что данные περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς берутся им из области исторической. Но как получены эти данные? Можно ли их признать несомненными? Апостол далее и показывает, что, как свидетель исторический, он не может быть заподозрен в незнании или, по крайней мере, неточном знании того, о чем свидетельствует. Истина им познана самым точным и, так сказать, осязательным образом. Апостолы проповедуют то, что они слышали, видели своими глазами, рассматривали и осязали своими руками: ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθαυμάσαμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Апостол говорит во множественном числе, очевидно, потому, что в данном случае вопрос идет не о личном авторитете Иоанна, как самовидца, – не это было предметом сомнений и нападок лжеучителей. Здесь вопрос ставится шире: заподозривается достоверность всей вообще апостольской проповеди, утверждающей, что Слово жизни воплотилось и что, следовательно, Иисус есть Христос Сын Божий. Поэтому Иоанн, в полном сознании своей общности и солидарности со всеми Апостолами, говорит от лица всех их, ко времени написания послания, быть может, уже скончавшихся, и удостоверяет безусловную истинность их проповеди, как покоящейся на непосредственном восприятии.

В четырех глаголах, обозначающих источник и средства апостольского знания о Слове жизни, наблюдается постепенная

градация (climax) от более общего к более определенному и энергичному. Апостол исходит от отдаленного к ближайшему и тесному отношению, от пассивного способа познания к активному. Ὁ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακάμεν – оба глагола обозначают самые простые и обычные формы чувственного восприятия и в то же время такие, которые прежде всего требуются от всякого притязającego на звание свидетеля. Апостолы не редко ссылаются на «слышание и видение», как на надежное удостоверение истинности их слов (Деян.4:20, 22:15; Откр.22:8 и др.). Различие между первым и вторым глаголом то, что ἀκηκόαμεν выражает совершенно общую мысль знания о предмете, которое может быть получено и из рассказов других; тогда как ἐώρακάμεν, особенно в соединении с τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν говорит о непосредственном видении. Ударение падает на τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν⁵⁶¹, и этою прибавкой Апостол имеет в виду выразить мысль о совершенно непосредственном восприятии, как часто говорим и мы: я видел это собственными глазами. Отсюда и слышание получает вполне определенный характер, как тоже непосредственный и надежный источник познания. Ἀκούω поставлено на первом месте, потому что слово, воспринимаемое слухом, есть первая и ближайшая форма, в какой лицо может заявить о себе, обнаружить себя другим. Оба же глагола, вместе взятые, указывают на беспрепятственное обращение с лицом.

Дальнейший шаг в утверждении истинности познания представляет глагол ἐθεασάμεθα и, наконец, завершение всего – в αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Глагол θεᾶσθαι не имеет ничего общего с θαυμάζω, θάμβος, θαῦμα и потому не может заключать в себе оттенка изумления, удивления (как полагают Феофилакт, Икумений), благоговения⁵⁶²; не означает он и одного духовного, внутреннего созерцания, равно как и одного чувственного. Коренное значение его, подобно θεωρεῖν, есть напряженное, продолжительное рассматривание предмета или явления, происходящего пред глазами зрителя, соединенное с стремлением постигнуть его сущность и значение (ср. Ин.1:32, 38, 4:35, 6:5, 11:45). Греками часто этот глагол употребляется в приложении к театральным зрелищам⁵⁶³. Поэтому глагол

θεῶσθαι, в сравнении с ὁρᾶν, выдвигает момент намеренного рассматривания, исследования предмета, и при том исследования самого тщательного, доходящего до сокровенного, внутреннего существа предмета. Это прекрасно выражается древнеславянским переводом этого глагола – внядрихом (вньедрихом)⁵⁶⁴. Поэтому ἐθεασάμεθα означает: мы не только слышали и видели, но созерцая рассматривали, т.е. не мгновенно или кратковременно увидели или услышали Его, но рассматривали или созерцали подробно и внимательно, часто, много, продолжительно, в течение всего земного служения Его роду человеческому (Еп. Михаил). К ἐθεασάμεθα без повторения относительного местоимения присоединено еще новое предложение, очевидно, связанное с ним самым тесным образом: καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν. Ψηλάφῃν означает ощупывание поверхности предмета с целью изучить его строение, также ощупывание в темноте или ощупывание слепым⁵⁶⁵; следовательно, ψηλάφῃν указывает не на простое осязание, но на осязание, соединенное с желанием исследовать предмет. Если нас поражает то, что доставляют слух и зрение, то мы обращаемся к помощи рук, чтобы убедиться в действительности и качествах предмета. В древнеславянском выражение: αἱ χεῖρες ἡμῶν, ἐψηλάφησαν переводится: и руке наши обискаша⁵⁶⁶. Посему это есть самый материальный, так сказать, образ познания, в котором степень точности достигает тех пределов, что усумниться в истинности свидетельства значило бы совершенно отказать человеку в возможности знать что-либо. Αἱ χεῖρες ἡμῶν, как и раньше τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, выражает личный характер опыта, как самое твердое и надежное основание личной веры Апостолов в реальность истинного человечества Слова жизни. Апостолы «присоединились к Явившемуся нелегкомысленно», но после того как «осязали и умственным прикосновением и вместе чувственным, как, напр., Фома сделал по воскресении» (Феофилакт).

При чтении первого стиха послания особенное внимание обращает на себя неожиданная перемена времен: ἦν – imperfectum, ἀκηκόαμεν и ἐώρακάμεν – perfecta и ἐθεασάμεθα и

ἐψηλάφησαν – aorista. Что касается ἦν, то его форма, на основании сказанного выше, понятна: imperfectum обозначает весь период общественного служения воплотившегося Слова. Perfectum ἀκηκόαμεν и ἐώρακάμεν отмечает ту важную черту, что хотя «слышание» и «видение» закончились, однако следствие и действие, выражаемое этими глаголами, еще продолжают; они составляют постоянное обладание Апостолов: Апостол продолжает видеть пред собою живой образ Вселившегося среди людей, слышать Его божественное учение, выраженное в обычном человеческом слове; так что и то и другое представляются ему как бы еще существующими. Отсюда тем больше силы получает его свидетельство. Действия ἀκηκόαμεν и ἐώρακάμεν, как видно из прямой цели, для которой написаны эти слова, ограничиваются пределами земной жизни Иисуса Христа и указывают на все то, что Апостолы слышали от Него и видели в нем такого, что говорило о Нем, как о воплотившемся Слове жизни. Внезапный переход от формы прош. сов. к аористу переводит читателей в область определенных исторических фактов, которые в ряду других должны быть отмечены, как особенные. Этот оборот мысли – тонкая черта, свидетельствующая о подлинности послания, обнаруживая движение личного воспоминания, имеющего основу в действительных исторических фактах. Невольно припоминаются здесь слова Господа, обращенные к ученикам во время одного явления после воскресения: *видите руце мои и нозе мои, яко сам Аз есмь: осяжите мя и видите: яко дух плоти и кости не имать, якоже Мене видите имуща* (ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγὼ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκας καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Лк.14:39; ср. Ин.20:27). Важно это место потому, что в нем особенное значение принадлежит глаголам ψηλαφᾶν, θεωρεῖν и ὁρᾶν, а также и потому, что эти слова произнесены были с целью уверить Апостолов в реальности плоти Воскресшего, – положение несколько аналогичное тому, в каком находилась значительная часть опровергаемых св. Иоанном антихристов: (Апостолы) «*мняху дух видети*» (Лк.24:37). Можно полагать, что и Апостол Иоанн главным образом имел в виду факты уверения

Апостолов в действительности воскресения и в частности факт уверения Апостола Фомы, рассказанный в Евангелии Иоанна (Ин.20:25–29)⁵⁶⁷. Этим, конечно, не исключаются и все многочисленные случаи тесного ежедневного общения со Христом всех Апостолов и особенно Его «наперсника», которые имели место в течение общественного служения Господа и которые убедили их, что «Слово плоть бысть и вселися в ны» (Ин.1:14).

Рассматривая ближе четыре последние глагола, нельзя не обратить внимания и на то, что они распадаются на две группы. Первые два глагола выражают факт, вторые два – нарочитое исследование его; первые два означают восприятие, правда, непосредственное, но в тоже время произвольное, вторые особенно отмечают намеренность и напряженность исследования, указывают на познание активное и потому несомненно твердое и точное. Все вместе они дают достаточное доказательство, что апостольская проповедь о Словеси животнем (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) покоится на таких прочных устоях, что по всей справедливости может притязать на признание за нею безусловной достоверности, исключающей всякую возможность поставить рядом с нею какое-либо иное благовестие.

Таково содержание надписания послания. Но здесь возникает вопрос, можно ли первый стих послания считать надписанием его или заглавием, когда достаточно поверхностного знакомства с посланием, чтобы видеть, что оно в своих частностях не содержит сколько бы то ни было обстоятельного изложения учения о существе и лице Логоса и о земной жизни Воплотившегося? Он есть необходимое предположение каждого стиха послания; но речь идет собственно о действиях воплощенного Логоса в христианской жизни. Необходимо иметь в виду, что эти действия имеют свое основание в Его существе и лице, и потому, без предварительного и обстоятельного знакомства читателей послания с апостольским учением о Нем, для них немислимо было бы понимание послания. Апостол и не останавливается на выяснении понятия ὁ λόγος τῆς ζωῆς и этим дает право

заключать, что для читателей его послания достаточно было дать несколько важнейших штрихов, особенно в отношении к тем пунктам учения о воплощенном Слове, которые подвергались извращению со стороны еретиков, чтобы предумственным взором читателей предстал истинный и неповрежденный образ Слова жизни и оставался во все время чтения послания, как центр, постоянный источник и основание всех мыслей и слов свящ. писателя. Этим достаточно оправдывается заглавие, данное Апостолом своему посланию.

1, 2. Хотя Слово жизни, Которое составляет главный предмет апостольской проповеди и основание настоящего послания, предполагается известным читателям, однако Апостол считает необходимым дать краткий и ясный ответ на два вопроса, которые тотчас могут зародиться у читателя при чтении надписания послания: какова природа и существо Слова жизни и каким образом сделалось возможным столь точное познание о Нем? В образе раскрытия главного положения апостольской проповеди ясно сказывается характер речи Апостола Иоанна: он не доказывает, но просто и торжественно утверждает то, что составляет его убеждение. Поэтому в начале второго стиха стоит καί, которое и должно удержать свое прямое значение и не может быть заменено или истолковано в смысле γάρ. Καί отмечает характеристическую для Апостола Иоанна последовательность созерцания в отличие от последовательности строго логической: мысль присоединяется к мысли, как при объяснении разом открытой пред глазами зрителя картины. Само собою понятно, что καί соединяет последующее с непосредственно предшествующим περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, так как из этого выражения взято подлежащее для первого предложения второго стиха. Вслед за этим Апостол ставит краткое положение, в двух словах обнимающее всю его христологию: ἡ ζωὴ ἐφάνερώθη; в дальнейшей части стиха это положение получает более подробное раскрытие. Вместо ожидаемого местоимения или, согласно с особенностями слога Апостола Иоанна, ὁ λόγος τῆς ζωῆς, он ставит ἡ ζωὴ, чем ясно показывает, что в περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς ударение падает на τῆς ζωῆς. Положение ἡ ζωὴ в этом месте и в такой

последовательности указывает на то, что ὁ λόγος τῆς ζωῆς и ἡ ζωὴ, если не всецело покрывают друг друга по объему выражаемых ими понятий, то во всяком случае указывают на один и тот же субъект, т.е. на Ипостасное Слово Божие, Сына Божия. Как существо Отца Сын открыл миру потому только, что, будучи Сам Бог, Он возвестил и открыл Бога именно в Своем Лице, так и жизнь явлена и дарована Им миру только потому, что Он Сам есть жизнь. Дар, который воплотившийся Сын Божий принес миру, неотделим от Его лица, но заключается в самом Его лице. Он дает миру Себя и вместе с этим дает и жизнь, почему Он не только Податель жизни, Откровение жизни, ὁ λόγος τῆς ζωῆς, – не сама жизнь – ἡ ζωὴ⁵⁶⁸. Сам Спаситель говорить о Себе: «Аз есмь воскресение и живот» (Ин.15:25: ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ); «Аз есмь путь, истина и живот» (Ин.14:5: ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ). Вот почему Апостол в начале второго стиха называет Слово жизни просто ἡ ζωὴ.

Вечная божественная жизнь, от вечности составляющая существо божественной внутренней жизни и от вечности же сообщенная Сыну, была сокрыта от мира и неведома ему, ибо и Сын, Слово Божие, в Котором во всей полноте отобразилась эта жизнь, не принадлежал к этому миру. Правда, Логос есть вечный и личный Посредник, чрез Которого жизнь, как физическая, так и духовная, из абсолютного Первоисточника – Отца, дана была миру в самом акте творения мира и проявлялась во все время его существования (Ин.1:3 и след.), но в полноте и осязательно для мира, с возможностью познать ее истинное существо, она явилась в Слове, когда Оно пришло на землю во плоти, сделалось известным избранным от Него свидетелям, чтобы они могли возвещать и свидетельствовать о Нем всему миру. Жизнь из области бытия вечного, сокрытого от людей и неизвестного им, вступила в мир явлений. Пребывая до этого в таинственной области божественной жизни, она открылась, сделалась видимою; она вошла в мертвый во грехе мир, вошла в θάνατος, чтобы в смерти показать себя как истинную жизнь, преобладающую смерть (ср. Деян.3:15, 2:24). Победив смерть, она положила начало новой жизни,

причастниками которой являются все верующие в нее, как Сына Божия. Эту вечную жизнь Апостолы слышали, видели, рассматривали и осязали; они видели, как она воздвигала от смерти телесной и духовной; они видели, как она сама победила смерть. На этот именно строго определенный исторический факт явления Слова жизни во плоти и указывает аорист ἐφανερώθη. Φανεροῦν – один из характерных терминов в языке Апостола Иоанна, часто употребляется в Евангелии и послании и означает: открывать, выносить на свет так, чтобы можно было видеть; passiv. – открываться, делаться видимым. Жизнь отрылась в видимом, доступном для внешних чувств, виде. Таким образом, ἐφανερώθη послания фактически равняется σὰρξ ἐγένετο Евангелия (Ин.1:14), хотя буквально эти выражения не тождественны. Оттенки в понятиях ζωὴ и λόγος требуют различия и в относящихся к ним предикатах. Реальность воплощения Логоса не была бы выражена с полной ясностью, если бы было сказано: ὁ λόγος ἐφανερώθη, – для ὁ λόγος предикат ἐφανερώθη оказался бы слишком неопределенным. Равно как не было бы описано в достаточной степени богатство содержания ζωὴ и многочисленные проявления ее, если бы Апостол написал: ἡ ζωὴ σὰρξ ἐγένετο; для ἡ ζωὴ предикат σὰρξ ἐγένετο слишком узок. Точнее различие обоих выражений можно определить так: σὰρξ ἐγένετο отмечает объективный ход вочеловечения, а ἐφανερώθη указывает на следствие этого вочеловечения для наших познавательных сил; первое говорит о том, чем Логос, по Своем воплощении, стал Сам в Себе, второе, – чем Он сделался для нас⁵⁶⁹, и ἐφανερώθη поэтому предполагает σὰρξ ἐγένετο. Впрочем, такое разделение допустимо только в мысли; в действительности же оба факта совпадают и не допускают никакой последовательности и преемственной смены. Логос, Который есть жизнь, воплотился, явился в лице Иисуса Христа, чтобы сообщить человечеству вечную жизнь, составляющую Его существо, источником которой для мира Он является.

Ἡ ζωὴ ἐφανερώθη – общее положение, в дальнейшем получающее более подробное раскрытие. Сокровенная жизнь явилась и таким образом сделалась доступною для

чувственного восприятия. Поэтому καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν... Ближайшим образом к ἐφανερῶθῃ примыкает ἑωράκαμεν, так как видение образует существенный и основной пункт всех отдельных родов чувственного восприятия. В этом смысле ἑωράκαμεν является первой и необходимою ступенью в деле удостоверения реальности ἐφανερῶθῃ, – ступенью, без которой следующие акты – μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν – не имели бы прочного фундамента. Καὶ μαρτυροῦμεν дает новый момент, стоящий в теснейшей связи с ἑωράκαμεν и немыслимый без него (ср. 1Ин.4:14; Ин.15:27, 19:35, 1:34, 3:32). Μαρτυρεῖν – тоже один из любимых терминов Апостола Иоанна – всегда обозначает возвещение такого факта, который возвещающий сам воспринял, пережил. При этом особенно важно и необходимо оттенить, что обозначаемое этим глаголом свидетельство дается не для того, чтобы принести кому-либо пользу, обогатить кого-либо имеющимися познаниями, но единственно в интересах чистого служения истине. Принесет ли свидетельство другим пользу или нет, примут ли или не примут его, для свидетельствующего это безразлично: он всецело погружен в сознание достоверности испытанного и пережитого им, ибо оно сделалось его святым убеждением. Свидетельствующий чувствует внутреннюю потребность высказать дознанную истину и засвидетельствовать ее где бы то ни было и пред кем бы то ни было⁵⁷⁰. «*Не можем бо мы, яже видехом и слышахом, не глаголати*» (Деян.4:20). Апостолы получили прямое повеление свидетельствовать и возвещать о вечной жизни (Деян.1:8, 10, 41; Лк.24:47–48). За μαρτυροῦμεν следует апостольское ἀπαγγέλλομεν – возвещение твердо дознанной и самопережитой истины другим, чтобы и они познали ее и сделали ее собственным своим достоянием. Глагол указывает на всю вообще благовестническую деятельность Апостолов, не ограниченную ни пространством, ни отдельными писаниями. Отличие его от μαρτυρεῖν заключается в том, что μαρτυρεῖν есть сообщение *истины*, ἀπαγγέλλειν означает *сообщение истины*, т.е. в μαρτυρεῖν центр тяжести лежит во внутреннем сознании, убеждении свидетельствующего, что свидетельствуемое им

непререкаемо истинно; ἀπαγγέλλειν же имеет целью возвестить другим то, что возвещающий сам знает; почему при ἀπαγγέλλειν стоит ὑμῖν, как необходимое указание на тех, которые имеются в виду при сообщении истины. Под этим ὑμῖν понимаются преимущественно читатели настоящего послания, но не одни они, а и все, кто находится вне объема апостольского «мы», следовательно, все, до кого достигало апостольское благовествование. Пред каждым из глаголов Апостол ставит καί, чтобы тем выразительнее отметить каждый из них, как самостоятельный и важный акт. Различие времен прош. сов. ἑωράκαμεν и наст. μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν – требуется самым существом дела, так как два последние глагола обозначают действия апостольского служения, обязательные для Апостолов до конца дней их земной жизни и потому в каждый данный момент настоящие, а первый указывает на факт законченный, хотя и имеющий важное значение для настоящего.

На основании этого внутреннее отношение отдельных моментов 2-го стиха представляется в таком виде. В начале Апостол твердо устанавливает объективный исторический факт: жизнь явилась; затем посредством простого καὶ присоединяется утверждение, что писатель, как и прочие Апостолы, были очевидцами этой явившейся жизни; на этом, далее, основывается непоколебимое свидетельство его самого и всех Апостолов о том, что они видели. Таким образом, к ἑωράκαμεν присоединяется дальнейший и новый момент – μαρτυροῦμεν, который находит свое выражение и естественное продолжение в ἀπαγγέλλομεν. Последний глагол в свою очередь требует указания лиц, для которых предназначено возвещение, – отсюда ὑμῖν. После всего этого Апостол выразительно называет объект всех трех глаголов, неразрывно соединенных между собою. Предметом их, в живой связи речи, может быть только та же жизнь, несомненное явление которой Апостол возвестил, – ἡ ζωὴ, но с весьма важным прибавлением, раскрывающим всю полноту апостольского учения об ἡ ζωῇ: τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. Повторение члена пред ζωὴν и αἰώνιον указывает, что оба понятия – жизнь и вечность – берутся отдельно и каждое в полном своем объеме и

затем соединяются в одном представлении⁵⁷¹. Αἰώνιος в Новом Завете часто указывает на бесконечную продолжительность времени (2Кор.4:17–18; 2Пет.1:11; 2Тим.2:10,16; Евр.9:12,15; Ин.14:2; 1Пет.5:10 и др.) и с этой точки зрения «вечная жизнь» есть блаженная цель всех обетований о спасении. Только бесконечная жизнь есть истинная жизнь, поскольку жизнь, для которой рано или поздно наступит конец, не есть истинная жизнь⁵⁷². Но ограничивать этим объем понятия αἰώνιος нельзя. Главное значение его: не имеющий ни начала, ни конца, тот, который всегда был и будет, – и в этом смысле αἰώνιος прилагается к Богу (Рим.14:25). Но само собою понятно, что в последнем случае αἰώνιος является условным обозначением понятия, которого мы не можем представить иначе, как при помощи чувственных форм и образов, понятия о бытии, к которому мера времени совершенно не приложима. Здесь же, наряду с указанием на безначальность и бесконечность, αἰώνιος указывает и на внутреннее качество бытия, которое в своем внутреннем существе имеет основание для свойства, обозначаемого на условном человеческом языке посредством, αἰώνιος. Такая жизнь, стоящая выше времени, не может принадлежать тварному существу, – она божественна. Поэтому правильное и данному месту более соответствует понимание ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος в смысле ἡ ὄντως ζωὴ (1Тим.6:19) и ἡ ζωὴ τοῦ Θεοῦ (Еф.4:18): жизнь, которая есть истинно жизнь, в полном смысле этого слова, жизнь и ничто кроме жизни; в ней нет ничего такого, над чем время имело бы власть и что с течением времени возрастало бы или уменьшалось и исчезало; «жизнь не измеряемая сроком времени, но самобытная, как всегда сущая у Отца» (Феофилакт). Поэтому ἡ ζωὴ есть ἡ αἰώνιος в возможно полном смысле сего последнего⁵⁷³. Но такую жизнь, о которой говорит Апостол, не могла сделаться в своем телесно-земном явлении. Здесь только обнаружилось это внутреннее свойство; основание же его лежит вне пределов преходящего земного бытия. На это и указывает дальнейшее ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα.

Ὅστις, в сравнении с ὅς, всегда обозначает более или менее внутреннее отношение: в одних случаях местоимение это указывает существенное свойство предмета и имеет

квалитативное значение (Ин.21:25; Откр.18:12, 19:2; ср. 1Кор.5:1; Рим.9:4; Флп.2:20); в других случаях оно отмечает момент изъяснения и обоснования (Ин.8:58; Откр.1:7, 2:24, 11:8, 20:4; ср. Рим.1:25, 32, 2:15, 6:2; Гал.4:24)⁵⁷⁴. Также и в настоящем случае ἥτις указывает, что двухчленное предложение: ἥν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν – соединяется с главным предметом речи – ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος – не только как простое относительное предложение, но вместе с тем изъясняет и обосновывает его. Поэтому мысль Апостола можно выразить таким образом: мы видели, свидетельствуем и возвещаем вам жизнь, которая есть истинно вечная жизнь, поскольку она была у Отца (и таким образом независима от условий времени) и явилась нам (т.е. вошла в область нашего познания). Вечная жизнь не могла бы быть видимою, свидетельствуемою и возвещаемою, если бы она не явилась нам – ἡμῖν; но она также не была бы и вечною, если бы она не была у Отца, ἥν – imperf. указывает на неопределенную продолжительность прошлого бытия. Предлог πρὸς с винит. вообще обозначает движение по направлению к предмету или лицу, название которого поставлено в винит. пад., и в отношении к указанию пространственной близости предметов или лиц занимает среднее место между ἐν с дательным падежом и παρὰ с родит. (Ин.1:14) и дательным (Ин.17:5); от первого отличается тем, что исключает всякую идею всецелого заключения одного в другом, а требует их полной osobности, независимости по бытию, – от второго тем, что сильнее и резче обозначает момент теснейшего соприкосновения. Предлог πρὸς включает в себе оттенок постоянного движения, обращения к кому-либо и указывает, таким образом, направление или характерное стремление целой жизни: нравственное движение жизни существа, обозначенного чрез ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, имеет свой постоянный центр в Отце; а соединение предлога движения с глаголом покоя, пребывания (ἥν) отмечает это движение как постоянное его свойство, его существо (ср. 2Кор.5:8; Гал.1:18)⁵⁷⁵.

Из сказанного вытекает, что, ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος не сила и не свойство, а личное существо, которое стоит в непрерывном,

тесном и живом взаимодействии с Отцом. Идея личности здесь не может быть отрицаема ни в каком случае, и несомненная параллель с Ин.1:1 дает право заключать, что ἡ ζωὴ тождественно с ὁ λόγος пролога Евангелия Иоанна. Но это – выводы; первая же и главная цель разбираемого положения – показать, почему «жизнь» названа «вечною»: прежде чем жизнь явилась в мире, она была в постоянном и вечном взаимодействии с Отцом и, следовательно, сама есть существо вечное. Этому домирному вечному бытию ἡ ζωὴ далее и противопоставляется явление или откровение ее в мире. Союз этого внутреннейшего общения личной жизни и Отца есть любовь, которую Отец возлюбил Сына прежде сложения мира (Ин.17:24), и в этом отношении ἡτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα может быть сопоставлено с ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς (Ин.1:18). В прологе Евангелия Иоанна, где речь идет о Логосе, указывается Его отношение к Богу – πρὸς τὸν Θεόν, в послании же, где речь идет о личной жизни, гораздо естественнее обозначить отношение этой жизни к Богу, как Отцу – πρὸς τὸν Πατέρα, Первоиновиннику и Первоисточнику всякой жизни.

Вечная жизнь, стоящая выше всяких условий времени, ἐφανερώθη ἡμῖν – явилась нам, т.е. Апостолам. Св. Иоанн с особенною силой вновь утверждает реальность явления вечной жизни; но καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν не простое повторение ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, стоящего в начале 2 стиха: последнее есть простое утверждение факта, как чисто объективной истины, что жизнь явилась, тогда как в ἡμῖν, которому в 3 стихе противопоставляется ὑμῖν, присоединяется новый момент, объясняющий возможность чувственного восприятия и познания жизни. Общее положение начала 2 стиха в конце его субъективируется, применяется к частным людям, и на этом основывается личный опыт Апостола Иоанна.

1, 3. В двух первых стихах параллельно идут два ряда понятий: один ряд описывает предмет, о котором идет речь; другой – имеет целью указать источник сведений о нем, их точность и достоверность. Но и начало первого стиха и повторенное ἐφανερώθη во втором стихе, и, наконец, первые слова третьего стиха показывают, что главную силу Апостол все

таким образом, на втором ряду понятий. Изъяснивши в необходимой и достаточной степени существо Слова жизни, Апостол в начале третьего стиха снова указывает на чувственное познание о нем: ὁ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν; но, по своему обыкновению, он не просто повторяет сказанное в первом стихе, а вновь утверждает факт, чтобы тем прочнее были основания для дальнейшей важной мысли, выраженной в предложении с ἵνα. Так обоснованное, предложение цели получает характер почти необходимого требования. ἑωράκαμεν и ἀκηκόαμεν соединены между собою общим местоимением ὁ и представляют, как было сказано, обычный способ удостоверения, что сообщаемое не подлежит сомнению. Что касается того, почему Апостол поставил ἑωράκαμεν прежде ἀκηκόαμεν, вопреки порядку первого стиха, то это объясняется просто тем, что в первом стихе свящ. писатель имел в виду в постепенной последовательности (climax) от более низкой формы познания к более высокой и точной изобразить силу авторитетности апостольского свидетельства; здесь же его цель иная: выразить ту же мысль возможно короче и сильнее, для чего необходимы были только эти два глагола, в обычном словоупотреблении располагавшиеся именно в таком порядке. Сила полагается собственно в ἑωράκαμεν, ἀκηκόαμεν же только восполняет его, не имея важного самостоятельного значения (ср., напр., Деян.4:20, 22:15; Откр.22:8). Ἀπαγγέλλομεν и здесь означает апостольскую проповедь вообще, а не одно настоящее послание, так как для последнего в четвертом стихе имеется особое выражение: καὶ ταῦτα γράφομεν, которое явно противопоставляется ἀπαγγέλλομεν, как часть целому. Посему и ὑμῖν отличает от Апостолов не читателей только послания, а всех вообще слушателей апостольской проповеди.

Апостолы слышали, видели, рассматривали и осязали Воплотившегося и уверовали, убедились, что Он есть ни кто иной, как Слово жизни, Сын Божий, и по этой вере сделались участниками вечной жизни, чрез общение с Самим источником жизни (1Ин.5:11–13; ср. Ин.17:2–3). Они – единственные самовидцы Слова жизни, обладающие полнотой

божественного откровения во всей мере, в какой Слову благоугодно было открыть его миру; поэтому понятно, что они, в качестве носителей этой полноты ведения об Отце и Сыне Его, являются единственными посредниками в достижении общения с Самим Первоисточником жизни. Обладая сокровищем, которое составляет исключительное основание, смысл и цель жизни человечества, Апостолы, как по непреодолимому внутреннему влечению, так и в силу прямой заповеди Воплотившегося (Мф.28:19–20; Мк.16:15–16; Деян.1:8), стремятся сообщить его и другим. Но чтобы цель апостольского благовествования – привести всех ко Христу и сделать участниками вечной жизни – была осуществлена, необходимо то же, что и для них было условием получения этого блага: это вера в Иисуса Христа, как Божественное Слово, Сына Божия, явившаяся у них и укрепившаяся на основании личного опыта. Но Слово жизни больше не живет среди людей и, следовательно, прямой опыт не возможен. Поэтому остается одно средство: почерпать основы для веры у Апостолов, в их благовестии; чрез него усвоить себе ту религиозную точку зрения, то душевное состояние, в каком находились самовидцы и слушатели Воплотившегося, – верить в виденное и слышанное ими и при том так, как если бы сами видели, слышали, созерцали, осязали т. е. сделать все это своим непоколебимым убеждением, чтобы образ Иисуса Христа так же живо воспринят был в души слушателей апостольского благовествования, так же живо предстоял их умственному взору, как это было у самовидцев Его жизни. А для этого прежде всего и безусловно необходимо стать в самое тесное общение с Апостолами; средством к сему служит их проповедь: ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ὑμῶν. Ὑμεῖς и в данном случае имеет тот же объем, что и предыдущее ὑμῖν. Ἐχειν удерживает свое прямое значение – иметь, обладать, а κοινωνίαν ἔχειν вместо простого κοινωνεῖν (2Ин.1:11; 1Пет.4:13; Флп.4:15), выражает не только факт общения, но также постоянное обладание им (ср. 8 ст. ἁμαρτίαν ἔχειν). Κοινωνία «вообще отмечает общение лиц с лицами в одном и том же объекте, всегда общим всем и иногда всецело каждому»⁵⁷⁶. При

этом в κοινωνία мыслится не только наличие этой общности или союза, но и то κοινόν, которое связывает, объединяет⁵⁷⁷. В данном случае κοινωνία устанавливается между ὑμεῖς и ἡμεῖς. Предлог μετὰ (сродн. с μέσος) лучше, чем σύν, выражает, что это κοινόν находится как бы между теми, кто участвует в нем, и потому κοινόν составляет общее достояние обеих сторон. Отсюда ближайший смысл слов Апостола получается тот, что самовидцы возвещают виденное и слышанное с тем, чтобы сделать его общим достоянием и тех, кому они проповедуют. Само собою понятно, что под этим разумеется не одно простое восприятие сообщаемых фактов земной истории Слова жизни, а и убеждение в действительности Его воплощения, вера в то, что Иисус Христос есть Сын Божий, со всеми проистекающими из этого последствиями. Апостольская проповедь не школа, в которой рассказывают и верят истории о Христе, как истории; это есть живой союз веры, созидающий то внутреннее общение, единство, когда учащий всею своею личностью, со всем своим умственным и нравственным содержанием, всецело отображается в научаемом. Вера связывает слушателей с Апостолами столь тесным союзом, что те тайны, которые они созерцали в Воплотившемся, восприняли и уразумели, делают и их достоянием, те истины, которые они слышали, проникают и в их сердце, и Христос, с Которым они имели видимое обращение и с Которым они вступили в теснейшее жизненное единение, обитает и в них. Поэтому Апостол считает достаточным указать только, чем обладают сами Апостолы: их достояние, под условием вступления с ними в общение, делается достоянием и читателей.

Чем же обладают сами Апостолы? К участию в чем на равных с ними правах они призывают весь мир? Καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, – вот ответ Апостола Иоанна на этот вопрос. Чрез веру в Иисуса Христа Сына Божия самовидцы вошли в живое общение с Ним. Но Слово жизни есть образ Первожизни – Бога Отца, и потому общение с Сыном вместе с тем есть и общение с Отцом. Таким образом, Апостолы находятся в живом общении с Отцом и Его Сыном Иисусом Христом. Экзегеты разделились в

решении вопроса, в каком отношении стоят приведенные слова к предыдущим: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ὑμῶν. Представляют ли они вторую часть предложения цели, так что можно было бы дополнить ἥ, или это совершенно самостоятельное предложение с подразумеваемым ἐστί? Все данные в пользу того, что καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ есть самостоятельное предложение, заключающее в себе раскрытие предшествующей идеи, на которой Апостол считает необходимым остановиться. Оно не может быть поставлено в зависимость от ἵνα прежде всего потому, что в нем опущено сказуемое, каковым должен быть глагол εἶναι, в сослагат. наклон., а опущение, сослагат. накл. от εἶναι, после предшествующего сослагательного (здесь ἔχητε), крайне редко (ср. Рим.4:16: ἵνα κατὰ χάριν, т.е. ἥ). Затем καὶ – δέ, ближе определяя и изъясняя предшествующее, всегда отмечает присоединение чего-либо нового по сравнению с предыдущими понятиями (ср. Ин.6:51, 8:16–17, 15:27; 2Ин.1:12), отличного от предшествующего, хотя и не совсем противоположного; если при этом больше оттеняется иногда связь, иногда противоположность, то во всяком случае καὶ – δέ никогда не ставятся, когда высказанное понятие берется вновь только для подробного раскрытия его содержания⁵⁷⁸. Поэтому соединение в одно двух предложений, грамматическая связь которых устанавливается чрез καὶ – δέ, представляется невозможным. Наконец, и мысль рассматриваемого предложения не допускает грамматической связи его с ἵνα. Приводить к общению с Отцом и Сыном не есть непосредственная цель апостольского благовествования: это – дело Совершителя спасения, Иисуса Христа. Апостолы же приводят к общению с собою (ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ὑμῶν). В виду этого рассматриваемое предложение можно восполнить только глаголом ἐστί; тогда все выражение получает совершенно определенный смысл и законное место в ходе мыслей Апостола, как если бы написано было: καὶ ἡμεῖς δὲ ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τοῦ Πατρὸς κτλ., – новое предложение вводится для изъяснения понятия κοινωνία.

Но какое «общение» разумеется под ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα? В каком отношении оно стоит к предшествующему κοινωνία? Содержание первого и второго κοινωνία одно и то же или различно? На основании сказанного о том, какой оттенок придает мысли употребление καὶ – δέ должно утверждать, что ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα не тождественно с раньше приведенным ἡ κοινωνία μεθ' ὑμῶν: ἡμετέρα стоит вместо genitiv. possess., и все выражение ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα значит: общение, которое мы (Апостолы) имеем, а не: общение с нами. Вследствие этого первое и второе κοινωνία имеют и различные субъекты – ὑμεῖς и ἡμεῖς (в ἡμετέρα) – и различные объекты – μεθ' ἡμῶν и μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Апостолы имеют общение с Отцом и Его Сыном Иисусом Христом: это – факт (ἐστὶ). Поэтому и те, к кому они обращаются с проповедью, если вступят в общение с ними, во всем глубокосодержательном и жизненном значении этого слова, также достигнут того блаженного общения с Отцом и Сыном, которое составляет действительное и постоянное обладание их самих.

В словах: μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ находить свое полное выражение мысль, для которой основание Апостол положил в двух первых стихах. Тот, кто изначала был в общении с Богом, явился в истинно человеческой личности и открыл людям Бога, как Отца (Πατὴρ) и Источник истинной жизни. Посему чрез воплощение Слова жизни люди могут иметь общение с самою Первожизнью, Отцом, созерцание Которого во Христе отныне составляет средоточие и цель всей их жизни; завершение этой цели в «пребывании» в Боге. Но это общение с Отцом посредствуется чрез общение с Сыном и в Нем заключается, поскольку Сын чрез Свое воплощение сообщил эту жизнь людям и дал им возможность и средства быть ее причастниками. Это совершил Он в Своем историческом явлении; отсюда полное имя Его Υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός, которое означает тождество от вечности Сущего у Отца и Воплотившегося и таким образом сообщившего полное откровение божественной жизни. Предлог употреблен тот же (μετὰ), что и прежде, и должен иметь то же значение: в данном случае Он указывает по отношению к Апостолам, а чрез

них и ко всем верующим их благовестию, на неизреченное снисхождение Отца и Сына, призвавших людей к участию в присущей Им абсолютной жизни в самой неограниченной мере, какая только возможна для существа конечного. Повторение предлога и члена пред Πατρός и Υἱού, указывая на вечное различие Божеских Лиц, а также на их равенство, ближайшим образом имеет свое основание в том, что Апостол незадолго перед сим возвестил о Слове жизни, как о самостоятельном, абсолютном источнике вечной жизни, истинной ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος.

Общение с Отцом и Сыном и чрез Сына составляет основную идею послания: с точки зрения Апостола Иоанна это общение составляет основание христианской жизни. Идея общения неоднократно выступает и послании под многочисленными обозначениями: быть от Бога, быть рожденным от Бога, быть чадом Божиим, познать, любить Бога, быть в Боге, иметь Бога в себе и т.п. Хотя все эти выражения заключают в себе некоторые оттенки в мысли и отмечают различные степени и стороны общения; однако в основе всех их лежит идея самого тесного, внутреннейшего и живого единения с Богом. Быть в общении с Богом в конце концов означает быть в единении с Ним, быть участником присущей Ему вечной жизни: мы в Нем и Он в нас, Его жизнь – наша жизнь.

Из слов Апостола Иоанна: ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ὑμῶν, καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ с очевидностью вытекает, что общения с Отцом и Сыном нельзя достигнуть иначе, как чрез общение с Апостолами. «Какая вам, – говорит (Апостол Иоанн), – польза от того, что мы возвещаем вам это? Та, что чрез слово мы принимаем вас в общники виденного и слышанного нами, так как мы имеем общниками и Отца и Сына Его Иисуса Христа» (Феофилакт). Апостолы были и остаются основанием, на которое каждый верующий необходимо должен поставить себя (ср. Еф.2:20); они образуют Самим Господом посаженный корень или ствол, из которого и на котором должны появляться и развиваться ветви (ср. Ин.17:20 и след). Чтобы иметь общение с Отцом и Сыном, необходимо вступить в общение с Апостолами. Так образуется цепь, которая от Бога нисходит к

нам: Отец имеет общение с Сыном, Сын – с учениками, ученики с Церковью⁵⁷⁹.

Первые три стиха послания дают ясное и полное понятие о предмете проповеди и цели благовествования Апостолов. Предмет их проповеди есть предвечное Слово Божие, вечная жизнь и источник вечной жизни, к которой призвано человечество и в которой поэтому последняя цель его бытия. От вечности пребывая у Отца, превыше временных и пространственных отношений, Слово жизни явилось нам, чтобы и нас сделать причастниками вечной жизни, под условием нашей веры в ту истину, что Иисус, в Лице Которого явилось Слово жизни, есть вечный Сын Божий. Здесь разом выражается с одной стороны единство от вечности Сущего у Отца и Воплотившегося и, с другой стороны, реальность этого явления, засвидетельствованная самым непререкаемым образом, не допускающим ни малейшей возможности сомнения в достоверности проповедуемого Апостолами. Но, как уже замечено было, и первый стих, и начало третьего ясно указывают, что Апостол с особенною настойчивостью выдвигает момент чувственного явления вечной жизни, благодаря чему Апостолы получили самое твердое знание о ней, добытое всеми средствами, какие только доступны человеку. Отсюда очевидный вывод, что апостольская проповедь не есть что-либо произвольно измышленное, или только желаемое: она покоится на несомненном историческом факте. Потому общение с Отцом и Сыном, составляющее цель апостольской проповеди, не мечта, но, при выполнении известных условий, найдет действительное осуществление. А раз это так, то верующих не должны смущать никакие наветы лжеучителей: они должны твердо стоять в преданном от начала, будучи вполне уверенными, что только здесь, в общении с Словом жизни, чрез общение с Апостолами, – истинная жизнь.

I, 4. От общей речи о предмете и цели апостольской проповеди писатель переходит к настоящему посланию и определяет цель его написания: καὶ ταῦτα ὑράφομεν ὑμῖν, ἵνα ἡ χάρις ὑμῶν ἢ πεπληρωμένη. Новая мысль, по обыкновению, присоединяется посредством простого союза καὶ. Ταῦτα

указывает на ближайший к Апостолу в данное время вид благовествования, т.е. на послание и при том не на последующую только или предыдущую часть его, но на все вообще послание, содержание которого уже предносилось уму Апостола, когда он писал эти строки. На это таῦτα и падает логическое ударение первой части четвертого стиха, в отличие от высказанного прежде общего понятия апостольской проповеди. Γράφομεν также противопоставляется ἀπαγγέλλομεν, как частный вид апостольской деятельности общему. Plural, уράφομεν указывает, что и в этом частном виде исполнения апостольского служения св. Иоанн стоит не один: и это послание в сущности покоится на авторитете всех Апостолов; чрез Апостола Иоанна говорить читателям все самовидцы Слова жизни. Форма множеств. числ. здесь тем более необходима, что уράφομεν стоит в самой тесной связи с ἀπαγγέλλομεν.

Параллельно с сокращением объема ἀπαγγέλλομεν в уράφομεν, и ὑμῖν получает более частное значение, указывая только на тех, для кого было это уράφομεν, т. е. только на читателей послания. Сокращенное в своем объеме, апостольское благовестие должно иметь дело уже с более частными и определенными условиями воспринимателей благовестия, а потому и общая цель его приспособляется к их состоянию и потребностям, хотя, конечно, и в этом последнем своем виде она стоит в полном согласии с общею целью всего благовествования. Эту частную цель Апостол определяет так: ἵνα ἡ χαρά ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη. Сила этого выражения заключается в πεπληρωμένη. И действительно, все послание показывает, что Апостол имеет дело с читателями, преуспевание которых в христианской жизни в общем стоит вне всякого сомнения; здесь уже само собою предполагается то κοινωνία, о котором говорит Апостол, как о цела апостольского благовествования вообще. Далее является необходимым ввести читателей послания в более полное и совершенное обладание теми преимуществами, какие соединены с званием христианина. Поэтому Апостол желает, чтобы радость (ἡ χαρά в соответствии с обычным письменным χαίρειν) достигла

совершенства и оставалась совершенною (τεπληρωμένη). Он повторяет своим читателям то, что Господь сказал ученикам в прощальной беседе: «Сия глаголах вам, да радость Моя в вас будет, и радость ваша исполнится» (Ин.15:11), то есть, как заключает св. Иоанн Златоуст, «чтобы вы не смущались и не отпали, так как вы еще не совершенны, чтобы не прекратили своего течения, чтобы радость ваша достигла конца»⁵⁸⁰. Основание этой радости, радостного настроения духа, свидетельствующего о внутреннем спокойствии, не возмущаемом никакими скорбями, лежит в том общении, которое устанавливается принятием апостольской проповеди, непременно соединенным с верою в Иисуса Христа, как Сына Божия, и проистекающим отсюда общением с Отцем и Его Сыном Иисусом Христом. Это общение само содержит радость верующих, ибо заключает в себе действительное обладание вечною жизнью во Христе. Это есть та радость, которую Спаситель называет Своею (Ин.15:11, 17:13), и исполнение которой Он обещает Своим ученикам (Ин.16:20–24), – радость в Господе, которой требует Апостол Павел (Флп.3:1, 4:1), радость во Св. Духе, в которой он полагает царство Божие (Рим.14:17). Но эта радость, как и вечная жизнь верующих, является не вдруг; она достигает своего совершенства по мере действительного и деятельного осуществления общения с Отцем и Его Сыном. Каждый шаг в истинном познании существа этого общения и его условий, соединенный с полным проведением познанного в жизнь, есть момент совершенства христианской радости. И во всем послании, в котором Апостол так подробно говорит об истинном общении с Богом, его условиях и последствиях, всюду ясно проходит та мысль, что общение с братьями, общение со Христом в братьях и с братьями во Христе, есть мера полноты радости верующих.

Первая часть (1Ин.1:5–2:11)

Сохранение общения с Богом, Который свет есть, обусловливается со стороны христианина хождением во свете. Необходимые условия хождения во свете – очищение от грехов кровию Иисуса Христа, Сына Божия, исповедание греховности вообще и содеянных грехов в частности, чтобы таким путем достигнуть несогрешения, и всецелое соблюдение заповедей Божиих, в особенности заповеди о любви к ближним.

Если сущность христианской жизни заключается в общении с Богом, то естественно возникает вопрос: как достигнуть этого общения? В отношении к читателям, которые находятся в общении и имеют радость, проистекающую из сознания этого общения, это требует решения, как пребыть в общении и укрепиться в нем, чтобы радость достигла полного совершенства? В том и другом случае необходимо прежде всего знать, в чем состоит общение с Богом и, главным образом, какие средства ведут к его осуществлению и возрастанию в нем. Общение предполагает, по крайней мере, две стороны, которые должны иметь известную общую точку соприкосновения, должны иметь κοινόν, которое бы составляло их общее достояние; чем больше таких точек, тем теснее и совершеннее общение. При чисто духовном общении, самое его начало предполагает некоторое духовное родство между лицами, входящими в общение, – родство по руководящим принципам как умственной, так и нравственной жизни. Но это в свою очередь предварительно требует, чтобы каждая сторона узнала другую, ибо иначе не может быть установлена и определена общность интересов. Если же предварительными условиями всякого общения является взаимное познание сторон, входящих в общение, и внутреннее родство, то совершенство общения требует и более совершенного знания и более полного родства. Эти условия могут быть выполнены или таким образом, что обе стороны идут навстречу одна другой и сходятся в какой-либо точке, лежащей между ними, или же таким образом, что одна сторона старается усвоить себе то, что

принадлежит другой, возможно более уподобиться ей. Общий закон общения остается неизменным и в вопросе об общении человека с Богом: здесь должны быть то же родство и то же познание. Некоторое изменение условий достижения цели зависит от того, что на одной стороне стоит человек, а на другой всесовершенный Бог; поэтому собственно один человек должен и познать Бога и стремиться к возможно совершеннейшему уподоблению Ему. Но и Бог не остается безучастным зрителем стремлений слабого и больного существа, идет к нему навстречу, сообщая ему истинное ведение о Себе и даруя средства, чтобы человек препожедал свои немощи и в доступной для него мере поднимался до степени богоуподобления. Самый почин в деле общения принадлежит Богу (1Ин.4:10). Но божественное содействие требует и самодеятельности человека, налагает на него обязанности, исполнение которых делает данные ему Богом средства его собственным достоянием. На основании этого Апостол Иоанн, поставив задачу своего послания – возвести читателей его на степень совершенного общения с Богом, после введения переходит к определению тех условий, при выполнении которых возможно достижение этой цели. В основу всего он полагает истинное познание о Боге; оно должно освещать весь жизненный путь человека и каждый шаг в отдельности, определяя достоинство и пригодность их для достижения общения с Богом и утверждения в нем.

Из сказанного о связи пятого стиха с предыдущими само собою понятно, почему Апостол начинает его простым союзом καί, который должен удерживать свое прямое значение: рассмотрение условий общения с Богом самым тесным образом примыкает к сказанному о цели послания и служит его раскрытием; поэтому нет надобности и оснований принимать καί в смысле οὐν или δέ. Выражение αὐτῇ ἐστὶνυ Апостола Иоанна встречается довольно часто: ср. Ин.1:19, 3:19, 15:12, 17:3; 1Ин.3:11, 23, 5:3, 11, 14. Во всех этих случаях местоимение οὗτος указывает или на предшествующее, или на последующее; здесь оно особенно оттеняет предложение: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν κτλ., в котором находит свое раскрытие понятие ἡ ἀγγελία (ср. Ин.2:25,

3:11, 5:11). Член пред ἀγλυεῖα обозначает эту весть, как нечто особенное в системе христианского учения: она есть главное, – из нее вытекают другие истины, как ее частные стороны: Это есть основное учение, которое слышали Апостолы от Него – ἀπ’ αὐτοῦ, т.е. от Иисуса Христа, Слова жизни, с Которым они находились в таком близком и непосредственном общении; от Него, Христа, во плоти явившегося Сына Божия, Которого Апостол слышал, он получил эту весть о Боге. Вместо обычного παρὰ (Ин.1:40, 6:45, 17:51, 8:26, 40, 15:15; Деян.10:22, 28:22; 2Тим.2:2). Апостол употребил предлог ἀπό, отмечающий источник неопределеннее, чем παρὰ⁵⁸¹. Но при всем том едва ли можно простираť разницу оттенков, обозначаемых указанными предлогами, так далеко, чтобы утверждать, что ἀπό в данном случае указывает на слова, которые не были произнесены Иисусом Христом, но выведены Апостолом из многих Его речей, дел и всей вообще земной жизни Его⁵⁸². Хотя глагол ἀκούειν сам по себе точно не определяет, непосредственно ли получена весть от кого-либо или же передана другими, но за ним всегда следует воспроизведение именно слышанного, а не какого-либо умозаключения на основании виденного, слышанного или пережитого (ср. Деян.9:13: ἤκουσα ἀπὸ πολλῶν). Кроме того, в устах Апостола, который с такою силой настаивает на своем личном опыте чрез общение с Воплотившимся, ἀκούειν может указывать только на непосредственное слышание; поэтому слова: ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία οὐκ ἐστὶν ἐν αὐτῷ οὐδεμίᾳ, должны быть принимаемы, как собственные слова Спасителя, по букве и форме изречения, а не по содержанию только и мысли. Возражают, что «Иоанн в своем Евангелии, без сомнения, буквально записал бы эти слова Господа, поставленные им во главе благовестия о Слове жизни, если бы он действительно слышал в такой именно форме»⁵⁸³; но забывают, что эти слова относятся не к Слову жизни, а к ὁ Θεός, по крайней мере прямо и непосредственно, и, быть может, именно поэтому они и не находятся в Евангелии, где Апостол все свое внимание сосредоточил на учении о лице Бога Слова; о Нем он часто говорит как о свете: Ин.1:4–5, 7–9, 3:19, 8:12, 9:5, 11:9–10, 12:35–36, 46. С другой стороны, на каком

основании предполагают, что в Евангелии записано все, что говорил Иисус Христос (ср. Ин.20:30–31, 21:25; Деян.20:35)? Наконец, и не было необходимости повторять в Евангелии то, что было уже написано в послании, тем более, что и читатели обоих писаний были одни и те же. Такого понимания смысла приведенного положения требует и термин ἀγγελία, в особенности в сопоставлении с следующим ἀναγγέλλομεν. Глагол ἀναγγέλλειν отличается от ἀγγέλλειν тем, что последний означает только объявление, возвещение, которое может иметь свое начало в возвещающем, тогда как первый непременно указывает, что весть получена от другого лица и передается, пересказывается с буквальной точностью (ср. Херорh. Анав. I, 3. 21: ἀκούσαντες δὲ ταῦτα αἴρετοὶ ἀναγγέλλουσι τοῖς στρατιώταις). Это значение глагола ἀναγγέλλειν особенно ясно выступает в словах Спасителя о Святом Духе (Ин.16:13–15): *«егда приидет Дух истины, наставит вы на всяку истину: не от Себе до глаголати имать, но елика аще услышит, глаголати имать... Он Мя прославит, яко от Моего приимет и возвестит вам»* (ἐκεῖνός ἐμε δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν; и далее: διὰ τοῦτο εἶπον, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγεγεῖ ὑμῖν. Ср. Ин.4:25)⁵⁸⁴. Поэтому ἀγγελία в связи с ἀναγγέλλομεν означает весть, непосредственно слышанную от воплотившегося Слова жизни и подлежащую точной передаче тем, для кого она предназначена⁵⁸⁵. Таким образом, получается мысль, способная привлечь всецелое внимание читателей и направить его на высказанную далее истину: «не свои собственные измышления (чем занимаются обольщающие вас лжеучителя), но благовестие, непосредственно слышанное от Него, Слова жизни, открывшего миру Бога (Ин.1:18), мы (Апостолы) в точности передаем вам (читателям послания и всем верующим), а это благовестие таково: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία οὐκ ἐστὶν ἐν αὐτῷ οὐδεμία.

Оба последние предложения зависят от ὅτι, потому что здесь Апостол пока только передает содержание ἀγγελία; его собственные мысли на основании благовестия начинаются в следующем стихе; так что ὅτι здесь ὅτι recitativum и равняется нашему двоеточию. На словах ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν, как

основоположительных, все экзегеты останавливаются с особенною внимательностью, стараясь проникнуть в их внутренний, несомненно глубокий и богатый смысл. Положение: ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν есть одно из тех выражений, употребляемых Апостолом Иоанном, которыми описывается собственное существо Бога: «Бог есть Дух» (Ин.4:24), «Бог есть любовь» (1Ин.4:8) и «Бог есть свет». Другие новозаветные писатели говорят о том, что Бог делает, какими свойствами обладает; Апостол Иоанн говорит о том, что Бог есть в Своем существе. Фῶς, как предикаты и остальных сейчас указанных выражений, поставлено без члена, и этим ясно показывается, что светом описывается не свойство Божие, но самое существо Бога. Как в выражении Евангелиста: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος, Логос есть Бог в полном объеме этого слова, подобно тому и здесь понятие фῶς приложено к Богу абсолютно, без всякого ограничения, во всецелой полноте его глубокого значения. Слово фῶς – свет – самое простое и в то же время самое полное в глубокое для изображения понятия о Боге. Оно понятно всякому, кто имеет глаза и кому солнце освещало почву под его ногами. Чем больше вдумывается в него человек, тем больше оно удовлетворяет его. «Самый простой ум может понять его мысль, и самый тонкий не может исчерпать его»⁵⁸⁶. В то же время ни один образ, заимствованный из материального мира, не дает идеи совершенства столь ясно и полно, как «свет».

Разрешение вопроса о содержании понятия фῶς возможно только на почве чисто библейской, на какой, без сомнения, стоял Апостол Иоанн и Тот, от Кого он слышал это благовестие. Само собою понятно, что и библейская точка зрения на этот предмет покоится на общем взгляде на свойства света и основанном на нем общечеловеческом объяснении этого образа. Согласно со своими естественными свойствами, свет в каждой области бытия представляет чистейшее обнаружение той энергии, к которой он приложен в качестве предиката. Поэтому «свет» обычно является принципом духовного просвещения, познания и истины, и, в силу внутренней связи между знанием и поведением, – принципом доброго поведения и жизни. Обе эти стороны – интеллектуальная и этическая –

соединяются в выражении самым тесным образом, хотя, смотря по течению мысли, преобладает то теоретическая сторона познания, то практическая сторона нравственного поведения. Отсюда в отношении к субъекту «свет», как в нем находящийся, обозначает преимущественно или совершенство его знания, мудрость (Дан.2:2), или преимущественно его нравственную чистоту, святую жизнь (Еф.5:8). В отношении же к деятельности субъекта, переходящей на других, «свет», приложенный к нему в качестве предиката, представляет его просвещающим, сообщающим истинное познание, и учителем нравственности, воздействующим на других примером святой жизни (Мф.5:14). Наконец, как физический свет является условием физической жизни, так свет духовный – условием и элементом истинной духовной жизни и счастья (Иов.28:30, 33; Пс.55:14 и др.). В силу такого богатства своего содержания, в котором основным моментом является идея совершенства, символ света в Ветхом Завете особенно часто употребляется там, где речь идет о Высочайшем Существе. Чтобы представить Бога, как нематериальное, все проникающее, оживляющее и освещающее существо, ветхозаветные писатели изображают Его светозарным. Свет есть образ Бога, – образ, свидетельствующий о Его присутствии; поэтому при повествовании о богоявлениях почти всегда говорится о сиянии света, молнии и т.п. В изображениях пророков Бог окружен светом и сияет им (Пс.49:3, 79:8, 104:2; Иов.41:12; Авв.3:3, 4:4; Ис.6; Иез.1 и Иез.9). Также свет часто является обозначением Бога в Его отношении к людям в качестве Бога-Спасителя (Пс.26:1; Мих.7:8; ср. Чис.6:25; Пс.30:17, 66:2, 79:4). В связи с этим свет является одним из существенных свойств мессианского царства (Ис.9:2, 42:6; Мал.4:2). И в Новом Завете Бог, как перво-истина и абсолютная святость, есть совершенный свет а всякий духовный свет разумного творения есть только отражение абсолютного света, составляющего божественное существо (ср. Еф.5:8; 1Фес.5:5; 1Пет.2:9), равно как и всякий физический свет во внешней природе есть только символ вечного первосвета Бога (Иак.1:17; Пс.104:2). Но и здесь свет получил также мессианское значение: Евангелист Матфей

относит ко Христу пророчество Исаии в IX, 12 (Мф.4:15), и Праведный Симеон, принимая на руки Богомладенца, пророчески говорит о Нем: *«видеста очи мои спасение Твое, еже еси уготовал пред лицем всех людей: свет во откровение языком (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἔθνῳν), и славу людей твоих Израиля»* (Лк.2:30–32). Несомненно мессианское значение φῶς имеет и в Евангелии Иоанна. Спаситель говорит о Себе: *«Аз есмь свет миру: ходяй по Мне не имать ходити во тме, но имать свет животный»* (Ин.8:12; ср. Ин.9:5). *«Аз свет в мир приидох, да всяк веруяй в Мя во тме не пребудет»* (Ин.12:46). *«Еще мало время свет в вас есть: ходите, Дóндеже свет имате, да, тма вас не имет, и ходяй во тме не вестъ, камо идет. Дóндеже свет имате, веруйте во свет, да сынове света будете»* (Ин.12:35–36; ср. Ин.1:4–5, 3:19–21; 1Ин.2:8, 11). Называя Себя светом, Спаситель тем самым ясно и открыто провозглашает Себя Мессией. Это видно и из связи речи, в какой сказаны приведенные слова, и из сильно оттененной необходимости веровать во свет. В таком смысле понимали наименование светом и фарисеи, когда возражали Спасителю: *«Ты о Себе Сам свидетельствуеши: свидетельство Твое несть истинно»* (Ин.8:13). Каково же содержание понятия φῶς?

Свету – φῶς – у Апостола Иоанна всюду противопоставляется тьма – σκοτία, σκότος (Ин.1:4–5, ср. 9, 3:19–21, 8:12, 12:35; 1Ин.1:5, 2:8, 11). Если рассмотреть места писаний Апостола Иоанна, где говорится о тьме, как противоположной свету, и сопоставить их между собою, то ясно будет, что тьма является господствующим и одушевляющим принципом мира, отчужденного от Бога и не имеющего участия в божественной жизни. Мир, характеризуемый неизменным владычеством тьмы, представляет собою царство, непримиримо враждебное тому царству, в котором господствует «свет истинный». Тьма так опутала весь мир, что он не в состоянии был заметить того света, который продолжал сиять и после самовольного отчуждения его от источника света (Ин.1:4–5). Мир не познал света. Свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы. Ибо

всякий делающий худые дела ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы. А поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны (Ин.3:19–21). Тьма объемлет человека, и ходящий во тьме не знает, куда идет (Ин.12:35). Но тьма действует не только как темная среда, не дающая глазу возможности видеть то, что лежит на пути, и прилагать имеющуюся силу зрения: она разрушает самый духовный орган зрения, совершенно уничтожая возможность вообще когда-либо видеть свет (1Ин.2:11). Из всего сказанного видно, что тьма имеет самую тесную связь с злыми делами, грехом, которым произведено отчуждение мира от Бога (ср. 2Кор.6:4: праведность и беззаконие – свет и тьма; Еф.5:11, ср. 8; Рим.13:12, ср. 13. 14; 1Фес.5:4–5). Тьма есть объявшаая мир греховная атмосфера. Находящийся в этой атмосфере человек не имеет истинного понятия о своем назначении, о цели, к которой должен стремиться, о пути, ведущем к достижению этой цели. Извращенная воля влечется греховными похотями сердца и боится ставить свои худые дела пред судом света. На основании такого понятия о σκοτία (скóтос) можно определить и содержание понятия φῶς. Если тьма может быть характеризуема, как греховная атмосфера, то свет – φῶς – есть область нравственной чистоты, святости, очищения от всего греховного, область делания добрых дел (ср. Мф.5:16; 1Пет.2:9; Рим.3:12; Еф.5:8; 1Фес.5:5; 2Кор.4:14 и др.). Во свете очищается, проясняется духовный взор человека; он видит себя в истинном свете, знает свое назначение и бодро идет по пути к его осуществлению. Всего этого недоставало греховному миру, и все это дал ему Христос, свет мира, воплощенная святость, совершеннейшая нравственная чистота. Он принес в мир истинное познание о Боге и о назначении человека, святость и чистоту и указал людям истинный путь из тьмы богоотчуждения к свету богообщения.

Если после сказанного о содержании понятия φῶς возвратимся к 1Ин.1:5, то для нас ясно будет, что и здесь φῶς имеет преимущественно этическое содержание. За это говорит нравственно-увещательный характер всего послания и

ближайшие практические следствия, какие Апостол Иоанн выводит из положения, что Бог есть свет: общение с Богом, Который есть свет, требует хождения во свете, общения с братьями, исповедания грехов, и очищения от них кровию Христа, соблюдения заповедей и в частности заповеди о любви к братьям; тогда как противоположность ему составляет хождение во тьме, т.е. жизнь во грехе и нераскаянности, лжи и ненависти. Но хождение верующих во свете есть отражение божественного света (ἐὰν ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστὶν ἐν τῷ φωτὶ 7 ст.), и если первое имеет этический характер, то такой же характер должно иметь и его основание и образец. Поэтому ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν может обозначать только, что Бог есть совершенная святость, которая составляет Его существо. И эта всесовершенная святость постоянна и неизменна, как Сам Бог, почему о ней можно сказать только ἐστὶ в абсолютном значении этой временной формы.

Но чтобы еще решительнее утвердить для читателей абсолютность нравственной высоты Божией, Апостол воспроизводит и отрицательное выражение мысли, в которой отвергается даже намек на присутствие в Боге чего-либо противоположного Его абсолютной святости: καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. Всякий свет имеет тени, и на солнце даже есть пятна. Гностики и восточные философы приписывали такие несовершенства Высочайшему Существо и в них искали основания для решения вопроса о зле. Но в Боге, в Его существе, – говорит Апостол Иоанн, – нет ничего подобного, нет никакой тьмы. Бог есть существенно и бесконечно чистый и святой, без малейшего примешения несовершенства. Эту мысль особенно оттеняет οὐδεὶς, соединенное с отрицанием; тем более, что и само οὐδεὶς (οὐδέ и εἶς) исключает всякое отношение одного предмета к другому. Таким образом, отрицательное предложение не есть простое повторение мысли, высказанной раньше положительно: оно оттеняет важный момент, как в виду существующих еретических лжеучений, затемняющих истинное понятие о существе Божиим и тем извращающих основы нравственной жизни, так и в виду дальнейшей речи Апостола о христианском поведении,

необходимом для общения с Богом. Σκοτία составляет прямую противоположность понятию φῶς. Апостол здесь не определяет точнее, в чем состоит эта σκοτία, и в этом нет необходимости: раз φῶς для читателей является с вполне определенным содержанием, то им совершенно понятно и значение σκοτία. Свет и тьма взаимно исключают друг друга; почему какое-либо соприкосновение их не мыслимо: где φῶς, там σκοτία οὐκ ἔστιν οὐδενίᾳ, ибо какое общение свету ко тьме (2Кор.6:4)?

В Евангелии за изречением «Дух есть Бог» непосредственно следует практическое приложение этого важного положения: *«и иже кланяется Ему, духом и истиною достоин кланяются»* (Ин.4:24). Точно также и здесь Апостол не оставляет изречения «Бог есть свет» без практического применения, к жизни: существо Бога определяет существо общения с Ним и жизни в Нем. Поэтому благовестие, что «Бог свет есть и тьмы в Нем нет ни единыя», Апостол и полагает в основу дальнейшей речи о существе христианской жизни, как живого общения с Богом. Если Бог по Своему существу есть свет, то христианин, чтобы стоять во внутреннем общении с Ним, должен 1) ходить во свете истины и чистоты, признавать и исповедовать свои грехи и очищаться от них кровию Исккупителя (1Ин.1:6–2:2); 2) соблюдать божественные заповеди, в особенности заповедь о любви. (1Ин.2:2–2:11).

I, 6. Если верующий признает, что Бог в Своем существе есть высочайшее совершенство, абсолютная святость, что так полно и точно выражается термином φῶς, и если эта истина познана им во всей ее всеобъемлющей широте и неизмеримой глубине, то для него очевидны и следствия ее в отношении к условиям общения с Богом. Посему высказываемые далее положения не нуждаются в каком-либо логическом обосновании: достаточно сопоставить их с основной истиной, чтобы убедиться в их неоспоримой справедливости. Хотя Апостол пишет краткие и, по-видимому, не связанные между собою положения, но они представляют стройное целое, с замечательною последовательностью раскрывающее мысль Апостола об истинном общении с Богом и его условиях. Общение с Богом непременно требует возможного для человека

уподобления Богу; в свою очередь последнее в качестве исходного пункта требует истинного познания верующим своего наличного состояния. Если по выполнено это последнее условие, то невозможно и дальнейшее движение по пути к конечной цели христианского бытия – к живому теснейшему общению с Богом Отцом и Его Сыном Иисусом Христом. Поэтому Апостол предварительно и рассматривая три ложные воззрения, которыми грешник оправдывает свою косность во грехе. Он может отрицать вообще греховность в христианине (6–7), свою ответственность за грех (8–9) и, наконец, наличность греха в его собственном поведении (10). Во всех трех случаях общение с Богом, Который есть свет, не мыслимо, так как не обнаруживается ни малейшего желания порвать связь с царством тьмы. Сила, решительность и некоторая резкость дальнейшей речи показывают, что Апостол имеет в виду лжеучителей, искажавших христианское нравственное учение, предававшихся грехам и порокам, хотя и утверждавших, что пребывают во свете. Вообще же Апостол направляет свое обличение против тех, которые признают и объявляют совместимым истинное христианство с противоречащею ему нравственною деятельностью. Впрочем, условные формы (ἐὰν εἴπωμεν и под.) и множ. числ. несколько смягчают резкость тона.

Первое положение, которое в общих чертах, но в то же время самым решительным образом устанавливает истинную сущность богообщения, гласит: ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. За исходную точку Апостол принимает понятие κοινωνία (3 ст.) и в основание дальнейшей речи полагает ту жизненную истину, что всякое духовное общение предполагает родство между вступающими в общение, и что общение имеет основание во внутреннем существе человека и с нравственною необходимостью должно выражаться не только в слове, но и в живом деле, в нравственно чистом и безупречном поведении. Поэтому там нет никакого общения с Богом, где дела находятся в явном противоречии с громкими словесными заявлениями о богообщении, и где внешнее поведение не обнаруживает никаких признаков богоуподобления. Так как Бог

есть свет, то и общение с Ним должно проявляться в хождении во свете, в жизни, принципом которой является постоянное стремление к высшему совершенству; где этого нет, там – ложь. Условное $\epsilon\acute{\alpha}\nu \epsilon\acute{\iota}\pi\omega\mu\epsilon\nu$ выражает случай объективно возможный, относительно которого только дальнейший опыт покажет, наступит ли он, или нет; но говорящий с своей стороны не высказывает, считает ли он его вероятным или нет⁵⁸⁷. Форма речи отмечает часто встречающийся случай, пока без отнесения его к какому-либо частному явлению: «если, как это может случиться». Кроме того, нужно иметь в виду, что Апостол Иоанн обычно употребляет эту формулу, когда хочет в объективно возможном или действительно совершившемся факте представить принцип, нравственный закон (ср. 1Ин.1:7–10, 2:15, 29; Ин.11:9 след.; Ин.12:24 и др.). С этой стороны формула $\epsilon\acute{\alpha}\nu \epsilon\acute{\iota}\pi\omega\mu\epsilon\nu$ параллельна $\acute{o} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$ (ср. 1Ин.2:4, 6, 9 и 1Ин.1:6, 8), $\epsilon\acute{\alpha}\nu \tau\acute{\iota}\varsigma$ (ср. 1Ин.2:15, 4:20 и 1Ин.2:10), $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \epsilon\chi\omega\nu$, $\pi\omicron\iota\acute{\omega}\nu$ (ср. 1Ин.3:3–4, 6 и 1Ин.4:12), $\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu$ (ср. 1Ин.3:17, 4:15 и 1Ин.2:23)⁵⁸⁸. Обязательность указываемого закона нравственной христианской жизни Апостол усиливает еще тем, что ставит под действие этой нормы и самого себя ($\epsilon\acute{\iota}\pi\omega\mu\epsilon\nu$ – $\psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$ – $\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$) и тем показывает, что все без исключения должны остерегаться допустить осуществление объективно возможного случая в их собственной жизни. $\epsilon\acute{\iota}\pi\omega\mu\epsilon\nu$ не указывает непременно на громко высказанное уже положение с целью уверить других, но вообще на определившуюся мысль, которая во всякое время может быть высказана и которая поэтому для ее собственника есть уже факта. Утверждается в данном случае полное достижение цели стремлений христианства: $\acute{o}\tau\iota \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha\nu \epsilon\acute{\chi}\omicron\mu\epsilon\nu \mu\epsilon\tau' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, т.е. с Богом, как это следует из связи речи. Общение с Богом составляет внутреннейшее основание всякой истинной христианской жизни, и кто хочет быть христианином, как это имело место и в отношении к читателям послания, тот в силу внутренней необходимости должен говорить, что он имеет общение с Богом, почему $\acute{o}\tau\iota \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha\nu \epsilon\acute{\chi}\omicron\mu\epsilon\nu \mu\epsilon\tau' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ заключает в себе факт, несомненно действительный у всякого христианина (изъявительн. накл.). Вместе с этим и $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ берется в полном объеме своего богатого содержания: если мы

говорим, что мы действительно имеем общение с Богом, лично соединены с Ним чрез Христа, мы в Нем и Он в нас... Но если общение с Богом должно быть действительным фактом у каждого христианина, то очевидно, что сила речи Апостола лежит не на этой части предложения, а на второй – καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατοῦμεν, заключающей в себе мысль, совершенно несовместимую с содержанием первой. Эту противоположность Апостол отмечает простым союзом καὶ. Περιπατεῖν, по обычному употреблению у Апостолов Иоанна и Павла (ср. Ин.12:35; Рим.6:4, 8:4; 1Ин.2:6; 2Ин.1:6), обозначает не просто действие, но и привычное действие, не внешнее только поведение, но и всю вообще деятельность жизни, включая и внутреннее настроение и обнаружение его во вне, при чем главное значение придается последнему, как основанию. Таким образом, περιπατεῖν обнимает все наше πολίτευμα (Флп.3:20), наше ἀνατροφὴ (1Пет.2:12; ср. 9; Еф.4:17, 2:2; Кол.3:7). Характер «хождения» человека бывает весьма различным, отражая на себе бесчисленные моменты нравственного совершенства; но в своем основании он может и должен быть определяем по двум противоположным принципам, которые придают всему хождению ту или иную окраску и вместе с тем положительное или отрицательное отношение к идеалу истинно-христианского хождения. Эти принципы: и τῷ φωτί и ἐν τῷ σκότει. Человек может ходить или во тьме, или во свете, смотря по тому, каким из этих принципов определяется вся его жизнь, по какому пути она течет, в какой сфере вращается, и всякое личное поведение есть осуществление одной из двух великих объективных противоположностей: света и тьмы. В чем частнее состоит хождение во тьме, Апостол не определяет; он ограничивается указанием вопиющего противоречия, явной лжи, имеющей место в том случае, когда говорят, что находятся в общении с Богом, Который есть свет, а в действительности ходят во тьме, которой совершенно нет в Боге. Эта тьма уже предполагает продолжительное и намеренное подавление в своем сознании внутреннего голоса при посредстве самообмана, совершенное ослепление тьмой, когда теряется способность отличать истину от лжи. Поэтому Апостол и

употребляет глагол ψευδόμεθα с сильнейшим ударением на нем. Ψευδόμεθα означает не объективное только противоречие между существом и явлением, религиозным принципом и нравственной жизнью, но главным образом оттеняет субъективную сторону: мы усвоили это противоречие и признаем его нормальным, или, лучше сказать, мы как будто заставило себя примириться с этим противоречием и настолько сжились с ним, что даже и не в состоянии сознать всей противоестественности его. Во всяком случае ложь, внутреннее принципиальное противоречие оказывается нашею ложью, нашим противоречием истине. Это не случайное наше заблуждение, но намеренное и решительное извращение истины, а потому мы – лжем – ψευδόμεθα.

К этому Апостол присоединяет еще отрицательное предложение: καὶ οὐ ποιοῦμεθα τὴν ἀλήθειαν. Полный смысл этих слов выяснится тогда, когда обратим внимание на то, что понимает Апостол Иоанн под ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν.

Ἀλήθεια принадлежит к числу терминов, наиболее часто употребляемых Апостолом Иоанном. Но в отношении содержания ἀλήθεια, как и в отношении к ζωὴ и φῶς, экзегеты до сих пор не пришли к согласным выводам. Ближайшее рассмотрение мест из писаний Апостола Иоанна, в которых встречается термин ἀλήθεια (Ин.1:14, 17, 3:21, 4:23, 5:33, 8:32, 40, 44, 14:6, 17, 15:26, 16:13 17:17, 19, 18:37; 1Ин.1:6, 8, 2:4, 21, 3:19, 4:6, 5:6; 2Ин.1:1–4; 3Ин.1:3, 8, 12 и др.), показывает, что ἀλήθεια у Апостола Иоанна есть объективная сила, которая стоит выше человеческого познания и имеет значение не только для человеческого ума, но является нормой поведения человека и всего его существования, как это видно из выражений: творить истину, быть от истины, стоять и быть в истине, истину в себе иметь. Противоположность истине образует не призрачное бытие, но ложь (ψεῦδος: Ин.8:44; 1Ин.1:6, 2:4, 21) и грех (ἁμαρτία: Ин.8:45–46); истина освобождает от рабства греха (Ин.8:32, 34). Таким образом ясно, что ἀλήθεια несомненно этическое понятие. Но с другой стороны нельзя оставлять без внимания и таких изречений, как Ин.18:37, 8:40. Спаситель говорит в своей молитве к Богу Отцу:

«Аз прославил Тя на земли, дело совершил, иже дал еси Мне, да сотворю... Явих имя Твое человеком, иже дал еси Мне от мира... Ныне разумеша, яко вся, елика дал еси Мне, от Тебе суть: Яко глаголы, их же дал еси Мне, дах им: и тии прияша и разумеша во истину, яко от Тебе изыдох, и вероваша, яко Ты Мя послал еси» (Ин.17:4,6–8). Если сопоставить эти слова Спасителя со словами Его, обращенными к Пилату (Ин.18:37: «Аз на сие родихся и на сие приидох в мир, да свидетельствую истину, и всяк, иже есть от истины, послушает гласа Моего») и к иудеям (Ин.8:40: «Ныне ищите Мене убити, человека, иже истину вам глаголах, юже слышах от Отца»; ср. Ин.1:14,17–18), то понятие ἀλήθεια получает в высшей степени широкий объем. Спаситель на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине. Слова сказаны в такой торжественной форме, что ἀλήθεια должно служить обозначением всего дела Христова; а дело это заключалось в том, чтобы открыть людям имя Божие, дать им уразуметь, что Сам Он изшел от Бога, и привести к вере, что Отец послал Его в мир. Посему ἀλήθεια должно быть общим понятием, в котором заключаются и религиозный, и этический элементы: истина может быть «познана» и «сделана» и в тоже время иметь такое важное значение, чтобы этим термином могло быть обозначено все дело Спасителя. На основании этого содержание ἀλήθεια можно определить так: ἀλήθεια есть обозначение всего того, что открыто и совершено Сыном Божиим, воплотившимся Словом; сюда относится и то, что едиnorodный Сын, сый в лоне Отца, открыл миру неведомое существо Бога, и то, что Бог возлюбил мир и послал Сына Своего в умилоствление за грехи паши, дабы всякий верующий в него не погиб но имел жизнь вечную, и то, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и вообще все дело спасения человека, со всеми подробностями учения о нем, со всеми требованиями и выводами относительно духовной жизни спасенного человека. Следовательно, ἀλήθεια есть вся сумма божественного откровения. Сам Спаситель есть воплощенное Откровение, ибо в Нем воплотилось вечное Слово, полное истины (Ин.1:14); чрез Него истина сделалась достоянием

людей (Ин.1:17). Он говорит истину (Ин.8:40), дает свидетельство о ней (Ин.18:37) и Сам есть истина (Ин.14:6). Дух Святой, Утешитель, также есть истина (1Ин.5:6), потому что Он наставляет верующих на всякую истину, свидетельствует об истине и есть Дух истины (Ин.14:17, 15:26), ибо в Нем та же истина, что и во Христе, и Дух Святой продолжает дело Спасителя на земле. Впрочем, из рассмотрения тех мест в писаниях Апостола Иоанна, где употребляется ἀλήθεια, видно, что этот термин как будто имеет различные значения и приложения; но это объясняется тем, что в каждом случае Апостол из богатого содержания понятия ἀλήθεια берет одну какую-нибудь сторону, смотря по течению мыслей и намерениям писателя. Божественное откровение и все искупительное дело Христа Спасителя должно быть познано и усвоено людьми. Но Апостол Иоанн под познанием понимает не теоретическое только усвоение известных положений, но всецелое проникновение ими: познанное должно сделаться управляющим принципом человеческой жизни. Отсюда и ἀλήθεια представляется не только как предмет теоретического усвоения, но и как практическая норма; и хождение во истине есть нравственное поведение, нормированное истиной, понимаемой во всем объеме ее богатого содержания. На основании этого понятно, что истина освобождает от греха. Поэтому же Апостол может сказать, что бытие от истины, т.е. принципиальное определение всей жизни по высшей норме истины познается в любви делом и истиною (1Ин.3:19, ср. 18). Напротив, Апостол отрицает пребывание истины в том, кто не соблюдает заповедей (1Ин.2:4), потому что истина может пребывать в нас только как нормирующий принцип, и это с безусловною необходимостью должно обнаруживаться в исполнении божественных заповедей⁵⁸⁹.

Если таково содержание понятия ἀλήθεια, то οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν в рассматриваемом месте означает: мы живем не по высшей нравственной норме, содержащейся в ἀλήθεια и в частности данной в положении ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν; и причина этого совершенно понятна: мы ходим во тьме – ἐν τῷ σκότει περὶπατοῦμεν, – и, следовательно, не обладаем истиною, потому

что истина только там, где свет; а кто не знает истины, тот конечно, не может и осуществить ее; и в этом случае должны быть оставлены всякие речи о действительности богообщения.

Таким образом, отрицательное приложение не простое повторение мысли, уже данной в ψευδόμεθα, но выдвигает сравнительно с ним новый момент: ψευδόμεθα относится к εἴπωμεν и говорит, что это уверение ложно; οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν относится к ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν и указывает, что такое поведение, не оправдывая высказанного утверждения, но только не осуществляет в себе истины, но является фактическим отрицанием и познания ее.

I, 7. Если хождение во тьме имеет столь роковое значение для звания и достоинства христианина, что, при наличности его, самое притязание на общение с Богом, Который есть свет, оказывается преступною ложью, обнаруживающею всю безосновательность этих притязаний, то совершенно противоположные результаты получаются в том случае, когда хождение во свете есть факт, не подлежащий сомнению. Δέ и отмечает этот резкий контраст между пустыми заявлениями о богообщении и нравственным поведением, согласным с истиной: ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Апостол точно не определяет, в чем состоит ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν; но мысль его достаточно определяется по противоположности с ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν и из сопоставления с следующим: ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί. Если ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν означает направление жизни, всецело определяемое принципами, господствующими в боговраждебном космосе, то ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν указывает на такое нравственное состояние, когда духовный свет есть атмосфера, в которой душа движется и живет. Божественный свет проникает все существо человека и соответственным образом определяет направление как внутренней, так и внешней жизни; одушевляющим принципом ее является истинная божественная жизнь, божественный свет. Φῶς употреблено здесь с несколько иным оттенком по сравнению с 6 ст. и указывает уже не на существо Божие, так как ὡς αὐτός ἐστιν

ἐν τῷ φωτί не тождественно с ὁ Θεὸς φῶς ἐστίν: ἐν τῷ φωτί ἐστίν указывает на сферу, в которой обнаруживается внутреннее существо Божие. Он – свет и во свете пребывает; Он живет во свете неприступном (1Тим.6:16); свет – Его одежда (Пс.103:2). Посему φῶς есть царство абсолютной истины, святости, правды, добра и блаженства, вполне соответствующее внутреннему Его существу. Такое изменение выражения несомненно обусловлено тем, что здесь Апостол применяет понятие о существе Божиим к характеру нашего хождения во свете. Если таково значение ἐν τῷ φωτί ἐστίν, то и в отношении к хождению человека ἐν τῷ φωτί также обозначает сферу, которою определяется и в которой осуществляется его жизненное направление: не в мире, в котором царствует тьма, имеет свое основание и свою сферу деятельность христианина, а в области божественного света, просвещающего всякого человека. Свет должен быть постоянным жизненным элементом и сферой христианина, проникать всю его жизнь, чтобы свет сделался Самым существом христианина, ибо он должен быть θεῖας κοινῶνός φύσεως (2Пет.1:4). Отсюда следует, что ἐν τῷ φωτί περὶπατεῖν обнимает всю внутреннюю и внешнюю деятельность человека.

Важно для понимания следующей части стиха различие сказуемых в первом и втором предложении – περὶπατεῖν и ἐστίν: Богу свойственно бытие во свете, человеку – хождение во свете; Бог есть свет абсолютный, неизменный, а человек идет во свете с одной ступени на другую, под его воздействием преобразуется, пока достигнет меры возраста. На этом пути возможны и падения: хотя жизнь в своем основном направлении есть хождение во свете, однако всякий должен сознавать, что тьма, грех, еще имеют достаточно силы, чтобы постоянно вторгаться в жизнь ходящего во свете и нарушать ее спокойное течение. Грех, если и не царствует, однако остается в человеке; так что хождение во свете должно только постепенно укрепляться и развиваться в постоянной борьбе с тьмой и при посредстве света, обличающего примешивающуюся тьму именно как тьму. Короче сказать: хождение во свете имеет много ступеней, и если на последней Оно есть совершенство,

то в начале оно представляет только его возможность, основанную на отречении от тьмы космоса и господствующих в нем принципов и на восприятии начал божественной жизни и божественного света. Конечную цель этого прогрессивного нравственного усовершенствования Апостол указывает в словах: ὡς αὐτός (Θεός) ἐστὶν ἐν τῷ φωτί.

Посредством ὡς бытие Бога во свете обозначается не только как пример для нашего хождения во свете, но скорее показывается реальное единство и тожество этического основания, на котором и по которому должна созидаться жизнь христианина, с тем, что составляет существо божественной жизни. Необходимо помнить, что новозаветные писатели, и в частности Апостол Иоанн, нигде не говорят о Боге, как только о внешнем примере для подражания, как только абстрактной норме поведения человека. Их воззрения глубже и жизненнее: подражание и последование Богу основывается на внутреннем родстве человека с Богом и представляет нравственно необходимое развитие начал божественной жизни, присущих ему в силу общения с Богом, участия в вечной божественной жизни. Так и ходящий во свете, как Он есть во свете, воспринял в свое существо от света, составляющего существо Божие. Этот свет является новым принципом, зерном, из которого постепенно развивается его христианская жизнь. Поэтому-то хождение во свете, как Он есть во свете, с необходимостью влечет за собою величайшие последствия, которые в своем постепенном осуществлении наполняют περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί все более реальным и соответствующим последнему содержанием и приводят к желанному совершенству.

Первый плод истинного хождения во свете тот, что мы имеем общение друг ко другу: κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων. Μετ' ἀλλήλων является совершенно неожиданным, так как по противоположности с 6-м стихом, по-видимому, нужно было бы сказать: но если мы ходим во свете, как Он есть во свете, то мы имеем общение с Богом, с Ним – μετ' αὐτοῦ. Такой ход речи кажется настолько естественным, что некоторые манускрипты, равно как Тертуллиан, Климент Римский и Климент Ал. и эфиопский перевод имеют здесь μετ' αὐτοῦ – «с Ним».

Очевидно, последнее чтение обязано своим происхождением стремлению провести полную параллель между 7 и 6 стихами, установить прямую логическую противоположность и чрез это сделать мысль проще. Но скорее можно допустить исправление μετ' ἀλλήλων в μετ' αὐτοῦ, чем наоборот. При этом под μετ' ἀλλήλων нельзя понимать общения Бога и людей: это противоречит словоупотреблению Апостола Иоанна (Ин.3:28, 4:7, 12; 2Ин.1:5) и кроме того μετ' ἀλλήλων по объему должно равняться ἡμεῖς (в ἔχομεν) Выражение всюду указывает на взаимное общение христиан. Нельзя разумеать также и общения Апостола и читателей послания, как двух отдельных единиц. Это есть общение всех верующих, в том числе и Апостола, между собою, как плод указанного в предложении ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν общения с Богом при условии хождения во свете, ибо только ложь и эгоизм, свойственные греховному состоянию, отделяют человека от человека, а истина и чистота соединяют всех союзом искренней братской любви (ср. Ин.18:21). Все ходящие во свете находятся в одной и той же этической области, живут поэтому одними и теми же интересами, и теснейший союз жизненного общения является сам собою, как естественная потребность и следствие их общего хождения во свете.

Как в Боге, Который есть свет, нет никакой тьмы, так и в тех, которые хотят быть в общении с Ним, не должно быть никакого греха: всякий грех в них должен быть уничтожен, совершенно удален. Достигнуть совершенного очищения от грехов собственными силами человек не может, так как не имеет в себе достаточных сил. Это великое дело совершает в нем кровь Иисуса Христа, Сына Божия, под условием хождения во свете: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Связь этих слов с предыдущими на первый взгляд кажется довольно затруднительною, особенно в виду того догматического положения, что смерть Иисуса Христа есть основание нашего примирения с Богом и потому должна служить причиною, а не следствием хождения во свете. С другой стороны, при решении вопроса о связи не маловажное значение имеет определение значения καθαρίζειν: если

понимать его в смысле очищения от вины, т.е. прощения грехов, то тогда само собою понятно, что оно должно; быть актом, стоящим в самом начале христианской жизни и, следовательно, предварять и хождение во свете и общение с Богом. Но прежде всего необходимо заметить, что καὶ без насилия над текстом не может быть обращено в ὕψος или истолковано в этом смысле: Апостол присоединяет к предыдущему новый момент и рассматривает очищающее действие крови Христа не как причину, но как следствие хождения во свете. Кроме того, если с одной стороны несомненно, что на крови Христа основывается как общение верующих с Богом в искуплении, так и общение их между собою, и таким образом хождение во свете имеет свой корень в кресте на Голгофе (ср. Деян.26:25), то с другой стороны необходимо иметь в виду и то, что Апостол пишет уже утвержденному христианскому обществу, а не неверным, и имеет целью способствовать совершенству их радости, а потому речь о крови Христа, как полагающей основание христианскому состоянию и предуготовляющей хождение во свете являлась бы излишнею. Наконец, ближайшее рассмотрение текста приводит к убеждению, что τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας означает не освобождение от вины за грех или прощение греха, раз совершившееся в момент крестной смерти Спасителя и совершающееся в начале христианской жизни каждого члена церкви, но постепенное устранение греховной скверны, греховного повреждения путем усвоения искупительного дела Иисуса Христа Сына Божия. В связи с этим очищение от всякого греха кровию Иисуса Христа Сына Божия получает свое место в ряду следствий хождения во свете и имеет глубокое основание в указанном понимании истинного значения περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί.

Сила выражения заключается в понятии крови Иисуса Христа Сына Божия и ее действий. Нет сомнения, что τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ указывает на кровь Господа, излиянную на кресте; но несомненно и то, что αἷμα употребляется здесь по тому, что языку Свящ. Писания, языку жизни, свойственно употребление вместо целого его признака,

особенно признака, составляющего, так сказать, вершину явления: слово *אִימָא* имеет реальное, непосредственное, а не символическое значение для обозначения крестной смерти Господа, в которой лежит корень искупления и освящения. Глубокое основание для этого заключается в самом значении крови, излиянной Спасителем. Для понимания его необходимо обратиться к ветхозаветному воззрению на кровь, на котором покоится и новозаветное. Кровь по ветхозаветному учению есть субстанциальное основание индивидуальной жизни, материальный носитель ее и при том в таком смысле, что она может быть названа даже самою жизнью (Быт.9:4; Втор.12:23; ср. Лев.17:11). Отсюда запрещение есть мясо с кровию (Быт.9:4; Лев.7:26 след.; Лев.XVII и др.; Втор.12:23 след.): человек не должен был употреблять жизни другого живого существа для поддержания своей физической жизни. При этом необходимо заметить, что, по библейскому воззрению, излиянием крови жизнь, заключающаяся в ней, не разрушается, хотя отделяется от организма, который она прежде оживляла (Быт.4:10; Евр.12:24; Откр.6:10).

На этом именно учении о значении крови основывается жертвенное употребление ее: *«зане душа всякие плоти кровь его есть, и аз дах ю у алтаря умоляти о душах ваших, кровь бо его вместо души умолит»* (Лев.17:11; ср. Евр.9:15, 18–19, 21–22, 25, 9:4, 13:11), т.е. умилоостивляющая сила лежит не в ее материальной субстанции, но в жизни, которой она служит седалищем, проводником. Сверх того, здесь кровь уже пролитая рассматривается как живая, содержащая жизнь. Когда ею окропляется алтарь, она умилоостивляет в силу жизни, которая заключается в ней. Таким образом, в жертвоприношении заключались две различные идеи – смерть жертвы излиянием ее крови, и освобождение, так сказать, принципа жизни, которым она была одушевлена, вследствие чего эта жизнь сделалась полезною для другой цели. Ритуал жертвоприношения в символических действиях указывает именно эти два момента. Средоточный пункт жертвы составляло излияние крови и окропление грешника кровию жертвенного животного. Кровь, в которой была душа,

проливалась за душу, которая согрешила (Лев.17:11), – одна душа отдавалась вместо другой; а чрез окропление жертвенною кровию грешнику усваивались плоды жертвы. При этом умерщвление жертвы, которое было собственно делом приносящего, резко было отделено от кропления кровию, которое было исключительною обязанностью священника; смерть причиняема была тем, кто в своем представителе признавал должное наказание за грех; принесение же Богу жизни выделенной было обязанностью нарочито установленного посредника между Богом и людьми. Таким образом, в жертве соединяется представление о смерти и жизни: смерть как следствие греха, и жизнь, по божественному определению, делающаяся источником жизни для приносящего жертву. Таков смысл ветхозаветных животных жертв. Но они по необходимости были несовершенны и преходящи. Единение между приносящими и приносимыми было условное, а не реальное. Жертва была неразумна, так что здесь не могло быть истинного общения между нею и приносящим. Смерть жертвы была не добровольная, почему она не могла воплощать в высочайшей форме покорности божественной воле, и, наконец, эту жертвою не уничтожался и не мог уничтожиться грех.

Все, что было прообразовано системою ветхозаветных жертв, все, чего по самой природе недоставало им, было восполнено Христом. С Ним, Сыном Человеческим, все люди могут войти в живое общение: в Нем все люди находят свою истинную жизнь. Его самопожертвование было во всех отношениях разумным служением. Он претерпел от рук человеческих страдания на кресте; Он Сам принес Себя в жертву: был вместе и приносящим и приносимым (Евр.9:14, 28) и *«Своею кровию вниде единою во святая, вечное искупление обретый»* (Евр.9:12). В новозаветных писаниях, где только идет речь о крови Христа, под αἷμα разумеется Его жизнь, принесенная в примирительной жертве: кровь Иисуса Христа, как излиянная, есть Его жизнь, данная за людей, и, как принесенная, есть Его жизнь, ныне даваемая людям, – жизнь, которая есть источник их жизни⁵⁹⁰.

Таким образом, в понятии крови Христовой или крестной смерти Господа различаются два существенные момента. С одной стороны, Его смерть является примирительной жертвой, выкупом за мир, чрез грех впадший в смерть (1Ин.2:2, 3:5, 4:9–10; Ин.1:29; Рим.3:25, 5:9; Евр.9:23, 10:19; 1Пет.1:18, 2:24; 1Кор.6:20; Еф.1:7 и др.). Это момент искупительного, оправдывающего значения крови Христовой. С другой стороны, в ней лежит и принцип новой жизни, реальное начало и постоянное основание спасения. Если кровь излиянная служит основанием искупления, то кровь, принесенная заключает в себе источник вечной жизни для тех, за кого она принесена. Апостол Иоанн обыкновенно говорит о спасении в его целом виде, не различая отдельных моментов; но, полагая его основание в смерти Христовой, он несомненно сосредоточивает преимущественное (ср.1Ин.2:2, 3:5) внимание именно на втором моменте: чрез веру во Христа мы обладаем вечною жизнью (1Ин.5:12; Ин.20:31).

На основании сказанного καθαρισμός ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας возможно только тогда, когда действием крови Христа в нашу жизнь вступает новый жизненный принцип. «Христианское освящение, которое имело бы место в нас не чрез кровь, т.е. не чрез жизненную силу Икупителя, действующую в нас и управляющую нами, совершенно немыслимо»⁵⁹¹. Жизнь Христа, принесенная Богу и принятая Им, как совершенная жертва, сообщена нам. Усвоенная нами, она преобразует наше существо, удаляя из него все, что не есть жизнь, именно грех, который сам принадлежит к области смерти и приводит к смерти. Чем более этой жизни делается нашим достоянием, тем меньше места для действия силы греха. Кровь Христова постепенно очищает нас и освящает, все более приближая к идеалу нашей жизни во Христе. Легко видеть, что в последнем именно значении, – в смысле освящения, а не оправдания, кровь Иисуса Христа упоминается Апостолом и в рассматриваемом предложении: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Чтобы вполне убедиться в этом, достаточно обратить внимание на то, что καθαρίζειν не может быть синонимичным ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας,

так как в 9 ст. ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας и καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁδικίας поставлены рядом, следовательно, как различные по содержанию. И если бы Апостол имел в виду очищение от совершенных грехов чрез прощение, тогда он скорее сказал бы: ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν (ἡμῶν), как и поставлено ἁμαρτίας (вин., множ. ч.) в 9 ст.

Первоначальное значение καθαρίζειν – очищать от какой-либо физической нечистоты (Мф.23:25; Лк.11:39). У LXX глагол употребляется в приложении к обряду очищения левитов (ср. Деян.10:15, 11:9) и здесь уже переносится в религиозно-нравственную область, в смысле очищения от греховной нечистоты⁵⁹². Из этого первоначального значения καθαρίζειν само собою следует, что и там, где речь идет об очищающем действии крови Иисуса Христа, этот глагол может означать только личное усвоение искупительного дела чрез действительное очищение от греховной скверны, удаление тьмы из внутреннего существа и фактическое движение по пути к идеалу хождения в свете. Посему для чисто юридического акта прощения вины, оправдания, в рассматриваемом выражении нет места.

Наконец, praesens καθαρίζει, решительным образом подтверждает наше понимание значения крови Христа: не очистил, но очищает. В смысле освящения очищение в жизни верующего есть постоянно настоящий акт, при посредстве которого он входит в более и более тесное общение с Богом. При понимании же καθαρίζει в смысле прощения грехов пришлось бы praesens истолковать в смысле praeteriti, для чего нет никакого основания.

Ἀμαρτία и ἁμαρτάνειν встречаются в послании несколько раз и при том в таких сочетаниях, что дают некоторым мнимое основание находить в словах Апостола противоречие (1Ин.1:9–10; ср. 1Ин.3:6, 9). Поэтому важно уяснить, в каком значении употребляются эти термины у Апостола Иоанна. Попытки точно определить смысл ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν на основании этимологического состава их не приводят к сколько-нибудь положительным результатам, так как корень их филологией еще не установлен⁵⁹³.

Несомненно, что ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν в священной письменности всегда обозначают свойство деятельности человека, как нарушающей богоустановленные пределы для нее, уклоняющейся от Богом определенной цели. При этом ἁμαρτία преимущественно употребляется, как родовое понятие, когда речь идет о целом содержании того, что есть грех («все греховное»), а отсюда и для обозначения силы или принципа, из которого проистекают греховные деяния (Ин.1:29, 8:34, 21 и др.). Ἅμαρτία употребляется также и для обозначения определенных греховных актов (1Ин.5:16–17), главным образом в форме множественного числа ἁμαρτίαι (Ин.8:24, 20:23; 1Ин.1:9). Глагол ἁμαρτάνειν имеет также двоякий смысл. Иногда он означает то же, что и ἁμαρτίαν ποιεῖν (Ин.8:34; 1Ин.3:4, 8–9), т.е. грешить по привычке и постоянно, жить греховною жизнью (1Ин.3:6, 9); в других случаях он указывает на отдельные акты греха (1Ин.1:10; Ин.9:2–3). Это различие в значении ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν необходимо всегда иметь в виду особенно при сравнительном изъяснении таких мест, как 1Ин.1:9–10 и 1Ин.3:6, 9. С одной стороны, утверждается, что ни один христианин не может сказать, что он не имеет греха, и Апостол убеждает своих читателей исповедовать свои грехи; и, однако в том же послании говорится, что христианин греха не творит и не может согрешать. Такое кажущееся противоречие тотчас устраняется, если обратим внимание на два различных смысла терминов ἁμαρτία и ἁμαρτάνειν. Все христиане совершают греховные деяния, но не должны иметь греховного характера. Христианская жизнь и постоянная греховность абсолютно противоположны; в этом смысле христианин не творит греха и не может согрешать, так как в противном случае он не был бы христианином. Но он не свободен совершенно от греховных импульсов и актов. Как река в своем главном направлении, не смотря на извивы и даже повороты назад, всегда течет к морю, так и центральное течение христианской жизни всегда направляется к Богу, вопреки силе зла, которая задерживает ее прогрессивное движение и вредит постепенному усовершенствованию ее⁵⁹⁴.

Очищение наше совершается кровию Иисуса Христа Сына Его (Божия). Богочеловеческое имя, по ближайшей связи, должно служить объяснением вседейственной силы крови Иисуса Христа. Сын Божий стал человеком и потому мы можем войти с Ним в живое общение и посредством крови Его сделаться причастниками Его жизни. Но Он – Сын Божий, и в этом лежит основание, почему Его кровь имеет силу очищать нас от всякого греха и приводить в теснейшее общение с Отцем. Это очищение есть дело Его служения, ибо, как Христос, Он принял на Себя спасение человеческого рода.

В этих словах высказывается общий всему новозаветному учению взгляд, что основание нашего спасения лежит в крови воплотившегося Сына Божия (1Тим.3:16, 2:5; 2Кор.5:9 и др.). Апостол Иоанн говорит, что Тот, Кто излил за нас свою кровь, постоянно очищающую нас от всякого греха, если мы пребываем в общении с Богом, есть Сын Божий, Которого Отец послал в мир для нашего спасения (1Ин.4:9; Ин.3:16). Но вместе с тем это тот же Христос Иисус, в Котором лично открылась вечная жизнь, Которого Апостолы слышали, видели и осязали, как человека, умер на кресте. В виду этого нельзя игнорировать и той стороны, что слова Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ самым резким образом оттеняют тожество Умершего с Сыном Божиим; нельзя игнорировать этого именно в виду современных Апостолу заблуждений, в частности в отношении к вопросу о страданиях Мессии.

Каким же образом очищение кровию Иисуса Христа Сына Божия является следствием хождения во свете? Несомненно, что очищение кровию Христа возводит на высшую ступень святости и, чрез искоренение в христианине самого греховного начала, приводит к теснейшему общению с Богом; но несомненно также и то, что хотя искупительная жертва Спасителя имеет универсальное значение, как жертва за грехи всего мира, однако очищающее действие крови Иисуса Христа простирается только на тех, которые уже просвещены светом Христова учения, веруют в Иисуса, как Христа Сына Божия, и оправданы чрез усвоение принесенной Им искупительной жертвы. Необходимо идти за Ним, чтобы иметь свет животный

(Ин.8:12), веровать во свет, чтобы быть сынами света (Ин.12:36). Только в этой области света, царства Божия на земле, основанного кровию Христа и в ней получающего свою силу и жизнь, можно сделаться причастником очистительного действия крови Христовой. С другой стороны, ходящий во свете самым делом доказывает, что новая жизнь в нем действует, и чем тверже он стоит на этом пути, тем шире и могущественнее действие в нем жизни, дарованной нам в крови Христовой; поэтому, хотя и находящемуся во свете не чужды грехи, но если основное направление хождения во свете, как знак общения с Богом, сохраняется, то христианин может стремиться к совершенству в полной уверенности, что в возможной для него мере, он достигнет его, так как кровь Иисуса Христа всегда будет действовать в нем своею освящающею силой, пока грех не будет истреблен окончательно. Венец этого стремления – в состоянии рождения от Бога, когда христианин уже не может грешить, потому что рожден от Бога (1Ин.3:9).

I, 8. Конец 7 ст.: καὶ τὸ αἴμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας – показывает, что хождение во свете Апостол не представляет состоянием, исключаящим грехи и греховность: верующие постоянно имеют нужду (praesens) в очищающем действии крови Иисуса Христа; даже более того: очищение от всякого греха составляет как бы необходимую составную часть хождения во свете. Возрождение, переход из тьмы в царство света не сопровождается магическим уничтожением старого. Пока не наступило блаженное время совершенного изглаждения греха, рождения от Бога, грех продолжает действовать. Насколько важным для истинно-христианской жизни Апостол считает сознание этой истины, видно из тона речи и настойчивости, с какою он старается возможно резче напечатлеть ее в сознании читателей. И форма множ. числа, проходящая чрез все эти (8–10) стихи, также показывает, что речь идет об истине, составляющей основание целой нравственной жизни всех христиан. По воззрению Апостола, отрицать самоочевидный факт всеобщей греховности может только тот, кто не находится под просвещающим воздействием света. Такое отрицание свидетельствует только о

том, что человек совершенно извратил понятие о свете и тьме, и тьма представляется ему светом; это – гибельное состояние, выход из которого труден. Самообольщение и гордость, основанные на полной уверенности, что христианин есть чистый свет, на котором уже нет ни малейшего пятнышка, исключает всякую мысль о необходимости стремиться все к большему совершенству. Но так как в нравственной жизни застоя не может быть, а на совершаемые грехи не обращается должного внимания и даже отрицается их возможность, то в результате получается ниспадение в прежнюю тьму. При этом общение с Богом прекращается, ибо наступает владычество принципов космоса. Чем серьезнее опасность, тем резче становится и речь Апостола.

Ἐὰν εἴπωμεν имеет то же значение объективной возможности, как и в 6 стихе. Но и здесь слова опять не соответствуют действительности: вопреки господствующей греховности уверяют, что не имеют греха: ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. Само собою понятно, что здесь разумеются не грехи, совершенные до обращения в христианство, так как Апостол пишет христианам и говорит об их состоянии в христианстве, также не о наследственном грехе, в смысле вины за грех, и не о соделанных грехах (peccatum actuale), не о похотях (concupiscentia). Ἀμαρτία здесь должно быть понимаемо в том же смысле, как и в предшествующем стихе: это есть общее обозначение греховности, присущей человеческой природе и в христианском состоянии, обозначение испорченного состояния природы, взятой вместе со всеми нажитыми греховными привычками и также обратившимися в природу. В этом состоянии лежит корень и всех греховных пожеланий и поступков: из него проистекают продолжающиеся греховные дела; посему на него и направляется очистительная сила крови Христовой. Это понимание ἁμαρτία является единственно возможным, при котором течение мысли Апостола представляется ясным. На такой смысл ἁμαρτία указывает и сочетание ἁμαρτίαν ἔχειν. По своему значению оно не равно ἁμαρτάνειν или ἡμαρτηκέναι и, сопоставленное с другими подобными выражениями (ἔχειν πίστιν Мф.17:20, 21:21;

ζωὴν ἔχειν Ин.5:26, 40 и др.; λύπην ἔχειν Ин.16:21; κοινωνίαν ἔχειν 1Ин.1:3), означает присутствие чего-либо, что служит постоянным источником влияния: ἔχειν ἁμαρτίαν отличается от ἁμαρτάνειν, как греховный принцип отличен от греховного акта самого по себе. При этом ἔχειν ἁμαρτίαν включает и идею личной вины, – оно описывает состояние как в отношении к следствию, так и в отношении к причине (ср. Ин.9:41, 15:22, 24, 19:11). Его смысл ближе определяется по сравнению с ἐν τῷ σκότει περὶπατεῖν. Что содержание их различно, об этом достаточно говорит уже одно то, что хождение во тьме совершенно несовместимо со званием христианина; Апостол представляет совершенно невозможным, чтобы тот, кто принадлежит к христианской Церкви, ходит ἐν τῷ φωτί, в сфере света, вместе с тем пребывал ἐν τῷ σκότει: это область абсолютно противоположная христианству. Между тем ἔχειν ἁμαρτίαν имеет место у всякого христианина. Ἐν τῷ σκότει περὶπατεῖν, как мы видели, означает хождение в той области, которая представляет из себя самозаключенный круг, царство греха, где не признаются воля Божия и Его святой закон. Здесь свои законы – богопротивные; здесь царит грех, ложь, нравственная смерть. Словом, это есть космос, в котором все – «похоть плоти, похоть очес и гордость житейская» – *«несть от Отца, но от мира сего есть»* (1Ин.2:16). В христианском обществе такое состояние немыслимо, и ἁμαρτίαν ἔχειν не это выражает. Напротив, «иметь грех» приложимо и к тем, в которых истекающая из веры любовь к Богу является господствующим принципом; у них вся система жизни регулируется по воле Божией, – они суть истинные сыны света. Эти люди больше не ходят во тьме: сфера, в которой течет их жизнь, есть царство Христа, света мира, царство Бога, абсолютного света. Однако, хотя они уже вышли из-под власти тьмы и не пребывают во грехе – ἐν ἁμαρτία (ср. 1Кор.15:17), но в них есть еще область, в которую примешивается нечто из области тьмы. Они уже не во грехе, но грех пребывает в них то в открытом состоянии, то прорываясь более или менее явно в греховных актах. В том и другом случае грех одинаково пачкает общий светлый фон жизни сына света и вызывает его на

постоянную и неусыпную работу над самим собою в виду определенной для него высочайшей цели – из ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν перейти в состояние φῶς εἶναι. Отсюда естественно, что ἔχειν ἁμαρτίαν бесконечно различается по ступеням просвещения и развития нового человека. Но так как бесконечная цель для конечного земного существования является совершенно недоступною, то ἔχειν ἁμαρτίαν есть удел всех живущих на земле, какого бы совершенства они ни достигли; поэтому употребляется и всеобщее: ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. Отрицание этого факта вызывает решительное осуждение Апостола: ἐαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

Глагол πλανᾷν не значит только «ошибаться», даже не просто «прельщать» чем-либо, но «сбивать с прямого пути», «заставлять блуждать». Во всех местах Свящ. Писания, где он употреблен, речь идет о совращении с истинного пути христианской жизни на путь заблуждений еретичества; им отмечается враждебная деятельность в отношении к Христовой Церкви сатаны, антихриста, зверя, лукавых людей и чародеев, фиаирских лжеучителей, жены Иезавели, еретиков, лжепророков и т.п. (Откр.2:20, 12:9, 13:14, 18:23, 19:20; 2Тим.3:13; 1Ин.2:26, 3:7; Мф.24:4, 11). В Евангелии Иоанна этот глагол употреблен два раза (Ин.7:12, 47) относительно Иисуса Христа, но именно теми людьми, которые немного после говорили ему: «беса имаши» (Ин.8:48). Таким образом, глагол πλανᾷν включает в себе указание на деятельность, направленную к совершенному ниспровержению истины в самой ее основе, к замене ее ложью, с утверждением, что эта ложь и есть именно абсолютная истина. В силу связи теоретического познания с практической деятельностью извращение не ограничивается одною теоретическою стороною, но простирается и на всю жизнь. Кроме того, в πλανᾷν заключается еще указание и на неблагоприятность средств, которыми достигается цель: истинный смысл стремлений замаскировывается видимым желанием направить обольщаемого на путь истины и добра. Πλανᾷν ἐαντόν по своему значению и силе не равно πλανᾶσθαι; оно обозначает не

пассивное состояние, но напряженную деятельность, только направленную на самого себя (ἐαυτοῦς с первым лиц. см. Деян.23:14; Рим.8:23, 11:1; 1Кор.11:31; 2Кор.1:9 и друг.; ср. 1Ин.5:21; 2Ин.1:8; Ин.5:42, 6:53, 12:8). Всякими средствами, какие только могут служить цели, человек усыпляет свою совесть, стараясь представить себя самому же себе в возможно лучшем свете. Это уже сознательное удаление и как бы охранение своего существа и жизни от света, сознательный союз с грехом, а не частные ошибки и падения от опрометчивости и слабости в искушении и борьбе. Станет ли он основывать уверенность в собственной безгрешности на ложно понятом всеочищающем действии крови Иисуса Христа, или же на идеализации своего наличного состояния и поведения, – в том и другом случае результат получается один: наличное греховное состояние и греховные деяния получают в конце концов санкцию явлений, якобы совершенно нормальных и согласных с званием христианина. Мало по малу принцип христианский заменяется принципом мира сего; вся деятельность человека получает новое основание и отсюда совершенно новый строй. Человек переходит на совершенно новый путь и однако уверяет себя, что он стоит на том же истинном пути, на который поставлен был в самом начале своей новой христианской жизни, и таким образом все глубже погружается в бездну греха и самообмана. Одна божественная истина могла бы разорвать эти сети, если бы она была не на устах только, а и в сердце. Но печальный факт отрицания греховности и самообмана – на лицо; отсюда ясно, что καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Καί – простое сочетание предложений вместо логического обоснования или, по крайней мере, следствия. Ἡ ἀλήθεια, как и в бст., обозначает объективную божественную истину, которая дана во Христе и чрез веру в Него воспринимается в сердце. Если человек ходит во свете, эта истина постепенно делается его достоянием, входит в его внутреннее существо, как жизненный принцип, все в нем подвергает своему суду, освещает его истинным светом и показывает человеку, что он есть. Но раз божественное откровение всем своим содержанием, своею историей и целью

свидетельствует, что человек нуждается в очищающей крови Христа, то отрицать греховность – значит показать, что истины нет в нас: она не вошла в нас, как жизненное начало, почему и наше «я» осталось для нас неведомым в его истинном состоянии. Истины нет в нас, потому что и мы не в ее области (ср. Ин.8:44). Истина может быть близко от нас, вокруг нас, но мы не находимся в соприкосновении с нею, окутанные созданной нами атмосферой тьмы.

Сопоставляя с концом 6-го стиха конец 8-го, нельзя не заметить, что здесь мысль Апостола выступает в более резкой форме. Там ψευδόμεθα, здесь ἑαυτοῦς πλανῶμεν. Первое говорит, что мы все таки сознаем, что наши дела не отвечают существу того звания, на которое мы притязаем; второе выражение говорит о том прискорбном факте, что мы уже и себя убедили, что ложь есть истина. Далее, там οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν, здесь ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν; там говорится о разладе между истинным знанием, которое может быть у говорящего, что он имеет общение с Богом, и самую его деятельность, и отрицается обнаружение истины в жизни; здесь отрицается самое существование истины в нас. Это усиление тона станет понятным, если обратим внимание на то, что в 6-м стихе господствующим является обличение индифферентизма; в 8-м же стихе речь идет о духовной гордости, о самоуверенном утверждении, что наличное состояние есть идеальное и что, следовательно, нет никакой нужды в очистительном действии крови Иисуса Христа Сына Божия. Если первое несовместимо с общением с Богом, Который есть свет, то второе извращает самые основы богообщения.

I, 9. Итак, несомненно, что всякий человек и по вступлении в христианское общество должен считаться с своим греховным состоянием; отрицать последнее – значит обрекать себя на действительное хождение в той сфере, которой таким отрицанием, по-видимому, хотят избежать. Это показывало бы, что человек сбился с истинного пути, и богооткровенная истина не вошла в его душу настолько глубоко, чтобы сделаться руководящим принципом его жизни. Но, если слово Апостола

верно, то возникает вопрос, как примирить греховное состояние христианина с необходимым требованием общения с Богом, который есть свет? Или наше общение с Богом есть несомненный факт, но тогда, очевидно, в нас нет греха, ибо кое *общение свету ко тме*; или же мы «имеем грех», но тогда на том же основании не может быть и речи о нашем общении с Богом. Апостол спешит предупредить такое недоумение. Остается несомненно истинным высказанное положение, что все мы имеем грех; но это не противоречит факту нашего общения с Богом. Необходимо только выполнить одно условие, в котором лежит разрешение поставленной дилеммы. Условие это Апостол выражает в словах: ἔὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, не обозначая столь ясной внутренней связи новой мысли с предшествующею никаким союзом. Ὁμολογεῖν, в противоположность ложному εἰπεῖν (8. 10), значит не просто признавать, но признавать открыто и истинно, исповедовать с твердостью и настойчивостью, как несомненное⁵⁹⁵. Само собою понятно, что исповедание мыслится не как внешний только акт: такое исповедание не имеет никакой цены и может подвергнуться осуждению, высказанному Апостолом в 6 ст. Исповедание имеет свое основание во внутреннем настроении, составляет его следствие, и при том необходимое; поэтому же оно и не есть одно только внутреннее признание греха. Не будучи высказано внешним образом, оно потеряло бы в своей определенности и силе. Посему и Спаситель требует исповедать Его пред людьми (Мф.10:32, ср. 33). Правда, Апостол Иоанн не указывает самого способа исповедания; но несомненно, что употребление глагола ὁμολογεῖν у него дает нечто большее, чем исповедание только перед Богом. Особенно важное место, точно определяющее смысл ὁμολογεῖν, находим в Ев. Иоанна (Ин.1:20): καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν, ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, – где ὡμολόγησεν получает особенную выразительность как по сопоставлению его с предшествующим 19-м стихом (*и сие есть свидетельство Иоанново, егда послаша жидове от Иерусалима иереев и левитов, да вопросят: ты кто еси?*), – так и вследствие прибавки отрицательного καὶ οὐκ ἠρνήσατο. Тот же смысл глагол

имеет в Ин.9:22, 12:42; ср. Откр.3:5; 1Ин.2:23, 4:2, 9, 15; ср. Иак.5:16. На основании этого решительно можно утверждать, что ὁμολογεῖν у Апостола Иоанна значит: исповедовать публично, в присутствии других объявлять свою уверенность в чем-либо, как несомненно истинном; хотя Апостол не указывает определенно, пред кем должно происходить это исповедание грехов. Таким образом, высокомерному εἰπεῖν противопоставляется искреннее, смиренное ὁμολογεῖν. Важно далее и то, что Апостол ставит τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν вместо ἁμαρτίαν в 8 ст. Член и мн. число указывают, что здесь, в отличие от общего понятия ἁμαρτία, обозначающего греховное состояние, Апостол имеет в виду определенные грехи, совершенные нами (ἡμῶν), за которые ответственность падает всецело на нас. Греховное состояние – ἁμαρτία – есть столь сложное явление и имеет столько обуславливающих его факторов, что не во власти человека распоряжаться всеми ими: он уже во грехах зачинается и во грехах рождается; время его полусознательной жизни также имеет не маловажное значение в деле его нравственного развития. Вообще, греховное состояние в своей существенной и основной части складывается помимо воли и ведения человека; поэтому отдельные греховные акты – вот та среда, где человек является более или менее полноправным хозяином. Конечно, отдельные поступки имеют свой корень в основном настроении человека, но и сами они влияют на последнее в положительном или отрицательном смысле. В этом последнем обстоятельстве лежит исходный пункт нравственного развития человека, а также и объяснение того, почему Апостол ἁμαρτίαν 8 ст. заменил τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Несомненно, конечно, что при этом признание общей греховности со стороны христианина предполагается само собою; но Апостол, по своему обыкновению, не повторяет сказанного раньше в положительной форме: ἐὰν εἴπωμεν (ὁμολογῶμεν), ὅτι ἁμαρτίαν ἔχομεν, – а продолжает развивать мысль, имея в виду могущие возникнуть недоразумения. Простое исповедание in abstracto, что есть грехи, без признания и познания отдельных конкретных грехов, не имеет никакого достоинства, – это пустые фразы: гораздо легче говорить о

греховном состоянии вообще, чем признать свою неправду в каком-либо определенном случае. Человек должен начинать с отдельных греховных актов и посредством частичного самоограничения и регулирования своего поведения по норме христианских нравственных начал воздействовать на общее нравственное состояние и направление, постепенно очищать его, при благодатной божественной помощи, до той меры, когда ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν обратится в ἐν τῷ φωτὶ εἶναι. Первым и основополагающим актом в этом отношении является указываемое Апостолом условие – ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Это значит, что, восприняв в себя истинный свет, просвещающий всякого человека, христианин должен поставить пред его судом все свое поведение во всех его отдельных актах и разделить между действиями, отвечающими идеалу христианина и противоречащими ему, между деяниями света и деяниями тьмы, и открыто сознаться, что последние еще не устранены. Акт болезненный, но многоплодный. Износя из глубины своего существа все греховное, полагая его пред судом христианского принципа и исповедывая, как противоречащее званию христианина, христианин уже этим самым отсекает грех от себя, публично заявляет, что греховное он считает чуждым себе, готов порвать с ним всякую связь, чтобы тем шире разливался в его существе истинный свет. В этом важном акте лежит залог будущего преуспевания человека в хождении во свете. Далее, исповедание грехов открывает путь для божественного воздействия на душу человека, так как исповедание греховного состояния и в особенности проявлений его в отдельных греховных действиях приближает дух человека к Богу. По самому существу дела невозможно, чтобы кто-либо мог усвоить плоды спасительного дела Христа, если у него нет желания; естественно также, что такого желания не может быть у того, кто не сознает греховности и опасности, в какую повергают его греховные деяния. Но глубоко проникнутый сознанием своей греховности и во всех частных греховных поступках будет признавать и исповедовать именно греховное, и, сознавая свое бессилие в себе самом найти достаточные средства для очищения от греха и постепенного освящения

своего существа, в глубоком чувстве скорби станет молить Бога о прощении грехов и очищении от всякой неправды. Как все дары божественной благодати, так и прощение грехов, и очищение от неправды, никогда не бывают актами необходимости и принуждения; но как свободен Бог в раздаянии благодатных даров искупительного дела, так необходима и свободная готовность человека воспринять их. В данном случае выражением этой готовности является исповедание грехов, т. е. твердое и публичное заявление о своей вообще греховности, болезненном состоянии. Исповеданием греха дело устранения указанного противоречия не оканчивается. Грех совершен, совершено нарушение человеческих обязанностей, – будь то в отношении к Богу, или ближнему, или самому себе. Значит, есть вина за грех, и никто не может снять ее, кроме Бога. Затем: раз есть грех, он проистекает от греховного состояния. Уничтожить эту греховность, возродить себя сам человек не может. Больной приглашает врача для исцеления и искоренения болезни, и исповедующий грехи, признающий таким образом себя зараженным, должен искать очищения и освящения у Бога, ибо кровь Иисуса Христа Сына Его очищает нас от всякого греха. И Апостол дает твердое удостоверение, что если мы исповедуем грехи, то вина будет прощена и природа очищена и освящена: *πίστὸς ἐστὶν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν καὶ καθάρῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας*. Глаголы *ἀφῇ* и *καθαρίσῃ* указывают на двоякое действие Бога в нас в помощь нам при осуществлении идеала святости, отвечающей понятию о Боге, как свете. *Ἀφίεναι* первоначальным значением имеет – отсылать, отпускать (Мф.13:36; 1Кор.7:11–13), в дальнейшем – пропускать, оставлять без внимания (Мф.23:23; Мк.7:8; Рим.1:27), прощать (Мф.18:27, 32, 6:12, 14; Мк.11:25; Мф.9:2, 5, 12:31; Мк.2:5, 7, 3:28; Лк.5:20, 23; Рим.4:7 и друг.). *Καθαρίζειν* в данном месте, очевидно, имеет тот же смысл освящения, как и в 7 стихе.

Подлежащее при этих глаголах, равно как и в выражении *πίστὸς ἐστὶν καὶ δίκαιος* есть ὁ Θεός 5 ст., так как Он составляет главный предмет всей рассматриваемой части (5–10 ст.) главы. Если в 7 ст. *καθαρίζειν* названо действием Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ

αὐτοῦ и в II, 2 Ἰησοῦς Χριστός есть опять подлежащее, то нужно заметить, что кровь Иисуса Христа здесь мыслится, как средство, которым ὁ Θεός очищает нас от всякого греха. Это отношение, в котором Бог является последнею причиною, а кровь Христа средством, подтверждается тем, что в 7 стихе кровь Иисуса Христа названа кровию Его Сына, а в II, 1 еще яснее Христос назван ходатаем ко Отцу. Αἱ ἁμαρτίαι суть (исповеданные) грехи; но в связи с глаголом ἄφῃ на первый план выступает момент вины. Что касается ἁδικία, то оно синонимично ἁμαρτία (без члена) и есть его модификация; это ясно из того, что ἁμαρτία 7 ст. в 9 ст. заменено ἁδικία при одной и той же связи, — с тою, впрочем, разницей, что ἁμαρτία обозначает нравственную ненормальность, взятую саму в себе, без всякого ближайшего отношения к определенно выраженному закону, ἁδικία же отмечает эту нравственную ненормальность в ее отношении к нравственному закону, как его прямое нарушение (противоположно — δικαιοσύνη). Ἀδικία вместо ἁμαρτία 7 ст. более всего уместно именно здесь, где речь идет о том, что Бог делает недействительным произведенное грехом нарушение общения с Богом. Таким образом, исповедание грехов со стороны человека имеет своим следствием оправдание или прощение вины за содеянные грехи и очищение от того греховного в нашей природе, которое является источником греховных действий и по самому своему существу несовместимо с общением с Богом. Все это очищается, природа освящается, чтобы свет во всех отношениях и в каждом отдельном случае преобладавал тьме. Это даруется под условием исповедания грехов, но даруется непременно, так как Бог πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος.

Последние слова Апостола вызывают много споров среди экзегетов. В каком отношении стоят указанные в них божественные свойства к прощению грехов человека и очищению его от всякой неправды? Впрочем, в отношении к πιστός вопрос обыкновенно разрешается скоро, хотя и не без произвольных заключений и не без явных натяжек; но δίκαιος трудно поддается даже таким натяжкам. Πιστός, по словоупотреблению и по общему признанию экзегетов,

указывает на свойство истинности Божией, в силу которой Он непременно исполняет данные Им обетования (Втор.7:9; Евр.10:23, 11:11). Верность есть существенное требование Его природы; аще не веруем, Он верен пребывает: отрещися бо Себе не может (2Тим.11:13). Но если мы рассмотрим места Нового Завета, где употребляется *πίστος* в приложении к Богу (1Кор.1:9, ср. 8; 1Кор.10:13; 2Кор.1:18; 1Фес.5:24; 2Фес.3:3; 2Тим.2:13; Евр.10:23, 11:11; 1Пет.4:19; ср. Ис.49:7), то из них видно будет, что верность Божия понимается главным образом в Его отношении к миру в свойстве Бога Спасителя. Что Он именно есть Бог спасения и постоянно остается таковым, это Он доказывает в самом совершении дела спасения людей; при этом *πίστος* выдвигает тот момент, что Ему именно, как Богу спасения, можно вполне довериться⁵⁹⁶. Несомненно, в этом значении *πίστος* употреблено и в рассматриваемом месте послания. Бог, Который верен, исполнит обетование, лежащее в основании всего ветхозаветного и новозаветного откровения о спасении, – обетование, что искренно исповедующему свои грехи вина будет отпущена.

Рядом с *πίστος* поставлено *δίκαιος* и при том в отношении к одному и тому же предмету – прощению грехов и очищению от неправды, иначе сказать – к делу спасения человека. Отсюда необходимо заключить, что *δίκαιος* родственно по своему значению с *πίστος*. *Δίκαιος*, по основному значению этого слова, обычно называется тот, кто всякому воздаст то, что ему принадлежит по праву, на чем бы это право ни основывалось. Поэтому *δίκαιος* называется судья, судящий нелицеприятно, и в этом последнем значении оно прилагается и к Богу, как судье (Ин.5:30 и друг.). Бог праведен, когда Он, как в 2Фес.1:5–7, где речь идет о *δικαία κρίσις*, осуждает и наказывает тех, которые ходят *ἐν τῷ σκότει*, и благословляет, прощает, очищает и прославляет тех, которые ходят *ἐν τῷ φωτί*. Не станем перечислять тех мест, где *δίκαιος* употребляется в таком значении о Боге, а также разбирать другие значения этого слова; обратимся прямо к рассмотрению того особенного смысла, какой соединялся с этим словом в ветхозаветной письменности, так как несомненно, что Апостол Иоанн в данном

случае стоит под влиянием свойственного Ветхому Завету способа выражения. Слово *δίκαιος* в Ветхом Завете в отношении к Богу встречается не часто, но где оно встречается, там всегда изображает Бога могущественным защитником нравственного миропорядка, на Которого надеются благочестивые в борьбе с сильными беззаконниками (Пс.6:10, 18, 10:7, 17:21). Веру в праведность Божию благочестивый должен твердо содержать вопреки всякой неправде (Иер.12:1); она есть ручательство за победу правового порядка в мире (Ис.42:21; Пс.118:137, 128:4) и совершает спасение благочестивых (Ис.45:21; Пс.68:28, 142:11). Такова праведность Божия, как Бога завета; она проявляется в деле спасения (Суд.5:11; Мих.6:5; 1Цар.12:7; Ис.45:24; Пс.102:6). И по XXXV Пс. правда Божия «высока, как горы Божия», есть правда спасающая, на которую благочестивый уповает и от нее ожидает помощи; в этом она сходится с милостью и милосердием Божиим (Пс.35:11, 120:2, 118:40, 149, 142:1, 145:7); отсюда эти понятия, так сказать, взаимно заменимы, однозначущи по результатам⁵⁹⁷. Вследствие этого *δίκαιος* в соединении с *πίστis* в Ветхом Завете получило чисто сотериологическое значение⁵⁹⁸ и оба вместе содержат указание на верность и праведность Божию, как на самое надежное ручательство за то, что спасение совершится. Таким образом, если верно, что Апостол Иоанн примыкает к ветхозаветному словоупотреблению, то *πίστis* и *δίκαιος*, взятые вместе, в данном случае с непреерекаемою твердостью уверяют, что оставление грехов и очищение нас от всякой неправды непременно совершится, если будет исполнено поставленное Апостолом условие. Этим Апостол придает особенную важность и значение исповеданию грехов; но отсюда также видно, что верность и праведность Божия служат основанием отпущения грехов и очищения от неправды не в том смысле, что эти дела Божии вытекают из этих божественных свойств, а в том, что в них христианин должен почерпать уверенность в том, что Бог, как верный и праведный, оставит ему грехи и очистит, освятит, т.е. совершит полное спасение его, если он твердо и искренно исповедает свои грехи (ср. Быт.18:25; Рим.3:6). В связи с неустойчивостью в определении смысла и значения *πίστis kai*

δίκαίος находится колебание и в установке истинного значения союза ἵνα. Само собою очевидно, что никакие пространственные рассуждения о том, что Апостол Иоанн все события рассматривает как результаты божественных планов и намерений⁵⁹⁹, не в состоянии доказать того положения, что Бог верен и праведен для того, чтобы простить нам грехи наши и очистить нас от всякой неправды. Гораздо естественнее и правильнее рассматривать ἵνα с *conjunctivo*, как описательное выражение *infinitivi* (ср. Мф.10:25; Ин.4:34; Лк.1:43), так что ἵνα по смыслу приближается к классическому ὥστε; а необходимо заметить, что в таких случаях чаще употребляется *conjunctiv. aoristi*, чем *praesentis*⁶⁰⁰.

I, 10. Исповедание грехов составляет единственное условие, при котором является возможность примирить неотрицаемое греховное состояние человека и общение с Богом, Который есть свет, и именно единственно возможное со стороны человека действие; и Апостол самым решительным образом и тоном, не допускающим никаких сомнений, утверждает, что, если условие это исполнено, спасение человека в общении с Богом совершенно обеспечено. Но в это время Апостолу во всей своей угрожающей силе представляется та опасность, которая направляется именно против этого единственного условия сохранить общение с Богом и таким образом разрушает самые основы личного спасения человека. Это – убеждение в совершенной безгрешности и святости, исключаяющее всякую возможность дальнейшего преуспевания в хождении во свете и утверждении в общении с Богом, так как наличная действительность, вовсе не отвечает его условиям. Это – последняя и высшая ступень самообольщения, верх человеческого ослепления и безумия. Далее этого идти некуда, – и Апостол выступает против такого извращения фактического положения вещей с самым решительным порицанием, указывая неразумным, что они впадают в ту пропасть помрачения, находясь в которой «согрешающий исперва» выставлял Бога лжецом (Быт.3:4–5). Οὐχ ἡμαρτήκαμεν и отмечает факт такого крайнего самообольщения. Глагол указывает на те αἱ ἁμαρτίαι,

исповедания которых Апостол требует от всякого христианина. Как отдельные акты, они уже закончены, хотя влияние их несомненно продолжается, – посему perfectum; кроме того, исповедание по самому своему существу может относиться только к определенным и уже совершенным грехам. Печальное самообольщение имеет своим результатом страшное преступление – богохульство: ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν, т. ἐ. τὸν Θεόν. Не может быть спора о том, что последнее резче и сильнее, чем ψευδόμεθα 6 ст. и ἑαυτοῦς πλανῶμεν 8 ст., и значит не утверждать только, но и фактически, своим поведением (ποιοῦμεν) показывать, что мы смотрим на Бога, Который есть πῖστός и δίκαιος, как на лжеца (ср. Ин.19:7, 12, 5:18, 8:53, 10:33), отрицаем Его истинность: Бога, который есть φῶς и ἀλήθεια, мы делаем причастником царства тьмы и греха. Ψεύστης – не только говорящий неправду, но вместе с тем нравственно извращенный, вероломный⁶⁰¹. Но каким образом, при отрицании нами нашей греховности, как в общем смысле, так и в частных ее проявлениях, в греховных деяниях, сказывается именно этого рода преступное богохульство? Ответ на это дает рассмотрение сущности божественного откровения. Откровение как в исходном, так и в конечном своем пункте имеет целью установить определенные отношения человека к Богу, и в основе его лежит тот факт, что нормальные отношения между небом и землею нарушены. Весь Ветхий Завет, с его многочисленными богоявлениями, жертвами, обетованиями, законодательством, пророчествами, и все учение христианской веры, воплощение Сына Божия, жертва на кресте, сошествие и освящающее действие Св. Духа имеют в своем основании, как несомненное, греховность человека, его нужду в постоянной божественной помощи, пока существует человечество. *«Все под грехом, и якоже есть писано, яко несть праведен никтоже»* (Рим.3:9–10). Поэтому отрицать факт греховности и наличия грехов у каждого значит подвергать сомнению истинность Божию не только в частном пункте, но и вообще, – не только говорить: «Он лжет» в каком-либо частном случае, но что «Он есть лжец» во всех Его отношениях к человеческому роду, взятых во всей их совокупности. Такая хула на Бога,

совершенно извращающая истинное понятие о Нем, свидетельствует, что свет истины остался для человека чуждым, почему не может быть и речи о действии ее в нас: καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ (т. ἐ τοῦ Θεοῦ) οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Ὁ λόγος здесь не есть личный Логос, Сын Божий: контекст не дает оснований для такого понимания. Под ним разумеется все божественное откровение, взятое во всей его совокупности и получившее свое завершение в Евангелии. Поэтому ὁ λόγος представляется по содержанию тождественным с ἀλήθεια, хотя, с другой стороны, между ними есть разница, очень важная в данном случае. Λόγος есть средство, которым ἀλήθεια насаждается в сердце человека. Если истина есть обозначение всего того, что открыто и совершено Сыном Божиим, воплотившимся Словом, то понятие о нем может дать только слово: оно проникает во внутреннейшее духовное существо человека и делается живою силою, которая мало по малу реализует истину в том, кто воспринимает слово. Εἶναι ἐν τινὶ Αποστόла Иоанна выражает внутреннейшее отношение, как и μένειν ἐν τινί. Поэтому καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν равносильно утверждению, что отрицающие греховность общего своего состояния и отдельных поступков, собственно говоря, никогда не были христианами. Такое печальное помрачение их самосознания и богопознания имеет свою причину в том, что хотя они слышали Слово благовестия, но оно никогда не было воспринято и усвоено ими (Ин.5:38), не делалось их достоянием: оно падало на каменистую почву, ростков глубоко не пускало, а потому истина не могла проникнуть в их сердца, разогнать облегающую их тьму, осветить их внутреннее содержание и привести к исправлению. Это – сыны тьмы, сыны мира сего, в которых нет любви к Отцу – Свету; они совершенно потеряны для царства света⁶⁰².

II, 1. Но если всеобщая греховность есть факт, отрицать который не только нет возможности, в виду его принудительной очевидности, но даже было бы роковым для нашего христианского состояния, то не ослабляется ли этим сила губительности греха? Грех – явление неизбежное, так утверждает сам Апостол, – а следовательно оправдываемое. Таким

образом, вместо одной крайности – полного отрицания греховности – явилась бы другая – сознательное оправдание греха, как неизбежного следствия присущей человеку греховности. Еще более возможным представляется следующий вывод из сказанного Апостолом: если кровь Иисуса Христа очищает от всякого греха, и со стороны человека требуется только исповедание грехов, за которым непременно следует их прощение и очищение от всякой неправды, т.е. общение с Богом восстанавливается, то всегда можно быть уверенным в спасении, стоит только исповедовать грехи. Отсюда может возникнуть легкое отношение ко греху, как вещи совершенно незначительной: можно грешить и в то же время быть в общении с Богом. Как в том, так и в другом случае результат получается один и тот же. Только не зная ветхого человека, можно не предвидеть тех ухищрений, при помощи которых он постарается остаться при своем прежнем направлении и деятельности, подыскав для них законную основу в самой апостольской проповеди. Разительный пример этого представляет извращение слов Апостола Павла: *«идеже у множила грех, преисбыточества благодать»* (Рим.5:20, ср. VI, 1). Апостол видит, что подобный оборот дела представляет собою не менее печальное явление, чем и обличенное им самообольщение. В виду этого он с особенною нежностью любвеобильного отца предостерегает своих деток от угрожающей опасности и обращает их внимание на то, что все сказанное им в 1Ин.1:5–10 имеет своею целью отвратить их от греха: *τεκνία μου, ταῦτα ὑράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἀμαρτήτε*. Уменьшите явное *τεκνία* и *genitiv. μου* усиливают тон нежной любви и задушевности речи. Такое обращение у Апостола Павла (Гал.4:19) основывается на том, что он духовно родил читателей своих посланий и продолжает болеть муками рождения, пока не изобразится в них Христос; у Апостола Иоанна оно является совершенно обычным и частым (1Ин.2:12, 28, 3:7, 18, 4:4, 5:21) и, кроме того основания, оно естественно вытекало из отношения почтенного старца к младшему поколению. Апостол Иоанн рассматривает церковь, как семейство, в котором все – братья между собою, но в котором старшие стоят в отеческих отношениях к младшим⁶⁰³. И

кому приличнее было называть всех именем τέκνία, как не старцу Апостолу, быть может превосходившему возрастом всех читателей послания? Он часто употребляет это обращение, как выражение нежной отеческой любви к христианам, усвоив его из бесед возлюбленного Учителя (ср. Ин.13:33, 21:5). Это обращение не указывает на начало нового отдела в речи Апостола, а просто привлекает особенное внимание читателей к непосредственно следующим за этим словам. Замечательно то, что Апостол здесь уже отделяет себя от читателей – ὑράφω ὑμῖν – и этим оттеняет свое апостольское звание в отличие от воспринимающих его благовестие, которые могут не точно понять сказанное им. Отсюда и ταῦτα имеет более ограниченный объем, чем в I, 4, указывая на I, 5–10. Все доселе сказанное Апостолом имеет не тот смысл, какой склонен усвоить ему омраченный господством тьмы ум человека от мира сего, но ταῦτα ὑράφω ὑμῖν, – говорит Апостол, – ἵνα μὴ ἁμάρτητε – чтобы вы не согрешали. Цель всего апостольского благовестия привести верующих в общение с Богом; не иная цель и написанного Апостолом. Цель эта остается во всей своей решительности, несмотря на то, что и в христианине остается греховность, и греховные деяния повторяются. Conjunctiv. aoristi указывает что Апостол имеет в виду не общее и обычное греховное состояние, – тогда стояло бы conjunct. praesentis (ср. Ин.4:34), – но отдельные греховные акты, которые легче всего считать незначительными и не замечать их противоречия с званием христианина. ἵνα cura aoristo вместе с выражением цели дает оттенок увещания, просьбы⁶⁰⁴. И действительно, вся речь Апостола направлена к тому, что христианин должен признавать греховное, как греховное; только под этим условием возможно прощение грехов и очищение от всякой неправды, т.е. возможно общение с Богом, Который есть свет. Признание греха и господства его должно пробудить христианина от нравственного усыпления, проистекающего из гордой самоуверенности в своем безгрешном состоянии. Открытая исповедь должна представить грех во всей его богопротивности и его господство как губительное для христианского состояния; отсюда сознание потребности в прощении грехов, очищении и

освящении зараженной грехом природы. В этом сознании в свою очередь должно постоянно возбуждаться и поддерживаться деятельное стремление к скорейшему и совершенному отрешению от грехов, к нравственному усовершенствованию до степени богоподобия. Только в таком случае исповедание заключает в себе нравственную силу и сопровождается указанными результатами. Такова цель Апостола. Но кто довольствуется тем, что признает грех только как неизбежное явление, за которое он не ответствен пред Богом, или же смотрит на него, как на явление не так уже опасное для его христианского благосостояния, тот, очевидно, не познал греха в его греховной силе, не взвесил всей губительности его совершения: в нем еще нет света истины.

Но если, с одной стороны, представляется возможным указанное извращение слов Апостола, то, с другой, не может быть недостатка и в таких христианах, которые глубоко проникают в смысл апостольской речи, всем сердцем принимают и стараются осуществить в своей жизни требование Апостола. Они признают и исповедовать свои грехи и одушевлены желанием совершенно покончить со всем греховным; но на этом пути с каждым шагом все более убеждаются, что требование совершенной святости невыполнимо, ибо достигнутое общение с Богом снова и снова нарушается греховными деяниями и помышлениями. Необходимо принять во внимание и то, что чем больше усердия к постоянному освящению, тем нежнее делается христианская совесть, тем более чутко и болезненно отзывается она на малейшее прикосновение зла, на самое, по-видимому, незначительное противоречие с нравственным законом. Правда, в этом лежит постоянное побуждение к дальнейшему нравственному усовершенствованию; но в нем же и источник нравственных страданий, могущих внушать отчаяние. К таким Апостол спешит со словом утешения и ободрения, указывая разрешение такого кажущегося непримиримым противоречия в христианском сознании возможности достигнуть прощения грехов: καὶ ἐὰν τις ἁμάρτη, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. Если кто, при всем старании не грешить,

по немощи естества совершает грех, тот не должен падать духом, не должен думать, будто спасение для него уже невозможно. «Апостол, зная, что природа наша непостоянна и греховна, что влечение ко злу мы всегда носим в себе, что завистник – диавол препятствует своими ковами спасению нашему, что посему и примирившиеся уже с Богом чрез исповедь, если живут невнимательно, не избежать греха, внушает теперь, что если бы мы пали после прощения грехов наших, то не должно отчаиваться. Ибо если обратимся, то можем опять получить спасение чрез посредничество Господа Иисуса Христа; потому что Он, ходатайствуя о нас пред Отцем, умилоствует за грехи наши».... (Феофилакт).

Эта часть стиха представляет самостоятельное предложение, не зависящее от ὑράφω ὑμῖν и ἵνα и продолжает развитие мысли Апостола о средствах к примирению факта греховности человека с безусловным требованием хождения во свете. Καί не равняется δὲ (sed в Vulg.), но простая связка, обычно употребляемая Апостолом Иоанном для соединения сочиненных предложений. Ἐάν указывает на объективную возможность согрешения, которая при данных условиях может осуществиться. Апостол изменяет личную форму речи (перв. лиц. мн. ч. или един.) в неопределенное τῖς; но дальнейшее ἔχομεν показывает, что по своему содержанию это τῖς равно прежнему ἡμεῖς, обнимающему Апостола и читателей; оно только резче обозначает всеобщность высказываемого положения. Ἀμαρτάνειν, очевидно, имеет такое же значение греховных актов, как и в предыдущем предложении (в противном случае глагол был бы поставлен в форме praesentis, как в 1Ин.3:6, 8, 5:18). Аорист обозначает греховное дело, как совершенное в определенный момент прошлого: оно составляет часть личной истории согрешившего. Но вся сила этой половины стиха лежит в дальнейших словах: παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν Πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον. Παράκλητος обозначает собственно человека, призванного на помощь, в частности для ведения дела на суде; отсюда παράκλητος – поверенный, адвокат, causae patronus, который выступает в пользу кого-либо пред представителями закона или имеющими

власть, как заместитель своего доверителя⁶⁰⁵, и, наконец, в дальнейшем – ходатай, заступник. В последнем случае строго правовая точка зрения отходит на второй план, уступая место воздействию на чувство гуманности, милосердия, сострадания. Это последнее значение слова παράκλητος приличнее всего и в данном месте в отношении к Иисусу Христу. Он наш Ходатай пред Отцем, Который судит нас за грехи наши; но Он защищает наше дело не потому только, что мы согрешили, но и потому, что мы искренно исповедали свою вину. Для того, кто нераскаянно пребывает во грехе, Христос не бывает личным παράκλητος⁶⁰⁶.

Тесная связь παράκλητος с последующим ἰλαστήριος и с предшествующим ἀφίεναι и καθαρίζειν показывает, что взору Апостола предносился образ израильского первосвященника, который в день очищения являлся пред лице Бога во святое святых и ходатайствовал за весь народ. Поэтому в рассматриваемых словах Апостола нужно видеть не иной смысл, как и в Рим.8:34; Евр.7:25, 9:24. Ходатайство есть часть первосвященнического дела и служения Иисуса Христа⁶⁰⁷. Всякое ходатайство слагается из трех моментов: 1) делается представление судье, каким образом можно удовлетворить правосудию, не осуждая обвиняемого; 2) приносится искренняя просьба обвиненного, и 3) наконец, все это подкрепляется собственным ходатайством защитника. Так и Иисус Христос ходатайствует за нас, когда Он приносит собственную кровь, как очистительную и умиловительную жертву за наши грехи; затем следует наше искреннее исповедание грехов с молитвою о прощении их и, наконец, бывает собственное ходатайство Иисуса Христа пред Отцем. Иисус Христос, умерший за нас и сидящий одесную Отца, с молитвою кающегося грешника приносит и Свое ходатайство (ср. Ин.16:23), помогая постепенному освящению в непрерывном общении с Отцем. В таком ходатае нуждаемся все мы, и все мы имеем его (ἔχομεν) в лице Иисуса Христа. Деятельность нашего ходатая постоянная, ибо Он исполняет Свое дело всякий раз, когда в этом есть нужда, всякий раз, когда мы согрешаем (πραεσ, ἔχομεν). Но Его деятельность, как Ходатая, простирается только

на тех, которые чрез веру в Него стоят в общении с Богом, примирены с Ним, соделались детьми Божиими, и только вследствие новых грехов, грозящих разрушить это общение, нуждаются в ходатайстве Спасителя. Поэтому Апостол далее говорит не πρὸς τὸν Θεόν, но πρὸς τὸν Πατέρα: Отцем Бог называется не в отношении к Иисусу Христу, но в отношении к тем, за кого Господь ходатайствует. Вследствие этого утешение Апостола получает тем большую силу, так как он свидетельствует, что хотя мы согрешили, однако, при исповедании грехов и заступничестве Иисуса Христа, благодатное общение с Богом не нарушилось: мы продолжаем быть детьми Божиими. Πρὸς τὸν Πατέρα (ср. 1Ин.1:2; Ин.1:1) – не просто у Отца или в присутствии Отца, но в постоянном обращении к Отцу. Таким образом, мы имеем Ходатаю, Который, будучи от нас (παρά), имеет обращенным Свое лицо к Отцу (πρός) и соединяет нас со Святейшим. Это отношение Его к Богу и к людям Апостол выражает в имени Ἰησοῦν Χριστόν. В этом имени прежде всего особенно оттеняется Его воплощение, вследствие которого Он сделался родственным нам: Он воспринял нашу природу, знает все ее потребности, испытал ее борьбу и искушения, почему, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь (Евр.2:18). По этой стороне Он носит имя Ἰησοῦς. К нему Апостол присоединяет не ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, но Χριστός, так как речь идет о мессианском служении Иисуса, в силу которого Он является и нашим ходатаем, и умилованием за наши грехи (2 ст.). Но несомненно, что у Апостола Иоанна, как увидим ниже, с понятием Χριστός неразрывно мыслится и понятие ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Следовательно, за нас ходатайствует воплотившийся Сын Божий, истинный Христос; такому Ходатаю христианин может довериться безусловно.

В нашем Ходатае есть еще одно важное преимущество, которого не достает ни одному человеческому ходатаю и на котором основывается действительность Его заступничества: Он есть δίκαιος. На этом слове Апостол полагает особенную силу, как отмечающую характерную черту в Иисусе Христе, особенно важную в Нем, как Ходатае, и потому ни в каком

случае нельзя ослабить силы выражения таким переводом: мы имеем верного заступника пред Отцем, Иисуса Христа⁶⁰⁸. Отсутствие члена оттеняет идею, заключающуюся в δίκαιος, в ее абсолютном значении, а не только как определение лица, к которому оно приложено. Δίκαιος должно понимать в строго буквальном, но в то же время высочайшем и безусловном значении: праведен тот, кто таков, каким он должен быть, кто отвечает своему нравственному назначению, поэтому совершенно согласен с законом Божиим и ни в чем не преступил его (ср. Притч.12:25; Исх.18:21; Ис.61:8, 57:1; Притч.20:8, 30:12)⁶⁰⁹. Только как таковой, как в совершенстве исполнивший волю Божию, незапятнанный, в котором святой первообраз человечества представляется осуществленным, и признанно таковым со стороны Самого Бога, Он может ходатайствовать за грешников пред Отцем Небесным (ср. Евр.7:26–27; 1Пет.3:18). Он в действительности исполнил то, что первосвященник, который должен был молиться и о своих грехах, сам нуждаясь в ходатае, исполнял прообразовательно (Евр.7:26–27). Поэтому в праведности нашего Ходатая лежит залог того, что Он может предстать пред лицом Отца и постоянно находиться пред Ним и что, далее, Его ходатайство за нас благоугодно Богу (ср. Иак.5:16). Посему в том, что Христос есть δίκαιος, в Своей жизни на земле осуществивший в совершенстве и навсегда праведность, требуемую божественным законом, и продолжает быть праведным в своем прославленном состоянии, Его праведность является постоянным ходатайством за все греховное, которым еще одержимы искупленные Им и стоящие с Ним в живом общении. В этой связи с Ним они предстают взору Отца, и в этом лежит ругательство за то, что и они в силу этого единения с Ним, некогда будут совершенно очищены от грехов и совершенно будут подобны Тому, на Которого и теперь, отвращаясь от греха, они обращают взор веры; будут святы, как Он свят (ср. Рим.8:34; Евр.9:24).

Апостол ничего не говорит об образе ходатайства Иисуса Христа, и для каких-либо предположений нет никакого основания. Нам остается отметить главные моменты в

представлении Апостола об этой деятельности. 1) Παράκλητος есть Иисус Христос, следовательно, не только по своей божественной и не только по своей человеческой природе, но Господь в Его богочеловеческой личности – истинный Мессия. 2) Цель этого ходатайства – примирение людей с Богом чрез кровь Иисуса Христа, Сына Божия. 3) Ходатайство Иисуса Христа простирается на ходящих во свете, но еще согрешающих верующих; и 4) есть реальная деятельность, в которой Он ходатайствует за нас пред Отцем: Иисус Христос и ныне ходатайствует, как живой Христос, лично продолжающий действовать в Своем деле, а не одною неисчерпаемою силой раз совершенного Им дела; Он Сам прилагает к «Своим» силу того дела, которое Он совершил.

II, 2. Таким образом, ходатайство Иисуса Христа стоит в тесной и непосредственной связи с искупительным Его делом: в последнем получает силу и действенность первое. Взору Апостола продолжает предноситься образ ветхозаветного первосвященника, входящего во святое святых с жертвенною кровию с целью очистить народ от его грехов и поддержать союз ненарушенным. Но ходатайство первосвященника не имело самостоятельного и самодовлеющего значения и потому оказалось недостаточным. Чувствовалась нужда в ином ходатайстве – совершеннейшем. В послании к Евреям с особенною выразительностью раскрывается, что такого совершенного Ходатая мы имеем во Христе, Который *«ни кровию козлею, ниже телчею, но Своею кровию вниде единою во Святая, вечное искупление обретый.... И сего ради новому завету ходатай есть»* (Евр.9:12,15). Он Ходатай Нового Завета потому, что Он Сам явился искупительною жертвою; в Нем соединились и Ходатай и примирительно-искупительная жертва, и потому Его ходатайство имеет безусловную силу. Отсюда идеи ходатайства и умиловления находятся в тесной связи между собою: последняя дает основание для первой. Очевидно, на этой точке зрения стоит и Апостол Иоанн. В первом стихе указано одно условие, абсолютно необходимое для совершенного Ходатая, на которого бы верующие могли безусловно положиться: это – Его совершенная праведность.

Теперь Апостол указывает на другую черту Ходатая, которая исключает всякое сомнение в действительности Его ходатайства и потому должна совершенно успокоить истинных христиан, смущенных продолжающимся вторжением греховного начала: καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν.

Καί – простая связка; αὐτός – Ἰησοῦς Χριστὸς δίκαιος. Местоимение в связи с καὶ должно отметить ту мысль, что Ходатай, кроме праведности, имеет еще одно свойство, очень важное для Него, как Ходатая: Наш Ходатай не только «праведный», осуществивший в Себе высочайшее назначение человека, но в то же время есть и ἰλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν. Отсюда ясно отношение ἰλασμός к παράκλητος: ἰλασμός вместе с δίκαιος составляют существеннейшие определения παράκλητος, и без них Иисус Христос немыслим в Своем звании Ходатая Завета Нового. Ἰλασμός в Новом Завете употребляется только в первом послании Апостола Иоанна: здесь и в IV, 10 и точно также с прибавкой περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Значение его и смысл в настоящем случае могут быть выяснены чрез точное определение значения глагола ἰλάσκεσθαι, акт которого выражает произведенное от него ἰλασμός. Глагол ἰλάσκεσθαι в классической литературе означает: склонять на свою сторону, располагать в свою пользу, умилоствлять; употребляется преимущественно в отношении к богам и почти всегда связан с умилоствительными жертвами и обрядами. Посему «милость, выражаемая этим глаголом, имеет чисто специальный смысл – умягчения гнева богов заглаждением допущенного со стороны человека проступка»⁶¹⁰. Объектом ἰλάσκεσθαι у классиков почти всегда является божество. Впрочем, иногда герои и цари удостоиваются умилоствления, свойственного богам⁶¹¹. Центр тяжести ἰλάσκεσθαι у классиков лежит в умилоствлении божества, вообще враждебного человеку, в устранении гнева его, в перемене внутреннего его настроения в отношении к людям. Примирение между божеством и человеком является преимущественно актом юридическим и может совершиться независимо от перемены в настроении человека и внутреннего сознания им своей вины. У LXX, а также и в Новом Завете ἰλάσκεσθαι получает иной оттенок, что стоит в тесной связи с

особенным воззрением Ветхого и Нового Завета на условия примирения человека с Богом в сравнении с классическим. Если, по классическому воззрению, божеству усваивается по природе враждебное настроение в отношении к людям, почему жертвы и молитвы язычников совершаются с целью изменить это настроение, то библейский язык решительно избегает выражения той идеи, что Бог отвращается от людей, и что жертвоприношение изменяет Его настроение в отношении к людям. В искуплении (совершаемом Самим Богом) выполняется условие для действия благодати, в которой дело спасения имеет свое начало и основание. В язычестве люди всяческими средствами, иногда самыми бесчеловечными, добиваются милости богов; в откровенной религии милость Божия есть свободный дар божественной любви, но она обнаруживается в согласии со всею божественною природою. Ее действие в прощении грехов обусловлено обнаружением в то же время божественного нерасположения ко греху: правда Божия требует очищения человека от грехов. Посему и умиловительная ветхозаветная жертва имела целью приблизить грешника к Богу, изменивши его настроение и очистивши от грехов. Поэтому понятно, почему ἱλάσκεσθαι в Свящ. Писании никогда (кроме Зах.7:2) не имеет объектом действия Бога, хотя этим не исключается вообще отношение действия к Богу (ср. Евр.2:17; Чис.31:50; Лев.1:4); также и ἱλασμός, обычно в классической литературе имеющее при себе θεῶν, у свящ. писателей никогда не имеет его, – напротив, здесь Бог является источником и подателем очищения (Дан.9:9; Пс.129:3–4). Из сказанного вытекает, что в Свящ. Писании ἱλάσκεσθαι означает не «умиловлять», а «очищать», и ἱλασμός – «очищение», «примирение» посредством внутреннего преобразования человека, дающего возможность оставаться в завете с Богом и общении с Ним⁶¹². К сказанному важно присоединить еще следующее: ветхозаветное употребление ἱλασμός (Лев.25:9; Чис.5:8) ставит это понятие в самую тесную связь с жертвой, при посредстве которой только, по ветхозаветному воззрению, и возможно очищение от грехов. В Лев.25:9 ἱλασμός входит в состав наименования великого «дня

очищения». Если к этому прибавить, что в послании к Евреям (Евр.2:17) ἱλάσκεσθαι (в отношении ко греху) стоит именно в том месте, где в первый раз говорится о первосвященстве Христа; а также и то, что первосвященник именно в «день очищения» (ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ) отправлял то служение, в котором он является прообразом Христа как первосвященника и Ходатая; то понятно будет, что в рассматриваемом месте послания, как и в Евр.4:10, ἱλασμός стоит в тесной связи с понятием жертвы вообще и великой жертвы очищения в особенности. Поэтому ἱλασμός означает очищение, поскольку оно осуществлено жертвою нашего Великого Первосвященника в великий новозаветный ἡμέρα τοῦ ἐξἱλασμοῦ. Таким образом, ἱλασμός собственно в себе самом не есть жертва; оно означает только результат этой жертвы – очищение, примирение, хотя всегда мыслится нераздельно от жертвы. Из этого ясно видно, что ἱλασμός заключает в себе полное указание на благодеяния очистительной жертвы Спасителя, представляя Его как жертву (Еф.5:2; Евр.10:14; 1Кор.5:7), как Агнца Божия (Ин.1:20, 36; 1Пет.1:19), как Агнца убиенного (Откр.5:6, 8), омывающего нас в Своей крови (Откр.1:5). Уже ветхозаветные жертвы и предсказания пророков проникнуты мыслью об искупительной жертве Мессии; также и весь Новый Завет, и особенно послание к Евреям, видит в смерти Христа образ великого дня очищения и очистительной жертвы. Поэтому несомненно, что и Апостол Иоанн в данном месте под ἱλασμός понимает именно эту жертву. Своею кровию Христос примирил нас с Богом, очистивши нас от грехов. Когда Христос Сам принес Себя в жертву, Он положил основание Новому Завету, в котором Бог проявляет в отношении к нам не ὀργήν, но ἰλεων (Евр.8:12; ср. Евр.7:27, 8:3, 9:12). Это воззрение, развитое в посланиях Апостола Павла и особенно в послании к Евреям, всюду лежит в основании учения и Апостола Иоанна (Ин.3:16, 6:51, 10:15 и друг.). При этом о примирении смертью и жертвою Христа Апостолы говорят с такою настойчивостью, что совершенно не допускают толкования их слов в символическом значении: как действительно ὀργή Святого Бога, так действительно и ἱλασμός. Ветхозаветная жертва имела преобразовательное,

символическое значение; жертва Иисуса Христа есть осуществление всех прообразов и имеет непосредственное и вечное значение. Ἰλασμός в смысле жертвы и ее результата в высшей степени уместно и даже необходимо в данном случае, где речь идет о ходатайстве, которое должно иметь безусловную силу. Хотя Ходатай наш праведный, но мы «естеством чада гнева», и потому для успеха ходатайства необходимо было снять бремя нашей виновности пред Богом, чтобы Он обратил свой праведный гнев в милость. И это великое дело совершено искупительною жертвою Христа Спасителя: правда Божия удовлетворена, проклятие снято с человека, средостение разрушено, пропасть уничтожена; человек примирен с Богом и принят в живое общение с Ним, – чада гнева теперь уже дети Божии. Для действительности ходатайства, таким образом, уничтожены все преграды; человеку нужно быть только в постоянном и живом общении с Искупителем, чтобы чрез Него и в Нем пользоваться плодами совершенного Им дела. Нельзя не обратить внимания и на то, что Христос называется Ἰλασμός, а не ἰλαστήρ: абстрактное понятие шире и интенсивнее; оно сильнее выражает мысль и придает ей тот важный оттенок, что Христос не только совершает наше очищение или примирение при посредстве чего-либо внешнего в отношении к Нему, но что Он Сам есть та жертва, которою достигается это очищение (ср. 1Кор.1:30 ἁγιάσμός). Говоря языком послания к Евреям, Он есть и ἀρχιερεύς и θυσία или προσφορά: Он совмещает в Себе два служения – первосвященника и жертвы, – которые в преобразовательных жертвах закона по необходимости были разделены. Он есть умилоствление наше, подобно тому как Он есть наша жизнь (Кол.3:4), наша правда, освящение и избавление (1Кор.1:30). Он не просто «ведет, учит и животворит», но Он есть «путь, истина и живот» (Ин.14:6). Та же сила заключается и в выражении Ἰλασμός: Иисус Христос в Своем лице, а не только Его дело, есть умилоствление, а потому нужно быть с Ними в Нем, чтобы пользоваться плодами Его жертвы. Плоды же эти велики и неиссякаемы, ибо Он есть вечное умилоствление – ἔστι (praes.).

Умилостивительно-очистительная деятельность Иисуса Христа простирается прежде всего на верующих в Него: καὶ αὐτὸς ἰλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν. Конструкция с περὶ, а не ὑπέρ, обуславливается, конечно, тем, что объектом умилостивительной жертвы являются грехи, а не грешники. Так и далее в выражении περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, κόσμος берется исключительно со стороны своей греховности. Кроме того, ἐξιλάσκεσθαι у LXX всегда сочиняется с περὶ (ср. Чис.29:11; Исх.30:15–16, 32:30; Лев.4:20, 26, 31, 35; Ин.8:46, 10:33, 16:8). Αἱ ἁμαρτίαι – грехи, совершаемые нами, а не общая только греховность нашей природы, и при том грехи, совершенные не только до обращения, но и совершаемые в христианском состоянии. Умилостивительная деятельность Иисуса Христа не ограничивается сравнительно не большим кругом верующих, очищая только их грехи. Как жертва совершенная, она имеет не только вечное, но и всеобъемлющее значение; она простирается не на отдельные только грехи, не на грехи определенной части человечества, но на грех вообще, в его целом объеме, где бы он ни был, в чем бы он ни проявлялся. Жертва имеет универсальное значение: Христос есть σωτὴρ τοῦ κόσμου (1Ин.4:14; ср. Ин.4:42), ибо умер за всех не простой человек, а Богочеловек. Поэтому Апостол, предостерегая от ложного ограничения значения жертвы и в то же время желая еще более уверить читателей в ее вседейственности, продолжает: οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. Союз δέ отмечает не только присоединение мысли новой, но и противоположной. Как показывает содержание приведенных слов, противопоставляется именно универсальное значение жертвы, ограничению ее узким αἱ ἁμαρτίαι ἡμετέραι. Апостол пишет просто: περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, а не περὶ τῶν (ἁμαρτιῶν) ὅλου τοῦ κόσμου, хотя этого следовало бы ожидать после οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον. На этом основании некоторые (славянск. перевод: но и о всего мира; а русск.: но и за грехи всего мира) считают фразу эллиптической и изъясняют ее так, как будто там действительно стояло τῶν⁶¹³. Но для такого восполнения в тексте не дано никаких оснований. Мы имеем здесь oratio variata, столь обычное у Апостола. Иоанна, и

в данном случае оно имеет свое основание и объяснение в понятии κόσμος. Кóσμoς у Апостола Иоанна в данном случае обнимает все, что не оживлено верою в Иисуса Христа Сына Божия, не просвещено истинным светом, находится в отчуждении от Бога и враждебно Ему. В космосе царит тьма, плод которой есть зло, грех; кóσμoς представляет из себя как бы греховную массу, сумму греха, и может иметь своим синонимом ἀμαρτία⁶¹⁴. При таком воззрении Апостола на кóσμoς становится совершенно понятным, почему он допустил такое изменение речи: оно сильнее выражает его мысль об универсальном и вседейственном характере умиловления, которое есть Сам Иисус Христос. Ср. выражение σωτήρ τοῦ κόσμου (1Ин.4:14). Мысль об универсальном характере умиловления подкрепляет и употребленное Апостолом ὅλος, соответствующее лат. totus и обозначающее: весь, целый, без малейшего исключения какой-либо части, обнимающий все лицо или предмет, о котором идет речь.

II, 3. 3-м стихом Апостол как будто начинает совершенно новый ряд мыслей, по-видимому, не имеющий никакой внутренней связи с предшествующим, особенно со 2 и 1 стихами II главы. Это обстоятельство дает повод экзегетам вводить в свои толкования довольно пространные рассуждения об отношении следующей части послания к предыдущей (1Ин.1:5 – 2:2). Высказываются различные соображения, иногда очень остроумные; но чем пространнее эти рассуждения, тем темнее становится дело. Мы постараемся рассмотреть этот вопрос соответственно естественному течению мыслей Апостола. Союз καὶ 3-го стиха (русск. перев. а) решительно против того, чтобы видеть какой-либо пробел между 2 и 3 стихами: дальнейшее представляет прямое продолжение мыслей предыдущего и связь между ними представляется в таком виде: 1Ин.1:5 Апостол указывает на благовестие, которое составляет основу всей христианской жизни: *«Бог свет есть, и тмы в Нем несть ни единыя»*. Из этого положения делается тот практический вывод, что общение с Ним, составляющее цель апостольской проповеди и всей христианской жизни (1Ин.1:7), требует, как неперемennого условия, хождения во

свете, «якоже Сам Той есть во свете». Но между определением существа Божия и характером человеческого поведения, как строго сообразного с первым, необходимо мыслится познание Бога, как света. Источником этого познания в данном случае является «благовестие», слышанное «от Него», почему познание необходимо предшествует «хождению», так как в нем заключается норма последнего. Отсюда ἐγνώκαμεν αὐτόν 1Ин.2:3 не может быть названо неожиданным: оно само собою предполагается уже в 1Ин.1:5–6. Результатом познания Бога, как света, в практической жизни непременно должно быть хождение во свете и обусловленное им общение с Богом. На этих двух понятиях Апостол теперь сосредоточивает свое внимание и подробно раскрывает их содержание в последовательном ряде положений, – с одной стороны: τηρεῖν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ, τηρεῖν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, περιπατεῖν, καθὼς Ἰησοῦς Χριστὸς περιεπάτησε, ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν (II, 10–11); с другой стороны: ἐγνώκεναι τὸν Θεόν, ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται, εἶναι ἐν τῷ Θεῷ, μένην ἐντῷ Θεῷ, εἶναι ἐν τῷ φωτί. Но в виду факта всеобщей греховности, по-видимому, исключающего осуществление предъявленных Апостолом требований, равно как и в виду неправильных воззрений на их сущность и взаимные отношения, а также и воззрений на настоящее состояние человеческого рода, пришлось заняться рассмотрением и разрешением представляющихся затруднений, чтобы создать твердую почву для дальнейшего развития своего учения. Связь между κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τοῦ Θεοῦ и περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί безусловная; и грех есть факт не отрицаемый и всеобщий, – поэтому необходимо предварительно разрешить это противоречие. При настоящих условиях религиозной жизни человечества, грех бессилен разрушить основу истинного христианства, именно общение с Богом: мы имеем Ходатая Иисуса Христа, Праведного, принесшего Себя в жертву за наши грехи, примирившего нас с Богом и давшего нам право называть Бога Отцем; непоколебимое основание для этого лежит в том, что Его кровь очищает нас от всякого греха. В силу всего этого, если только мы сами изъявляем готовность находиться в общении с Богом и отрекаемся от греха, публично

исповедуя его как грех, Бог оставляет нам грехи наши и очищает нас от всякой неправды. Таким образом, для нас становится возможным и хождение во свете и совершенное общение с Богом. Посему примирительно-искупительная и освящающая деятельность Христа, вечного Ходатая, при условии искреннего признания и исповедания греховности и грехов с нашей стороны, полагает основание для развития и совершенства новой, чистой жизни верующих во свете. После этого Апостол прямо переходит к частнейшему раскрытию тех положений, которые все время в его мысли оставались господствующими и руководящими, и с полным правом начинает третий стих союзом καί, который должен удержать свое прямое значение союза. Им Апостол присоединяет дальнейшие моменты или, лучше сказать, определения хождения верующих во свете, в котором они имеют общение с Богом.

3-й стих определяет собою основную тему всех последующих стихов рассматриваемой части послания: правильное отношение к Богу познается из соответствующего Его существу жизненного поведения. Формула ἐν τούτῳ υἱώσκειν часто встречается в настоящем послании и при том с некоторыми оттенками в смысле. Ἐν τούτῳ по своему значению примыкает к *dativus Instrumentalis*, с тем однако различием, что сильнее и яснее указывает на орудие или средство, чем простой *dativus*⁶¹⁵: этим, на основании этого, при посредстве этого мы знаем.... Само местоимение указывает или на предшествующее, или на последующее; установить какое-либо общее правило для определения его отношения нет возможности, почему экзегеты в этом пункте чувствуют себя совершенно свободными и весьма часто разногласят. Лучшим критерием для определения его отношения служит контекст. В большинстве случаев за ἐν τούτῳ следует придаточное предложение, в котором раскрывается его содержание и указывается тот отличительный признак, на основании которого познают что-либо. Но и здесь Апостол Иоанн допускает несколько оттенков в сочетании. Более обычная конструкция с ὅτι (1Ин.3:16, 19, 24, 4:9–10, 18 и друг.); кроме того, вместо ὅτι употребляются ἵνα (1Ин.4:17), ἐὰν (1Ин.2:3), ὅταν (1Ин.5:2).

Оттенки, отмечаемые таким различием конструкции, необходимо всегда иметь в виду; особенно это важно в отношении к употреблению ὅτι и ἕν, так как некоторые экзегеты склонны не делать различия между последним и первым, что имеет место и в отношении к рассматриваемому стиху. А между тем различие оттенков мысли обеих конструкций довольно значительно и заключается в следующем. Конструкция с ὅτι обозначает полную объективную реальность признака; напр., в 1Ин.4:13 несомненный факт, что Он дал нам от Духа Своего, служит объективно верным знаком того, что Он пребывает в нас. Конструкция же с ἕν обозначает указываемый в ἐν τούτῳ признак, не как действительно имеющийся на лицо, исторически данный, объективно-определенный факт, но только как представляемый условно, возможный. Так, в данном случае Апостол говорит: если мы соблюдаем Его заповеди, то это служит признаком, по которому можно узнать, что мы познали Его. Следовательно, в первом случае из фактически имеющегося на лицо выводится заключение; во втором случае в предложении с ἕν мысль выражается условно: если есть на лицо факт, на который указывается, то есть и следствие; а нет первого, нет и второго⁶¹⁶.

Доказательством богопознания πλн, лучше сказать, видимым знаком, на основании которого можно заключать, что в данном случае действительно обладают богопознанием, по слову Апостола, является τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν. Это выражение особенно часто употребляется Апостолом Иоанном (ст. 4; 1Ин.3:22, 24, 5:3; Ин.14:15, 21, 15:10; Откр.12:17, 14:12; в других местах в Новом Завете только у Мф.19:17; 1Тим.6:14) и обозначает верное, обнаруживающееся в поведении, соблюдение заповедей, как безусловной жизненной нормы, а не только стремление к их исполнению в отличие от самого исполнения. При этом важно отметить различие между τηρεῖν и φυλάσσειν, более обыкновенным у других свящ. писателей: τηρεῖν означает бодрствование, внимание, наблюдение над предметом, требующим, так сказать, живого охранения (Деян.12:5–6; Мф.28:4; Ин.17:11–12, 15; Откр.3:10; Еф.4:3; 1Фес.5:23), служения не по букве, но по духу. Φυλάσσειν

означает сохранение твердо определенного, неизменного (ср. 1Тим.6:20). Посему τὰς ἐντολὰς τηρεῖν есть не внешнее соблюдение отдельных заповедей, как сухой, мертвой формы жизни, но следование им, вытекающее из внутреннего расположения к исполнению их; не фарисейское охранение буквы закона, данного от вне, но соблюдение его как живой нормы христианской жизни, исходящей из внутреннего существа христианина, постоянное хранение в сердце всего заповеданного Богом. Ἐντολὴ (Ин.13:34, 15:12; ср. Мф.28:20) означает предписание, инструкцию, заповедь, т. е. частные правила, которыми регулируется жизнь христианина в каждом отдельном случае. Αὐτοῦ, как и αὐτὸν при ἐγνώκαμεν, есть Θεός, а не Ἰησοῦς Χριστός: Апостол здесь останавливается на мыслях, выраженных в 1Ин.1:5–2:2, а там главный предмет есть Θεός; говоря о Нем, и там Апостол употребляет местоимение αὐτός (ст. 5. 6. 7. 10, исключ. II, 2); точно также и здесь αὐτός (ст. 3. 4. 5. 6) указывает именно на Бога Отца, тем более, что от αὐτός отличается ἐκεῖνος, которое несомненно указывает на Иисуса Христа. Объект при глаголе τηρεῖν поставлен впереди с целью придать ему особенную силу, что это именно заповеди Божии, соблюдение которых свидетельствует о нашем богопознании. Таким образом, верное соблюдение заповедей Его есть ясный признак того, что мы познали Бога – ἐγνώκαμεν. Первоначальное значение этого глагола – приходить к познанию, воспринимать, замечать, уразумевать; посему глагол употребляется для обозначения прогрессивного познания, достигаемого опытом и подтверждаемого в каждом данном случае действительным течением жизни, в отличие от знания умозрительного, по крайней мере не зависящего от опыта и обозначаемого глаголом οἶδα. У Апостола Иоанна γινώσκειν получает особенное значение. Он всегда берет духовную жизнь человека во всей ее совокупности, и истинное познание, по его воззрению, обнимает все духовное существо человека, а, следовательно, и волю; он не допускает раздвоения между теоретическим познанием и практическою деятельностью и обнаруживающееся раздвоение рассматривает как полнейшее противоречие, которое покоится на самообмане или лжи.

Поэтому и γινώσκειν у Апостола Иоанна указывает на тесное внутреннее отношение между познающим и познаваемым: добытое опытным путем познание о предмете влияет на самого познающего и заставляет его определять свои отношения к предмету познания соответственно с составленным понятием о нем. Отсюда γινώσκειν заключает в себе указание как на познание предмета, так вместе с тем и на отношение к нему познающего, – отношение при этом строго отвечающее значению и характеру объекта познания. Таким взглядом на сущность познания объясняется, что у Апостола Иоанна всей строй христианской жизни является результатом познания Бога, обозначаемого посредством γινώσκειν τὸν Θεόν (1Ин.3:6, 4:7–8)⁶¹⁷. И в данном месте Апостол Иоанн понимает не только теоретическое познание, которое есть дело одного разума, но познание живое, в котором предмет воспринимается во внутреннюю жизнь; это есть внутреннее живое общение с познанным. И так как объект познания есть Бог, то Он должен наполнять и определять все духовное существо человека. Поэтому ἐγγώκαμεν является почти тождественным по значению с κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ – при том различии, что общение с Богом в познании имеет свой корень. Это познание необходимо предполагает внутреннее родство между объектом и субъектом познания, между Богом и человеком. Отчужденный от Бога и богопротивный космос не познал Посланного Им и не принял возвещавших слово Божие, потому что в нем царила одна тьма, не имеющая ничего общего со светом. Познание Бога имеет место только там, где есть живое общение с Ним. В виду такого своего значения, ἐγγώκαμεν (perfectum), по мысли Апостола, должно полагать отпечаток на всю жизнь человека и в ней обнаруживаться. Св. Иоанн не может представить себе, чтобы можно было знать Бога, иметь правильное воззрение на Него, и в то же время не определяться всецело этим знанием. Где есть познание Бога, там оно должно открываться во всех делах человека, и видимым знаком этого является соблюдение Его заповедей. Они суть выражение Его святой воли; ими определяется течение жизни, согласной с понятием о Его существе. Единственный путь доказать, что мы знаем Бога, что

мы – истинные гностики, состоит в том, чтобы божественные заповеди признать безусловно обязательным для нас выражением божественной воли, которая должна быть осуществлена в нашей деятельности. Соблюдение заповедей является доказательством обладания богопознанием прежде всего для нас самих: если соблюдаем заповеди, то из этого мы узнаем, что мы имеем познание о Боге. В этом указывается постоянное средство против самообольщения; но здесь же лежит знак и для распознавания истинных учителей от ложных. Индифферентное отношение к практической стороне христианства служит признаком незнания Бога; а сознательное отрицание необходимости исполнять заповеди есть признак явного лжеучения.

II, 4. Совершенное соблюдение заповедей, при наличности признанного и утвержденного Апостолом всеобщего греховного состояния, является невыполнимым в земной жизни. Но необходимо иметь в виду, что при всех недостатках, которыми еще так богата жизнь христиан, существует однако резкая противоположность между теми, в ком есть истинное усердие к соблюдению заповедей, у кого основное направление жизни именно это имеет своею целью, и теми, душа которых далека даже от желания исполнять заповеди Божии. Само собою понятно, что действительная нравственная жизнь представляет последовательный ряд ступеней нравственного совершенства; равно как такие же ступени должны быть и в противоположном направлении. Но Апостол Иоанн не останавливается на этих посредствующих звеньях. Как с одной стороны он говорит о познании, уже завершившемся и теперь только во всей своей полноте открывающемся в практической жизни (*perfectura ἐννώκαμεν*), так и в противоположность ему он указывает и решительное отсутствие внешнего признака и свидетельствуемое им противоположное тому внутреннее состояние. Отношение между *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* и познанием Бога так безусловно, что, при отсутствии первого, притязать на обладание последним значит доказывать, что говорящий это – лжец и не имеет в себе истины. *Ὁ λέγων* параллельно *ἐὰν εἴπωρεν* (1, 6. 8. 10) – с тою разницей, что утверждение здесь

более индивидуализируется, чем отчасти делается указание на определенный круг лиц, заявляющих, что они имеют полное ведение о Боге (ἔγνωκα – perfect.), жизнь которых однако не определяется божественными заповедями. Кроме того, настоящее время и причастная форма вместо предложения с ἐάν (хотя отрицание μὴ и свидетельствует об условном оттенке) должны означать возможность, более приближающуюся к действительности, чем предложение с ἐάν. Ἐγνώκα αὐτόν – прямое личное утверждение увереннее и смелее, чем выраженное неопределенным наклонением; и здесь можно видеть указание на собственные слова лжеучителей, которые Апостол воспроизводит с точностью. Так открыто и решительно заявляющий о совершенном знании Бога, если не сопровождает своих слов добросовестным исполнением заповедей (καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν), ψεύστης ἐστὶν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. Выражения эти сильнее, чем ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν: последние преимущественно указывают на внешнюю деятельность, тогда как первые на внутреннее состояние человека, обнаруживающееся в действии. Словами ψεύστης ἐστὶν Апостол оценивает не только внешнее поведение, как таковое, но целого человека по его уму и существу: не только отдельные поступки, но весь характер его ложный; он лжец не только в данном случае, но всегда, потому что ложь сделалась его природой, – это человек нравственно извращенный (см. стр. 840). Вместе с тем это ложное утверждение свидетельствует, что истина в ее объективном смысле не сделалась внутренним достоянием такого человека; об этом говорит полный разлад между словом и делом, который не возможен, когда истина делается достоянием человека и входит в него, как живая сила. При таком положении дела, разумеется, не может быть и речи об истинном познании Бога. Таким образом, 4 стих не повторяет только мысли 3 стиха в отрицательной форме: он делает шаг вперед и указывает коренную причину такого состояния. Ψεύστης ἐστὶν совершенно отрицает утверждение ἔγνωκα αὐτόν, уже заключая в себе указание и на внутреннее существо притязавшего на не принадлежащее ему: такое противоречие между словом и

делом возможно только при том условии, если носитель его есть лжец, в полном смысле этого слова; а почему он таков, почему возможно у него такое противоречие, основание для этого заключается в том, что ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν: в него не вошло и не проявляет в нем своей деятельности то начало, которое исключает противоположности и устанавливает в существе человека внутреннюю гармонию, впечатлевающуюся затем и на всем его поведении. Это начало есть божественная истина, полным выражением которой является истинное христианство, основанное воплотившимся Сыном Божиим Иисусом Христом и проповеданное самовидцами Слова жизни – Апостолами. В этих словах Апостола Иоанна, помимо дидактической цели, нельзя не видеть довольно ясной полемической тенденции, направленной против тех, которые хвалились высшим и совершенным ἐγνώκειν τὸν Θεόν, а теоретически и практически отрицали необходимость τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν.

II, 5. Но Апостол не хочет останавливаться на печальном состоянии лжецов, которые не имеют ничего общего со светом. Его взор обращается к светлой стороне истинно христианской жизни, где признаки богопознания находятся на лицо даже в более совершенной форме, чем это указано Апостолом раньше, а потому и состояние христианской жизни у таковых выше. Союз δέ противопоставляет мысль 5-го стиха предыдущему: пустым уверениям ложных притязателей на истинное познание Бога противопоставляется познание, доказываемое делом; потому и τηρεῖν стоит уже впереди. Неопределенное ὅς δ' ἄν (ср. 1Ин.3:17, 4:15) в условной форме выражает широту мысли⁶¹⁸; «всякий, кто бы ни...». При этом сила полагается на τηρῇ, так как в нем заключаются необходимое условие и признак высшего христианского совершенства, выраженного в словах: ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. Апостол не повторяет τηρεῖν τὰς ἐντολὰς, но ставит τηρῇ τὸν λόγον, чем ясно оттеняет дальнейшее развитие мысли: наместо αἱ ἐντολαί выступает слово Откровения, как единое целое, в котором содержится вся сумма откровения божественной воли и, следовательно, все отдельные заповеди (ср. Ин.8:51, 55, 14:23, 15:20, 17:6). Ὁ λόγος

и αἱ ἐντολαί, хотя в существенном тождественны по содержанию, однако не синонимичны: ὁ λόγος есть полное откровение божественной воли, – αἱ ἐντολαί представляют эту волю в форме обязательных для человека частных постановлений. Следовательно, в данном месте речь идет не о соблюдении тех или иных отдельных заповедей, но о всецелом соблюдении Откровения, как живой и действующей силы; в этом λόγος'-е содержится полное откровение божественной воли, с которой должна сообразоваться жизнь христианина, взятая во всем ее объеме. Кто с постоянным бодрствованием добросовестно и верно соблюдает слово Божие, тот не только обладает истинным познанием Бога, но этим свидетельствует, что он уже достиг значительной степени совершенства христианской жизни; в нем утвердилось и развилось то жизненное направление, которым в христианстве единственно обуславливается соблюдение божественных заповедей, объединенных в слове, – это любовь: *«аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет»*, – сказал Спаситель (Ин.14:23). Апостол Иоанн ставит эту мысль обратно: ὅς ὁ ἄν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. Он не пишет: οὗτος ἔγνωκεν αὐτὸν, или οὗτος ἀληθῆς ἐστὶν καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια ἐστίν, но ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται. Поступательное движение мысли Апостола обнаруживается в этом самым ясным образом: вместо определения общего характера жизни, как истинно соответствующей познанию Бога, он определяет полноту ее содержания в любви Божией.

Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ в послании выступает здесь в первый раз и затем повторяется в самых разнообразных сочетаниях. Смысл этого выражения допускает различные понимания, в зависимости от того, как рассматривать genitivus τοῦ Θεοῦ. Τοῦ Θεοῦ может быть 1) genitivus subjectivus, и ἀγάπη τοῦ Θεοῦ – любовь Бога к нам; 2) genitivus objectivus – любовь (наша) к Богу, и 3) genitivus substantivus – любовь, как она есть в Боге, составляет существо Божие, божественная любовь, без обозначения объекта. Большинство экзегетов склоняется к тому, что τοῦ Θεοῦ есть genitivus objectivus, но этим они не устраняют возможности и остальных двух способов толкования, так как

Апостол Иоанн употребляет *genitivus* и в других указанных смыслах. Поэтому необходимо обратиться к рассмотрению общего взгляда Апостола Иоанна на любовь и в нем найти основу для разрешения вопроса. По его воззрению, абсолютная любовь – в Боге, и Сам Бог есть любовь (1Ин.4:8, 16); всякая другая любовь имеет свой источник в этой божественной любви. Будучи Сам в Себе любовь, Бог и в мире открывается, как любовь: *«О сем явился любви Божия в нас, яко Сына Своего единородного посла Бог в мир, да живи будем Им»*; при этом особенно важны дальнейшие слова: *«о сем явился любви, не яко мы возлюбихом Бога, но яко Той возлюбил нас»* (1Ин.4:9–10; ср. 1Ин.3:16). Чрез это Отец дает нам свою любовь (1Ин.3:1), и мы познаем любовь, *«уже имать к нам Бог»*; познанная божественная любовь делается достоянием человека и призывает его к деятельной любви к Богу: *«Мы любим Его, яко Той первее возлюбил есть нас»* (1Ин.4:19). Любовь к Богу проявляется в соблюдении заповедей (1Ин.5:3), и, пребывая в людях, любовь Божия обязывает их к деятельной любви к братьям (1Ин.3:17, 4:7). Если мы любим друг друга, пребываем в любви и соблюдаем заповеди, то *«Бог в нас пребывает и мы в Боге, и любви Его совершенна в нас есть»* (1Ин.4:12, 16; ср. 1Ин.3:24). Таким образом, по воззрению Апостола, ὁὕαπτη τοῦ Θεοῦ в основной своей идее есть любовь Божия, которая составляет Его существо и которую Он дал нам познать; сообщенная людям, эта любовь делается их достоянием, живою силой, определяющею их жизнь, и проявляется затем в любви к Богу и к ближним; т.е. любовь человеческая по своему существу есть отражение божественной любви, хотя не пассивное только, но и деятельное, обнимающее собою все силы человека. Чем больше исключаются самолюбивые стремления, чем глубже проникает любовь Божия в существо человека, чем больше она проявляется во всякого рода самоотверженной деятельности как в отношении к Богу, так и к братьям, тем она совершеннее. Совершенною же она делается тогда, когда любовь божественная всецело овладевает сердцем человека, изгоняет из него все, что в нем есть эгоистичного, и достигает своего полного раскрытия во всей человеческой жизни чрез живое

повиновение божественной воле во всецелом соблюдении Его «слова». В основании этой любви лежит познание Бога, как любви, познание Его любви, данной и открытой нам в посольстве едиnorodного Сына для нашего спасения. Между знанием и любовью самая тесная и неразрывная связь как в основании, так и в существе; одно служит условием другого. Но хотя ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται и ἐγνώκεναι αὐτόν родственны между собою и относятся к основным понятиям богообщения, однако их нельзя считать взаимно заменимыми: между простым ἐγνώκαμεν τὸν Θεόν и ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται разница такая же, как между фундаментом и возведенным на нем прекрасным и совершенным зданием.

Абсолютное понятие τηρεῖν αὐτοῦ τὸν λόγον требует, как своего источника, точно также абсолютного понятия. Где слово Божие совершенно исполнено, в том любовь совершенна и остается такою (τετελείωται perfectum): в совершенном послушании свидетельствуется совершенная любовь. Что христианин ни в какой момент своей жизни не достигает этого совершенства, но всегда только стремится к нему, постепенно усовершеншаясь, это несомненно, но Апостол об этом не говорит; он утверждает только, что, где последнее наступает, там первое есть ἀληθῶς. Ἀληθῶς удостоверяет несомненную действительность ἐν τούτῳ.... τετελείωται, в противоположность пустому утверждению, ограничивающемуся одними словами и не находящему должного соответствия в действительной жизни, но не служит для определения качества τετελείωται. И в других местах Апостол употребляет ἀληθῶς в тех случаях, когда хочет отметить реальную истинность и полную действительность какой-либо вещи или дела (Ин.1:47, 4:42, 6:14, 7:26, 40, 8:31, 17:8)⁶¹⁹. Глагол τελειοῦν включает в себе идею постоянного роста, лишённого развития, движения к зрелости (τελειότης Евр.5:13, 6:1) и отличается от ἐπιτελεῖν, которое включает мысль о достигнутой цели (τέλος).

Но как познание Бога не есть простое теоретическое знание, а включает в себе и идею истинного богообщения, так и совершенство божественной любви свидетельствует о совершенной степени общения с Богом. Поэтому Апостол

непосредственно прибавляет: ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἔσμεν, и этим возводит свою мысль к ее полному завершению. Ἐν αὐτῷ εἶναι – единение с Богом в воле и жизни, причастие божественного бытия – составляет центральную истину христианства: ее развивает Апостол во всем своем послании: она есть цель апостольского благовестия, так как восстановление разрушенного общения с Богом было целью и пришествия на землю Сына Божия. Ἐν τούτῳ указывает на непосредственно предшествующее, т.е. на совершенство любви Божией в нас, свидетельствуемое верным соблюдением «Его слова». Соблюдение Его слова говорит о том, что любовь Божия совершенна в нас; это совершенство любви, как мы видели, по Апостолу Иоанну, является результатом самого тесного единения с Богом, существо Которого есть любовь: *«Бог любви есть, и пребывали в любви, в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает» (1Ин.4:16)*. Это не идеальное только, но реальное единение человека с Богом, в то же время единение не пантеистическое, не поглощение нашей индивидуальности Божеством. Человек делается участником божественного существа, когда своим нравственным бытием коренится в Боге, сообщаемое Им делает своим достоянием и реализует в жизни.

В 3 и 4 стихах Апостол говорит, что соблюдение заповедей служит признаком действительного познания Бога; в 5 стихе он говорит: ἐν τούτῳ (т.е. в соблюдении Слова Его) γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἔσμεν. Так как тесное отношение между указанными стихами несомненно, то «бытие в Боге» и «познание Бога» должны иметь самую непосредственную внутреннюю связь; и эта связь имеет свое глубокое основание во взгляде Апостола на познание Бога, по которому с познанием Бога непосредственно дается и бытие в Боге, как его следствие. Далее, в 3 и 4 стихах соблюдение заповедей представляется, как следствие богопознания, как непосредственное действие истины, которою человек обладает в этом богопознании; в 5 стихе соблюдение слова есть следствие совершенства в человеке божественной любви; и затем прибавлено, что в этом соблюдении слова – признак бытия в Боге. Из этого сопоставления ясно, что не всякое соблюдение заповедей

(слова) свидетельствует о бытии в Боге, но согретое и одушевленное божественною любовью; только если человек, всецело проникнутый божественною любовью и ею побуждаемый к деятельности, всем своим духовным существом и жизнью погружается в созерцание божественного существа, в таком случае богопознание приносить с собою бытие в Боге, которое дает плод в исполнении божественных заповедей.

II, 6. Бытие в Боге имеет своим результатом совершенство божественной любви в нас, обнаруживающееся в совершенном соблюдении Его слова. Но христианская нравственная жизнь не может остановиться в своем развитии, дойти до такого предела, дальше которого невозможно было бы поступательное усовершенствование, ибо идеал христианской жизни абсолютный; *«будьте совершенни, яко же Отец ваш небесный совершен есть»* (Мф.5:48). Совершенство любви Божией в нас обуславливается нашим бытием в Боге; но отсюда само собою понятно, что совершенное, ничем не задерживаемое развитие возможно только при постоянном сохранении, удержании этого бытия в Боге, т.е. при постоянном пребывании в Боге, сделавшемся привычным состоянием, когда уже, по-видимому, не существует даже опасности потерять достигнутое положение. Таким образом, ἐν αὐτῷ εἶναι, при дальнейшем развитии христианина переходит в ἐν αὐτῷ μένειν. Отсюда же и обратное заключение: кто заявляет, что он пребывает в Боге, тот должен представить доказательство высочайшего совершенства, в котором лежит осуществление идеала христианской жизни. Открытое заявление (ὁ λέγων) налагает на него нравственную обязанность (ὡφείλει; ср. 1Ин.3:16, 4:11; Ин.13:14; 3Ин.1:8) сделать это, так как высочайшая степень общения с Богом необходимо должна проявляться и в соответствующем совершенстве нравственной жизни. Если не будет представлено такого доказательства, то говорящий окажется лжецом в самом сильном смысле этого слова. Но совершенство высочайшего Отца для человека недоступно и, служа идеалом его жизни, оно не может быть примером, которым бы он мог руководиться и по которому мог бы определять и поверять достигнутую им степень совершенства. Это понятно само собою из разности условий

бытия конечного и бесконечного, телесного и духовного. Необходимо, чтобы этот высочайший идеал был осуществлен в условиях земного бытия человека и чтобы показана была возможность его осуществления именно человеком. Это исполнено в лице Того, Которого Апостол обозначает чрез ἑκεῖνος, – в лице воплотившегося едиnorodного Сына Божия, сказавшего о Себе: «*видевый Мене виде Отца*» (Ин.14:9). Он исполнил волю Божию во всей ее полноте (ср. Ин.3:34 и Ин.17:4); Он воплотил ее в своем поведении – περιεπάτησεν, и потому для всякого христианина служит живым образцом высочайшего совершенства, «*якоже Отец Небесный совершен есть*». Ср. 1Пет.2:21: «*зане и Христос пострада за нас, нам оставль образ, да последуем стопам Его*». В данном случае Христос является образцом для верующих по Его безусловному подчинению Божественной воле, по Его постоянному τηρεῖν τὸν λόγον или τὴν ἐντολὴν τοῦ Πατρὸς (ср. Ин.4:34 и др., особенно Ин.8:29: τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε). Важно заметить, что о Боге сказано ἐστὶ (17), о Христе же, как воплотившемся, можно говорить περιεπάτησεν. Жизнь всякого христианина должна быть точным отобразом первообраза воссозданного и прославленного человечества. Чистая, незапятнанная никаким грехом жизнь Богочеловека постоянно предносится взору Апостола, и он, познавший в Нем славу Единородного от Отца (Ин.1:14), указывает на Него и тому, кто говорит, что он стоит на высшей ступени общения с Богом, на ступени пребывания в Боге, – указывает на тот идеал, точным воспроизведением которого (καθώς) должна быть его жизнь как по своему внутреннему направлению, так и по внешнему обнаружению: καὶ αὐτὸς οὕτως ὠφεῖλει περιπατεῖν (ср. Ин.13:15, 15:10). Торжественное заявление о пребывании в Боге уже включает в себе обязательство подражать Сыну, Который есть конкретное выражение и воплощение воли Божией. Ὁφεῖλει указывает на внутреннее, личное, нравственное обязательство в отличие от δεῖν, обозначающего долг, как внешнюю принудительную силу. Воплотившийся Сын Божий есть идеал всякого христианина и потому всякий христианин, как таковой, должен стремиться к ἐν αὐτῷ μένειν чрез περιπατεῖν καθὼς ἑκεῖνος περιεπάτησε (ср.

1Пет.2:21). Апостол подробно не определяет, в чем состоит это хождение, но в этом и не было нужды, так как образ Спасителя у всех его читателей стоял пред глазами, как живой. Его «хождение» им хорошо было известно; почему Апостол не называет даже и имени Его, а указывает на Него просто чрез ἑκεῖνος; тем более, что Апостол в 1 стихе точно обозначил Его хождение термином δίκαιος. Местоимение ἑκεῖνος часто употребляется для указания на лицо хорошо известное, памятное или знаменитое⁶²⁰; поэтому в послании Апостол и употребляет его в приложении к лицу Иисуса Христа.

Таким образом, раскрывая сущность общения с Богом, Который свет есть, Апостол указывает основание его в ὑνῶσκειν αὐτόν, которое переходит затем чрез ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται в ἐν αὐτῷ εἶναι и завершается в ἐν αὐτῷ μένειν. Соответственно с этим такая же градация замечается и в обнаружении степени богообщения в поведении человека: τὰς ἐντολάς τηρεῖν, τὸν λόγον τηρεῖν и περιπατεῖν καθὼς ἑκεῖνος περιεπάτησεν.

II, 7. Нравственное требование (ὠφεῖλει), предъявленное Апостолом ко всякому, притязавшему на звание истинного христианина – ходить, как Он ходил, объединяет собою и возглавляет все, что сказано было Апостолом о христианском поведении, отвечающем истинному богопознанию. Хотя это требование имеет свое глубокое основание в существе христианства и в словах Самого Господа, однако с человеческой точки зрения слишком высоко, чтобы не обратить на себя особенного внимания, как самого Апостола, так и читателей его послания. Оно могло показаться крайностью, не имеющею основания в первоначальной благовестии, слышанном читателями. Поэтому Апостол с особенною настойчивостью утверждает, что эта заповедь не новая, но древняя, которую читатели имели от начала, с первых дней своей христианской жизни; она есть слово, которое они слышали (ст. 8); это они должны иметь в виду, чтобы не соблазняться. Обращение ἀγαπητοί не начинает собою нового отдела; оно указывает только, что Апостол хочет привлечь внимание читателей к тому, что он намерен сказать: то, о чем он

говорит, особенно важно для них, и невнимание к нему может иметь для них печальные последствия. Отсюда особенно нежное ἀγαπῆτοί – возлюбленные (не Богом, но им самим) – οὐκ ἐντολὴν καὶνὴν γράφω ὑμῖν. Сопоставив эти слова с Ин.13:34 и 2Ин.1:5, громадное большинство экзегетов утверждает, что под эту заповедь необходимо разумеать заповедь о любви к братьям, о которой идет речь в ст. 9. При таком понимании, говорят, легко разрешить и то, почему одна и та же заповедь называется древнею и новою⁶²¹. Но уяснение смысла стиха должно основываться прежде всего на самом течении мыслей послания, и только после этого можно воспользоваться и параллелями. А контекст не дает никакого основания для указанного толкования. До 7-го стиха о любви к братьям, как заповеди, не было речи, и потому 7 и 8 стихи, оторванные от связи с предыдущим, для читателей послания были бы совершенно непонятными, ибо до ст. 9-го они оставались бы в недоумении, о какой это заповеди говорит Апостол и при том в такой необычной форме. Не много помогло бы и чтение 9 стиха: само собою очевидно, что 9 стих присоединяется не к понятию древней и новой заповеди, а к понятию τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, и под этот общий принцип христианского хождения во свете подводится частное обнаружение его в отношении к братьям, – обнаружение важное, насколько оно служит знаком наличности в христианине общего принципа. Поэтому в данном месте любовь к братьям рассматривается только как его естественное следствие, а не как ἐντολή; и вся конструкция 9–10 ст. показывает, что господствующее понятие здесь не ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν, но ἐν τῷ φωτὶ εἶναι или μένειν. На основании этого мы решаемся утверждать, что γράφω ὑμῖν относится к предыдущему и ἐντολὴν καὶνὴν ближайшим образом указывает на долг (ὀφείλει) ходить, как Он ходил (6-го ст.). Но так как 6-й стих соединяет в себе и возглавляет все, что Апостол говорит о поведении христиан, определяемом понятием о Боге – свете, и так как далее в 9–11 ст. Апостол опять выдвигает понятие ἐν τῷ φωτὶ εἶναι (μένειν), то под ἐντολὴ 7-го стиха должно разумеать все, что составляет содержание послания, начиная с I, 5 и до II, 6. Отсюда понятно, что ἐντολή называется ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε,

заклячая в себе сумму всех заповедей, не раздробленную на частные предписания (ср. 5 ст.) и данную в том ἀγγελίᾱ, которое Апостол поставил во главе послания в качестве исходной точки своей речи (I, 5).

Признавая приведенные соображения вполне достаточными для утверждения того положения, что в 7 и 8 стихах нет речи о братской любви, мы считаем себя вправе раскрывать содержание этих стихов, но принимая во внимание толкований защитников противоположного взгляда.

Заповедь о хождении во свете, осуществленная при условиях человеческого бытия Иисусом Христом и потому конкретнее определяемая хождением, «как Он ходил», не новая заповедь, сообщаемая Апостолом только теперь, в настоящем послании; нет, — ἀλλὰ после отрицания выражает сильную степень противоположения, — (γράφω ὑμῖν) ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς, — это древняя заповедь, которую читатели имели ἀπ' ἀρχῆς. Imperf., вм. ожидаемого praes., имеет в виду оттенить ту мысль, что эта заповедь была достоянием читателей во все прошлое время, непрерывно от самого начала. Ἀπ' ἀρχῆς получает свое ближайшее определение в следующем продолжении: ἡ ἐντολὴ παλαιὰ ἐστὶν ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς; из сопоставления с ним можно заключать, что ἀρχὴ есть не что иное, как начало христианской жизни читателей. Проповедь христианства вообще началась призывом: покайтесь — μετανοεῖτε (Мф.4:17); и для каждого желающего быть членом царства небесного этот призыв обращается в заповедь, которую он необходимо должен исполнить, если хочет достигнуть цели своих стремлений. Посему заповедь о хождении во свете, соблюдении божественных заповедей, созвучии с Его совершенством, совпадает с самым началом христианской жизни всякого члена церкви, так как относится к основным принципам христианства. С нее начинается оглашение христианина, ее же он должен иметь пред собою постоянно в продолжение всей своей жизни, как путеводную звезду, определяющую нормальное направление его жизненного течения. Следующее предложение еще ближе определяет эту заповедь, именно как древнюю и по

ее существу: ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστὶν ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Член пред ἐντολῇ указывает, что это та же заповедь, о которой сейчас была речь; член пред παλαιά сильнее оттеняет понятие о ней, как древней: заповедь, о которой говорится, заповедь древняя есть слово, которое вы слышали. В εἶχετε было сказано только, что читатели обладали заповедью; теперь же Апостол указывает на источник, из которого известна им эта заповедь: она возвещена была им чрез апостольскую проповедь и составляет столь существенную часть ее, как и всего богооткровенного учения, что Апостол прямо говорит о ней: ἐστὶν ὁ λόγος, – она составляет собою все откровение, всю сумму христианского благовестия. Перемена временной формы из imperfect в aorist. (εἶχετε и ἠκούσατε) имеет свое основание в том, что ἐντολὴ есть требование, которым должны руководиться верующие во всякий момент жизни, а λόγος – слово было выслушано в определенный момент прошедшего, явилось основой для заповеди и только в ней, как требование, продолжает свое бытие⁶²².

II, 8. 8-й ст. принадлежит к числу труднейших во всем послании. Ставятся вопросы и о грамматической конструкции, и о смысле в частности, и о связи и цели всего стиха. Слишком много времени и места заняло бы перечисление всех попыток, какие предпринимались для разрешения трудностей этого стиха; да это было бы и почти бесполезно, так как толкователи в данном случае остаются без всякой твердой почвы и предлагают одни догадки. Поэтому мы по возможности ограничимся положительным изъяснением.

Πάλιν имеет значение но: еще, далее, опять, но: при том, также (как в 1Кор.12:21) и отвечает нашему «опять», когда тот же предмет начинают рассматривать с другой стороны, или вообще хотят сказать о нем что-нибудь новое, как и в данном случае: то, что с одной точки зрения является древним, с другой, при новом освещении, представляется новым. Таким значением πάλιν отчасти предрешается вопрос о том, в каком отношении стоит ἐντολὴ 8 ст. к ἐντολῇ в 7 стихе. Допускать, что в 8 ст. Апостол говорит о совершенно иной заповеди, чем в 7 ст., нет оснований: все последующее содержание 8 ст. и

дальнейших не дает никакого содержания для этой иной заповеди, и смысл ее в таком случае оставался бы непонятным. Произвольно допускать, что Апостол, в видах словесного соответствия между 7 и 8 стихами, употребил термин ἐντολή для обозначения не предмета повеления или заповеди, но возвещаемой истины (т.е. в общем смысле «учения», «благовестия»), каковою и является ὅτι ἡ σκοτία παράγεται⁶²³. Ἐντολὴ καὶ ἡ ἐστὶν та же заповедь (о хождении во свете по примеру Христа), которую Апостол в 7 ст. называет ἐντολὴ παλαιά: хотя эта заповедь – древняя, потому что читатели имели ее от начала своей жизни в христианстве, однако, с другой стороны, она может быть рассматриваема и как ἐντολὴ καὶ ἡ. Почему же об одной и той же заповеди Апостол говорит: не новая, но древняя, и опять новая? Ответ на этот вопрос должен заключаться в следующих словах: ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει; но эта именно часть стиха, и в особенности первая половина ее, представляет собою большие затруднения для толкователей. Прежде всего необходимо решить вопрос, к чему относится ὅ и с чем оно согласовано? «О не может относиться к ἐντολῇ, потому что в таком случае написано было бы: ἢ ἐστιν ἀληθὲς κτλ. Не может ὅ относиться к ἐντολῇ и в том смысле, что оно обозначает заповедь не по ее формальной стороне, но по стороне материальной (ὅ воспринимает реальное содержание заповеди, взятое в общем объеме, без выделения какой-либо части)⁶²⁴, или в том смысле, что ὅ обозначает не заповедь, но ее характеристику, как новой⁶²⁵; так как этим толкованием в речь Апостола вносится искусственность, в которой разобраться весьма трудно. Не может ὅ относиться и к следующему предложению: ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κтл., потому что тогда разрушается связь предложения ὅ ἀληθὲς ἐστιν κтл. с предыдущим. Кажется, проще и естественнее допустить, что к предложению πάλιν ἐντολὴν καὶ ἡν γράφω ὑμῖν должно быть дополнено опущенное Апостолом τοῦτο, которому в следующем предложении соответствует ὅ: притом новую заповедь (или в качестве новой заповеди) пишу вам то (или – именно то), что есть истинно в Нем и в вас. Ἀληθὴς – истинный в смысле:

фактически существующий, и мера ἀληθείας – действительность, согласие с наличными фактами⁶²⁶; посему ἐστὶν ἀληθὲς значит: действительно, реально осуществилось. Ἐν αὐτῷ несомненно указывает на Иисуса Христа, как это должно заключать из контекста; ἐν ὑμῖν обозначает лиц, к которым обращено послание. Предлог ἐν в обоих случаях обозначает сферу, область, в которой происходит явление, а повторение его отмечает вторую часть предложения (ἐν ὑμῖν), как самостоятельный момент в развитии мысли и показывает, что значение ἐστὶν ἀληθὲς различно, хотя и подобно, в отношении к обоим поименованным частям предложения: истинно в обоих вместе, но в каждом отдельно и отлично⁶²⁷. Иисус Христос дал эту заповедь и был и ее живым воплощением и примером осуществления ее; а верующие приняли ее и стремятся следовать Его примеру. Смысл рассмотренной части 8 стиха получится следующий: если рассматривать дело с другой стороны, то та же заповедь, которая в 7 стихе названа не новою, но древнею, должна быть представлена как новая, именно то, что фактически является осуществленным в лице Иисуса Христа и в тех, к кому направлено это послание, как Его верных последователей. В 7 стихе ἐντολή обозначает заповедь о хождении во свете и исполнении божественных заповедей. Такое хождение действительно осуществлено в жизни Иисуса Христа и в возможной мере является фактом и в читателях, которые самым званием своим обязываются поступать так, как Он поступал. Заповедь о хождении во свете, предъявляемая человечеству, нашла свое полное осуществление в лице Того, Кто, будучи предвечным Словом, пришел во плоти; поэтому на Него и указывает Апостол, как на высочайший, но живой идеал христианского совершенства: Он Сам называет Себя светом (Ин.8:12, 12:46), и не просто светом, но светом миру; Он внес в мир новое жизненное начало, которое должно в корне преобразовать мир, изгнавши из него все, что принадлежит к противной области тьмы. Объективно данный свет усваивается верующими, и вместе с тем осуществляется заповедь хождения во свете, как она осуществлена в Иисусе Христе, свете мира. Но почему Апостол Иоанн пишет в качестве новой заповеди то,

что уже фактически исполнено в Иисусе Христе и по примеру Его осуществляется в жизни верующих? Обоснование этого Апостол дает в предложении ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. "Оти, за отсутствием всяких оснований быть recitativum, может быть только causale. Когда, с явлением истинного света, в мир вошло новое жизненное начало, свет жизни, и мало по малу число сынов света стало увеличиваться, – с этого времени тьма – это противобожественное состояние греха и духовного мрака – должна сокращаться в своих пределах и удаляться от областей, просвещенных светом. Этот процесс представляется еще совершающимся – παράγεται. Форма глагола не может быть обращена в простое medium. Не говоря уже о том, что такое ослабление смысла глагола ничем не мотивируется, оттенок passivi должен быть по самому существу дела удержан: тьма проходит, понуждаемая к этому явлением истинного света, уступая место свободному распространению его. Такое изменение в состоянии мира произведено тем, что в мире τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. "Ἀληθινός – истинный в том смысле, что предмет фактически есть то, чем он притязает быть, чем он должен и может быть; посему мера ἀληθινός – идея: ἀληθινός есть тот, кто вполне отвечает своему имени, взятому в его высшем и глубочайшем смысле (qui non tantum nomen habet et speciem, sed veram naturam et indolem, quae nomini convenient). Бог есть ἀληθινός, как отличный от идолов и всяких ложных богов, не имеющих никакого субстанциального существования в мире реальностей и потому не отвечающих идее Бога⁶²⁸. Поэтому τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν есть свет, вполне отвечающий идее света в самом глубоком и широком смысле этого понятия. Этим не утверждается, что всякий другой свет – непременно ложный в самом своем существе (ср. Ин.5:35; Флп.2:15; Мф.5:14); но этот последний не вполне воплощает в себе идею света. Ср. Ин.6:32: ὁ ἄρτος ἀληθινός; Ин.15:1: ὁ ἄμπελος ἀληθινός. В мире видимо открывается, сияет (φαίνει) свет, которого тьма не может объять и ассимилировать себе, потому что в нем нет ничего, что не отвечало бы абсолютной идее света, а с тьмой у него нет ни одной точки соприкосновения; напротив, свет препобеждает

тьму, так что тьма должна исчезать пред ним все более и более. Отсюда и ἥδη не столько указывает на прошедшее, сколько имеет в виду отметить настоящее, а также и будущее исчезновение тьмы, обеспеченное тем, что свет истинный уже в настоящее время сияет в мире. Τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν не есть обозначение лица Иисуса Христа, так как ему противопоставляется ἡ σκοτία, которая никогда не представляется личною, а обозначение сообщенного Им миру жизненного начала, просвещающего и оживляющего мир. Само собою понятно, что этот свет не имеет самостоятельного значения, но всегда истекает из своего первоисточника, высочайшего Света, чрез Иисуса Христа явившегося светом миру. Свет уже сияет, и потому возможно хождение во свете; свет прогоняет тьму и, как истинный, победит ее совершенно. Поэтому и в христианах осуществляется идеал хождения во свете по образу хождения Иисуса Христа. Таким образом, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ἥδη φαίνει является уже историческим фактом, видимым для всякого способного видеть свет.

Так изъясняет Апостол, почему он пишет христианам в качестве новой заповеди то, что раньше назвал заповедью древнею и что уже фактически осуществлено в Иисусе Христе и в них самих; следовательно, это обоснование относится к πάλιν ἐντολὴν καὶνὴν γράφω ὑμῖν, а не к ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν; потому сами собою отпадают вопросы, связанные с последним пониманием. Но каким образом ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ἥδη φαίνει может служить основанием для πάλιν ἐντολὴν καὶνὴν γράφω ὑμῖν?

Заповедь о хождении во свете по тому примеру, какой дан Иисусом Христом, не новая, но древняя, потому что читатели слышали ее от начала своего христианского состояния, как заповедь, составляющую существеннейшую часть христианского учения; но она же, фактически уже осуществленная в Нем и в них, предписывается Апостолом, как новая заповедь, потому что теперь, наряду с зловещими признаками последнего времени (о чем с 1Ин.2:18), явно обнаруживается наступление противоположного, идеального состояния вещей, когда возможно совершенное исполнение

предписываемой заповеди: тьма изгоняется, и истинный свет обнаруживает свою силу. В них самих «древнее» – тьма и ее господство – прошло и теперь в них все ново: *«кто во Христе, тот новая тварь»* (2Кор.5:17). А потому Апостол имеет основание издавна известную им заповедь предъявить как новую, чтобы читатели послания, при ясно видимых признаках наступившего нового времени, показали себя истинными чадами света.

II, 9. Но если где-либо, то в области нравственного усовершенствования в особенности, опасность самообольщения насколько легка, настолько же и пагубна. Необходимо быть особенно осторожным в суждении о степени своего нравственного развития, постоянно испытывать его. Пробный камень лежит в обнаружении его во внешнем поведении; между последним и первым неразрывная и необходимая связь, как между следствием и причиною. Поэтому Апостол и сказал, что истинное познание Бога необходимо должно обнаруживаться в соблюдении Его заповедей, и «кто говорить: я познал Бога, но заповедей Его не соблюдаете тот лжец и нет в нем истины» (ст. 3, 4). Также и теперь, сказавши, что истинный свет уже светить на земле и что постепенное осуществление христианского идеала должно признать особенно обязательным для христиан при наступивших новых условиях христианской жизни, Апостол ближе определяет, кто принадлежит к этой области света, какой знак, по которому можно различить сынов света от принадлежащих к противоположной области тьмы. Если при определении, так сказать, теоретической стороны христианской нравственности Апостол употребляет абстрактное понятие заповеди, то перейдя в область исторического ее осуществления, он указывает и признак ее более конкретный – это «любовь к брату». При условиях земного бытия христианину на каждом шагу приходится входить в соприкосновение с ближними и прежде всего с присными по вере, с которыми у него несравненно больше общих интересов, чем с кем-либо другим, а потому больше всего и поводов испытать свое внутреннее состояние. Это – во-первых. Во-вторых, любовь не может быть

произведена никакими внешними заповедями, никаким внешним давлением: она исходит из глубины внутреннего существа человека, как внутреннее побуждение к соответствующему поведению; поэтому в любви и ее противоположности – ненависти лучше всего обнаруживается в своем истинном свете внутреннее состояние человека в его существе. Наконец, заповедь о любви к брату содержит все, что другие заповеди имеют своей целью; в ней они находят свое исполнение: *«Любовию работайте друг другу, – говорит Апостол Павел: ибо весь закон в едином словеси исполняется, во еже: возлюбиши ближнего твоего якоже себе»* (Гал.5:14). Но это еще не все. «Любовь к брату» есть полное выражение живого общения с Богом и, следовательно, хождения во свете. Припомним учение Апостола Иоанна о любви. Абсолютная любовь существует только в Боге, Который есть любовь (1Ин.4:8); всякая любовь имеет свой источник в Нем; отсюда обратно: всякий любящий рожден от Бога (1Ин.4:7), пребывает в Боге и Бог в нем пребывает (1Ин.4:16). Далее, любовь Бога к людям особенно обнаружилась в посольстве едиnorodного Сына для умиловления за грехи наши, – чрез Него мы сделались детьми Божиими (1Ин.3:1). Но если всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден, то всякий любящий родившего должен любить и рожденного от Него (1Ин.5:1), т.е. должен любить брата своего. Отсюда: если любовь к брату есть факт, то это есть несомненный знак, что любящий рожден от Бога и ходить во свете, и по 1Ин.1:7 общение друг с другом есть следствие хождения во свете, равно как отсутствие этого признака свидетельствует о совершенно противоположном. Спаситель в Своей прощальной беседе указал на взаимную любовь Апостолов как на признак, по которому всякий может узнать, что они Его ученики, находятся с Ним в постоянном общении: *«заповедь нову даю вам, да любите друг друга: якоже возлюбих вы, да и вы любите себе. О сем разумеют вси, яко Мои ученики есте, аще любовь имате между собою»* (Ин.13:34–35; ср. Ин.15:12,17). *«Якоже возлюбих вы, – говорит Иисус Христос. Таким образом, в Нем осуществлен высочайший идеал любви; ибо Он,*

возлюбль своя сущия в мире, до конца возлюбил их» (Ин.13:1). Такова необходимая связь между братскою любовью и хождением во свете, хождением, как Он ходил, или иначе истинным христианским состоянием. Братская любовь есть существенная часть обязанностей христианина, тогда как ненависть есть отрицание их. Поэтому в тесной связи с концом 8-го стиха Апостол выдвигает на первый план хождение во свете и указывает отличительный признак его в любви к брату. Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. Утверждающий, что он принадлежит к тому кругу, в котором идеал христианства находит свое действительное осуществление, своим поведением доказывает совершенно противоположное; он еще не воспринял в себя света божественного; тьма κόσμος'а господствует в нем. Он принадлежит отчужденному от Бога миру. Это обнаруживается в том, что он ость ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν. Ἀγαπᾶν Апостол противопоставляет не μὴ ἀγαπῶν, но μισῶν, которое составляет диаметрально противоположность первому, как будто между ними не существует никаких посредствующих ступеней. Попытки сгладить противоположность между ἀγαπᾶν и μισεῖν в данном случае нужно признать совершенно неуместными. Апостол все рассматривает с точки зрения принципа и конечных результатов; отсюда для него существует только два царства или направления – царство света и царство тьмы; на одной стороне Бог, на другой мир; там – жизнь, здесь – смерть (1Ин.3:14); там – любовь, здесь – ненависть. В каждый данный момент человек определяется принципами того или другого; совместное действие обоих направлений невозможно, так как φῶς исключает σκοτία. Истина, глубина и сила христианской этики основывается именно на этом исключаящем друг друга «или – или». Поэтому, если в человеке нет любви к братьям, то в нем непременно господствует противоположное чувство. То же самое вытекает и из самого существа чувства любви и ненависти. *Bengel* справедливо заметил: *ubi non est amor, odium est: cor non est vacuum*. Индифферентизм здесь невозможен. Ἀδελφός становится к нам в такие или иные отношения и неизбежно вызывает определенное чувство с нашей стороны;

выбор может быть только между «за» и «против», – другими словами: между любовью и ненавистью. И если в обычной жизни говорят только о расположенности или нерасположенности, то это в конце концов есть ничто иное, как не достигшая своего полного развития и ясного сознания любовь и ненависть. Но как любовь есть отличительный признак христиан, так и ненависть принадлежит κόσμος'у (1Ин.3:13; ср. 12; Ин.15:18; ср. Рим.1:29 след.; Тит.3: 3; 2Тим.3:2–4). Предметом ненависти является ἀδελφός – не ближний вообще – ὁ πλησίον, – но христианин, брат во Христе, чадо Того же небесного Отца. Такое понимание термина ἀδελφός более согласно с употреблением этого слова в послании. В 1Ин.3:13 οἱ ἀδελφοί несомненно указывает на христиан (ср. Ин.21:23), и хотя от οἱ ἀδελφοί трудно заключать к ὁ ἀδελφός, так как во множественном числе член отмечает определенную корпорацию, однако в 1Ин.3:14 τὸν ἀδελφόν употреблено, очевидно, в том же смысле, как и τοὺς ἀδελφούς; а в 1Ин.5:1 – при сопоставлении с 1Ин.4:21, – ἀδελφός равно ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ. Вообще Апостол всегда говорит об отношениях христиан друг к другу; основание их взаимной любви он полагает в рождении от Бога (1Ин.4:7, 5:1), в пребывании в Боге и в пребывании Бога в любящих, при чем последнее относится как к той, так и к другой стороне «друг друга» (1Ин.4:12). Да и весь вообще тон послания, писанного к христианам, говорит в пользу этого понимания ἀδελφός. Само собою понятно, что этим не исключаются другие члены человеческого рода, но они вне поля зрения Апостола в данном случае, как и в других подобных. Сила выражения лежит именно в сочетании понятий ἀδελφός и μισεῖν. Ἀδελφός должен естественно вызывать в действительно принадлежащем к области света только любовь. Бытие во свете само собою включает в себя братскую любовь; последняя является не только как заповедь, от исполнения которой мы не можем отказаться, но под влиянием света она делается внутренней необходимостью нашего существа. Поэтому мера братской любви является мерою нашего истинного просвещения. Но если это так, то ненависть к брату оказывается вопиющим противоречием нашим уверениям, так

как для нее нет места в области света. Ненависть к брату разом обнаруживает истинное существо притязающего на бытие во свете и отводит ему место в совершенно противоположной области – ἐν τῇ σκοτίᾳ: он есть сын космоса и фактически становится в ряды врагов истинных христиан (1Ин.3:13; Ин.17:14). Апостол не говорит (как 1Ин.1:6, 2:4), что он лжет или лжец, но просто утверждает, что он находится во тьме, т.е. в нравственном состоянии, совершенно противоположном утверждаемому, и таким образом как будто признается возможным, что сам он не сознает этого противоречия; объяснение этого состояния дает 11-й стих. Ἄρτι обозначает настоящий момент не абсолютно, но в отношении к прошедшему или будущему; отсюда и ἕως ἄρτι указывает на ἤδη 8 стиха и сообщает словам тот смысл, что такой человек и доныне, до последнего момента, принадлежит к области тьмы, когда, с другой стороны, уже сияет истинный свет, под влиянием которого он должен был признать сынов света своими братьями и любить их.

II, 10. Совершенно противоположное мы видим в том, кто одушевлен любовью к братьям: сила божественного света просветила его существо и отогнала тьму; он не только сделался сыном света, но и утвердился в этом состоянии: ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, и дальнейшее преуспевание его во свете обеспечено, так как καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. Σκάνδαλον употребляется только в библейском и церковном языке, вместо обычного σκανδάληθρον, и обозначает собственно всякое материальное препятствие (кол, бревно, камень и проч.), положенное и поставленное на пути с тою целью, чтобы проходящий наткнулся на него и потерпел от этого какой-либо вред, – в применении к животным – ловушку, сеть (Лев.19:14; Втор.7:16; Ис.57:14; Иудиф.5:1; Рим.9:33, 14:13; Мф.5:29–30; 1Пет.2:7). Ср. ἐμποῖσμός, λίθος πρὸς κόμματος, πέτρα σκανδάλου κтл.; отсюда выражения βάλλειν, τιθέναι σκάνδαλον – Откр.2:14; Рим.14:13. Из этого первоначального конкретного значения термина выводится и переносный смысл его для обозначения того, что в нравственном, духовном отношении служит соблазном, является причиною

нравственного падения (Мф.16:23, 18:7; 1Кор.1:23; Гал.5:11; Рим.14:13, 16:17). При этом возможно двоякое отношение σκάνδαλον: или действующий субъект сам претывается и падает, независимо от того, откуда исходит соблазн; или же он сам служит соблазном и причиняет соблазн другим. Какое из этих отношений имеет место в рассматриваемом выражении? Ἐν αὐτῷ и контекст, особенно 11-й стих, как представляющий антитезу 10-му, не позволяют разумеать «соблазн», причиняемый этим человеком другому кому-либо, ибо Апостол говорит о внутреннем состоянии любящего братьев и его именно характеризует. По этой же причине нельзя разумеать и «соблазна», лежащего вне его, в мире, и исходящего от мира или от его сынов. В самом любящем брата нет ничего, что препятствовало бы его христианскому прогрессу⁶²⁹. Любящий брата показывает, что свет проник в его внутреннее существо, разогнал тьму и уничтожил все, что могло бы привести его к падению на жизненном пути. Как ходящий в чувственном свете ясно видит перед собою дорогу, избегает всего, на что можно натолкнуться и упасть, так и тот, кто ходит в области божественного света, твердо идет по своему жизненному пути; он ясно видит цель и путь, ведущий к ней, умеет избежать всего, что вредно для его нравственного развития. Под влиянием божественного света развивается его духовный орган, зрение делается острее; поэтому он издали видит опасность. Такое внутренне состояние Апостол ставит в связь с любовью к братьям, и именно на основании проявления последней делается заключение о наличии первой, конечно, потому, что общественная жизнь представляет более всего поводов к соблазнам. Общественные отношения, где переплетается столько самых разнообразных личных интересов, требуют особенной, ясности взгляда, особенной душевной чистоты, отсутствия всего самолюбивого. *«Только любовь, которая не ищет своих си, не завидит и вся терпит»* (1Кор.13:7), в состоянии беспреткновенно пройти среди всех искушений; тогда как самолюбие всегда есть σκάνδαλον ἐν αὐτῷ, являющееся основною причиной нарушения нормальных братских отношений. Любовь есть следствие этого внутреннего

состояния; но в свою очередь и она производить на него влияние, укрепляя и углубляя его.

II, 11. Само собою понятно, что такое благодатное состояние не имеет места в ненавидящем брата. Стоящее в таком резком противоречии с хождением во свете братоненавистничество ясно показывает, что в его субъекте во всей силе действует противоположный принцип: тьма овладела всем его существом, так что он весь погружен в нее, в ней совершает все свое жизненное течение. Он не видит, где он находится и куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза. Противопоставляя мысль предшествующему стиху (δέ), Апостол повторяет сначала сказанное в 9 стихе, но с тем, чтобы на основании этого указать в ненавидящем брата противоположное σκάνδαλον οὐκ ἔστιν в любящем. Он продолжает развивать мысль, выходя из образа хождения, лежащего в σκάνδαλον, и к бытию во тьме (ἐν τῇ σκοτίᾳ ἔστιν) присоединяет хождение во тьме (καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ). Последнее предложение выражает не ту же мысль, что и первое, только в более образной форме, но, как показывает καί, между ними признается различие в понятии: первое указывает на состояние, второе на обусловленную им и из него вытекающую деятельность. Ненавидящий находится всем своим существом в области тьмы, признает ее нормальной сферой своей жизни и деятельности; в ней он вращается, как в заколдованном круге, переходя от одной части σκοτίᾳ к другой. Здесь не только возможны случаи преткновения и падения (Ин.11:9–10), но даже обнаруживается нечто большее. Ненавидящий уже сбился с истинного пути и не знает, где он и куда идет: καὶ οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει. Ποῦ (а не ποῖ) первоначально значит «где», но в Новом Завете при глаголах движения имеет и значение «куда» (Ин.7:8, 35, 8:14, 12:35, 13:36, 14:5, 16:5 и др.). Впрочем, гораздо правильнее соединить оба значения, так как с понятием пути, о чем собственно и говорит текст, само собою соединяется дальнейшее представление о цели, к которой ведет избранный путь. Глагол ὑπάγω в Новом Завете употребляется только в непереходящем значении и означает движение, цель которого определяется другими частями

предложения (Мф.5:24, 8:4, 13, 32, 9:6 и др.; Лк.10:3, 17:17; Ин.3:8: καὶ ποῦ ὑπάγει; Ин.4:16, 6:67, 7:35, 8:14, 21–22, 9:7, 13:3 и др.). Таким образом, ходящий во тьме, как человек живой, совершает жизненное течение, переходит в своей темной области с одного места на другое. – но вокруг него непроглядная тьма (ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν). Он, сбился с правильного пути и все далее и далее идет по ложному (ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ). Он даже не знает, где в настоящий момент он находится, не видит, куда идет, не знает, к чему приведет его путь, на который он вступил, чем кончится все его хождение. Причина этого состояния в том, что ἡ σκοτία ἐτύφλωσε τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ (ср. Ин.12:40; 2Кор.4:4; Ис.6:10). Тьма представляется, как нечто деятельное, как враждебная сила (ср. Лк.12:53: ἡ ἐξουσία τοῦ σκότου). Она действует не только, как темная среда, не дающая глазу возможности видеть того, что лежит на пути и прилагать имеющуюся силу зрения, но разрушает самый духовный орган, совершенно уничтожая возможность вообще когда-либо видеть свет. Аорист придает еще больше силы этому выражению: ἐτύφλωσε обозначает оконченное разрушительное действие тьмы, как роковой момент, когда она раз навсегда застигла человека (Ин.12:35) и совершенно уничтожила в нем способность видеть свет. Это – печальнейшее состояние, когда человек совершенно извратил в себе понятия правого и неправого, тьму считает нормальной сферой своего бытия, верят в нее, как в свет, не знает никакой другой области, но сравнению с которой мог бы определить всю гибельность настоящего положения. О таком состоянии человека свидетельствует обнаруживаемая им ненависть к брату. Но почему именно?

Припомним, на чем Апостол основывает естественную необходимость для христианина братской любви и какое противоречие заключается в соединении ἀδελφός и μισεῖν. В ненавидящем нет Бога, потому что только пребывающий в любви в Боге пребывает и Бог в нем (IV, 16); в нем нет веры в Иисуса Христа и Его искупительное дело, потому что всякий верующий, *«яко Иисус есть Христос, от Бога рожден есть: и всяк любяй рожденного, любит и рожденного от Него»*

(1Ин.5:1). Он не верует во свет, и тьма объяла его (Ин.12:35–36). Он ненавидит «брата», с которым у него должны быть совершенно тождественные интересы, – он не познал своего. И если все это сопоставить с притязанием ненавидящего на звание христианина и принять во внимание, что он имел все необходимые данные для познания и восприятия света, то вывод из всего этого будет тот, что в нем действительно нет органа, чрез который бы свет мог воздействовать на него и сделаться его достоянием: такой, как лишенный зрения, в самый ясный день объят тьмой и не знает, где он и куда идет.

Таковы общие условия хождения во свете, при выполнении которых возможно сохранение и упрочение общения с Богом, Который есть свет.

Вторая часть (1Ин.2:12–28)

Несовместимость с богообщением любви к миру. Обольщения от мира. Последняя година Антихрист и антихристы. Помазание от Святого. Сохранение преданного. Дерзновение в пришествие Христа.

Апостол указал, по каким признакам истинное хождение во свете отличается от пустых притязаний на него, в чем оно состоит, и каковы вообще условия богообщения. Развивая далее учение о богообщении, он переходит теперь к раскрытию смысла и силы таких явлений в религиозной жизни христиан, которые по особым обстоятельствам времени имеют весьма важное значение. В виду жизненной важности последующей речи Апостол Иоанн приступает к ней не вдруг, а предварительно подготовивши читателей. Опасность, угрожающая им, несомненно велика; но христиане обладают всеми необходимыми средствами для предотвращения ее. Они даже не нуждаются в научении, так как умеют отличить ложь от истины. Необходимо им только быть внимательными к тому, что имеют, твердо сохранять его; тогда они пребудут невредимыми среди обольщающих их и, когда Иисус Христос явится, будут иметь дерзновение и не постыдятся пред Ним в пришествие Его. Апостол неоднократно прерывает речь напоминанием читателям о том, какими сокровищами они обладают, и увещевает их пребывать в слышанном от начала (ст. 20. 21. 24. 27). В отношении к утвердившимся уже в христианстве и в то же время со всех сторон окруженным врагами, успевшими посеять свое лжеучение даже в среде самих христиан, такое напоминание было тем важнее, что оно всегда создавало твердый оплот против наветов антихристов в самих же христианах, в их внутреннем религиозном сознании, просвещенном и убежденном помазанием от Святого. Поэтому в самом начале этой части, 12–14 ст., Апостол, прежде чем перейти к изображению опасностей, останавливается на время как бы для того, чтобы ближе рассмотреть тех, к кому обращается, и на основании этого определить характер

дальнейшей речи. Апостол представил читателям, в чем состоит общение с Богом и хождение во свете; он знает, что читатели уже ходят во свете, следовательно, имеют общение с Богом (ст. 8). Теперь в виду угрожающих опасностей ему остается напомнить читателям о тех благодатных преимуществах христианского звания, которыми они обладают: у них нет недостатка ни в одном из тех условий, которые необходимы для полноты и целостности христианского достоинства, ибо они непоколебимо утверждены в существенных основаниях веры и христианской жизни, почему спокойно могут выслушать излагаемые Апостолом требования христианства о совершенном отрешении от мира и его похотей, равно как потому же им не страшны опасности, которыми угрожает антихристианство.

12–14 стихи, представляющие собою как бы введение к дальнейшей речи Апостола, вызывают несколько общих вопросов, предварительное решение которых необходимо для точнейшего выяснения содержания этих стихов. Вопросы эти, по общему заявлению экзегетов, являются довольно трудными и главным образом потому, что нет таких положительных данных, на которых можно было бы утвердить определенное и для всякого убедительное решение их. Прежде всего экзегеты разногласят в выяснении того, к кому собственно обращается Апостол в 12–14 ст., или, в каком смысле должно понимать *τεκνία* и *παιδιά*, – обозначает ли Апостол детей в собственном значении этого слова, или – это отеческое обращение его ко всем читателям без различия возраста? Все данные в пользу последнего мнения. В 1Ин.2:1, 28, 3:7, 18, 4:4, 5:21 – *τεκνία* несомненно есть обращение ко всем читателям, точно также и *παιδιά* 1Ин.2:18. И в данном месте нет основания отступать от этого значения. В противном случае было бы не понятно, почему Апостол принимает такой необычный порядок: дети, отцы, юноши: тогда как естественно было бы или от «детей» восходить к отцам, поставивши в середине обращении к «юношам», или наоборот. Кроме того едва ли можно допустить, чтобы послание предназначалось и для детей, которые, по сопоставлению с *νεανίσκοι*, должны быть малолетними, и если

им еще можно приписать прощение грехов (ст. 12), то ни в каком случае этого нельзя сказать о познании Отца (ст. 18) в том смысле, в каком понимает его Апостол Иоанн. Нельзя понимать и так, что τέκνία – общее обращение ко всем, а πατέρες, νεανίσκοι, παῖδιά (последнее с ὑράφω, а не ἔγραψα) – специальное обращение по возрастам, так как в таком случае не понятно, почему, при повторении обращений, нет специального обращения к παῖδιά. Поэтому τέκνία и παῖδιά являются обращением ко всем читателям и служат для выражения нежной любви Апостола к дорогим чадам. Далее πατέρες и νεανίσκοι несомненно обозначают различие по возрасту, а не по духовной зрелости: νεανίσκοι никогда не употребляется для обозначения неопитов (скорее νήπιοι), и πατέρες поэтому равно γέροντες или πρεσβύτεροι; хотя само собою понятно, что, при нормальном течении христианской жизни, зрелому возрасту должна соответствовать и духовная зрелость. Что касается ὅτι, то несомненно, что во всех случаях оно имеет одно и то же значение; хотя представляется грамматически возможным понимание его и в смысле «что», но по контексту это совершенно невероятно: Апостол пишет не миссионерское послание к людям, еще не знающим содержания христианского учения, а к христианам из своих учеников; поэтому ὅτι во всех случаях имеет причинное значение, и предложения с ὅτι представляют не содержание ὑράφω, а его обоснование. Такое значение ὅτι яснее оттенено в 21 ст., где Апостол, очевидно, хочет сказать не то, что он пишет, но то, почему он пишет им послание с таким именно, а не иным содержанием: его читатели имеют помазание от Святого и знают все, почему он не имеет нужды возвещать им что-нибудь новое, но только напоминает то, что они слышали и чем владеют (ст. 20. 21. 24. 27; 1Ин.3:5, 14–15, 5:18–20). – Остается еще вопрос об отношении ὑράφω и ἔγραψα: почему Апостол изменил praesens в aoristum? Нельзя принять того объяснения, что ἔγραψα указывает на другое писание Апостола – на Евангелие или на прежнее какое-то не сохранившееся послание⁶³⁰. Этому прежде всего не благоприятствует ἔγραψα в 21 и 26 стихах, несомненно указывающее на настоящее

послание. Кроме того, введение в текст послания оснований, почему написано Евангелие или прежнее послание, было бы совершенно неожиданным и нарушало бы связное течение мысли. Наконец, если бы ἔγραψα указывало на прежнее послание, тогда предложения с ἔγραψα стояли бы прежде предложений с γράφω, и настоящее послание противопоставлялось бы прежнему посредством οὖν, ἄρτι, πάλιν (ср. Гал.1:9 в противоположность прежним устным наставлениям), или τὸ δεῦτερον (ср. 2Кор.13:1; 2Пет.3:1)⁶³¹. Поэтому большинство толкователей и γράφω и ἔγραψα относят к настоящему посланию, хотя в определении смысла их далеко не все согласны между собою. Нет нужды перечислять все попытки к разрешению этого трудного вопроса, – тем более, что каждая из них имеет свои недостатки⁶³²; мы избираем ту из них, которая кажется наиболее вероятною. Γράω указывает на непосредственный акт писания, т.е. на послание вообще, а ἔγραψα на написанное уже. При этом объяснении совершенно понятно, почему поставлено сначала γράφω; если же потом еще специально Апостол указывает на написанное уже, то это объясняется тем, что написанное составляет принципиальную основу для следующих увещаний и изъяснений. «Я пишу вам настоящее послание потому, что и то, что написал я вам доселе – о хождении во свете, его условиях и следствии, – написал потому же, именно потому, что...» Только при таком состоянии читателей, какое изображено Апостолом в 12–14 ст., он мог сказать им: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον κτλ., зная, что сказанное им будет понято и принято близко к сердцу.

II, 12. Сначала Апостол с нежною любовью отца обращается ко всем читателям: γράφω ὑμῖν, τέκνιᾱ, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Он пишет им потому, что им прощены грехи ради имени Его. 'Αφέωνται – дорическая форма perfecti passivi вв. ἀφεῖνται (ср. Мф.9:2, 5; Мк.2:5; Лк.5:20, 23, 7:47)⁶³³. Αὐτοῦ – Христоῦ, а не Θεοῦ: с 6 стиха мысль о Христе все время была в уме Апостола, и самая связь с оставлением грехов (ср. 1Ин.1:7, 2:2, 3:23, 5:13) несомненно подтверждает, что речь идет не о Том, Кем прощены грехи, т.е. о Боге-Отце, но о Том, ради Кого Отец прощает грехи, т.е. об Иисусе Христе.

Чтобы понять смысл и силу выражения διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, необходимо помнить, что для евреев, как и вообще для первоначальных народов, имя не есть совершенно безразличное обозначение предмета, служащее только для употребления в житейском обиходе; оно есть знак того, кто его носит, как указывающее характерную черту своего носителя, содержание и существенное значение его. Имя относится к существу субъекта, как слово к мысли: оно есть тело, в котором существо отпечатлевает свое содержание⁶³⁴. Поэтому Моисей к именам выдающихся лиц присоединяет рассказы, из которых выясняется их смысл (Каин, Сиф, Моисей и др.). Когда жизненное положение и значение лица изменяется, ему дается новое имя (Аврам, Сара, Иаков и др.: Быт.17:5, 15, 32:28; Чис.13:17; ср. Мф.1:21, 23, 25; Лк.1:13, 31, 63, 2:21; Мк.5:9; Откр.19:12–13; Мк.3:16–17; Мф.16:18; Лк.9:54; Деян.4:36, 13:8; Флп.2:9; Евр.1:4). Поэтому имя представляет своего носителя (ср. Флп.4:3; Лк.10:20; Деян.1:15, 19:13, 26:9; Еф.1:21). При этом важно отметить то, что имя обозначает для других то, что есть предмет, следовательно, что он есть для других. Отсюда и имя Божие обозначает все то, что Бог есть для людей и что именно они знают о Нем на основании Его самооткровения; в абсолютном значении имя есть выражение божественного существа⁶³⁵. Отсюда понятно, почему *имене моего (своего) ради* (Ис.48:9; Пс.78:9 и др.) значит ради того, что я есмь по своему существу⁶³⁶. На основании этого τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Ἰησοῦ Χριστοῦ) заключает в себе все, что Он есть действительно и существенно⁶³⁷. При этом διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ указывает не на субъективное основание прощения: «потому, что вы веруете в Его имя», – но основание объективное: «потому что Он действительно есть то, что Он есть в Своем откровении», «потому что Он, Иисус Христос», есть то, что обозначает Его полное имя: Иисус Христос Сын Божий. Он есть Спаситель, Ходатай, Очищение, кровию Которого мы примирены с Богом; Он – Сын Божий, положивший жизнь Свою за нас; именно потому, что Он есть то, что обозначает Его имя, что составляет Его существо, читателям прощены грехи. Предлог διὰ с. accus, обозначает «имя Его», как причину прощения грехов (в отличие

от διὰ cum genitiv.) Perfect. ἁφέωνται указывает, что прощение грехов есть совершившийся факт, который однако имеет значение для всей их христианской жизни и вместе с тем и для написания настоящего послания к ним.

Но почему Апостол ставит прощение грехов на первом месте в обращении ко всем читателям? Основание для этого заключается в том, что как сознание греха, отчужденности от Бога, приводит ко Христу, так первым актом, благодаря которому христианин воссоединяется в общении с Богом, есть уничтожение этого средостения, отделяющего от Бога, и возникающая отсюда уверенность, подкрепляемая духовным опытом, но всепрощающей любви Божией. И психологически и фактически спасение и прощение грехов неотделимы друг от друга, и первое покоится на втором, как на своем фундаменте. На прощении же грехов основывается вся христианская жизнь, и без него невозможно ее начало. Грехи прощены христианам в возрождении, в силу которого они сделались τέκνία Θεοῦ. Это прощение грехов сообщено чрез приложение к ним силы всеочищающей жертвы Христа, так что они сделались неповинными во грехе, как новорожденные дети. Мысль о прощении грехов соединяется с крещением в Деян.2:38.

II, 13. Но, соединенные в обладании благодатным даром прощения грехов, читатели послания, однако по своему христианскому состоянию разделяются на два главные класса, в соответствии с их жизненным возрастом. В действительности, разумеется, при правильном течении христианской жизни, различие жизненного возраста отпечатлевается заметным образом и на понимании христианства и придает ему особенную окраску. Высшему возрасту, по самому существу дела, свойственна высшая духовная зрелость, и именно внутренняя духовная самодеятельность, а юность развивает свои силы во внешней практической деятельности. Христианская старость преимущественно углубляется в гносис, в сокровенные тайны познания; христианская юность преимущественно трудится в борьбе с грехом и миром, искушения которых представляются для нее еще особенно привлекательными. Несомненно, что познание Сущего от начала и борьба с лукавым неразделимы и

в действительном развитии христианской жизни взаимно предполагают и обуславливают друг друга; но Апостол указывает на то, что преимущественно отличает каждый из возрастов.

Γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. Прежде всего вопрос: что понимает Апостол под τὸν ἀπ' ἀρχῆς? Большинство толкователей, понимающие слова 1Ин.1:1 ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς в смысле указания на предвечное бытие Слова жизни, настаивают на том, что и здесь Апостол приписывает отцам познание глубины Его божественного существа: отцы не ограничиваются познанием Христа в Его историческом явлении, но от Явившегося во времени поднимаются к познанию Его, как Сущего от начала, как вечного Божественного Слова. Это познание предполагает высокую ступень христианского развития, следовательно, более продолжительную жизнь в христианстве; поэтому оно и приписывается особенно отцам. Но параллель между τὸν ἀπ' ἀρχῆς и ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, по сказанному нами выше⁶³⁸, более, чем сомнительна, и доказательством для такого заключения служить не может, а других доказательств обыкновенно не представляют. Между тем несомненно, что Апостол имеет в виду указать на самое высшее, что дается человеку в этой жизни, так как он приписывает это познание старцам, дни земной жизни которых уже сочтены и которые поэтому едва ли могут надеяться на достижение чего-либо высшего, чем то, чего они уже достигли. С другой стороны, познание Слова, хотя бы и в Его предвечном бытии, по самому понятию о Нем, не составляет этого высшего: Сын Божий потому и называется Словом, что Он открывает существо Высочайшего, хотя, конечно, наше познание о сокровенном существе Отца возможно только при условии глубочайшего познания существа воплотившего Слова. Поэтому под τὸν ἀπ' ἀρχῆς необходимо разуметь Высочайшего Бога, и ἀπ' ἀρχῆς имеет абсолютное значение. Впрочем, хотя ἀπ' ἀρχῆς в данном случае по своему значению равняется ἐν ἀρχῇ, однако сохраняет и свой оттенок, как определение времени от известного пункта. Таким пунктом здесь является ἀρχὴ во всем своем неопределенном значении, которое поэтому может быть

понимаемо в абсолютном смысле. Отцы познали абсолютное божественное существо; они – истинные гностики, обладают истинным и совершенным ведением, и им нет нужды учиться у тех, которые хвалятся совершенным познанием абсолютного. При этом важно то, что ἐγνώκατε означает результат прогрессивного познания и, следовательно, вполне приложимо к познанию, которым обладают почтенные возрастом отцы. Не должно однако забывать, в каком смысле Апостол Иоанн понимает богопознание: это не есть одно интеллектуальное познание, исходящее из разума и в своем влиянии ограничивающееся только разумом, – это познание, предполагающее жизненное общение с познанным и снова воздействующее на жизнь; оно должно полагать свой отпечаток на всю христианскую жизнь так, чтобы на основании последней можно было судить о наличии первого.

Затем Апостол обращается к юношам и усваивает им то, что особенно свойственно юношескому возрасту: полное сил и цветущее юношество дает из своей среды крепких борцов. Борьба их, увенчавшаяся полной победой (νενικῆκατε), плодами которой они продолжают пользоваться (perfect.), направлена против τὸν πονῆρόν. Это не олицетворение зла, но определенная личность с которой юноши, как христиане, необходимо должны вступить в борьбу, если не хотят пассивно поддаваться ее силе; в противном случае они не были бы уже христианами. 'Ο πονῆρός есть князь мира сего (Ин.12:31, 14:30, 16:11), лукавый (1Ин.3:12, 5:18), диавол, и сперва согрешающий (1Ин.3:8); он начальник той области тьмы, хождение в которой несовместимо с понятием богообщения (1Ин.1:6) и которая явившимся светом истинным обречена на гибель (1Ин.2:8). Конкретно эта борьба направлена против мира, который весь лежит в лукавом, против похотей, имеющих свой корень в κόσμος'е, управляемом непокорным человекоубийцею. Эта борьба особенно свойственна юношескому возрасту, когда мир детской веры вообще нарушается столкновением противоположных начал, сокрытых в глубине греховной человеческой природы (ср. Рим.7:15–23). Теперь со всех сторон выступает это доныне несознаваемое, сокрытое раздвоение, и

только борьба и при том упорная может возвратить прежнюю уравновешенность. Апостол говорит, что юноши уже победили лукавого: они с детства состоят в общении с Искупителем, и, если Он навсегда победил дьявола и сокрушил его силу (Ин.14:17, 16:33), то чрез это общение, и они сделались причастниками победы Его. Хотя вся жизнь христианина до последнего издыхания есть непрерывная борьба, однако, по указанным причинам, она особенно свойственна юношескому возрасту, составляет пока главнейшее содержание их жизни. Юноши победили князя мира и потому борьба с похотями мира не должна ужасать их. «В мире скорбни будете, но держайте, яко Аз победих мир» (Ин.16:33); в этом основа их победы над дьяволом и над миром. Может быть, Апостол имеет здесь в виду какое-нибудь особенно сильное столкновение с еретиками, из которого малоазийская церковь вышла победительницею, благодаря преимущественно энергии молодого поколения⁶³⁹.

В последних словах 13 ст. и в 14 ст. заключается вторая группа обращений, связанных между собою глагольною формой ἑυραψα. Эта часть имеет также три обращения, параллельные рассмотренным: первое предложение представляет обращение ко всем читателям, остальные два – к двум классам общины под теми же наименованиями – πατέρες и νεανίσκοι.

ἑυραψα ὑμῖν, παῖδιά, ὅτι ἐγνώκατε τὸν Πατέρα. Апостол изменяет и обращение (παῖδιά вм. прежн. τέκνιά) и самую характеристику их христианского состояния: ὅτι ἐγνώκατε τὸν Πατέρα вм. ὅτι ἀφένται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι. Что τέκνιά заменяется παῖδιά, это не может быть объяснено тем, что последнее на первом плане ставит идею субординации, тогда как τέκνιά – идею родства, и что Апостол в данном случае ставит себя в положение авторитета по отношению к читателям⁶⁴⁰. Апостол продолжает говорить в тоне отеческой любви. Ссылка на Ин.21:5 доказывает совершенно обратное и вместе с 18 ст. настоящего послания скорее говорит за то, что Апостол не полагает между ними существенного различия. Если и можно говорить о различии между τέκνιά и παῖδιά, то только в том смысле, что τέκνιά указывает на факт духовного рождения в крещении, в силу которого христиане возрождаются, получают

новую природу и суть дети Божии, а παιδία отмечает, что христиане в крещении усыновляются Богу и делаются участниками духовного общения с Богом и благодатных плодов его. Отсюда объясняется и то, почему Апостол Иоанн преимущественно употребляет τέκνία. Основание для написания послания в состоянии читателей представляет дальнейшее раскрытие указанного в 12 ст. и стоит в тесной связи с ним. Так как имя ὁ Πατήρ стоит без всякого ближайшего определения, то, очевидно, что Бог здесь называется Отцом не в отношении ко Христу, но в отношении к читателям: читатели получили прощение грехов, оправданы и примирены с Богом; поэтому они, по благодати Божией, стали в отношение полного внутреннего и живого общения с Богом; во Христе и чрез веру в Него они получили право называть Его своим Отцом. Сыновство имеет своим необходимым предшествующим условием прощение грехов и вместе с тем составляет сущность христианства.

II, 14. Второе обращение к отцам буквально сходно с первым; но в обращении к юношам Апостол прибавляет нечто новое, что должно служить объяснением νενικήκατε τὸν πονηρόν: ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει. Победа одержана юношами, благодаря великой силе, которою они обладают и которою они превосходят врага: у LXX ἰσχυρός обычно выражает силу для борьбы (ср. Евр.11:34; Лк.11:21; Мф.12:29). Но эта сила не есть только юношеская полнота жизни. Эта естественная сила не могла бы долго противостоять силе зла, ибо в борьбе всякая сила истощается, если у нее нет постоянного источника, из которого она могла бы черпать постоянное подкрепление. Слова καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει и указывают такой источник их силы и победы: они победили потому, что сильны, но они сильны потому, что Слово Божие пребывает в них. Их сила не естественная только, но божественная, духовная. Неиссякаемый источник ее – в божественном откровении, сообщенном юношам и воспринятом ими; оно пустило в их душах глубокие корни, пребывает в них (μένει), всецело наполняет их сознание, так что сделалось их достоянием, жизненным началом. Силою этого слова они

препобедили могущество лукавого – καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν, а в том, что оно пребывает в них, лежит залог их постоянной силы и победы над всем, что принадлежит к царству дьявола и воодушевляется им.

II, 15. Читатели послания обладают высочайшим познанием Сущего от начала, сильны и одержали величайшую из побед – победу над лукавым. Если они находятся в столь благодатном состоянии, обладают такими преимуществами и средствами для ограждения этого состояния и утверждения в нем, то для них не покажутся суровыми следующие затем увещания Апостола. Поэтому, приготовивши почву, Апостол без всякого союза, долженствующего обозначать связь последующего с предшествующим, переходит к увещаниям и предостережениям, которые он имел в виду еще до начала 12 стиха: Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἔὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ.

Прежде всего представляется вопрос, в чем заключается сущность предостережения Апостола? В каком из двух понятий – ἀγαπᾶν или κόσμος – искать причины столь решительного запрещения? Сравнивая настоящее место послания с Ин.3:16 Евангелия того же свящ. писателя, где он говорит о неизреченной божественной любви к миру, в силу которой Бог дал Своего единородного Сына (οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν....), некоторые экзегеты⁶⁴¹ приходят к тому заключению, что объект любви – κόσμος – в обоих местах один и тот же, и существенное различие обоих мест лежит в совершенно различных ἀγαπᾶν. Таким образом, основание такого или иного отношения к κόσμῳ полагается не в объективно данных определениях последнего, но в чисто субъективном настроении человека и в различии характера чувства, вызываемого одним и тем же объектом. Существует любовь к миру, которая любит мир, как таковой, ради его самого, – мир, отчужденный от Бога. Существует любовь к миру, которая обличает мир и стремится привести его в общение с Богом, к жизни. Первая любовь от мира, вторая – от Бога; та в своем истинном существе есть ненависть, эта – действительная любовь⁶⁴². Нет сомнения, что

важна и субъективная сторона дела, и указанное воззрение поэтому имеет глубокое психологическое основание; но оно в данном случае не приложимо, так как вытесняется другим, полагающим силу на объективных свойствах самого κόσμος'у. К последнему пониманию ведет сам Апостол: в 15–17 ст. он говорит не о таком или ином роде любви, но о самом мире, его существенном содержании и свойствах и на этих именно объективно существующих определениях его основывает свое решительное: μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον. Следовательно, не в ἀγαπᾶν, но в самом понятии κόσμος необходимо искать разрешения того, почему в одном случае он является предметом неизреченной божественной любви, а в другом случае запрещается всякая любовь к нему человека.

Понятие κόσμος принадлежит к характерным понятиям богословия Апостола Иоанна; этот термин у него имеет самый широкий смысл, так что в нем, по справедливому замечанию *Cremer*'а⁶⁴³, концентрируются главные моменты богословских воззрений писателя.

1) Основная идея понятия κόσμος у Апостола Иоанна та, что он есть совокупность всего сотворенного, универс, мир, как упорядоченное и стройное целое, пока без всякого определения нравственного качества его (Ин.11:9, 16:5: πρὸ τὸ τοῦ κόσμου εἶναι; Ин.17:24, 21:25). В этом своем значении κόσμος сотворен Логосом (Ин.1:10).

2) Космос – в более ограниченном смысле, как место жизни и деятельности человечества, собственно земля, на которой мы живем, вместе с порядком и строем земной жизни (Ин.16:21: ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον; Иак.6:14; 1Ин.3:17, 4:1). В этом смысле берется κόσμος, когда Спаситель говорит о Себе: «изыдох от Отца и приидох в мир; и паки оставляю мир, и иду ко Отцу» (Ин.16:28; ср. Ин.18:36, 13:1; 1Ин.4:9).

3) Более часто κόσμος означает человечество, которое составляет центр κόσμος'у, принимаемого в двух указанных значениях (1 и 2). Это значение необходимо удержать в тех местах, где говорится о божественном откровении и в которых κόσμος представляется, как совокупность лиц, для которых это откровение предназначено (Ин.7:4, 8:12; 2Ин.1:7; Ин.18:20).

Этот мир возлюбил Бог (Ин.3:16); Христос есть свет (Ин.8:12, 9:5; ср. Ин.12:46 и Ин.1:4), Спаситель (Ин.4:42; 1Ин.4:14; ср. Ин.3:17, 12:47) этого именно мира; для этого мира Он есть хлеб животный (Ин.6:33, 51); за этот мир Он принес Себя в жертву, явившись Агнцем, вземлющим грех мира (Ин.1:29), умилоствлением за весь мир (1Ин.2:2).

4) Особенно важна дальнейшая модификация понятия κόσμος, когда он принимается в смысле от Бога отчужденного порядка вещей, как он представлен в человечестве и человечеством, отворотившимся и отчужденным от Бога и враждебным Ему и Его откровению. Этот κόσμος не есть творение Божие, не от Него он ведет свое происхождение: «*все, еже в мире..., несть от Отца, но от мира сего есть*» (1Ин.2:16). Если иметь в виду первоначальное значение слова κόσμος, то κόσμος в последнем смысле правильнее было бы назвать ἀντίκοσμος. Это – мир воли, отпадшей от Бога. Отец его – диавол, существо которого составляет отрицание всего, что реально и истинно в Боге, – света, любви и жизни. Поэтому и в мире господствует σκότος, σκοτία, как противоположность божественному свету (Ин.1:5, 3:19; 1Ин.2:8; Ин.8:12, 12:46 и друг.). Вместо любви характерною чертой космоса является ненависть (μισεῖν): Ин.7:7, 15:18, 17:14; 1Ин.3:13⁶⁴⁴. Вместо жизни в космосе властвует смерть. (θάνατος : Ин.5:24; 1Ин.3:14; ср.Ин.3:15, 6:39–40, 10:28, 11:26, 17:12, 18:9. Грех сделался атрибутом мира, неотделимым от него (Ин.1:29, 16:8; ср. Ин.15:22). Словом, κόσμος весь, всем своим существом покоится в лукавом (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, – 1Ин.5:19). Этот мир характерно обозначается Апостолом чрез ὁ κόσμος οὗτος (Ин.8:23; 1Ин.4:17; ср. Ин.9:30, 12:31), или даже просто κόσμος (1Ин.4:4, 5:19). При таких своих свойствах, ὁ κόσμος οὗτος существенно противоположен Богу: воля Божия и направление мира противоположны и враждебны друг другу; свойства и характерные черты последнего являются отрицанием свойств и характерных черт, которые мы признаем в существе Божием. Поэтому мир и не познал Бога (Ин.17:25, 1:10; 1Ин.3:1); он не может принять духа истины (Ин.14:17). Ὁ κόσμος οὗτος есть дело рук диавола. Еще на заре жизни

человечества человекоубийца похитил человека из царства света и увлек в царство тьмы; отселе все индивидуальные грехи человека, от братоубийства Каина до предательства Иуды (1Ин.3:12; Ин.13:2), – дело его наущения и вдохновения. Чем более человек поддавался духовному влиянию дьявола, тем более он сроднялся с ним духовно, пока не сделался истинным его подданным, чадом дьявола (1Ин.3:8,10). Он стал всецело дышать атмосферой боговраждебного антикосмоса; его отчуждение от Бога делалось все более решительным, пока, наконец, между τὰ ἄνω и τὰ κάτω не утвердилось полная противоположность (Ин.8:23). Таким образом, между космосом в смысле человечества и антикосмосом произошло объединение, сделавшееся роковым для первого: все определения антикосмоса – боговраждебность, тьма, ложь, ненависть, смерть и т.п. – сделались его достоянием. Человечество в самом себе представило антикосмос и с ним должно разделить его судьбу. Это печальное единение человечества с боговраждебным миром некоторые экзегеты простирают до того, что не полагают между ними никакого различия, отождествляют их⁶⁴⁵; почему, при сопоставлении 1Ин.2:15 и Ин.3:16, им по необходимости приходится основывать примирение их на чисто субъективном различии видов ἁγαπᾶν. Но такое смешение, доходящее до отождествления, делает невозможным понимание хода спасения человечества, подпавшего рабству дьявола и его царства. Необходимо помнить, из каких элементов составилась сложный космос последнего рода. Сын Божии явился, чтобы разрушить дела дьявола (1Ин.3:8); Его пришествие было судом для этого мира (Ин.12:31); князь мира изгнан; мир побежден (Ин.16:33; 1Ин.4:4–5). Цепи, которыми был опутан человек, разорваны. Сын Божий пришел в мир, как истинный свет (Ин.12:46), чтобы несовершенно ослепленных сынов мира и тьмы и не потерявших еще способности видеть свет и веровать в него сделать сынами света (Ин.12:36). Некоторая часть космоса – человечества чрез веру во Христа освободилась от цепей боговраждебного антикосмоса; это те, которых или Бог дал Сыну от мира (Ин.17:6,9), или Сам Сын избрал от мира

(Ин.15:19). Они возрождены свыше от Святого Духа (Ин.1:10 след.; Ин.3:5 след.; 1Ин.3:9 след.; 1Ин.4:9 след.) и сделались детьми Божиими (Ин.12:36, 3:10). Таким образом, в самой, так сказать, области антикосмоса положено основание царству Божию, которое и должно развиваться на счет антикосмоса: сыны царства Божия продолжают выходить из среды бывших детей тьмы. Отсюда в антикосмосе произошло разделение: часть бывших от мира уверовала во свет и, просвещенная им, радикально изменила свое направление из богоотчужденности и боговраждебности к богообщению и богосыновству; другая осталась верною своему прежнему властелину – «князю мира сего». «Сей мир» возненавидел поэтому и Основателя царства Божия и Его последователей (Ин.15:18–19; 1Ин.3:13; Ин.17:14 и друг.). Поэтому вся дальнейшая история человечества представляется Апостолу как борьба двух царств. Дети Божии терпят скорби и притеснения; но их утешение в том, что в общении со Христом они победили мир (1Ин.5:4, 2:14) и делаются причастниками Его победы: *«в мире скорбни будете: но дерзайте, яко Аз победих мир»* (Ин.16:33). И весь ход субъективного спасения человечества есть постепенное освобождение последнего от власти диавола и от влияния созданного им богопротивного космоса. Можно ли после этого отождествлять *κόσμος*, который возлюбил Бог, с *κόσμος*ом который осужден и побежден Спасителем. В антикосмосе все боговраждебно, греховно, проникнуто духом его князя; он не может быть предметом искупительного дела Спасителя: он подлежит осуждению. Но Бог возлюбил и дал Сына Своего для спасения космоса, под которым разумеется собственно человечество и который подпал влиянию и власти исконного человекоубийцы.

В каком же смысле *ὁ κόσμος* употреблено Апостолом Иоанном в рассматриваемом месте: *μη ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον*? Само собою понятно, что это не есть ни *κόσμος* – вселенная, ни *κόσμος* – земля, как место обитания человека, ибо это творения Божии; ни, наконец, *κόσμος* – человеческий род, хотя и испорченный, но возлюбленный Богом. Это *κόσμος* в четвертом смысле слова – злой мир, вызванный к бытию

злоупотреблением свободной воли, обязанный своим созданием не Творцу κόσμος'а, – мир воли, отделенной от Бога, чуждой и противящейся Ему. Что именно в этом этическом смысле необходимо понимать κόσμος, это видно из 16 ст., где содержание κόσμος'у характеризуется, как похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, а особенно из 17 ст.: здесь κόσμος'у противопоставляется творящий волю Божию; откуда ясно, что под первым необходимо понимать совокупность всего, что в самом своем существе отчуждено от Бога и противно Ему⁶⁴⁶. Этот мир опаснейший из всего, с чем христианину приходится бороться. От него нельзя укрыться ни за какими стенами: он есть нравственная атмосфера, которую создает себе наша греховная душа; этот мир может быть всюду, где мы, и его мы носим с собою, куда бы ни пошли. Это мир, от которого, по увещанию Апостола Иакова, истинный христианин должен хранить себя неоскверненным (Иак.1:27); дружба с ним есть вражда против Бога (Иак.4:4). Конкретное воплощение всего этого нравственного миропорядка представляет собою царство тьмы, мир антихристианский, во главе с врагом Божиим, князем мира сего. Поэтому предостережение от любви к этому миру требовало особенного предуготовления читателей. Апостол ставит его отрывисто без всякого «следовательно». От этого увещание получает больше самостоятельности, выразительности и силы. Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον: не делайте боговраждебного мира объектом вашей ἀγάπη.

Значение ἀγαπᾶν в новозаветных писаниях точно определяется чрез сопоставление его с φιλεῖν, так как эти глаголы имеют важное различие оттенков в понятиях, выражаемых ими. Φιλεῖν означает любовь в смысле естественной склонности, аффекта, и потому в начале произвольную; тогда как ἀγαπᾶν означает чувство любви, вытекающее из разумных оснований, когда предмет признается достойным такого расположения или вследствие своих особенных качеств, или же вследствие особенного отношения к субъекту (напр., благодетель, начальник). Объем понятия φιλεῖν шире, чем ἀγαπᾶν; но ἀγαπᾶν стоит гораздо выше: оно имеет нравственное достоинство и означает направление воли.

Поэтому-то в священной письменности употребляется главным образом ἀγαπᾶν; φιλεῖν здесь не получило особенного применения. На основании такого своего значения ἀγαπᾶν у Апостола Иоанна употребляется там, 1) где чувство расположения покоится на решении воли, на сознательном избрании объекта (Ин.3:19, 12:43), и выражает определенное направление воли, как напр., в отношениях между отцом и сыном или в отношениях человека к Богу (Ин.3:35, 8:42, 10:17, 14:15, 21, 23, 24, 28, 31, 15:9, 17:23, 24, 26; 1Ин.4:10, 20, 21, 5:1–2); 2) где говорится об искупительной любви Бога Отца и Спасителя (Ин.3:16, 13:1, 34, 14:21, 23, 15:9, 12, 17:23; 1Ин.4:10, 11, 12), и 3) где речь идет о любви христиан друг к другу (Ин.13:34, 15:12, 17; 1Ин.2:10, 3:10, 11, 14, 23, 4:7, 11, 12, 20, 21, 5:1–2). Сообразно с этим определяется и точный смысл сущ. ἀγάπη (Ин.2:5, 15, 3:17, 4:17–18, 5:3; Ин.5:42; 1Ин.4:9, 3:1, 4:16)⁶⁴⁷. Под τὰ ἐν τῷ κόσμῳ разумеются те элементы, силы и явления, из которых слагается κόσμος в указанном смысле слова, как царство князя мира сего, противоположное царству Божию. Апостол не определяет в этом стихе содержания τὰ ἐν τῷ κόσμῳ; по своему обыкновению он высказывает сначала общее положение, а точнейшее раскрытие его дает в следующем стихе. Μὴδὲ присоединяет к отрицанию новое отрицание, не как част первого (тогда было бы μὴτε), – Апостол не это имеет в виду, – но выделяет τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, как нечто самостоятельное, к которому особенно относится сила отрицания. Это он делает не для того, чтобы отнять у читателей возможность исключить что-либо находящееся в мире, как не подлежащее высказанной Апостолом заповеди, но потому, что на человека воздействует и, так сказать, находится к нему в ближайшем отношении прежде всего все то частное, что составляет κόσμος и определяет его именно как κόσμος, а не κόσμος, взятый во всем объеме этого понятия.

Если под понятием κόσμος Апостол мыслит именно то, что мы сказали, – нравственный миропорядок, отчужденный от Бога и противоположный Ему, созданный не Богом, но злоупотреблением свободной воли, в котором одушевляющий принцип есть тьма, – то естественно, что человек может любить

только или Бога или этот мир: соединение их как по существу человеческой природы, так и по существу объектов любви невозможно (ср. Мф.6:24; Иак.4:4). Раз человек любит боговраждебный мир, этим он доказывает, что его существо сродно этому миру, что в нем продолжает действовать еще принцип мира – σκοτία. Свет истинный еще не воссиял в его душе; он не знает Бога, как любвеобильного Отца. Божественная любовь не проникла в его душу, не сделалась его достоянием, руководящим принципом (ἐν αὐτῷ); так как только в этом случае возможна любовь к Отцу и отвращение от всего, что враждебно Ему. Поэтому ἐὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Πατρὸς ἐν αὐτῷ. Так как Отец и мир противопоставляются, и так как κόσμος – объект ἀγαπᾶτε, то и τοῦ Πατρὸς должно быть genitiv. objectiv. при ἀγάπῃ; при чем для полноты и точности представления необходимо иметь в виду те разъяснения, какие даны в замечаниях на II, 5 (стр. 364–366). Таким образом, первая причина, почему с христианским званием несовместима любовь к миру, заключается в том существенном законе человеческой природы, по которому одно и то же чувство (ἀγάπη) не может в одно время обнять собою двух противоположных объектов. А что все то, что составляет содержание κόσμος'у и что привлекает к себе любовь человека, имеет свое основание только в космосе и ни в чем более и потому не может иметь ничего общего с существом Божиим, как и самый κόσμος; об этом Апостол говорит в 16 стихе, присоединяя его к предшествующему посредством причинного ὅτι.

II, 16. Но в обоснование высказанного положения Апостол Иоанн собственно не приводит доказательства в строгом смысле слова и не привносит какого-либо нового момента, из которого можно было бы выводиться истинность его положения. Он настойчиво повторяет уже высказанное, только в такой форме, при которой внутренняя истинность положения выступает яснее и вытекающее из него следствие оттеняется резче: ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Конструкция этого стиха не

может быть – вместе с Вульгатой (omne, quod in mundo est, concupiscentia carnis est etc...) – принята в таком виде, как будто бы пред οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς κτλ. стоит местоимение ἃ или ταῦτα и в предшествующем предложении необходимо дополнить ἐστί. Несомненно, что ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός, ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου составляют приложение к πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, и все вместе имеет общий предикат в οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς κтл.⁶⁴⁸ Что касается πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, то оно не тождественно с τὰ ἐν τῷ κόσμῳ 15-го стиха. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ обозначает все частности мира, а πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ – общий характер мира, его существенную природу. Апостол с особенною силой оттеняет πᾶν и тем показывает, что все находящееся в мире не от Отца, но от самого мира. Вопрос теперь только в том, что разумеется под ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου и в каком отношении они стоят к πᾶν, – исчерпывают ли его всецело, или же здесь мы имеем только примерное и, следовательно, частичное обозначение его свойств? Для решения этого вопроса необходимо предварительно рассмотреть смысл отдельных выражений и объем обозначаемых ими понятий.

Все три члена соединены между собою союзом καί, что несомненно указывает на самостоятельность каждого из них; но с другой стороны, очевидно, что эти три члена распадаются на две части, из которых два характеризуются как ἐπιθυμία, а третий – как ἀλαζονία. Ἐπιθυμία (от ἐπιθυμεῖν) означает постоянное направление θυμός на (ἐπὶ) какой-либо предмет. Основное же значение θυμός – душа, как жизненная сила, как принцип деятельности, находящийся в постоянном возбуждении; это чисто психическая сила, свойственная человеку, как психически организованному, чувственному существу, приводимая в движение его свободною волей. Отсюда ἐπιθυμία – сильное требование чего-либо, вожделение, направленное на какой-либо предмет; само в себе оно является нравственно безразличным и часто употребляется даже в хорошем смысле (Мф.13:17; Лк.15:16, 16:21, 17:22, 22:15; Флп.1:26; 1Фес.2:17; Евр.6:11; 1Пет.1:12). Нравственный характер ἐπιθυμία определяется поставленным при нем именем;

и если в классической греческой литературе таким определяющим нравственный характер пожелания является объект, то в Новом Завете – субъект (ср. Ин.8:44; Рим.1:24, 6:12; Гал.5:16, 24; Еф.2:3; 2Пет.2:18; Мф.5:29; 1Пет.4:2 и друг.). Весьма часто ἐπιθυμία и без определяющего слова употребляется в смысле греховного пожелания, именно в тех местах, где нравственно греховное состояние человека само собою предполагается (Рим.8:14; Тит.3:3; 1Пет.1:14, 4:3; Рим.7:7–8; 1Фес.4:5; Гал.5:24 и друг.)⁶⁴⁹. А так как в рассматриваемом месте речь идет о боговраждебном космосе, который весь ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, то и помимо определений можно с уверенностью сказать, что Апостол понимает греховные вождения. Даже более того: здесь в ἐπιθυμία главным образом и лежит момент, определяющий нравственный характер пожелания. Если относительно выражения ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός может быть сомнение, то ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν решительно говорит в пользу этого. Genitiv, τῆς σαρκός есть genitiv. subjectivus, а не objectivus. Основание для такого понимания лежит в параллелизме ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός с ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν; само собою очевидно, что в последнем выражении genitiv. может быть принят только как subjectivus: похоть, возбуждающим началом и органом которой служит чувственное видение. Точно также по аналогии и в первом выражении понимается похоть, которая исходит от плоти. Кроме того, в Новом Завете нельзя указать ни одного места, где бы при ἐπιθυμία стоял genitiv objectivus (Ин.8:44: ἡ ἐπιθυμία τοῦ πατρὸς ὑμῶν, т. е. τοῦ διαβόλου; ср. Откр.18:14; Рим.1:24; 1Пет.4:2; Гал.5:16; Еф.2:3). Несомненно, что σὰρξ у Апостола Иоанна часто означает собственно человеческое бытие в противоположность божественному, или человека при настоящих условиях бытия (Ин.1:14, 6:51–55, 16:2; 1Ин.4:2; 2Ин.1:7; ср. Ин.6:63, 3:6)⁶⁵⁰. Но необходимо помнить, что ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός принадлежит космосу, и соответственно этому σὰρξ означает испорченную чувственную природу человека, низший чувственный жизненный элемент ее, введенный в человека грехом. В греховном космосе все рождается от плоти и есть плоть, пока не возродится от Св.

Духа (ср. [Ин.3:6](#)). Абсолютного отождествления греховных пожеланий с плотью нет, но тесная связь и зависимость несомненна. Похоть плоти может быть только похотью к удовлетворению во плоти живущих чувственных потребностей. Это – возбуждения, раздражения и пожелания плотские или чувственные во всех многообразных видах; в Новом Завете они мыслятся как богопротивные: *«мудрование плотское вражда на Бога: закону Божию не покоряется, ниже бо может. Суций во плоти Богу угодити не могут»* ([Рим.8:7–8](#)). Во плоти именно находится «ин закон, противоборствующий закону ума и пленяющий законом греховным» ([Рим.7:23](#); ср. [Гал.5:16–17](#): ἡ σαρκὶς ἐπιθυμεῖ). Как широка область грехов, которые могут быть подведены под вожделения и дела плоти, показывает [Гал.5:19–21](#) (ср. [1Пет.2:11](#); [Рим.1:29–31](#)). Вообще похоть плоти означает искушения, идущие изнутри человека, имеющие свой корень и движущий нерв в нечистых и греховных стремлениях испорченной чувственной человеческой природы. Чувственность – почти главный рычаг воздействий греховного мира на человека. В ней зарождается грех в его грубейших формах на низших, но и самых широких ступенях.

Рядом с похотью плоти Апостол ставит похоть очей – ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, как самостоятельный род греховного (καί): желания и похотения, местом рождения которых является глаз и которые выражаются в похотливом взгляде. Сам по себе предмет, на котором останавливается взор, может быть в нравственном отношении хорошим; но глаз принадлежащего к греховному миру рассматривает его с своей точки зрения. Недобрый огонек заблестит в глазах, и в сердце зажигается яростный пламень страстей. Отсюда, кто посредством зрения услаждается предметами, возбуждая в себе греховные мысли и пожелания, тот уже внутренне совершает дела греховные. Спаситель сказал: *«всяк иже воззрит на жену, ко еже вожделению ее, уже любодействова с нею в сердце своем»* ([Мф.5:18](#)); и далее глаз представляется соблазняющим человека (ст. 29). Понятно, что ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν не исчерпывается специально плотскими вожделениями: сюда обычно и даже преимущественно относят корыстолюбие,

жадность, увлечение безнравственными зрелищами (блаж. Августин: *omnis curiositas in spectaculis, in theatris*), вообще эстетические наслаждения, «культ прекрасного», занявший в жизни место религии и т.п. Но при этом расширении понятия ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν необходимы возможно точные исторические справки относительно современной Апостолу действительности и господствующих в ней направлений. Наконец, ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου дополняет собою характеристику τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἀλαζονία у классиков является наряду с κενόδοξία и ἀκαίρία, и всегда имеет оттенок тщеславия, превозношения чем-нибудь ничтожным, не имеющим в себе твердости, устойчивости и истинности⁶⁵¹. Феофилакт говорит, что из ἀλαζονία происходит ὕβρις. В Прем. Солом. (Прем.17:7) ἀλαζονία употреблено в речи о шарлатанском хвастовстве египетских чародеев; в Прем.5:8 этим словом обозначено высокомерное превозношение богатством (πλοῦτος μετὰ ἀλαζονίας); в 2Мак.9:8 – титаническая дерзость, которая хочет делать подобное делам Божиим; в 2Мак.15:6 – наглое презрение к заповедям Божиим (μετὰ πάσης ἀλαζονίας ὑψαυχενῶν). В Новом Завете слово ἀλαζών встречается два раза: Рим.1:30 и 2Тим.3:2, – в обоих местах непосредственно рядом с ὑπερήφανος. Ἀλαζονία, кроме рассматриваемого места, встречается только у Апостола Иакова (Иак.4:16) и, по связи речи, обозначает тщеславие, которое не замечает непрочности земного счастья и хвастливо полагается на твердость его; в том же смысле хвастливой кичливости обладанием земными благами действительными или мнимыми этот термин употреблен и Апостолом Иоанном. Ближайшее определение ἡ ἀλαζονία получает в τοῦ βίου; genitiv. здесь, как и в предшествующих случаях, есть subjectivus. Ὁ βίος встречается в III, 17 и в других местах Нового Завета (8 раз), преимущественно у Ев. Луки, и всегда в совершенно определенном отличии от ζωῇ. По употреблению у классиков βίος – понятие экстенсивное и означает жизнь, которую мы проводим, проживаем (*vita, quam vivimus*), период или продолжительность жизни, затем средства, которыми эта жизнь поддерживается, и, наконец, – образ, как жизнь проводится, В последнем смысле βίος получает этический характер, тогда как

ζωή у классиков никогда морального значения не имеет и употребляется преимущественно в значении жизни физической, животной. В Новом Завете, как сказано выше (стр. 270–272), это значение радикально изменено, и ἡ ζωή стало употребляться в высшем смысле, в смысле нравственном, духовном. Между тем βίος осталось в значении периода или продолжительности жизни (1Пет.4:3: χρόνος τοῦ βίου), средств к жизни (Мк.12:44; Лк.8:43, 15:12; 1Ин.3:17), образа жизни (1Тим.2:2). Высшей духовной жизни – ζωή – противопоставляются ἡδοναὶ τοῦ βίου (Лк.8:14), πρᾶγματ' αἰ τοῦ βίου (2Тим.2:4), ἀλαζονία τοῦ βίου (1Ин.2:16). Значение βίος в новозаветной письменности в сущности осталось без изменения, но по сравнению с высоким значением ζωή оно потеряло свой этический характер и употребляется преимущественно для обозначения внешних средств жизни⁶⁵². Несомненно, в последнем смысле βίος употреблено и в данном случае; только связь требует понимать блага жизни в самом широком смысле слова. Посему ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου означает гордость, превозношение над другими, которое имеет своим источником земные блага. Это не только такого рода преувеличенное мнение о земных благах, когда в обладании ими полагается единственная цель стремления, но главным образом такое направление, когда имеющиеся на лицо земные блага почитают высшим достоянием человеческой жизни, дающим право высокомерно относиться к другим, не обладающим ими, когда в них видят единственную и непоколебимую основу человеческого счастья, ими тщеславятся и на них во всех обстоятельствах жизни с безусловною доверчивостью полагаются. Пример такого состояния представляет евангельский богач (Лк.12:19).

Теперь уместно решить вопрос: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου равны ли πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, или же составляют отдельные примеры того, что в мире, – части целого πᾶν? Конечно, можно спорить об объеме «похотений», обозначаемых словами Апостола, и то расширять его, то сокращать до частных видов греха; но ход мыслей послания и широкий объем и характер рассматриваемых понятий, не позволяют видеть в них простые примеры зла,

упомянутые здесь более или менее случайно, тем более, что в таком случае пред ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός κτλ. было бы поставлено ὡς. Нельзя также рассматривать их, как сумму всех разнообразных видов искушений и греха, так как такое утверждение нуждается для своего обоснования в больших натяжках. Правильнее принять то решение, что ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός κтл. совершенно равны по объему πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ. Но Апостол не имеет в виду перечислить различные грехи, в которые могут впасть христиане, а устанавливает *принципиальные формы* зла, которые обнаруживаются в мире: вся жизнь боговраждебного κόσμος'а всесторонне и совершенно может быть определена и характеризована по указанным трем *греховным направлениям*⁶⁵³. Антихристианское человечество, принадлежащее к «миру», всецело обнимается понятием σὰρξ, потому что плоть и плотское мудрование господствуют над всем, и даже духовные интересы людей мира сего – и те, по-видимому, в конце концов стоят под господством пресыщенной плотяности; также и жизнь его только βίος, но не ζωή, поддерживается внешними благами; в них же антихристианское человечество видит весь смысл и цель бытия. Наконец, глаз образует как бы мост между внешним греховным миром и внутренним греховным направлением человека, объединяя их в похоти очей, переводя внешнее во внутрь человека и способствуя обнаружению внутреннего греховного состояния во внешней деятельности.

Этот нравственный миропорядок, определяемый ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός κтл., которыми исчерпываются все характерные черты космоса, столь привлекательного в них, ведет свое происхождение не от (ἐκ) Отца, но имеет свой корень в самом греховном космосе; οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἔστιν. Это простое положение Апостола дало читателям весьма много. Чрез все послание (см. особ. 1Ин.2:29, 3:7 след.; 1Ин.4:2, 7, 5:1 след.) проходит воззрение, которое является господствующим и в Евангелии, что только происходящее от Бога направляется к Богу; кто от Бога рожден, тот любит Бога, знает Бога, творит волю Божию; все же, что не от Бога, то враждебно Богу, – таково общее воззрение Апостола Иоанна. А

потому, если πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ не от Отца и, как исполненное греховных похотей, враждебно Ему, то и сам κόσμος не только не имеет ничего общего с божественною жизнью, но всецело противоположно ей, как тьма – свету. Отсюда следует, что любовь к Отцу и к миру несовместима, и что в любящем мир, очевидно, нет любви к Отцу, сколько бы и что бы ни говорил он о своем христианском звании и достоинстве. Противоположность, усиленная повторением ἐστίν (ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν) с особенною силой выставляет мир, как источник всего противобожественного; мир не может терпеть ничего, что происходит не от него и не принадлежит к нему.

Анализ содержания πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ подтверждает указанное нами понимание термина κόσμος в разбираемых стихах. Само собою очевидно, что речь идет не о материальном содержании универса: сказать, что κόσμος в этом последнем смысле слова происходит не от Бога, значило бы заставить Апостола противоречить самому себе (Ин.1:3, 10) и утверждать то гностическое учение, против которого боролся Апостол. Ведь гностики, признавая все материальное радикально злым, утверждали, что универс сотворен не Богом, но злым существом или, по крайней мере, низшим божеством. Таким образом, под πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ разумеется дух, который одушевляет κόσμος, господствующее в нем греховное направление со всем тем, что из него вытекает. Последнее, как всецело противоположное и враждебное Богу, имеет свое происхождение не от Него (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Πατρός), но от свободной и мятежной воли Его творении, обольщенных князем мира сего и создавших себе тот новый миропорядок, ἀντίκοσμος, который, опираясь на такие непрочные устои, как воля конечных тварей, имеет очень шаткое бытие, особенно с того времени, когда власть князя мира сего сокрушена и сам он изгнан, а мир побежден.

II, 17. Поэтому καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὃ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Отчужденный от Бога мир преходит потому, что жизнь только в Боге, которого он не познал, и во Христе, которого он возненавидел. Свет истинный уже сияет, и тьма должна рассеяться и исчезнуть;

пределы космоса мало по малу сокращаются. Вместе с космосом обрекается на совершенное изгнание и то греховное направление, которое составляет его душу – ἐπιθυμία αὐτοῦ (genitiv. subjectiv.). Παράγεται должно удержать то же значение, что и в 8 ст., с тем же оттенком passivi. Спорить о том, имеет ли Апостол в виду действительное положение вещей, – распространение христианства и сокращение антихристианского мира, или же внутреннее существо мира, как тленного, – совершенно нет никаких оснований, так как первое необходимо предполагает второе: мир преходит потому, что в себе самом он не есть истинное бытие, не имеет истинной реальности, – он ложь, тьма и смерть. Потому, когда началá действовать в мире истинная жизнь, истинный свет, тогда для боговраждебного космоса, не имеющего никакой части в новом порядке вещей, не остается места.

Теперь и κόσμος, и ἐπιθυμία αὐτοῦ совершенно не имеют никакого права на существование; эта прибавка – ἐπιθυμία αὐτοῦ, которая воспринимает и заключает в себе ἐπιθυμία и ἀλαζονία предыдущего стиха, яснее отмечает этическое значение понятия κόσμος и вызвана 16 стихом. Genitivus и здесь, как по библейскому употреблению, так и по параллелизму с предшествующим, несомненно subjectivus: похоть, исходящая от мира. По первоначальному божественному установлению, над всем должна царить единая воля Творца, и все твари должны делать только то, что Ему угодно. Поэтому ἡ ἐπιθυμία τοῦ κόσμου самым бытием своим свидетельствует о ненормальности, которая, с явлением истинного света и восстановлением царства Божия, должна исчезнуть вместе с породившим ее извращенным нравственным миропорядком. У любящего мир, т.е. сродного с ним по своей нравственной природе, вся сущность жизни заключается в том именно, чем живет этот космос; и если мир и похоть его преходит, то любящий мир или остается без всякого жизненного содержания, или увлекается вместе с миром к гибели. Если целое, как принадлежащее смерти, преходит, то погибает и отдельная жизнь в нем, отдельные жизненные явления и обнаружения в индивидуумах. Суд, постигший князя мира сего,

простирается и на всех подданных его царства. Напротив (δὲ), ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Введение личной формы отчасти уже подготовлено выражением ἐπιθυμία αὐτοῦ, но главным образом обуславливается увещательным характером речи Апостола. Св. Иоанн уже говорил (ст. 5), что в соблюдающем слово Его по истине любви Божия совершенна, и что это свидетельствует о том, что мы в Нем. Таким образом, творящий волю Божию делается причастником божественной жизни; в бесконечной воле Божией он находит постоянное и вечное содержание для своей жизни и потому с Богом разделяет Его вечную жизнь – μένει εἰς τὸν αἰῶνα (ср. 1Ин.2:24, 3:6, 24, 4:13, 15; Ин.6:40, 47, 50, 8:35, 51, 15:4). Αἰῶν у классиков означает а) время человеческой жизни, б) вообще период времени, в) бесконечную продолжительность времени. В этом последнем своем значении αἰῶν соответствует ветхозаветному и раввинскому עוֹלָם, обозначающему время, начало и конец которого сокрыты от человека, лежат вне области человеческого восприятия, или иначе: время безначальное, если речь идет о прошлом, и бесконечное, если мысль устремляется к будущему. Впрочем, в библейском словоупотреблении αἰῶν преимущественно указывает на будущее, при чем оттеняется мысль о непрерывности действия или состояния в продолжение всего отмеченного времени. С таким значением αἰῶν употребляется и в Новом Завете, посему и εἰς τὸν αἰῶνα, равносильное евр. עוֹלָם, обозначает бесконечный будущий период, продолжающийся до тех пор, пока существует самое время⁶⁵⁴. Изъясняя мысль Апостола, древний латинский перевод прибавляет: sicut et ipse manet in aeternum. Отсюда μένει и εἰς τὸν αἰῶνα получают абсолютное значение и в противоположность παράγεται служат для выражения той вечной жизни, которую обещал Спаситель верующим в Него и сделавшимся причастниками Его жизни чрез вкушение Его плоти и крови (Ин.6:51, 54).

17 стих представляет второй момент в обосновании увещания Апостола – μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον (15а): не любите мира а) потому, что любовь к миру несовместима с любовью к Богу (15в, 16) и б) потому, что она ведет к совершенно

противоположной цели, чем какую преследует христианство: мир идет к гибели, тогда как повиновение воле Божией, вытекающее из любви к Нему, дает вечную жизнь.

II, 18. К высказанным увещаниям Апостол, по-видимому, совершенно неожиданно прибавляет исходящее из самой глубины сердца восклицание: παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, ὅθεν γινώσκωμεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. Говорим, что это обращение только по-видимому является неожиданным; при ближайшем рассмотрении, на самом же деле, оно имеет глубокую и тесную связь с предыдущим. Что «мир преходит», это – факт; но не менее несомненно и то, что этот враждебный христианству миропорядок не откажется от своей власти без борьбы. Чем более распространяется свет христианства, чем глубже он проникает в человеческую жизнь, тем более враждебности обнаруживает стесненное в своих пределах и предвидящее неминуемую гибель царство тьмы. Борьба между двумя диаметрально противоположными царствами с течением времени должна становиться все обостреннее, и в конце концов, пред самую свою гибелью, боговраждебный космос в предсмертной агонии так разовьет свою враждебную энергию, что дальнейшее существование настоящего миропорядка сделается совершенно невозможным. Космос сконцентрирует все злое и боговраждебное, что в нем есть, в одном лице антихриста, который и сделает последнюю попытку ниспровергнуть царство Христово и занять место Бога (2Фес.2:4). Ужасы этого времени, как их изобразил Сам Спаситель мира в Своей беседе (Мф.24:6–28; Лк.21:6–28; ср. 2Фес.2:1–12), всем известны. Но эта мрачная катастрофа, имеющая потрясти весь мир, наступит не сразу. Как явление историческое, она должна быть приготовлена историей; она далеко бросает свои тени, которые по мере приближения к печальной развязке, должны сгущаться все более и принимать все более угрожающий характер. Сказавши, что «мир преходит» Апостол обращает взор на обстоятельства современной ему жизни. Вокруг него яростно бушует враждебный христианству мир, силясь поглотить в пучине своего нечестия малый корабль

истинной Церкви Христовой. С каждым часом волны вздымаются все выше и выше и уже проникают внутрь корабля: в среде принадлежащих к христианской общине появляются отщепенцы. Боговраждебный мир пытается разрушить самые основы царства света; одушевленные им лжепророки (1Ин.4:5) направляют все свои силы против средоточного пункта, на котором покоится общение верующих с Отцем; они проповедуют, что «Иисус несть Христос» (1Ин.2:22), не исповедуют Иисуса, как пришедшего во плоти Христа. Отрицая таким образом Сына, они отрицают и Отца, Которого никто из людей и никогда не видел и не может познать иначе, как чрез посредство воплотившегося Сына (1Ин.2:23); они уничтожают обетование вечной жизни, так как разрывают единственно возможный союз человека с Богом и закрывают единственный источник, из которого истекает жизнь вечная. Ясно, что в мире уже действует дух антихриста, того именно последнего врага христианства, явление которого, как известно читателям, знаменует собою конец мира и близость пришествия Всеправедного Судии. Уже Апостол Павел говорил о тайне беззакония, действующей в мире (2Фес.2:7), и под этим разумел именно опасное антихристианское течение, первые волны которого начали подниматься уже в его время. Но течение возрастает: явились многие, которые говорят и действуют в антихристианском духе. Зловещие симптомы приближающегося кризиса на лицо. Необходимо быть особенно бдительными и осторожными, чтобы не потерять того, над чем трудились, но, чтобы получить полную награду (2Ин.1:8); прежде всего необходимо твердо пребывать в том, что слышали от начала, и испытывать духов, от Бога ли они (1Ин.4:1). Чем более мир обнаруживает враждебности, тем больше побуждений совершенно порвать с ним всякую связь. Поэтому в основе всего поведения христианина должно лежать исполнение апостольского увещания – *μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον*. Но особенно поразило Апостола и возбудило в нем мысль о близости мировой катастрофы то, что «многие антихристы» «от нас изыдоша». Это отпадение, как стрела, пронзило сердце Апостола, и он с сердечною болью и вместе с чувством самой

нежной отеческой любви к читателям, которых постигло такое бедствие, восклицает: παῖδια, ἐσχάτη ὥρα ἐστὶν!

18-й стих ясно устанавливает тесную связь между ἐσχάτη ὥρα и ὁ ἀντίχριστος: в последнюю годину, как знают читатели, придет антихрист, и из того, что действительно выступили многие антихристы, Апостол и читатели заключают, что теперь последняя година. На последнюю годину падает пришествие антихриста. Но затем пришествие антихриста с совершившимся уже появлением многих антихристов стоит в такой тесной связи, что из этого последнего факта выводится, что наступила последняя година. Поэтому необходимо выяснить, что разумеет Апостол под ἐσχάτη ὥρα, ὁ ἀντίχριστος и ἀντίχριστοί πολλοί и почему между ними устанавливается такая связь?

Ὡρα у LXX означает время года, день, время дня, час, кратчайший промежуток времени, момент⁶⁵⁵; преимущественно же означает всякую часть времени вообще. В таком широком значении ὥра часто встречается и у Апостола Иоанна (Ин.2:4, 4:21, 23, 5:25, 8:20, 12:23, 13:1, 16:2, 25; ср. Мф.24:36, 26:45; Мк.14:41). В этом же смысле должно понимать его и в нашем месте; – в этом согласны все комментаторы. Но ἐσχάτη ὥра, в Новом завете больше не встречающееся, является насколько важным, настолько же и трудным понятием, так как ему дают много значений и многоразлично объясняют. Правильное объяснение его возможно только на почве всего новозаветного словоупотребления и воззрений новозаветных писателей в связи с эсхатологическим учением Ветхого Завета, с которым соотносятся новозаветные писатели. Ἐσχάτη ὥра по смыслу соответствует евр. **הַיָּמִים אֶחָדִית**, которое часто встречается в пророческих местах Ветхого Завета, начиная с благословения Иакова (Быт.49:1; ср. Чис.24:14; Втор.4:30, 32:29 и особенно у Иеремии (Иер.30:24); ср. Ос.3:5; Мих.6:1; Иез.38:8 и друг.), в совершенно всеобщем смысле, как обозначение последнего представляемого времени, дальше которого даже мысль не проникает. Во всех местах оно указывает на мессианское время. В понятии **תִּימִים אַחֲרִית** коренится ветхозаветное представление о двух мировых временах, – именно раввинистическое и талмудическое представление об **הַזֶּה עוֹלָם** и **הַבָּא עוֹלָם** – αἰών

οὗτος и αἰών μέλλων или ἐρχομενος. Между этими двумя пределами времени полагаются «дни Мессии», собственно мессианское время, которое причисляется то к первому, то ко второму: с одной стороны, полагали, что Мессия принесет с Собою конец времени (Ис.9:1, 11:1; Мих.5:1), с другой, – что Он Сам явится в конце времен (Зах.12:8; Иер.33:15); но во всяком случае «дни Мессии» больше принадлежат к «будущему веку»: они образуют введение к последнему⁶⁵⁶. Ко времени Иисуса Христа эти эсхатологические воззрения сделались народными⁶⁵⁷. Сам Господь различает ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι и ἐν τῷ μέλλοντι (Мф.12:30), ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ и ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ (Мк.10:30; Лк.18:30). Из Евангелия Луки – Лк.20:34 след. (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν – οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐξ νεκρῶν) вытекает самым определенным образом, что предшествующий второму пришествию Христа земной период развития царства Божия, начавшийся от первого явления Христа во плоти, принадлежит к αἰών οὗτος, и αἰών μέλλων есть время совершенного царства Божия. Поворотным пунктом между обоими является время пришествия Христа на суд или ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Мф.13:39, 49, 24:3, 28:20). Ср. Рим.8:18; Тит.2:12; 1Тим.4:1; 2Тим.3:1; 1Кор.10:11; Деян.2:17; 1Пет.1:20; 2Пет.3:3; Иак.5:3; Евр.1:1, 9:11, 10:14, 11:39, 40 и др., из которых ясно видно, что учение об αἰών οὗτος, αἰών μέλλων и ἐσχάτη ἡμέρα последовательно проходит чрез весь Новый Завет. К этому необходимо еще прибавить, что уже в Ветхом Завете отчасти развито было воззрение, что наступлению **לַיּוֹם הַהוּא** будет предшествовать страшный переворот во вселенной (ср. Иоил.2:30–31). В Новом Завете, как в эсхатологических беседах Спасителя, так и в учении Апостолов (напр. 2Пет.3) это воззрение получило полное раскрытие. Это-то время переворота и получило наименование ἐσχάτη ἡμέρα, ἐσχάτη ὥρα и относится не к αἰών μέλλων, но к αἰών οὗτος или νῦν αἰών и именно как последний период, как последняя ступень первого мирового порядка и переход ко второму (ср. Ин.6:39–40, 44, 54, 11:24, 12:48). Характеристическим признаком его является имеющая совершиться предсказанная мировая катастрофа, которая

должна положить конец настоящему порядку вещей. Такой смысл «последние дни» несомненно имеют во 2Тим.3:1; 2Пет.3:3; Иуд.1:18. Точно также и в рассматриваемом месте ἐσχάτη ὥρα обозначает именно время, которым завершится настоящее существование мира и которое непосредственно будет предшествовать второму пришествию Христа. Если в Евр.1:1 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων и 1Пет.1:20 ἐπ' ἐσχάτων τοῦ χρόνου контекстом τὸ ἔσχατον ближе определяется, как вообще новозаветное время, то в рассматриваемом месте ἐσχάτη ὥра, характеризующее выступлением ἀντίχριστοι πολλοί, является параллельным Мф.24:23: τότε... ἐγερθήσονται γὰρ ψευδοχριστοὶ καὶ ψευδοπροφῆται – и 2Тим.3:3; 1Пет.1:5, где разумеется несомненно последнее время в тесном смысле слова (ср. еще особенно Ин.11:9). Контекст говорит всецело в пользу такого решения вопроса о смысле ἐσχάτη ὥра. Апостол сейчас только сказал, что мир переходит и что гибель его уже началась. В доказательство того, что переживаемое время – последняя година, он указывает на появление антихристов; а общим верованием христиан было то, что антихрист придет непосредственно пред явлением Христа во славе. Кроме того, последний день у Апостола Иоанна неизменно и всюду (Ин.6:39–40, 44, 54, 11:24, 12:48) указывает на конец мира. С этим ἐσχάτη ὥра Апостол прямо соединяет мысль о «пришествии Его» (ст. 28)⁶⁵⁸.

Апостолы, а за ними и все истинные христиане апостольского времени исполнены были ожиданием скорого пришествия Господа и в живой вере представляли день суда как бы уже наступающим. *«Долготерпите, братия моя, до пришествия Господня, – пишет Апостол Иаков, – долготерпите убо..., яко пришествие Господни приближися... се судия пред дверми стоит»* (Иак.5:7–9). *«Всем кончина приближися»*, – говорит Апостол Петр (1Пет.4:7). *«Господь близ»*, – читаем у Апостола Павла (Флп.4:5). *«Еще бо мало елико, грядый приидет и не укоснит»* (Евр.10:37; ср. 1Фес.4:15–17; 1Кор.7:31). Господь Иисус Христос в Апокалипсисе говорит: *«ей, гряду скоро»* (Откр.22:20). Никогда мысль о втором пришествии Спасителя и суде так глубоко не

проникала в жизнь и деятельность христиан, как в век апостольский (Флп.3:20; 1Кор.1:7). Этою верою Апостолы подкрепляли себя в трудах апостольского служения (1Фес.2:20; Флп.2:14–16). Эта вера была таким высочайшим благом, такую драгоценностью апостольского века, что даже обыкновенное приветствие состояло в благожелании быть чистыми и непорочными до второго пришествия Христова (Флп.1:3–6; 1Кор.1:7, 9; 1Фес.1:9–10; 1Пет.1:1–5; 1Фес.5:22–23; Иуд.1:24–25). Некоторые христиане даже смущались тем, что пришествия Христова долго нет, и приходили в сомнение относительно истинности обетования (2Пет.3:3–4); а другие, напротив, когда открывалось отступление, начинали думать, что уже настал конец мира, так что Апостолы находили себя вынужденными убеждать верующих, чтобы они не спешили колебаться умом и смущаться, как будто наступает день Христов (2Фес.2:1–3). Но, ожидая скорого пришествия Христова и внушая эту мысль верующим, Апостолы твердо помнили, что определение времени его с точностью – не в их силах (Мф.24:36, 42; Деян.1:7; 2Пет.3:10; 1Фес.5:1–3). Для них было совершенно ясно, что объективно для конца мира нет никаких препятствий: Мессия пришел, спасение совершено; зло достигает своей вершины в выступлении многих антихристов, – тайна беззакония уже деется. В каждый момент может прийти антихрист и наступить второе пришествие Господа. Но время фактического наступления его лежит во власти Отца, Который *«долгорпит на нас, не хотя, да кто погибнет, но да вси в покаяние приидут»* (2Птр.2:9), и у Которого измерение времени не определяется законами нашего земного и конечного измерения. *«Едино же сие да не утаится от вас, возлюбленные, – пишет Апостол Петр против тех, которые смущали верных кажушимся неисполнением божественного обетования о пришествии Господним, – яко един день пред Господом, яко тысяща лет, и тысяща лет, яко день един»* (2Пет.3:8). Второе пришествие Господа является таким событием, о дни и часе которого *«никто же весть, ни Ангели небеснии, токмо Отец един»* (Мф.24:36). Поэтому пророчества о нем Апостолов носили общую отличительную черту

ветхозаветных пророчеств, в которых хронологические определения не были главной целью, а выдвигался исключительно самый факт, несомненно имеющий произойти в будущем. И Апостол Иоанн не имеет в виду давать какого-либо хронологического определения: он ставит, как несомненный факт, что наступает последняя година, и на этом основывает свои увещания, но он ничего не говорит о том, когда это будет. Одно для него несомненно, что признаки пришествия антихриста налицо, а, следовательно, близок последний день. Поэтому и ἐσχάτη ὥρα – без члена, так как Апостол имеет в виду отметить общий характер современного положения вещей, а не указать определенный момент времени: суждение фактическое, а не хронологическое.

Последнюю годину Апостол видит уже в настоящем течении жизни – ἐστίν – и даже указывает отличительный признак последнего времени в появлении многих антихристов, которое при этом ставится в связь с слышанным читателями учением о пришествии антихриста. С первого же взгляда на этот стих становится несомненным, что вся суть мысли лежит в связи, какая существует между антихристом и антихристами и пришествием первых и второго. Поэтому сам собою возникает вопрос: что нужно разуметь под ἀντίχριστος и ἀντίχριστοι, какое между ними отношение, и почему появление многих антихристов служит признаком наступления последней години? Термин ἀντίχριστος в Новом Завете свойствен только Апостолу Иоанну и встречается еще в 22 ст., 1Ин.4:3 и 2Ин.1:7. Апостол вводит его без всяких пояснений и этим дает знать, что это имя хорошо было известно читателям. Но как понимает Апостол, термин ἀντίχριστος в его отношении к πολλοὶ ἀντίχριστοι? Есть ли ἀντίχριστος лицо и πολλοὶ ἀντίχριστοι – его предтечи и названы так потому только, что в них действует дух антихриста, или же ἀντίχριστος – общее понятие, обозначающее принцип, осуществляемый в деятельности многих антихристов? Если мы обратимся к ближайшему рассмотрению тех мест посланий Апостола Иоанна, в которых встречается имя ἀντίχριστος (ст. 18. 22; 1Ин.4:3; 2Ин.1:7), то увидим, что на основании их одних вопрос не может быть решен окончательно. Член ὁ при

ἀντίχριστος в 18 ст. новейшими издателями подвергается сомнению и он поставлен там, где речь идет несомненно не об антихристе последних дней, – о 1Ин.2:22 и 2Ин.1:7 не может быть и спора: в них высказывается общая мысль, что всякий, кто отрицает, что Иисус есть Христос, и не исповедует Иисуса, как пришедшего во плоти Христа, обнаруживает действие в себе духа антихриста и потому есть антихрист. Только τοῦ ἀντίχριστου 1Ин.4:3, параллельное τοῦ Θεοῦ, может давать основание для понимания антихриста, как личности, так как здесь Апостол полагает различие между духом антихриста и его собственным существом. С другой стороны, необходимо заметить, что и другими указанными местами нисколько не устраняется идея личного антихриста, в котором будут сконцентрированы и достигнут своего завершения все характерные антихристианские черты. Эти места не содержат в себе необходимости мыслить личного антихриста, но не исключают и возможности этого. Остается ἀντίχριστος рассматриваемого нами места; но и в нем нельзя найти точного и основательного разъяснения мысли Апостола, которое не возбуждало бы сомнений в его состоятельности: слова Апостола в 18 ст. можно понимать таким образом, что во «многих антихристах» обнаружилось антихристианское существо, о котором слышали читатели, так что уже нет оснований ожидать особого лица, в котором воплотился бы антихристианский принцип. Но мысль Апостола может быть понята и иначе: так как появились уже многие антихристы, то из этого мы можем заключать, что путь для явления личного антихриста уготован, и вместе с его явлением, следовательно, наступает последнее время. Таким образом, на основании выражений посланий Апостола Иоанна нельзя установить определенного понимания термина ἀντίχριστος.

Обратим внимание на то, что Апостол вводит это понятие без всякого пояснения и говорит только: καθὼς ἤκούσατε, ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται и этим отсылает нас за разрешением вопроса об антихристе к общехристианскому учению о нем. Нет сомнения, что корни христианского учения об антихристе лежат в ветхозаветных и позднейших иудейских воззрениях. Верным

признаком близости пришествия Мессии иудеи считали наступление тяжелого времени, сопровождающегося великою нравственною порчей, лжепророчеством, войнами, опустошениями и т.п. Но как все надежды на спасение, все обетования соединялись с лицом Мессии, так уже в раннее время все несчастья грядущих дней, все антимессианское зло и силу мыслили соединенными в лице одного противника Мессии, который воплотит в себе всю боговраждебность, всю ненависть против Бога и Его народа и которого позднейшие иудейские богословы называли Армиллом а более ранние обычно – Гогом (ср. также Откр.20:7). Основанием для этого представления послужили места Иезекииля о Гоге (Иез.38:3) и пророчество Даниила (Дан.9:27, 12:11, 8:9–14, 35)⁶⁵⁹. В одно время иудеи видели его воплощение в лице Антиоха Епифана⁶⁶⁰. В учении Иисуса Христа мы не находим указания на явление одного антихриста: Он говорит о многих лжепророках и лжехристах (Мф.24:5, 11, 23–26; Мк.13:22). Впрочем, в Евангелии Иоанна есть замечательное место, которое многие толкователи относят к антихристу: *«Аз приидох во имя Отца Моего, и не приемлете Мене: аще ин приидет во имя свое (ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ), того приемлете»* (Ин.5:43). Господь говорит здесь об одном человеке, подобном Ему, только имеющем прийти в свое собственное имя, а не во имя Отца, как пришел Сын Божий. В других Новозаветных писаниях встречается несколько мест, заключающих предсказание о появлении лжехристов и лжепророков (Деян.20:29; 2Тим.3:1; 2Пет.2:1); но между ними особенно замечательно учение Апостола Павла в 2Фес.2, с которым почти все толкователи справедливо сопоставляют слова Апостола Иоанна об антихристе. Черты сходства между изображением ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας, υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ἄνομος у Апостола Павла и ἀντίχριστος у Апостола Иоанна слишком очевидны, чтобы можно было отрицать тожество изображаемых в них субъектов. 1) Сходство заключается в самом имени: у Иоанна – ἀντίχριστος, у Апостола Павла – ἀντικείμενος. Идея враждебной силы, лежащая в понятии ἀντίχριστος, несомненная и в ἀντικείμενος, подробнее раскрывается Апостолом Павлом в описании его, как ἄνθρωπος

τῆς ἀμαρτίας и ἀποδείκνυσιν ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ Θεός. 2) Оба Апостола утверждают, что их читатели слышали о будущем противнике. 3) По обоим его явление предуготовляется отпадением: Апостол Иоанн говорит об антихристах – ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον; Апостол Павел ἀποκάλυψις человека беззакония связывает с предшествующим ἀποστασία. 4) Оба Апостола ставят его явление в связь со вторым пришествием Христа. 5) Оба Апостола приписывают ему противобожественную, злую природу: Апостол Павел называет его ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας, ὁ ἄνομος; Апостол Иоанн ставит πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου в противоположность к πνεῦμα τοῦ Θεοῦ и говорит об одушевляемых им антихристах, что они ἐκ τοῦ κόσμου (1Ин.4:3). 6) Оба Апостола говорят, что этот великий противник истины еще придет, но что дух его уже действует в мире. Было бы в высшей степени неестественно понимать ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας, как безличный принцип: большинства толкователей согласны в том, что великий противник – индивидуум. А если так и если Апостолы Павел и Иоанн учат об одном и том же, то понятно, что антихрист Апостола Иоанна есть конкретная личность, в которой воплотилось все антихристианское.

Тот факт, что в самое апостольское время христиане видели реализацию идеи антихриста в лице Нерона и, когда он бесславно погиб, верили, что он только на время сокрылся и опять явится в качестве антихриста⁶⁶¹, красноречиво говорит об общем веровании, что антихрист будет конкретная единая личность. О том же свидетельствует и все предание древней церкви⁶⁶². Из него ясно видно, что Церковь в первые три или четыре века смотрела на антихриста не как на абстрактную идею или общее родовое понятие, но как на индивидуальное существо, личность. Это непрерывное течение свидетельств, начиная с Иустина Мученика, дает нам право заключать, что своим началом оно восходит к апостольскому веку и есть общеапостольское учение. Как идеальный праведник Ветхого Завета не есть только абстракция, реализуемая в сумме отдельных праведников, но находит свое осуществление в лице Того, Которого Апостол Иоанн называет δίκαιος (1Ин.2:2) в полном и исключительном значении этого слова, так и сила

тьмы достигает своего завершения и находит полную реализацию в лице того, который является воплощением всего злого, противобожественного существа ее.

Замечателен термин, избранный Апостолом для обозначения существа имеющего явиться сына космоса – ἀντίχριστος. Филологически точный смысл этого термина определить довольно трудно, так как предлог ἀντί в сложных именах отмечает то идею заместительства, то идею враждебности: с одной стороны, ἀντιβασιλεύς значит – prorex, ἀντίπατος – proconsul, ἀντίδειπνος – занимающий чье-либо место за обедом; с другой стороны – ἀντιλογία, ἀντίθεσις, ἀντικείμενος, ἀντιφίλοσοφος, ἀντινομία, совершенно определенно отмеченные характером враждебности. Даже, одно и то же слово у различных писателей имеет различное значение; так, ἀντιστρατηγός у Фукидида (VII, 86) есть предводитель враждебной армии, а у Плутарха – propraetor; хотя разумеется, одно и то же слово в одном месте не может иметь двоякого значения. Посему должно признать одинаково несостоятельными доказательства как тех экзегетов, которые утверждают, что ἀντί отмечает в понятии ἀντίχριστος мысль о заместительстве, так и тех, которые на том же основании утверждают мысль о враждебности: одно ἀντί не может решить вопроса ни в пользу первых, ни в пользу вторых. Но контекст, в котором Апостол Иоанн употребляет слово ἀντίχριστος дает основание видеть в нем идею враждебности, противодействия Христу и Его делу (ср. ἀντικείμενος), с полным отрицанием Христа и сообщенных Его явлением благ. Так понимала это имя и древняя церковь. Тертуллиан (De praescr. haer. 4) пишет: qui antichristi nisi Christi rebelles? И по Оригену (Contr. Ceis. VI, 45) ἀντίχριστος есть Χριστῶ κατὰ διάμετρον ἐναντίος. У Феофилакта антихрист – ἐναντίος τῷ Χριστῷ. Идею же заместительства выражает ψευδόχριστος, обозначающее того, кто, не отрицая бытия Христа и, напротив, утверждаясь на этом, усвоит себе Его прерогативы, уверяя, что он есть тот, в ком исполнились божественные обетования и чаяния человечества. Однако должно согласиться, что ἀντίχριστος в конце концов должен быть в некотором смысле и ψευδόχριστος, так как простым

отрицанием нельзя удовлетворить никого и ἀντίχριστος должен принести что-нибудь положительное на место той веры, которую он старается уничтожить. Если, соответственно своему званию, он противник самого имени Христа, то во всяком случае притязает на престол Его славы, желая иметь свое «откровение» (2Фес.2:3,8) и свое «пришествие» (ст. 9) и представляя себя миру как истинный центр и осуществление всех его надежд и удовлетворение всех его нужд⁶⁶³. Таким образом, ἀντίχριστος заключает в себе преимущественно идею враждебности, но не чуждо и идеи ложности, как напр., исторически определившийся термин *антипапа*. Антихрист, следовательно, есть узурпатор, ложно притязающий занять положение, которое ему не принадлежит, и враждебный истинному Христу. Идея враждебности все-таки преобладает⁶⁶⁴. Получается та же мысль, какую выразил Апостол Павел в описании человека беззакония: *«противник и превозносящийся паче всякого глаголемого Бога или чтилища, якоже ему сести в церкви Божией аки Богу показующу себе, яко Бог есть»* (2Фес.2:4).

Об этом антихристе читатели послания уже слышали – ἡκούσατε – и потому Апостол не считает нужным распространяться на счет его существа и характера. Нет никакой необходимости указывать здесь на второе послание Апостола Павла к Фессалоникийцам, или на места в Евангелиях, где говорится о лжехристах (Мф.24:5, 11, 24; Мк.13:22–23), как на источник, из которого жители Малой Азии могли почерпнуть сведения об антихристе. Выражение ἡκούσατε имеет общий характер и указывает, что учение об антихристе составляло необходимую часть всего евангельского благовестия: верующие слышали об антихристе не только от Апостолов; хотя необходимо отметить, что аорист указывает на определенный исторический момент, известный Апостолу и читателям.

Содержание ἡκούσατε Апостол определяет чрез ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται. Praes, ἔρχεται стоит не вместо futuri, как бы обозначая непосредственно предстоящее пришествие, но представляет общую формулу и выражает учение, в котором

ничего не сказано о времени его осуществления; только в связи с остальным содержанием стиха, и особенно в сопоставлении с καὶ νῦν, ἔρχεται действительно получает значение будущего времени.

Но Апостол не долго останавливается на общем учении об антихристе, как имеющей прийти личности. При настоящих условиях жизни Церкви для него важно не это: что антихрист придет, читатели об этом слышали, и простое напоминание о нем не могло бы служить достаточным основанием для возбуждения в читателях постоянного бодрствования и отречения от всякой связи с миром. Апостол имеет в виду указать, что, хотя сам антихрист не пришел, но пред глазами читателей ясные признаки антихристианского движения, ибо καὶ νῦν ἀντίχριστοὶ πολλοὶ γεγόνασι. Καὶ пред νῦν не простая связка (copula), но служит для того, чтобы настоящее время (νῦν) появления ἀντίχριστοὶ πολλοί отметить как (относительное) исполнение ожиданий, как факт, соответствующий καθὼς ἤκούσατε, ὅτι κτλ: и как вы слышали, что антихрист идет, так сообразно с этим и теперь появилось много антихристов. Из этого (ὅθεν) мы с очевидностью, какая свойственна непосредственному эмпирическому познанию (γινώσκομεν), несомненно знаем, что теперь последняя година: ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. Но было бы слишком поверхностно ограничивать соответствие καὶ καθὼς – καὶ νῦν только фактом широкого развития антихристианства; Апостол вместе с тем указывает и оценивает и внутренний характер его: нынешнее антихристианство составляют люди, по своему внутреннему характеру соответствующие имеющему прийти антихристу, о котором слышали читатели; они исполнены его духом, действуют в его имя, одушевлены теми же намерениями и готовят Церкви опасности, подобные тем, какими будет угрожать ей в последнее время пришествие самого антихриста. Сущность антихристианства, переживаемого читателями послания, как видно из 22 ст., 1Ин.4:3 и 2Ин.1:7, состоит в совершенном ниспровержении основных истин христианства. Современные ἀντίχριστοὶ предуготовляют путь для деятельности грядущего антихриста, в его имя и в его духе по частям совершают его

дело и, как враждебные Христу, по всей справедливости могут быть названы антихристами. Апостол говорит о них не ἐληλύθασι, как сказал об одном антихристе (ἔρχεται), но γεγόνασι. Это изменение глагола находит свое объяснение в следующем стихе. Ἀντίχριστοί πολλοί не от рождения враги христианства, но сделались (γενόνασι) такими с течением времени. Первоначально они питались молоком христианского учения, но оно не сделалось в них плотью и кровию; они были чужды истинному христианству, и их открытая антихристианская деятельность только подтвердила это. Временная форма (perf.) указывает, что антихристы и во время написания послания оставались такими же, продолжали свою антихристианскую деятельность; и так как их много (πολλοί), то это служит несомненным доказательством, что антихристианский дух действует с особенною силой, предвозвещая пришествие самого антихриста.

II, 19. Апостол ведет речь об антихристах, а не о главном антихристе; о последнем он только упомянул для пояснения своей речи об антихристах, в которых антихристианский дух уже выразился в апостольское время. Апостол продолжает речь свою в тоне глубокой скорби. Уже антихристианство само по себе заставляет его с особенною заботливостью обратить внимание читателей на многих антихристов и отметить в этом печальном явлении ту сторону, которая более всего отвечала положению читателей и задаче его послания. Но опасность представляется еще в более угрожающей степени, если иметь в виду отношение антихристов к христианской общине. Антихристианский космос тем опаснее для верующих, что его дух продолжает действовать и достигает самой резкой формы своего обнаружения даже во многих, по-видимому, принадлежащих к христианской общине. Правда, это не истинные христиане; они внутренне не связаны с Христовой Церковью. Но опасность от этого несколько не уменьшается, а, напротив, даже увеличивается, так как с ними, по внешности принадлежащими к Церкви, верные должны были находиться в постоянном общении. Тем легче яд антихристианства мог разливаться и в прочих членах тела Церкви, не успевших

совершенно утвердиться в истинном понимании христианства. «Откуда эти антихристы? Они от нас... Для чего же антихристы из учеников Господних? Для того, чтобы иметь доверие от обольщаемых, чтобы обольщаемые думали, что они, как из числа учеников, проповедуют учение по мыслям учителя, а не совершенно противоположное Его проповеди» (Феофилакт). Ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ὑμῶν. Речь идет об ἀντίχριστοι πολλοί, которые и противопоставляются всем христианам – ἐξ ἡμῶν. Ἐξῆλθον может обозначать только выделение, выход, а не происхождение, что подтверждается и следующим μεμενείκησαν, а также поставленным наряду с ἐξῆλθον ἐξ ἡμῶν особенным οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν и εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Из этого несомненно открывается различное значение ἐξ, изменяющееся сообразно с изменением предиката и связи, в какой оно поставлено: первое ἐξ имеет местное значение большего или меньшего приближения⁶⁶⁵, второе выражает внутреннюю принадлежность, теснейшую связь по происхождению⁶⁶⁶, полагаящие свой отпечаток и на нравственном облике того, о ком идет речь. Антихристы вышли, выделились из нашей среды, из среды истинных христиан; они раньше принадлежали к христианской Церкви, находились с нею в общении, как истинные члены Церкви, разделяли все преимущества христианского звания (ср. Деян.20:30). До самого момента отделения трудно было отличить их от прочих членов христианского общества. Апостол не указывает самого образа отделения антихристов и ближайших побудительных причин к тому, и для каких-нибудь догадок нет оснований. Во всяком случае обособление совершилось; может быть, уже образовались еретические группы, собрания и т. д. Таким образом, послание указывает на процесс выделения еретиков из Церкви, как на факт, ясно обозначившийся ко времени написания послания. Но с точки зрения Апостола в данном случае, собственно говоря, не было отпадения; отделившиеся никогда и не были истинными христианами: ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Хотя они выделились из среды нашего общества, но на самом деле имя христиан они носили только внешним образом; реальной и существенной части Церкви они не составляли и всегда были далеки от

истинного духа христианства: в духовном единении и внутреннем, жизненном общении с прочими братьями они никогда не стояли. Ἐξ в связи с εἶναι выражает самую тесную физическую связь (1Кор.12:15) или духовную (Ин.8:44, 47) и потому служит для означения рождения или происхождения, или внутренней зависимости, духовного сродства и единомыслия⁶⁶⁷. Таким образом, они не принадлежали к нам, как члены единого с нами тела, которых оживляет один дух. В действительности получается совершенно противоположное тому, о чем можно бы заключать из факта их выделения: ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν. Простой акт выделения, как совершившийся в определенное время (aotist.), противопоставляется всему периоду (imperfect.), когда антихристы находились во внешней связи с обществом верующих. По мысли Апостола, кто действительно чрез веру и любовь познал Христа и находится в общении с братьями во Христе, для того оказывается психологически невозможным отпадение от Христа и христианского общества; и в ком такое отпадение находит место, у того, очевидно, первого никогда не было, – он принадлежал к Церкви только совершенно внешним образом. Апостол считает эту истину самоочевидною и потому вместо того, чтобы сказать: они не были от нас, потому что в таком случае они не вышли бы от нас, ибо кто от нас, тот, насколько и пока он наш, должен пребывать с нами и не может отпасть от нас, – продолжает доказательство простым условным предложением: εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ὑμῶν, μεμενείκησαν ἅν μεθ' ἡμῶν. Если бы они были истинными участниками нашей жизни (ἐξ ἡμῶν), то они никогда и не выделялись бы из нашего общества, но всегда пребывали бы с нами, как члены видимого христианского общества. Μεθ' ἡμῶν выражает здесь идею внешнего общения, основанного на внутреннем единении и связи⁶⁶⁸. Следовательно, Апостол видит доказательство действительного внутреннего единения с христианскою Церковью в внешнем единении и общении, так что отсутствие последнего свидетельствует о недостатке первого, ἦσαν в связи с plusquamperfect, является необычным, но imperfect. в условных предложениях нередко стоит там, где следовало бы ожидать

aorist. и plusquamperfect. и именно тогда, когда нужно выразить большую продолжительность, как здесь, где имеется в виду все время, когда антихристы были еще членами Церкви. Γάρ употребляется в послании очень редко (1Ин.4:20, 5:3; ср. 2Ин.1:11; 3Ин.1:3, 7) и отличается от ὅτι тем, что выражает субъективное основание, тогда как ὅτι выражает факт (ср. 1Ин.2:8).

Выделение антихристов из среды христианского общества не случайное явление, но служит определенной божественной цели, очень важной в интересах соблюдения верующих от тлетворного влияния *«глаголющих развращенная, еже отторгати ученики в след себе»* (Деян.20:30). Поэтому ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ὑμῶν. Ἄλλ' ἵνα – эллиптическое выражение, обычное у Апостола Иоанна (Ин.1:3, 9:3, 13:18, 14:31, 15:25), которое должно быть восполнено чрез ἐξηλθόν или чрез более общее: это случилось, произошло (τοῦτο γέγονε), чтобы... ἵνα выражает не следствие, но цель. Следствие, какое имеет факт отпадения антихристов, Апостол уже указал и из того, что они не пребыли с нами, заключил, что они на самом деле и не принадлежали к Церкви. Теперь он становится на новую точку зрения и указывает божественную волю и намерение, как они обнаружили в отпадении этих негодных и вредных членов (ср. 1Кор.11:19). Лжеучители, о которых говорит Апостол, не были пшеницею, предназначенною для вечной житницы, а были плевелами, которые всеял диавол на ниве Христовой. Эта цель относится, конечно, не к антихристианскому существу отпадших, но к φανερωθῶσιν, – чтобы они открылись в своем истинном характере⁶⁶⁹; а в чем этот характер, указывает предложение ὅτι (здесь союз изъяснит., а не причинный) οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. Предложение по своей конструкции является несколько необычным, и экзегеты разделились в толковании его. Одни понимают его в том смысле, что не все, внешне принадлежащие к христианскому обществу, стоят во внутренней связи с ним – некоторые не наши. Другие под πάντες разумеют тех же πολλοὶ ἀντίχριστοι: отделение их от Христовой церкви является решительным доказательством того, что все они в

действительности не едино с нами. Последнее толкование кажется вполне естественным по течению мысли Апостола. В самом деле, на каком основании οὐκ относят к πάντες, когда оно стоит при глаголе εἶσιν? Это есть совершенно всеобщее отрицание: «ни один из них»; такой смысл неизменно оказывается там, где οὐ отделено от πᾶς или πάντες глаголом⁶⁷⁰. Εἶσιν в данном случае не простая связка, но в соединении с ἐξ ἡμῶν предикатирует субъект, выраженный чрез πάντες; поставлено оно впереди, потому что Апостол на нем полагает особенную силу. Πάντες, очевидно, указывает на тех же, к кому относится и φανερωθῶσιν, а последнее несомненно имеет подлежащее, общее со всеми предшествующими глаголами, т.е. ἀντίχριστοί πολλοί. «Неожиданное и незаметное для самого Апостола изменение субъекта»⁶⁷¹ могло бы иметь место только в том случае, если бы вместо φανερωθῶσι стояло φανερωθῇ. Наконец, если допустить, что Апостол выражает ту мысль, что не все, внешне принадлежащие к Церкви, суть истинные христиане, то как понимать ὑμεῖς в 20 стихе? Едва ли тогда можно найти сколько-нибудь удовлетворительный ответ на этот вопрос. Между тем при указанном нами понимании, получается ясная и определенная мысль: ὑμεῖς Апостол противопоставляет πάντες, которые ἐξ ἡμῶν ἐξηλθον и тем показали ὅτι οὐκ εἶσιν ἐξ ἡμῶν. Конечно, из факта отпадения антихристов стало само собою очевидным, что не все, носящие имя христиан, – истинные христиане; но эта мысль в тексте не дана.

Таким образом, выделение антихристов очищает Церковь от никуда негодных членов и в сильной степени ослабляет возможность вредного воздействия и влияния их на оставшихся верными ее чад.

II, 20. Но этот же факт отпадения антихристов от Церкви свидетельствует, что процесс отделения света от тьмы, царства Христова от мира, истинных христиан от не по праву носящих это имя, еще не завершился; за выходом «многих», быть может, среди христиан осталось еще не мало таких обольстителей, которые под видом истинных христиан тем успешнее могут совершать дело антихриста. Как узнать их? Где найти надежное

руководство, чтобы неизменно пребывать в истине и среди таких опасностей остаться непреткновенными? Апостол указывает читателям, что, помимо факта внешнего отделения, они имеют возможность распознать действительных антихристов. Как христиане, они в самих себе носят эту гарантию; они обладают ясным сознанием истины и при том из такого источника, на который можно положиться с полной уверенностью. Их знание есть следствие не естественного духовного развития их, но божественный дар, которым они обладают, как христиане: καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα. Ὑμεῖς включает всех истинных христиан в противоположность πολλοὶ ἀντίχριστοι; но мысль 20 стиха не представляет собою противоположности 19, почему καὶ нельзя понимать в смысле *copula adversativa* = δέ, sed: Апостол имеет в виду не противоположность между христианами и антихристами, а просто хочет указать основание, почему он не считает нужным говорить много о причинах отпадения антихристов, их признаках и существенном характере. Поэтому представляется более правильным понимание русского перевода – καί = впрочем. Опору для своей уверенности, что его читатели знают истину и могут отличить лжехристиан от истинных христиан, Апостол находит и указывает читателям в том, что они действительно обладают (ἔχετε) χρίσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου. Может быть, еретики, считая себя исключительно одаренными Духом Святым, отказывали в обладании дарами Св. Духа членам христианской Церкви, – тогда слова Апостола получают характер убеждения читателей в том, что они, вопреки уверениям антихристов, обладают высшими христианскими дарами. Слово χρίσμα в Новом Завете употребляется только здесь и в 27 стихе этой же главы. Оно соответствует у LXX евр. **חַשְׁמָן** (Исх.30:25, 40:9; Лев.21:10) и употребляется для обозначения особенным образом приготовленного священного елея, а затем вообще помазания, как акта, обозначаемого глаголом **חָשַׁם** (у LXX χρίειν), который в Ветхом Завете указывал на помазание священным елеем избранных Богом на особенное служение мужей – первосвященников, царей и пророков. Актом «помазания они не только посвящались и освящались, но

вместе с тем и наделяемы были Духом Божиим для Богом указанного священного служения, превосходящего естественные силы человека (Исх.29:7, 30:30, 40:13–15; 3Цар.19:16; особ. 1Цар.10:1, ср. 10; 1Цар.15:1, 16:13: «и прия Самуил рог с елеем и помаза его (Давида) посреди братий его, и ношашеся Дух Господень над Давидом от того дне и потом»; Пс.88:21). В отношении к лицам *χρίσμα* означает не выделение только из среды других, как это имеет место в отношении к предметам (священ. сосуд. – Исх.40:9, 11; Лев.8:11; скинии – Исх.30:25–29), но прежде всего сообщение Духа Божия. Изображая грядущего Икупителя, Которому со времени Даниила исключительно было приписано имя *נִשְׁמָה*, пророк Исаия говорит о Нем: «почиет на Нем Дух Божий» (Ис.11:2) и в другом месте: «Дух Господень на мне, его же ради помаза (*נִשְׁמָה*) Мя" (Ис.61:1). Сам Иисус Христос при доказательстве Своего мессианского достоинства берет за исходный пункт именно эти слова пророка (Лк.4:18; ср. Ин.3:34), признавая почивание Духа Господня основным и самым существенным элементом в понятии *נִשְׁמָה*. В том же смысле и с той же целью удостоверения мессианского достоинства Распятого и Апостол Петр говорит, что Иисуса от Назарета Бог помазал Духом Святым: Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ.... ἔχρισεν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ (Деян.10:38). Из всего этого видно, что *χρίσμα* обозначает не Духа Святого Самого в Себе, но сообщение Духа Божия, восприятие Его кем-либо, как силы действующей. Это – благодатные дары Святого Духа, а не Его лице, хотя несомненно, что здесь действует Дух Святой. В этом смысле о помазании учит и Апостол Павел: «извествуй же нас с вами во Христа и помазавый нас Бог: иже и запечатле нас, и даде обручение Духа в сердца наша» (2Кор.1:21). Слово *χρίσμα* Апостол употребляет без объяснения, как известное в кругу читателей послания.

«Помазание от Святого» – ἀπὸ τοῦ ἁγίου, прибавляет Апостол. Экзегеты затрудняются сказать с точною определенностью, кого нужно понимать под ὁ ἅγιος. Одни понимают Бога Отца (ср. 1Кор.6:19; Ин.14:16), другие – Иисуса Христа. Вопрос сам собою решается сопоставлением

рассматриваемого стиха с выражением 27 стиха: τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ где αὐτός несомненно указывает на Иисуса Христа, Который действительно называется ὁ ἅγιος (Откр.3:7; Ин.6:69; Деян.3:14, 4:27, 30). Именно Христу Бог дает Духа не в меру (Ин.3:34), на Нем пребывает Дух (Ин.1:33); Бог помазал Его Св. Духом (Деян.10:38); но Христос есть вместе с тем посредник божественной жизни и для верующих. Христос крестит Духом Святым (Ин.1, 33); Он послал Духа, Который возвещает то, что принял от Него (Ин.15:26, 16:14; Деян.2:33); и так как Сын имеет все, что имеет Отец, то Апостол может сказать, что Бог послал Духа Сына Своего в сердца наши (Гал.4:6, ср. Еф.3:16; Флп.1:9; 2Кор.3:17), и именно по молитве, во имя и при посредстве Сына (Ин.14:16, 16:7) Бог помазал верующих (χρίσας ἡμᾶς ὁ Θεός), давши им Духа (2Кор.1:21); поэтому Дух Святой называется Духом Христа (Рим.8:9). Ἀπό указывает вообще на причину или виновника χρίσμα (ср. Ин.7:39). Χρίσμα, входя в человека, как новый принцип, проникающий всю его жизнь, уничтожает в нем всякую плотность (Рим.8:9), совершенно разрывает связь его с миром, характеризуемым похотью плоти, и делает невозможным общение помазанного с антихристами, которые происходят от греховного мира и принадлежат миру. Обладание помазанием устанавливает, как несомненное, что отделение их от мира, от всего небожественного и противобожественного совершилось, и именно благодаря сообщению помазания от Того, Кто хотя Сам был в мире, но не был от мира и потому может и своих соблюсти от мира. На такое освящающее действие помазания, исключаящее всякую возможность общения с миром греховным, указывает и его происхождение ἀπὸ τοῦ ἁγίου⁶⁷².

Благодатные дары Святого Духа имеют не только животворящую, но и очистительную силу. Дух Божий есть единая и самодовлеющая непогрешимость на земле. Он предохраняет от губельных грехов и разрушительных заблуждений, ибо Он есть *Святой Дух* и *Дух истины*. Обещая послать Утешителя Духа Святого, Господь особенно оттеняет ту сторону Его деятельности, по которой Он является Духом истины (Ин.14:17, 15:26, 16:13). Поэтому, говоря о помазании,

которым обладают верующие, Апостол применительно к обстоятельствам, указывает именно на эту деятельность Св. Духа в верующих: καὶ οἴδατε πάντα. Сообразно с ходом мысли Апостола в 21 стихе и по сравнению с выражением о χρίσμᾳ в 27 стихе: διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων – необходимо признать правильным чтение πάντα, а не πάντες, так как в последнем случае приходится или принимать неестественную конструкцию и считать объектом οἴδατε – τὴν ἀληθείαν 21 стиха⁶⁷³, или же лишить выражение Апостола всякого содержания. Апостол говорит своим читателям: вы имеете помазание и в силу этого дара Святого Духа вы обладаете потенциально полным и совершенным познанием; никакое ложное учение не может обольстить вас, если вы останетесь верными тому, чем обладаете (ср. ст. 27; Ин.14:26,16:13; Иуд.1:5: εἰδότες ἅπας πάντα). Посему καὶ – et inde (Bengel). Конечно, πάντα нельзя понимать в широком, абсолютном смысле (Быт.3:5), потому что оно не всегда может быть принимаемо во всем его неограниченном объеме. Спаситель говорит своим ученикам: *«вас же рекох други, яко вся, яже слышах от Отца Моего, сказах вам»* (Ин.15:15: ὅτι πάντα, ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ Πατρὸς μου, ἐγνώρισα ὑμῖν); по вскоре же после этого Он говорит тем же Апостолам: *«еще много глаголати имам, но не можете носити ныне»* (Ин.16:12). Следовательно, «вся» (πάντα) имеет объем сравнительно ограниченный. Другой пример такого употребления «вся» представляет свящ. Дееписатель, когда говорит: *«Первое убо слово сотворих о всех, о Феофиле, яже начат Иисус творити же и учити, даже до дне, в оньже... вознесся»* (Деян.1:1–2: περὶ πάντων..., ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας... ἀνελήμφθη). Несомненно, что здесь указывается на Евангелие Апостола Луки; но из сличения сего последнего с повествованиями других Евангелистов ясно, что Евангелист Лука изложил далеко не все учение и дела Иисуса Христа (ср. Ин.21:25). Что и в рассматриваемых словах св. Апостола Иоанна πάντα нельзя понимать в безусловно неограниченном объеме, об этом свидетельствует сам Апостол, когда говорит (ст. 21): *«Не писах вам, яко не весте истины, но яко весте ю, и яко всяка лжа от истины несть»*. «Истина» –

ἀλήθεια – у Апостола Иоанна имеет определенное содержание и объем, как обозначение всего того, что открыто и совершенно воплотившимся Словом (см. в изъяснен. I, 6, стр. 313–315), а потому и здесь под истиною необходимо разуметь не истину вообще, а ту истину, которая главным образом необходима в данном случае, чтобы не быть обольщенными появившимися лжеучителями. В ст. 22 Апостол еще частнее определяет, какую именно специальную истину он понимает: *«Кто есть лживый, точию отменяяйся, яко Иисус несть Христос, сей есть антихрист»*. Таким образом, Апостол не говорит ни о всеведении, ни вообще о человеческом знании всех земных вещей, тем более, что это стояло бы во внутреннем противоречии с собственным стремлением Апостола своим посланием научить верующих. Под воздействием Святого Духа духовное око христианина просветляется, так что он видит истину и отличает ее от лжи; он обладает принципами для познания христианской истины, ключом к уразумению ее. Это есть, так сказать, инстинкт к истине, чуткость к истинному и божественному. Посему никакое ложное учение не может обольстить христианина, если он остается верным тому, чем обладает (ср. ст. 27; Ин.14:26, 16:13).

Говоря о знании не обычном, естественном, которое получается путем опыта (γινώσκειν), но о сверхъестественном даре, Апостол употребляет и соответствующий глагол – οἶδατε.

II, 21. Но если читатели обладают таким ведением и если сам Апостол признает это как факт, то не противоречит ли этому то, что он все-таки пишет им об антихристах, что последние никогда на самом деле не принадлежали к Церкви, как будто христиане не знают, что учение антихристов представляет собою противохристианское извращение истины? Но, предостерегая от обольщений антихристов, Апостол вовсе не намерен высказывать подозрения на счет незнания верующими истины; напротив, он уверен, что они обладают помазанием от Святого и потому не могут не знать истины. Но потому именно Апостол и написал им это, что они знают истину: οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἶδατε τὴν ἀληθειάν, ἀλλ' ὅτι οἶδατε αὐτήν. Только обладая познанием истины, верующие в отделившихся

лжеучителях могут признать антихристов, появление которых знаменуется чертами, напоминающими ἐσχάτην ὥραν. Следовательно, Апостол хочет только научить читателей, как должно пользоваться обладаемою истиной в виду угрожающей деятельности лжеучителей.”Εὐραψα, очевидно, указывает на часть послания, в которой говорится об антихристах. Ἀλήθεια представляет конкретное содержание πάντα и обозначает христианскую, откровенную истину вообще в ее основном и существенном содержании. Обладание познанием истины служит основанием, почему Апостол написал своим читателям предостережение от антихристов; поэтому ὅτι не = «что», но «потому что». Уже в 12–14 стихах Апостол выразительно указал на это основное предположение своих увещаний. Но он раскрывает и другую сторону εἰδέναι πάντα 20 стиха: καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Это предложение не параллельно предшествующему и ὅτι не значит «потому что», так как в таком случае связь мысли была бы совершенно непонятна: в предложении πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν никаким образом нельзя найти основания для ἔγραψα; содержание этого предложения примыкает к οἶδατε ἀληθείαν как второй координированный момент. Καί связывает это предложение непосредственно с οἶδατε и ставит в зависимость от последнего, или же это οἶδατε должно быть повторено между καὶ и ὅτι. Вместе с знанием истины читатели обладают драгоценною для них, при их настоящем положении, критическою способностью различать между ложью и истиной (ср. 1Кор.2:15: ὁ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα). Εἰδέναι πάντα включает в себя и познание ψεῦδος, и именно знание абсолютной противоположности между ею и истиной. Кто знает христианскую истину и находится всецело под ее господством, тот уже в этом познании имеет твердую гарантию против всякой лжи, так как он сознает глубокую противоположность между истиною и ложью, сознает, что они относятся друг к другу, как свет и тьма. Никакого иного отношения между ними, кроме абсолютного взаимоотрицания и исключения, быть не может. Эту мысль Апостол и выражает решительно в словах: πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Псеῦδος (по сравнению с πλάνη)

сильнее и точнее выражает мысль Апостола. Хотя πᾶν придает понятию ψεῦδος совершенно всеобщую мысль о всякой лжи, но несомненно, что Апостол ближайшим образом имеет в виду лжеучение антихристов. Последние прежде принадлежали, по крайней мере внешне, к христианской Церкви, имели возможность знать истину и несомненно слышали о ней и сознают, что и сами они проповедуют не-истину, но все таки проповедуют свое лжеучение, чтобы обольстить других. Суть дела заключается в том, что Апостол не может себе представить, чтобы можно было слышать богооткровенное учение, в частности учение о лице Иисуса Христа, и не признавать его истинности. Псеῦδος стоит в самой резкой противоположности к ἀλήθεια; поэтому истина не может произвести лжи. Предлог ἐκ с ὅτι обозначает происхождение и обусловленное им тесное отношение и существенное родство (ср. 19). Член при ἀληθείας отмечает истину в полном и определенном объеме этого понятия: истина, которую принос и воплотил в Своем лице Иисус Христос. Откуда происходит ложь, это сказал Иисус Христос (Ин.8:47): истина от Бога, Который есть истина, ложь от диавола, который во истине не стоит и есть отец лжи. Посему как между христианскою истиною и антихристианским лжеучением, так и между христианами и антихристами не может быть никакого общения. Христиане знают, что из истины, каково истинное христианское учение, не может произойти лжи; но то, о чем учат антихристы, есть ложь в полном смысле слова. Об этом даре различения истины от лжи для тех же малоазийских христиан, к которым писал Апостол Иоанн, молился и Апостол Павел (Еф.1:16–19). Молитва была услышана, и, как свидетельствует 1Ин.2:20, 27, чада Апостолов Павла и Иоанна одарены были христианским различением истины от лжи, которое делало их способными разоблачать софизмы еретических заблуждений.

II, 22. В дальнейшем под общее положение: ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν – Апостол подводит ту конкретную действительность, с которою читателям приходится иметь дело. Читатели послания знают, что между истиною и ложью – абсолютная противоположность и что «всякая ложь» не может

быть возведена по своему происхождению к истине. Но, – спрашивает Апостол, обращаясь ко внутреннему религиозному сознанию читателей: τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός? Для них это положение является самоочевидною истиной, имеющею основание в их собственном сознании, и не может возбуждать никакого спора и сомнения; поэтому Апостол, вместо всякой логической аргументации, имея в виду сказанное им читателях в 20 и 21 стихах, может ограничиться только столь значительным вопросом, на который отвечать нет никакой необходимости. Этот вопрос и следующие предложения, не соединенные между собою никакими частицами, отвечая особенностям языка Апостола, отмечают заключающиеся в них мысли во всей их силе и суровости: это – абсолютные истины, против которых никто не может сделать ни малейшего возражения.

Переход из области теоретического ведения к конкретной действительности образует замена абстрактного πᾶν ψεῦδος личным ὁ ᾧ ψεύστης. По связи с 21 стихом естественнее было бы выразить вопрос в таком виде: τί ἐστὶν τὸ ψεῦδος κτλ. Но взору Апостола предносятся самые лжеучители, почему вопрос получает форму: τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης κтл. Член при ψεύστης выдвигает понятие в самой резкой определенности: лжец в абсолютном значении этого слова, который в своем лице представляет сумму всего, что может быть названо ψεῦδος и на что Апостол указывает самым определенным образом. Εἰ μὴ ставится не только после отрицаний, но и после вопросов с отрицательным смыслом, в значении: если не, разве, слав. точию (ср. 1Ин.5:5; Лк.17:18; Рим.11:15; 1Кор.2:11; 2Кор.2:2), при чем отрицание μὴ (а не οὐκ) с особенною силой отмечает форму субъективного представления, которая в вопросительном предложении выступает несравненно яснее, чем в тех случаях, где εἰ μὴ ограничивает предшествующее отрицание (Мк.9:9; Мф.13:57 и др.)⁶⁷⁴. Глагол ἀρνεῖσθαι означает настойчивое, упорное отрицание чего-либо на основании противоположного убеждения, признаваемого за истинное (ср. 2Пет.2:1; Иуд.1:4). Содержание отрицания лжецов выражено Апостолом замечательным образом: ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστὶν ὁ Χριστός. Апостол

не говорит: ὁ ἀρνούμενος Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν, что было бы проще и естественнее, но соединяет посредством ὅτι. Кроме того, в придаточном предложении он, по-видимому, без нужды повторяет отрицание οὐκ, и без того уже заключающееся в глаголе ἀρνούμενος. Однако несомненно, что и то и другое придает мысли особенную выразительность и определенность. Но этого мало: нам кажется, что Апостол в предложении Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός представляет ходячую формулу учения антихристов, которую они противопоставляли истинно христианскому учению: Ἰησοῦς ἔστιν ὁ Χριστός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Эта формула написана была на знамени лжеучителей. Ее смысл ясно определится только тогда, когда мы вникнем в сущность противоположного ей христианского учения, как последнее нашло выражение в богословии Апостола Иоанна.

По учению Апостола Иоанна, едиnorodный Сын Божий, сый в лоне Отчи, вечное Слово, Которое ἐν ἀρχῇ ἦν... πρὸς τὸν Θεόν, стало плотью – σὰρξ ἐγένετο (Ин.1:1, 14): Сын Божий соделался человеком в полном смысле этого слова; имя Ему Иисус. Единение между обоими естествами полное, ипостасное, – поэтому Иисус есть Сын Божий (1Ин.4:14, 5:5). Но воплощение Сына Божия имело особые цели, служило средством для выполнения божественных предначертаний о судьбе грешного человеческого рода: оно есть дело божественной любви к миру и ясное доказательство ее (1Ин.4:9–10). Эту цель Апостол выражает в особенно торжественной форме: «И мы видехом и свидетельствуем, яко Отец посла Сына Спасителя мира» (ὅτι ὁ Πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν Υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου: 1Ин.4:14). Таким образом, Сын Божий принял на Себя выполнение того великого дела, которое составляло предмет чаяний всего ветхозаветного человечества, дело спасения избранного народа, и не только его, но и всего мира Поэтому Он есть **πᾶς**, ὁ Χριστός (Ин.1:41, 4:25, 29, 1:20, 25, 3:28, 7:28, 31, 41, 9:22, 12:34); и этот последний термин в Новом Завете всюду употребляется, как имя, прилагаемое к Иисусу, Сыну Божию, для обозначения Его служения в качестве Мессии, поскольку Он был помазан от Бога Святым Духом и наделен силами (Деян.10:38: ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ Θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει),

необходимыми для осуществления божественного плана, основанного на любви. Сын Божий соделался человеком Иисусом, чтобы быть для грешного человеческого рода Мессией, Христом; почему полное имя Его, выражающее сущность Его ипостаси и совершенного Им дела, Апостол Иоанн определяет чрез: ὁ Υἱὸς αὐτοῦ (т.е. τοῦ Θεοῦ) Ἰησοῦς Χριστός. Из сказанного следует, что ὁ Χριστός и ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ у Апостола Иоанна имеет каждое свой особый смысл и содержание, выражая различные стороны его учения о лице и деле Господа; но в виду тесной внутренней связи их между собою, они являются у него понятиями как бы взаимно заменимыми, именно потому, что, соединяясь с именем «Иисус», они необходимо предполагают друг друга: Иисус есть Христос потому, что Он вместе с тем есть и Сын Божий, и не может быть Мессиею тот, кто не есть вместе с тем и Сын Божий в высшем смысле этого понятия. С другой стороны, Иисус есть Сын Божий потому, что Отцу благоугодно было послать Сына Спасителем миру – Христом, и никто не может быть назван Сыном Божиим в полном смысле слова, если он не Мессия. Поэтому для Апостола Иоанна становится ясным, что и ветхозаветные пророки, когда пророчествовали о Мессии, говорили именно о вечном Сыне Божиим и созерцали Его божественную славу (Ин.12:42); потому же он часто заменяет одно из этих выражений другим (1Ин.2:22–23, 4:15, 5:1–5). Христианское исповедание у него формулируется то: Иисус есть Христос, то: Иисус есть Сын Божий (1Ин.5:15); но полное исповедание христианина выражается так: Иисус есть Христос Сын Божий (Ин.20:31; ср. 1Ин.3:23). При этом необходимо помнить, что «Сын Божий» составляет существенное вечное основание, почему Иисус есть Христос, а не наоборот. Сын человеческий Иисус есть Христос потому, что Он есть воплотившийся Сын Божий (Ин.6:69; Мф.16:13–16); потому только Он есть Спаситель мира, свет миру, откровение Отца, Которого Он один видел (Ин.1:1–18, 14:6, 9, 20:31); через Иисуса Христа открылись миру благодать и истина потому, что Он есть едиnorodный Сын Божий, исполненный благодати и истины (Ин.1:14, 17). Но из всего этого ясно, что для человеческой веры исходным пунктом

должно служить прежде всего убеждение, что Иисус есть обетованный Мессия, Христос (Ин.1:41, 4:42); Иисус и Христос – единое лицо: Иисус Христос (Ин.1:17, 17:3, 1Ин.1:3, 7, 2:1, 3:23, 4:2–3, 5:1). Но так как Иисус есть Христос только потому, что Он есть Сын Божий, то кто верует в Иисуса, как Христа, тот вместе с тем познает Его, как Сына Божия. Поэтому для человеческого познания Иисус есть Сын Божий потому, что Он есть Мессия, и никто не приходит к вере в Его мессианство чрез познание Его богосыновства, но наоборот, вера в Него как Мессию ведет к признанию Его богосыновства. А так как, далее, Сын Божий воплотился в Иисусе Христе, то вера в Иисуса, как Христа, есть единственный путь к познанию Его, как Сына Божия. Кто не исповедует, что Иисус есть Христос, тот не знает Сына. Но не признавать Сына, когда Он так осязательно дает Себя познать, – это, по мысли Апостола; равносильно упорному отрицанию Сына вообще; кто не исповедует, что Иисус есть Христос, тот не только не знает Сына, но и отметається Сына. Теперь само собою понятно, что отрицание Сына есть не простое только повторение отрицания, что Иисус есть Христос, но дает новый момент, проникающий глубже, и пролагающий путь к определению отношения Иисуса Христа к Отцу. Поэтому с непризнанием и отрицанием Сына падает и все богопознание отрицающего: кто не признает и отметається Сына, тот не знает и отметається Отца. – Каким же образом из отрицания, что Иисус есть Христос, вытекает, как необходимое следствие, отрицание Отца? Разрешение опять таки лежит в том, что Иисус есть Христос только потому, что Он есть Сын Божий. В отрицании Сына Божия лежит и отрицание Отца не по логическим основаниям, не потому, что Отца нельзя мыслить без Сына, но потому, что никто из людей не может знать, верить, любить Отца без Сына и иначе, как через Сына, т.е. во плоти явившегося Христа, который есть Иисус; и не может именно потому, что с отрицанием, что Иисус есть Христос, теряется возможность познать Бога, как любвеобильного Отца, чрез посольство Сына Божия Спасителем миру, в умиловление за наши грехи, давшего нам право называться детьми Божиими: только в Сыне и чрез Сына мы познаем Бога, как Отца, только

чрез Него мы становимся в сыновние отношения к Богу. Поэтому отрицая Сына, не исповедуя, что Иисус есть воплотившийся Сын Божий, мы тем самым обрекаем себя на неведение Бога, как Отца. Но ограничивать мысль Апостола только этим нельзя уже в виду того, что он часто употребляет имя «Отец» для обозначения отношений Бога не только к людям, но и к Сыну (ст. 23–24; 1Ин.1:3, 4:14; 2Ин.1:3, 9), и потому оно заменяется даже общим именем «Бог» (Ин.1:18). Истинное и возможное для человека познание Бога всецело обусловлено познанием Сына Божия. Бог живет во свете неприступном (1Тим.6:16), так что человеческий ум не может проникнуть в нее: *«Бога никтоже виде нигдеже: едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда»* (Ин.1:18). Только едиnorodный Сын, единосущный Отцу, знает существо Отца и как вечное Слово отображает Его в Себе. Сын во Отце и Отец в Сыне (Ин.10:37–38) и оба совершенно едино (Ин.10:30, 1:18) в познании (Ин.10:15), в воле (Ин.5:30), в деятельности (Ин.5:17–19); поэтому Сын один может сообщить истинное и возможно полное ведение о Боге. Поэтому же только признание и познание Сына есть путь к познанию Бога и Отца. И Сына человек знает только потому, что Он явился как Спаситель мира, Христос, и вочеловечился в Иисусе. Поэтому в познании Иисуса дано уже и познание Отца. Таким образом, незнание и отрицание Сына в конечном результате ведут к незнанию и отвержению Отца; но отрицание Сына имеет свое основание в отрицании коренной истины христианства, что Иисус есть Христос.

После этого для нас совершенно ясен ход мысли Апостола в 22 и 23 стихах. Познание Иисуса как Христа, Спасителя мира, для того, кто им действительно обладает, есть непререкаемая истина, и Апостол не может представить себе, чтобы можно было отрицать эту истину, не отказываясь вместе с тем от всякого познания истины вообще; кто отрицает эту истину тот показывает, что он утратил всякое чувство истины, потому что, по Апостолу Иоанну, нельзя видеть Иисуса, чтобы не признать в Нем Христа. Отрицающий эту истину в конце концов показывает, что с истинною, которая в Боге и от Бога, чрез Его Сына Иисуса

Христа (Ин.14:6), он не имеет ничего общего: она не просвещает его. Он сын того, кто во истине не стоит, кто есть лжец и отец лжи (Ин.8:44). На основании сказанного вполне точно, как нам кажется, определяется и смысл формулы: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός = Иисус не есть Христос в том точно определенном смысле, как понимает Его Апостол Иоанн (ὁ Χριστός). В этом отрицании ясно сказывается антихристианское существо лжецов: все они одинаково служат делу антихриста и потому, кто бы ни произнес: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός, он есть один из тех ἀντίχριστοι πολλοί, которые своим явлением свидетельствуют, что дух антихриста уже действует в мире; поэтому Апостол далее и называет такого лжеца приличествующим ему именем; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος. Οὗτος указывает на ἀρνούμενος. Широкий объем этого последнего: всякий отрицающий, – дает право заключать, что ὁ ἀντίχριστος представляет собою коллективное понятие и не тождественно с тем ὁ ἀντίχριστος 18 стиха, о котором сказано, что он ἔρχεται. Член пред ἀντίχριστος с таким значением поставлен, вероятно, в соответствие с предшествующим ὁ ψεύστης. Дальнейшее определение и характеристику Апостол дает в следующих словах: ὁ ἀρνούμενος τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, а не: ὁ ἀρνούμενος τὸν Χριστόν, и таким образом выдвигает дальнейший момент антихристианской лжи, который составляет неизбежное следствие предшествующего и в нем дан сам собою.

II, 23. Апостол разом, без всяких посредствующих инстанций, указывает крайние последствия отрицания, что Иисус есть Христос: *«отметаяйся, яко Иисус несть Христос... есть антихрист, отметаяйся Отца и Сына»*. Но ближайшее следствие такого отрицания, как требует последовательное течение мысли, есть отрицание Сына и только чрез это отрицание и Отца. Высказавши всю сумму печальных последствий антихристианства, Апостол в 23 стихе останавливается более подробно на последовательном ходе антихристианского отступничества: Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν Υἱόν οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει. Вместо τὸν Χριστόν Апостол ставит τὸν Υἱόν и этим возводит отрицание антихристов на высшую ступень, которая является прямым и необходимым продолжением

первой: кто не признает, что Иисус есть Христос, тот тем самым уничтожил для себя возможность познать Его, как воплотившегося Сына Божия. Отсюда уже прямо следует, что такой не знает и Отца, Который ясно открылся для людей только в Сыне и чрез Сына. И так как в таком отрицании выражается не только незнание или ограниченность, но и дурное направление сердца и воли, то оно указывает на всецелую потерю богосыновства. Посему Апостол не ограничивается утверждением, что такой не знает Отца, но ведет мысль еще далее; он не говорит: ὁ ἀρνούμενους τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἀρνεῖται, но: οὐδὲ τὸν Πατέρα ἔχει. "Ἐχειν τὸν Πατέρα не может быть понимаемо ни в смысле – содержать как член веры, что Он есть Отец, ни в смысле – знать волю Отца. Кажется, правильнее понимать в буквальном смысле: иметь Отца. Таким образом, тот, кто отрицает Сына, вместе с тем уничтожает собственное право называться чадом Божиим: он ipso facto исключает себя из великой христианской семьи, в которой Бог есть Отец всех верующих, благодаря искупительному делу Его единородного Сына. Каким образом с указанным отрицанием необходимо соединяется неимение, – это объясняется тем, что у Апостола Иоанна познание, исповедание, отрицание не только нечто логическое, но и живое отношение к объекту познания, жизненное общение или прекращение всякой живой связи с ним. Οὐδέ отмечает печальное следствие во всей его силе, хотя оно может явиться вопреки ожиданиям и притязаниям лжеучителей. Таким образом, конечным результатом пагубного отрицания, что Иисус есть Христос, является полная потеря всего, что христианство имеет своею целью и что оно дает верующим в Иисуса Христа Сына Божия. Совершенно иной результат получается при противоположном отношении к основной истине христианства: ὁ ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει. Предложение ставится без всякой связующей частицы. Апостол повторяет и здесь Υἱόν, и глаголу ἀρνεῖσθαι предшествующего предложения противопоставляет ὁμολογεῖν. Глагол, как было уже сказано (1Ин.1:9, стр. 332–333), обозначает внешнее исповедание, признание, покоящееся на твердом внутреннем убеждении, и в

этом смысле противопоставляется внутренней вере (ср. Рим.10:9: ὁμολογήσης ἐν τῷ στόματι, πιστεύσης ἐν τῇ καρδίᾳ). В чем бы ни выражалось это исповедание, – в слове ли, или в деле, – ὁμολογεῖν всегда черпает свою силу и достоинство в πιστεῦειν, к нему всегда должно примыкать, и потому глагол ὁμολογεῖν представляет прямую противоположность ἀρνεῖσθαι, которое обозначает отрицание, основанное на внутреннем убеждении (ср. Ин.1:20). Исповедание Сына предполагает собою твердую веру в ту истину, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и свидетельствует, что исповедующий Сына достиг той цели, какую имеет в виду апостольская проповедь и все христианство вообще: ὁ ὁμολογῶν τὸν Υἱὸν καὶ τὸν Πατέρα ἔχει (ср. 1Ин.1:3, 4:16); καὶ соответствует οὐδέ и значит «также и».

II, 24. Апостол достаточно показал читателям, что настоящее время действительно опасное, так как выступили многие антихристы, показал в чем сущность антихристианского учения и к каким гибельным последствиям оно ведет. Начало падения антихристов несомненно лежит в том, что они не приняли христианской истины с полной, искреннею и безусловною покорностью и прельстились обладанием мнимо высшею мудростью; вследствие этого в их сознании воспринятые начатки истины потемнелись все более и более; тьма, господствующая в космосе, с которым они не прерывали общения, мало по малу опять возобладала над их душами. В результате получилось страшное для истинно-христианского сознания: Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός: вместе с этим порваны были последние нити, связывавшие их с христианством: антихристы ἐξῆλθον ἐξ ἡμῶν, и прежнее лицемерие превратилось в озлобленную враждебность ко всему христианскому, с необходимою потерей всех преимуществ христианского звания. Так печально кончилось недостойное отношение к христианской истине. Этим должна и закончиться речь об антихристах: в этой связи больше говорить о них нечего и не зачем; да и не они составляют главный предмет мысли Апостола. Поэтому от них Апостол обращается к своим возлюбленным чадам и спешит дать им указания, как они должны содержать полученное евангельское благовестие,

чтобы, избегая губительного антихристианского пути, сделаться обладателями того блага, какое приносит с собою вера, что Иисус есть Христос, и на какое Апостол указал уже во второй половине 23 стиха. В этом отношении истинные христиане, какими являются читатели послания, должны стоять в резкой противоположности к антихристам; эту противоположность и отмечает Апостол, поставивши впереди ὑμεῖς, трудно соединимое с последующим расположением стиха. Ὑμεῖς οὖν ὃ ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω· ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνη, ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἡκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ μενεῖτε. Ὑμεῖς несомненно относится к μενέτω и воспринимается чрез ἐν ὑμῖν. Здесь, очевидно, анаколуф⁶⁷⁵, имеющий свою причину в том, что мысль Апостола в одно время направляется и на читателей, и на то, чем они обладают, как залогом твердого пребывания в истине. Последнее берет перевес, и Апостол говорит не ὑμεῖς μένετε ἐν... или φυλάττετε, ὃ ἡκούσατε κтл., но ὑμεῖς ὃ ἡκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω. Здесь он обращается от того, что должны сделать читатели, к тому, что для них сделано, и этим показывает, что сила христианина главным образом лежит не в нем самом по себе, но в истине, которою он вдохновлен. Этим отмечается, что вера требует подчинения и послушания человеческого духа пребывающему в нем Духу истины. Сам верующий не должен препятствовать действию этой силы (ср. Ин.6:39, 7:38, 14:12, 15:2, 17:2; Откр.2:26, 3:12, 21). Антихристианскому лжеучению Апостол противопоставляет евангельское благовестие, слышанное каждым из верующих в определенное время (aorist.), в самом начале христианской жизни. Содержание слышанного от начала, по связи речи, ближе определяется, как учение, что Иисус есть Христос; верую в эту истину начинается христианское состояние каждого члена Церкви (ср. Деян.2:38, 8:37). Читатели в силу помазания несомненно знают истину, умеют отличить ложь от истины и знают, что из одного источника обе не могут проистекать. Но дело идет об историческом факте, свидетельствуемом очевидцами, и потому основанием их христианского состояния служит слово благовестия, слышанное от самовидцев; благодать же Духа Святого просветляет сознание человека,

показывает ему истину, как истину, помогает соблюдать слышанное в неприкосновенной чистоте, не позволяя примешаться к нему никакой лжи. Апостольское благовестие не должно оставаться только предметом слуха и даже холодного рассудка: оно должно войти в нас и действовать в нас, как в своей сфере (ἐν ὑμῖν), должно сделаться навсегда (μενέτω) живою силой, одушевляющим принципом, управляющим всю нашу жизнь; только такое восприятие слышанного может служить ручательством за то, что семя упало не на каменистую почву, как у антихристов, и что твердое сохранение его обеспечено и на будущее время. Как следствие такого жизненного сохранения, слышанного от начала, Апостол указывает пребывание в Сыне и Отце: ἐὰν ἐν ὑμῖν μένῃ, ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ Υἱῷ καὶ ἐν τῷ Πατρὶ μενεῖτε. Он настаивает, что только пребывание в слышанном от начала (ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε в м. прежнего ὁ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς), а не какие-либо новшества, вводимые лжемудрствующими учителями, обуславливают собою достижение верующими цели их пребывания в христианстве. Это соответствие между пребыванием верующих в слышанном и их собственным пребыванием в Сыне и Отце особенно сильно отмечено чрез καί, которое относится не к ὑμεῖς только, но к целому предложению ὑμεῖς – μενεῖτε. Ἐν τῷ Υἱῷ стоит прежде ἐν τῷ Πατρὶ, тогда как в 22 стихе наоборот, несомненно потому, что там Апостол имел в виду конечный результат антихристианской лжи и истинно христианского твердого сохранения истины, тогда как здесь он устанавливает ту мысль, что главным предметом евангельской проповеди является Сын, с Которым прежде всего входит в общение всякий верующий в Него, и чрез Него уже – в общение с Отцем. Это общение обуславливается, по мысли Апостола, таким сохранением евангельской проповеди, когда содержание ее делается внутренним началом, определяющим всю жизнь человека. Апостольская проповедь есть отпечаток проповеди Христа, – проповеди, в которой с такою силою и ясностью выразилась Его Божественная личность. Поэтому, чем совершеннее воспринимает христианин апостольское благовестие, чем глубже возвещаемые истины, имеющие своим

центром Иисуса Христа, проникают внутрь существа христианина, тем более все сознание, все силы душевные, вся его жизнь переносится в Иисуса Христа, – в Нем он имеет центр своей жизни, источник ее и определяющую норму. Пребывание в слышанном о Христе ведет к пребыванию в Нем и отсюда к пребыванию Его в нас: в этом начало и конец плодоносной христианской жизни. *«Будите во Мне и Аз в вас. Якоже розга не может плода сотворити о себе, аще не будет на лозе: тако и вы, аще во Мне не пребудете»* (Ин.15:4). Но основа все-таки лежит в проповеданном слове: *«уже вы чисти есте за слово, еже глаголах вам»* (3 ст.). Пребывание в Иисусе Христе Сыне Божиим ведет за собою и пребывание во Отце, с Которым Он едино есть, Которого Он открыл нам, как Отца, и привел нас в общение с Ним.

II, 25. Таким образом, реальное общение верующих с Сыном и Отцем состоит в том, что жизнь их действительно коренится в Боге, в Нем возрастает и достигает совершенства. Верующий получает не только весть о жизни, которая явилась в Сыне, не только одно теоретическое познание об Отце, Которого открыл Сын, но саму жизнь в собственное обладание; Он может сказать о Себе: *«живу не ктому аз, но живет во мне Христос»* (Гал.2:19), и вместе с Сыном – Отец. В общении с Отцем и Сыном верующий обладает жизнью вечною и всеми отдельными дарами, силами и благами. Пребывающий в Сыне и Отце делается причастником той жизни, которою живет Сам Бог, жизни божественной, вечной, стоящей не только выше всяких временных ограничений, но и по своему содержанию полной и неиссякаемой, так как свой корень и источник она имеет в Самом Божестве. Но и пребывание во Отце, и сообщение вечной жизни немыслимы без посредства Того, Кто Сам есть ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, явившаяся миру (1Ин.1:2). Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе (Ин.5:26). Отец дал Сыну власть над всякою плотью, чтобы Он дал вечную жизнь всему, что Он дал Ему (Ин.17:2). И это есть воля Пославшего, чтобы всякий видящий Сына и верующий в Него имел жизнь вечную (Ин.6:40). Сам Спаситель говорит, что слова, которые Он говорит, суть дух и жизнь (Ин.6:63); поэтому

Апостол Петр от лица всех учеников Господа торжественно исповедал: «Господи... глаголы живота вечного имашу» (Ин.6:68). Но чтобы получить от Него жизнь вечную, необходимо прийти к Нему (Ин.5:40) чрез искреннюю веру в Его свидетельство о Себе, в свидетельство о Нем Отца и Писаний (Ин.5:17–47); а все это, взятое вместе, составляет основу апостольской проповеди об Иисусе, как Христе Сыне Божиим. Вся жизнь Иисуса Христа, все Его учение имеют целью дать верующим в Него вечную жизнь; и речи Его, записанные Евангелистом Иоанном – Ин.5:17–47, 6:24–54, – имеют свою основную темой: «веруяй в Мя имать живот вечный» (Ин.6:47; ср. Ин.3:15, 4:14). Поэтому Апостол Иоанн ставит вечную жизнь (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον) не только как следствие пребывания в Сыне и Отце, но и как обетование, которое Он обещал нам: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Местоимение αὕτη может указывать или на вторую половину 24 ст., и тогда τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον окажется приложением, которым пребывание в Сыне и Отце обозначается, как блаженство вечной жизни, или же на последующее τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Различия в мысли при этих толкованиях не получается никакого; но параллельные места в послании (1Ин.1:5, 3:23, 5:11, 14) решительно говорят в пользу второго толкования, и нет достаточных оснований отступить от него. Accus, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον в.м. nominat, явился вследствие аттракции к относительному предложению ἣν ἠκούσατε⁶⁷⁶; и это обстоятельство несколько не говорит против отнесения αὕτη к последующему, а не к предыдущему, так как Апостол имел в виду указать не только на то, что «вечная жизнь» есть следствие пребывания в Сыне, но вместе с тем и особенно оттенить, что она есть специальный предмет обетования, которое Он обещал; поэтому ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος (ср. 1Ин.1:2, 5:20) стоит в тесной связи и с ἐπηγγείλατο. Слова ἐπαγγελία ἣν ἐπηγγείλατο должны удерживать собственное значение «обетования», слышанного Апостолом от Иисуса Христа, хотя нельзя указать, какую именно речь и частнее слова Спасителя понимает Апостол. Ἀὐτός несомненно указывает на

Иисуса Христа, потому что во всем этом отделе Он составляет главный предмет речи Апостола⁶⁷⁷.

II, 26. Таким образом, Апостол с одной стороны выставил гибельные результаты, проистекающие из антихристианской лжи, и с другой, увещавая читателей пребывать в слышанном так, чтобы оно сделалось основным и постоянным принципом их жизни, указал им на то неизреченное блаженство, которое следует за неуклонным выполнением апостольского увещания. 26-м стихом он ясно дает знать, что речь об этом предмете он закончил; поэтому, обращая взор на все, что написал доселе об антихристах и по поводу их (18–25 или даже 14–25), он замечает: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανῶντων ὑμᾶς. Περὶ указывает, что антихристы и их лжеучение составляли центральный пункт его речи; из мысли о них он и вышел (genitiv). Но они интересуют его не сами по себе, не по их убеждениям, но как люди опасные для его чад, которых они различными путями, не пренебрегая никакими средствами, стараются совратить с истинного пути (πλανῶντων, ср. замечания к I, 8, стр. 329–330) и не прекращают своей нечестивой деятельности даже теперь (partic, praes.), по отделении от Церкви. Поэтому необходимо постоянное бодрствование над самими собою, чтобы как-либо не попасть в коварно расставленные сети обольщающих. Это же вызвало и предложенную Апостолом речь об антихристах и увещания твердо пребывать в истине. Апостол не говорит, достигли ли какого-либо успеха льстящие; но что он считает возможными печальные последствия, это ясно само собою, так как в противном случае не было бы повода писать увещания (ср. 19 ст.).

II, 27. Апостол ограничивается только увещаниями пребывать в том, что его читатели слышали от начала, указывая те благодатные последствия, к которым ведет твердое соблюдение раз навсегда воспринятой истины. Он не развивает пред читателями, по крайней мере прямо, истинного воззрения на лице Иисуса Христа, а только напоминает то, что они уже знают, указывает, на что они должны обратить свое внимание, чтобы не быть обольщенными от лжеучителей. Но почему так?

Почему Апостол в виду страшного извращения истины не раскрывает учения об Иисусе Христе, которое читатели могли бы противопоставить лжеименному знанию еретиков? Апостол уже говорил, что он пишет это послание потому, что его читатели обладают помазанием от Святого и в силу его знают все (20 ст.); и теперь, закончивши речь об антихристах, он опять высказывает уверенность что его читатели не нуждаются в научении, так как в помазании, полученном ими при самом обращении в христианство, они обладают познанием всего, и должны только всецело довериться тому научению, так как оно содержит в себе чистую истину. Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει καὶ οὐ χρίαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ.

Апостол, как в 25 стихе, опять резко противопоставляет обольщающим – οἱ πλανῶντες – истинных христиан – ὑμεῖς, хотя необходимо помнить, что это не даст права обращаться καὶ в δέ: καί имеет такое же значение, как и в 20 ст. Анаколүф в начале стиха опять отмечает, что мысль Апостола как бы двоятся: он противопоставляет читателей послания антихристам и потому ставит καὶ ὑμεῖς; но такими они являются потому, что получили помазание, и оно в них пребывает; вследствие этого непосредственно после ὑμεῖς Апостол продолжает: τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν. Τὸ χρίσμα, как и в 20 ст., есть сообщение даров Святого Духа и главным образом самые дары Его. Трудно решить, τὸ χρίσμα есть ли accusativus или nominativus; вероятнее предполагать первое в зависимости от приносившегося уму Апостола глагола ἔχετε, который затем обратился в μένει ἐν ὑμῖν, так как едва ли можно допустить рядом два nominativ'a. Ἐλάβετε определенно указывает на получение и вместе с тем оттеняет обязательство еще сильнее, чем указание на обладание (ἔχετε): дар сообщается не без цели. Получение помазания отнесено к определенному времени и случаю (аор. ἐλάβετε), когда верующему после крещения сообщены были дары Святого Духа. Источник этих даров, Податель помазания есть αὐτός – Иисус Христос, ἅγιος 20-го

стиха; такого понимания требует связь речи (25 ст.). Ἀπό, в отличие от παρά, указывает на Христа, как вообще источник помазания, без точнейшего определения деятельного участия Его в помазании⁶⁷⁸. Таким образом, когда в 20 ст. Апостол имеет в виду преимущественно обладание помазанием, здесь он оттеняет самый источник его, ставит читателей в непосредственное отношение к «Нему» и тем полагает твердое основание для всецелого и неослабного доверия к тому, чему учит помазание. Полученное помазание μένει ἐν ὑμῖν: это факт, не подлежащий никакому сомнению, и потому Апостол, в полной уверенности, что читатели твердо стоят против лжеучителей, пишет настоящее послание и пишет именно таким, а не иным образом. Если бы христиане не получили помазания, или если бы его неизменное пребывание в них не было столь несомненным, тогда Апостол не только указал бы, что критерий истины лежит в слышанном ими от начала, но в тоже время и подробно изъяснил бы его смысл, научил бы, как нужно понимать апостольское благовестие, чтобы не подвергнуться опасности обольщения. Но τὸ χρίσμα μένει ἐν ὑμῖν, и естественное следствие этого то, что читатели послания не нуждаются в научении: καὶ οὐ χρεῖαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς. Ἰνα διδάσκῃ после χρεῖαν ἔχετε есть чисто описательное выражение infinitivi, как Ин.2:25, 16:30. Только искусственным образом и с нарушением истинного смысла речи можно удержать его первоначальное значение – союза цели. И это тем более, что речь идет только о предмете, в котором они не имеют нужды, а не о потребности, удовлетворение которой составляло бы цель научения (ср. Евр.5:12: χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς). В других местах χρεῖαν ἔχειν соединяется с простым infinitiv'ом: Мф.3:14, 14:16; 1Фес.1:8, 4:9. Хотя τίς дает мысли совершенно неопределенный оттенок и, хотя несомненно, что и Апостол Иоанн разделял взгляд Апостола Павла, выраженный им в Гал.1:8, однако в данном случае, кажется, правильнее видеть указание на лжеучителей, которые усиливались занять в Церкви положение проповедников истины. Читатели в настоящем своем состоянии принципиально не нуждаются в научении и потому они должны отвергнуть

притязания каких бы то ни было непризванных учителей, обещающих сообщить им иную истину, лучшую той, какую они слышали от начала и которой учит их присутствующий в них своею благодатью Дух Святой. Они знают все (οἶδατε πάντα ст. 20), и потому нет ничего, что бы можно было возвестить им, как новое. Если они и нуждаются в чем, то только в постоянном напоминании о сокровище, которым они обладают, и в непрестанном углублении и просветлении его в их сознании. Задача Духа, благодатные дары Которого они получили в свое обладание, и состоит в том, чтобы привести их к совершенному пониманию слышанного от Апостолов. Источник помазания в Нем Самом, в Святом, и потому читатели могут и должны безусловно довериться его научению. В противоположность как будто представляющейся нужде в научении в виду появления обольстителей, Апостол продолжает речь выразительным союзом противоположности: ἀλλ' ὥς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς μένετε ἐν αὐτῷ. Мысль этих слов совершенно ясна, но определить конструкцию их не легко. Возможно и существует двоякое изъяснение ее. Одни во всей приведенной части стиха видят одно сложное предложение, в котором первую часть составляет предложение: ἀλλ' ὥς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων; затем καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος – вводное предложение; καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς – воспринимает мысль первого предложения (ἀλλ' ὥς т. αὐ. χρ... περὶ πάντων), и μένετε ἐν αὐτῷ – составляет вторую часть сложного предложения. Но против такого понимания говорит очень многое: 1) отрицательное предложение: καὶ οὐ χρεῖαν ἔχετε κтл. может иметь своею противоположностью (ἀλλά) только положительное выражение, а не увещание; 2) καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος делают вводным предложением; но читателям послания ничто не могло указывать, что его нужно понимать именно так; 3) καὶ пред καθὼς совершенно нарушает течение мысли, так как воспринимать ἀλλά оно не может; 4) καθὼς – «соответственно тому, как», указывающее на способ, не однозначуще с ὥς – «как», дающим основание, и, наконец, 5) совершенно необъяснима в таком случае перемена διδάσκει в

ἐδίδαξεν. Поэтому скорее нужно признать, что предложение: ἀλλ' ὥς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος – представляет собою общее положение, из которого в последующих словах этого стиха делается конкретное применение. На это указывает не только περὶ πάντων в первом и μένειν ἐν αὐτῷ во втором, но также и праes, διδάσκει означает всеобщее положение, из области которого чрез ἐδίδαξεν выдвигается определенный исторический факт. Таким образом, получается два сложных предложения: ἀλλ' ὥς τὸ αὐτ... οὐκ ἔστιν ψεῦδος, и: καὶ καθὼς... μένετε ἐν αὐτῷ: – «но как помазание его учит вас обо всем, так (его научение) есть истинно, а не ложь; поэтому и соответственно тому, как оно вас научило, пребывайте в Нем». Καί после ὥς и в соответствии с ним означает «так и»: как Его помазание учит, так это и есть истинно⁶⁷⁹. Но не только объем того, чему они научены от Святого (περὶ πάντων), служит основанием для увещания Апостола к пребыванию в полученном, но главным образом свойство его: καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος. Само собою понятно, что подлежащее в последнем предложении не χρίσμα, как показывает невозможное в таком случае ψεῦδος: речь идет о качестве того, чему учит помазание, и подлежащим служит объект, заключающийся в διδάσκει. Важность утверждения истинного существа и содержания χρίσμα вызывает еще энергичную прибавку: καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος. Очевидно Апостолу предносится мысль 21 ст.: πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Где учит Дух истины, там нет никакой лжи. Апостол говорит не: οὐκ ἔστιν ψευδὲς, но: οὐκ ἔστιν ψεῦδος, и этим указывает, что лжеучители, пропагандируя свои измышления, тем самым представляли и, может быть, открыто объявляли апостольскую проповедь не только ложною, но самую ложью в конкретной форме. Но если то, чему учит помазание – абсолютная истина, то из этого само собою следует увещание Апостола, применительно к данному положению читателей: καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. Действие помазания, как учащего истине, простирается на всех получивших его, и хотя оно всегда пребывает в них и всегда производит свою просвещающую сознание деятельность, но как получение его относится к

определенному времени (ἐλάβετε), так к тому же времени относится и полное обнаружение его деятельности (ἐδίδαξεν); данное им тогда *implicite* включает в себе все, что впоследствии только яснее раскрывается, благодаря постоянному пребыванию его в нас (διδάσκει). Μένετε несомненно *imperativ.*, а не *indicativ.*, так как в противном случае было бы повторение сказанного раньше (μένει ἐν ὑμῖν) и, кроме того, смысл и цель всего сказанного Апостолом в этом стихе были бы совершенно не понятны; за то же говорит и параллель в 24 стихе: Апостол ставит своею исключительною целью увещание читателей к пребыванию в том, что они слышали и чему научило их помазание. Твердое и живое сохранение слышанного, по 24 стиху, ведет за собою пребывание в Сыне и чрез Него в Отце. Поэтому и здесь Апостол имеет в виду этот конечный результат и увещевает читателей пребывать в Самом Иисусе Христе – ἐν αὐτῷ, что в свою очередь предполагает пребывание в Его слове и учении. В ἐν αὐτῷ Апостол понимает не помазание и не то, чему научает оно, но Самого Иисуса Христа, постоянно стоящего пред его умственным взором, от Которого читатели получили научающее их помазание. Такое личное понимание ἐν αὐτῷ вполне подтверждается и оправдывается и 28 стихом, где Тот, в Котором верующие должны пребывать, изображается, как будущий Судия.

II, 28. 28-й стих стоит в самой тесной связи с предшествующим, как заключительное увещание, и хотя καὶ νῦν нельзя совершенно обращать в οὖν, однако этот оттенок в нем является преобладающим; καὶ νῦν присоединяет новую мысль, новую идею, которая имеет свое основание в сказанном прежде, как его следствие, и отвечает нашему: и теперь, так вот (дополн.: на основании сказанного)⁶⁸⁰. Это логическое значение выражения καὶ νῦν лежит скорее в νῦν, чем в καί. Νῦν – теперь, ныне; но из первоначального обозначения «настоящего времени» легко развивается указанное логическое значение, когда отмечают следствие, вытекающее из настоящих обстоятельств. Таким образом, является композиция καὶ νῦν (Ин.17:5; Деян.10:5, 3:17, 7:34, 22:16), или еще выразительнее καὶ νῦν ἰδοὺ (Деян.13:11, 20:22, 25), если момент, вытекающий из

данных отношений, просто должен быть присоединен к предшествующему. Напротив, получается ἀλλὰ νῦν (Лк.22:32) или νῦν δὲ (Ин.8:40, 9:41, 15:22, 24, 18:36), если в логическом следствии дается какое-либо противоположное отношение⁶⁸¹.

Уму Апостола предносится сказанное им в 18 стихе об ἐσχάτῃ ὥρᾳ, которое дало тон и содержание всей последующей речи Апостола. Все сказанное об антихристах должно было убедить читателей, что и для Апостола, и для читателей совершенно естественным является переход к тому, что должно последовать за этим и что составляет предмет пламенных ожиданий всех христиан, именно второе пришествие Господа Иисуса Христа, как Судии, после чего начинается совершенное исполнение обетования о вечной жизни. В этой мысли Апостол находит для себя новое побуждение к увещанию, а для читателей – к деятельному и неусыпному бодрствованию над собою. Они должны явиться пред лицо Судии. Какими же они должны быть и что требуется от них, чтобы они могли без всякого страха – с полною уверенностью в благополучном исходе своего дела – предстать пред Судией и держать ответ? Единственное средство для сего в том, чтобы в эти тяжелые времена неизменно пребывать в той истине, которую возвестили им Апостолы, и чрез веру в Иисуса, как Христа Сына Божия, войти в общение с Ним, а чрез Него и с Отцем и пребывать в Нем, погружаться в Него всем своим существом, в Нем – источник жизни почерпать жизненные силы и норму для жизни: καὶ νῦν, τέκνιά μένετε ἐν αὐτῷ, – с отеческою нежностью увещевает Апостол читателей, – ἵνα ὅταν φανερωθῇ ἔχωμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ'αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Таков основной и конечный мотив, который вызвал все вообще увещания Апостола, так как речь идет о таком или ином, но бесповоротном решении судьбы верующих. Глагол φανεροῦν в приложении к Иисусу Христу Апостол Иоанн употребляет для обозначения Его явления в воплощении (1Ин.1:2, 3:5, 8), в словах и делах (Ин.2:11, 17:6), после воскресения (Ин.21:1, 14) и в пришествии на суд (Ин.3:2 – ?). Связь речи ясно указывает, что здесь говорится о последнем явлении Господа, которое должно быть в последние времена. Ὅταν означает не сомнение

в факте, но объективную возможность события, которое при данном положении (ст. 18) может осуществиться во всякое мгновение. Выражена уверенность в факте, но время его осуществления остается неопределенным. Не может быть никакого сомнения, что речь идет о явлении Господа Иисуса Христа, а не Бога Отца⁶⁸². В объяснение этого стиха можно привести слова Апостола Павла: *«егда Христос явится, живот ваш, тогда и вы с ним явитесь, во славе»* (Кол.3:4). Да и где в Св. Писании Нового Завета говорится о явлении Бога Отца на суд, идея которого здесь несомненна? Пришествие Господа Апостол называет явлением, потому что после вознесения Христос живет в Своей славе у Отца; Он и Его слава еще сокрыты от мира, но тогда Он явится во славе, как Судия, явится всему миру. В виду близости этого откровения христиане должны особенно дорожить полученным сокровищем – *ἵνα ἔχωμεν παρρησίαν*. Апостол от второго лица внезапно переходит к первому, потому что и он еще находится в борьбе земной жизни и также должен бодрствовать над самим собою. Παρρησία, от πᾶν и ῥῆσις, есть гражданское право свободной речи. – отсюда: свободная речь, свободное слово, откровенность (ср. Деян.4:13, 29, 31; Евр.10:35), основанная на непоколебимом сознании своей чистоты и уверенности в правоте дела, при чем ударение полагается на том внутреннем состоянии, которым обуславливается эта откровенность. Это значение термина и должно быть удержано, если мы признаем за несомненное, что речь идет о суде (ср. Еф.3:12; 1Тим.3:12; Евр.3:6). Если мы пребываем в Нем, то мы без всякого страха, с совершенно спокойным духом, уверенные в своей правоте, дадим отчет Судии в своей жизни. Καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ’ αὐτοῦ ἐν τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ, – продолжает Апостол предложение цели. Αἰσχυνθῶμεν является как противоположность παρρησία (ср. Притч.13:5: ἀσεβὴς δὲ αἰσχύνεται καὶ οὐκ ἔξει παρρησίαν; Флп.1:20: ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ’ ἐν πάσῃ παρρησίᾳ κтл.), хотя, собственно говоря, с формальной стороны противоположность здесь не совсем точная: παρρησία указывает на душевное настроение пред судом и во время суда, тогда как αἰσχυνθῶμεν вследствие прибавки ἀπ’ αὐτοῦ выражает

результат суда. Сочетание αἰσχύνεσθαι ἀπ' αὐτοῦ у LXX обозначает, с одной стороны, основание из которого проистекает стыд, и указывает на предмет, которого стыдятся (Иез.34:32: LXX ἐκ; Иез.43:10–11: LXX ἀπό), с другой стороны, указывает на предмет, от которого со стыдом отвращаются (Иер.2:36, 12:13; Иез.32:20: LXX ἀπό; Исх.20:5; Иер.10:14: LXX ἐπί). В соответствие с этим и здесь ἀπ' αὐτοῦ не может обозначать ἐνώπιον αὐτοῦ, равно как и ἀπ' αὐτοῦ не равно ὑπ' αὐτοῦ; но αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ значит – стыдиться и вследствие стыда стараться скрыться от Него, вместо того, чтобы со спокойною душой и светлым, открытым взором стоять пред престолом Судии – ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. В Новом Завете термин παρουσία сделался техническим обозначением второго пришествия Христа, после которого Господь вечно будет пребывать с верующими и они вечно будут «в присутствии Его». Весь ход мыслей стиха (ср. 1Ин.4:17) показывает, что с пришествием Христа Апостол неразрывно соединяет мысль о суде (ср. Мф.24:3, 27, 37, 39; 1Кор.15:23; 1Фес.2:19, 3:13, 4:15, 5:23; Иак.5:7–8; 2Пет.1:16 и др.).

Таким образом, обративши серьезное внимание читателей на опасность, угрожающую им со стороны враждебного Богу «мира», и на обнаружившиеся в нем зловещие течения антихристианской жизни, знаменующие собою наступление последней години, Апостол поставил читателей пред лицом Самого имеющего явиться Судии, чтобы тем сильнее возбудить в них заботу о самих себе, о сохранении себя от всяких соблазнов и о твердом стоянии на том пути, на который они поставлены апостольскою проповедью.

Третья часть (1Ин.2:29–3:24а).

Дети Божии и дети диавола. Обнаружение состояния рождения от Бога к деланию правды. Надежда на будущее прославление побуждает к очищению от грехов, для уничтожения которых Спаситель пришел в мир. Праведность, подобная праведности Иисуса Христа, – первый признак рожденных от Бога; согрешающие – дети диавола. Вторым признаком, отличающим детей Божиих от детей диавола, заключается в любви к братьям до самопожертвования по образу, данному Спасителем. Типичный представитель детей диавола, лишенных любви, – братоубийца Каин. Третий признак детей Божиих – вера в Сына Божия Иисуса Христа.

29-й стих II гл., по сравнению со всею предшествующею речью Апостола, даст новую идею, именно идею рождения от Бога – γεγεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, приложение которой к жизни людей ведет к различию τέκνα τοῦ Θεοῦ и τέκνα τοῦ διαβόλου. Идея рождения от Бога проходит от 1Ин.2:29 до 1Ин.3:24а, почему, руководясь ею, должно определять и течение мыслей Апостола во всей третьей части послания. Но Апостол Иоанн не разграничивает резко частей послания: они как бы входят одна в другую и соединены между собою неразрывною связью. Поэтому многие элементы предшествующих частей послания повторяются и в третьей части, хотя при свете новой основной идеи они получают больше ясности и принимают несколько иную форму. И новые идеи, если вникнуть в их внутреннее содержание, являются, собственно говоря, только дальнейшим раскрытием мыслей, высказанных раньше. Рождение от Бога явно соответствует пребыванию в Боге и общению с Ним (μένειν ἐν αὐτῷ и κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ), – только то и другое возведено к своей основе и вместе с тем к высочайшему пункту. С другой стороны, и τὴν δικαιοσύνην ποιεῖν, которое характеризует нравственную жизнь рожденных от Бога, представляет собою ни что иное, как высшую ступень ἐντολὴν (τὸν λόγον) τηρεῖν. Вместе с тем третья часть послания имеет вполне самостоятельное и очень важное значение.

Обольщающие верующих заявляют, что они имеют высшее знание о Боге, и именно как свете, имеют общение с Ним, пребывают в Нем и также надеются не постыдиться в пришествие Христово, и верующих убеждают, что, только следуя за ними, они явятся несомненно оправданными на суде и достигнут вечной жизни. В виду этого, хотя и прежде уже указаны отличительные признаки истинного хождения во свете и правого исповедания веры, необходимо с особенною подробностью и определенностью выяснить различие между истинными христианами и теми, которые только дерзко притязают на это звание, между τέκνα τοῦ Θεοῦ и τέκνα τοῦ διαβόλου. Исходным пунктом, как и в первой части, Апостол берет то же понятие о возвышеннейшей нравственной чистоте Божией, но получившее здесь новую форму, применительно к характеру выводимых из него следствий для деятельности человека: ὁ Θεὸς δίκαιος ἐστίν. Читателям послания эта истина известна; но на основании ее они должны уразуметь, что всякий делающий правду рожден от Бога. Рождение от Бога и делание правды соединены между собою самым тесным и неразрывным образом. Посему святость и чистота жизни суть необходимый плод, свидетельство и признак духовного рождения от Бога и благодати усыновления, в силу которых мы оказываемся детьми Божиими. Любовь к брату – не словом и языком, но делом и истиною – является также существенным признаком, по которому можно отличить истинных детей Божиих от детей диавола. Наконец, вера во имя Сына Божия Иисуса Христа есть заповедь, обязательная для детей Божиих. В этом – залог пребывания в общении с Богом. Таким образом, мысль об общении с Богом в этой части раскрывается и определяется специальным указанием более частных признаков богосыновства; вместе с тем Апостолом даются здесь весьма важные для христианской жизни определения условий, в силу которых мы становимся детьми Божиими, рожденными от Бога.

II, 29. Читатели послания знают все и не имеют нужды, чтобы кто-либо учил их; поэтому Апостол обращается к их собственному сознанию и из того, что им уже известно, выводит необходимые следствия: ἐὰν εἰδῆτε, ὅτι δίκαιός ἐστιν, ὑψώσκετε,

ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Прежде всего представляется вопрос: кого разумеет Апостол в выражении δίκαιός ἐστιν, – Иисуса Христа или Бога. Предикат δίκαιος не может иметь решающего значения, так как Апостол прилагает его и к Богу (1Ин.3:9; Ин.17:35), и ко Христу (1Ин.2:1). По связи речи естественнее всего было бы ожидать, что здесь разумеется Иисус Христос, так как прежде и даже еще в 28 стихе несомненно Апостол говорит о Нем. это предположение, поддерживаемое некоторыми экзегетами, усиливается еще и тем обстоятельством, что в 29 стихе не введено никакого нового местоимения, между тем как в 1Ин.3:1 новый субъект точно поименован – ὁ Πατήρ. Но против такого понимания имеются и очень веские возражения. Мысль стиха бесспорно такова: если «Он» праведен, то рожденными от Него могут быть только те, которые творят правду. Таким образом, αὐτός тождественно с ἐξ αὐτοῦ; иначе понимать нельзя, так как вся сила сказанного в 29 ст. покоится на том, что тот, кто назван δίκαιος, действительно тождествен с тем, от которого рожден творящий правду. *Bengel: justus justum gignit.* Но понятие γεννηθῆαι ἐκ Χριστοῦ в Свящ. Писании нигде не встречается, – это совершенно противоречит общему воззрению и образу выражения Апостола Иоанна, что Христос в Его человеческом явлении, воплотившееся Слово, есть Тот, Которым восстановлено общение людей с Богом, люди возвышены до сыновних отношений к Богу, сделались детьми Божиими; поэтому он говорит обыкновенно о Боге, как первоисточнике новой жизни, чрез Христа сообщенной верующим; в виду этого Апостол Иоанн всегда говорит о рождении от Бога: γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ (1Ин.3:9, 4:7, 5:1, 4, 18). Отсюда несомненно, что δίκαιος Апостол называет именно Бога, Который в 1Ин.3:1, применительно к учению о рождении от Него и христианском богосыновстве, называется Отцем. Апостол делает такой переход от Отца к Сыну, ничем не отмечая его, потому что он вообще, когда говорит об отношении Бога к людям, никогда не мыслит Его отдельно от Христа (ср. 1Ин.5:20), и наоборот, говоря об Иисусе Христе, всегда имеет в мысли и Бога Отца, Которого Сын открыл людям; оба Божественные лица в сознании Апостола существуют

нераздельно друг от друга, так что он редко чувствует потребность обозначить субъект своей речи иначе, как чрез местоимение; при чем переход от одного лица к другому совершается незаметно (ср. 1Ин.3:1–4: τέκνα Θεοῦ, οὐκ ἔγνων αὐτόν, ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, καθὼς ἐκεῖνος, также 1Ин.4:21 и предыдущ.). Бог называется праведным не в том смысле, что Ему принадлежит *justitia judicialis*: из Его праведности выводится делание правды рожденных от Него – ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην; поэтому δίκαιος до некоторой степени синонимично φῶς ἐστίν (1Ин.1:5) и соответствует ему, с тою только разницею, что последнее имеет в виду Бога в Его существе, в Самом Себе, а δίκαιος говорит о Нем, поскольку Его существо обнаруживается в деятельности, преимущественно в отношении к людям. Δίκαιος есть понятие отношения и предполагает норму и от нее получает свое положительное содержание: δίκαιος есть тот, кто таков, каким он должен быть, чтобы удовлетворить поставленным требованиям. Отсюда в абсолютном смысле δίκαιος в библейском воззрении есть тот, кто ни в чем не нарушил установленных нравственных норм, кто всецело осуществил нравственный закон, и посему нравственно чистый, святой. Но при этом не должно забывать разницы между δίκαιος и ἅγιος. Последнее определяет божественное существо по его нравственной стороне, как взятое само в себе; тогда как δίκαιος есть божественный атрибут, так сказать, ἐνεργητικός, в силу которого Бог хочет и делает все, что сообразно с Его вечными законами. Праведность Божия необходимо обнаруживается в деятельности, почему и от детей Божиих требуется ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην⁶⁸³.

Знание о Боге, именно праведном, предполагается у всех христиан, как несомненный факт, который однако не всегда имеется у них в необходимой силе и ясности. Апостол выражает свою мысль в условной форме, потому что не уверен, действительно ли это ведение (εἰδῆτε) в их сознании является вместе с теми следствиями, какие необходимо извлечь из него. Если последнего нет, то с полным правом можно поставить под сомнение и то, действительно ли и послышки его даны их сознанию со всею ясностью. Вызвать в сознании читателей

необходимые следствия из известного им понятия божественной праведности и чрез то прояснить и самое ведение о Боге и сделать его живым и деятельным, Апостол и ставит своей задачей. Чтобы привлечь внимание читателей, он выражает свое увещание в форме повелительного наклонения, а не изъявительного (ср. 1Ин.3:7): γινώσκετε, ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Такое понимание формы γινώσκετε требуется всем тоном послания: Апостол увещевает читателей извлечь из положения, что Бог праведен, следствия для своего нравственного поведения. Оно подтверждается и изменением глаголов – οἶδατε и γινώσκετε. Первый выражает интуитивное познание или просто знание факта (ст. 11. 20. 21); последний же означает прогрессивное познавание на основании опыта, постепенное постижение, уразумевание предмета (ср. Ин.13:7, 21:17 и обратное изменение – Ин.14:7, 8:55). Слав. – разумеите (св. Алекс.: знаете), русск. – знайте, vlg. – scitote.

Важная истина, которую Апостол хочет вызвать в сознании читателей, заключается в тесной связи между рождением от Бога и деланием правды: кто притязает на достоинство рожденного от Бога, тот должен доказать это чрез τὸ ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην; если нет последнего, то не может быть речи и о первом. Понятие праведности (δικαιοσύνη), занимающее «самое выдающееся место в учении Апостола Павла»⁶⁸⁴, в учении Апостола Иоанна не имеет такого значения и употребляется им редко. Оно встречается у Апостола Иоанна только в формуле: ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (1Ин.2:29, 3:7, 10; Ин.16:8, 10; δίκαιος только 1Ин.1:9, 2:1, 29, 3:7, 12; Ин.5:30, 7:24, 17:25) имеет в качестве противоположного ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν (1Ин.3:8) и обозначает не праведность in abstracto, как свойство человека, но праведность in concreto, как понятие праведности действий. И если δίκαιος есть тот, кто отвечает предъявленным к нему требованиям в полном их объеме, то и δικαιοσύνη отмечает такую деятельность христианина, какою она должна быть согласно его званию, деятельность, согласную с божественной нормой, с волею Божией. Из этого видно, что δικαιοσύνη предполагает норму и правило, на основании которых определяются поступки человека, как отвечающие понятию

δίκαιος, – предполагает, следовательно, закон. В писаниях Апостола Иоанна, если не ставить в счет приводимых им речей Иисуса Христа и иудеев, слово νόμος встречается только один раз в Евангелии (Ин.1:17), где разумеется именно закон Моисеев. Это обстоятельство объясняется тем, что Апостол Иоанн писал в то время, когда вопрос о значении закона Моисеева (νόμος) потерял свой острый характер и даже интерес; поэтому и мерка для δικαιοσύνη им указывается другая. Апостол Иоанн часто говорит о заповедях (ἐντολαί), которые человек должен соблюдать (τηρεῖν 1Ин.2:3–4, 3:24); содержание этих божественных заповедей составляет все то, что благоугодно пред Богом: τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ (1Ин.3:22), τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ (1Ин.2:17). Но откуда познается воля Божия? Где открыто, что благоугодно пред Богом? Разрешение этого вопроса дает 1Ин.2:3–5, где формула τὰς ἐντολάς τηρεῖν (ст. 3–4) заменяется τὸν λόγον τηρεῖν (ст. 5). Хотя эти выражения по объему не равны, однако несомненно, что последнее включает в себя первое и потому может определять и источник его; это есть слово Божие, открытое Иисусом Христом и проповеданное Апостолами. Этим, конечно, нисколько не исключается и временное значение закона Моисеева, как не отрицал его и сам Господь (Мф.5:17–18). Таким образом, τὸ δίκαιον по Апостолу Иоанну, есть воля Божия, выраженная по частям в божественных заповедях, а во всей полноте – в божественном слове. Отсюда ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην есть соблюдение божественного слова, деятельность, точно соответствующая познанной истине, заключающей в себе норму для деятельности человека. Но Апостол Иоанн не знает никакой человеческой деятельности, которая не имела бы глубочайшего основания во внутреннем настроении человека, и при том не мимолетном, а постоянном и неизменном. Соблюдение заповедей Божиих, слова Божия, необходимо предполагает настроение, которое всецело посвящено Богу. Слово Божие глубоко проникло в существо человека, пребывает в нем, сделалось руководящим принципом, определяющим собою все его действия, так что они действительно оказываются во всем согласными с волею Божией; поэтому ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην

значит – давать фактическое доказательство праведности, внутреннюю праведность отпечатлеть в своем хождении, в слове и деле, поведении и суждениях, и праведность сделать задачей своей жизни. Ударение лежит на ποιῶν и с особенной силой оттеняет именно, ту мысль, что правду нужно делать, а не только признавать, проповедовать, сознавать, чувствовать и любить. Чем более человек осуществляет в своей жизни δικαιοσύνη, тем теснее должно быть общение человека с Богом, о котором такая жизнь свидетельствует. Апостол не находит более подходящего термина для выражения всей глубины того общения с Богом, в какое становится верующий, твердо соблюдающий все заповеди, как ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. Это выражение необходимо понимать в возможно точном смысле, с сохранением сильного оттенка, сообщенного ему предлогом ἐξ (ср. Ин.1:12–13). Ἐξ αὐτοῦ γεννᾶσθαι значит получить новое внутреннее бытие; это не только изменение или улучшение, но новое рождение, именно ἐξ αὐτοῦ – от Бога, из святого существа Божия, вследствие чего человек делается θείας κοινωνὸς φύσεως (2Пет.1:4; ср. Ин.3:3, 5–6, 1:12–13; Тит.3:5; Еф.4:23–24; Рим.12:2; 1Пет.1:3, 23). В рожденных от Бога пребывает семя божественной жизни (1Ин.3:9); они делаются участниками божественной природы. Рождение от Бога есть переход в новую жизненную область, в βασιλεία τοῦ Θεοῦ, от смерти к жизни (1Ин.4:14); оно приводит к свету мира, служит залогом вечной жизни (1Ин.5:11, 20) и производит то, что Бог в нас и мы в Нем (1Ин.4:15), как дети Божии (1Ин.3:1, 9–10) и сущий от Бога (1Ин.3:10). Поэтому в ἐξ αὐτοῦ γεννᾶσθαι указываются причина и условие, без которых ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην невозможно и немыслимо. Praes, ποιῶν и perfect γεγέννηται ясно отмечают их взаимное отношение: первое, что должно совершиться, есть «рождение от Бога», второе, из него вытекающее, есть «делание правды». Необходимо обратить внимание на то, что Апостол говорит: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, а не: πᾶς ὁ ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένος ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην. Очевидно, логическое ударение лежит на первом члене предложения – на ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην: Апостол хочет сказать не то, что всякий, кто от Бога рожден, также должен и

правду творить. Хотя сама по себе эта мысль является вполне правильною и совершенно естественною; но Апостол делает обратное заключение, имеющее в своем основании первое: кто творит правду, тот показывает этим, что он от Бога рожден, ибо в своей жизни он осуществляет праведность, которая составляет существо Божие (δίκαιός ἐστίν). Следовательно, о «делании правды» Апостол говорит не как об условии нашего рождения от Бога, но на основании нравственного поведения, которое составляет настоящий факт (πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην), он заключает о совершившемся уже возрождении (ἐξ αὐτοῦ γεγενήται). Что мы рождены от Бога и действительно дети Божии, это обнаруживается; а потому и доказывается нашим хождением во свете и деланием правды.

III, I. Рождение от Бога составляет основу христианской жизни. В силу этого акта человек делается причастником божественной жизни и становится τέκνον τοῦ Θεοῦ. Хотя, как показывают все увещания Апостола в послании (напр. 1Ин.4:7, 5:1), это благодатное состояние во многом зависит от самодеятельности человека, направленной к развитию божественного семени, в котором потенциально заключено все будущее развитие нравственной жизни христианина до степени совершенной святости, однако в своем существе оно есть дар божественной любви (1Ин.4:9–10). И высота христианского состояния, и источник его – в неизреченной божественной любви к нам; по мысли Апостола, это должно служить самым сильным побуждением к непрестанному освящению и очищению себя, как «Он» чист. Поэтому Апостол и останавливается на изображении настоящего и будущего состояния детей Божиих, чтобы тем яснее оттенить установленную им связь между праведностью и рождением от Бога, не только как необходимую по самому понятию рождения от Праведного, но и как нравственно обязательную для благодетельствованного. На эту божественную любовь, в силу которой читатели сделались детьми Божиими, Апостол прежде всего и обращает особенное внимание читателей: ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ Πατήρ. Читатели, как рожденные от Бога, испытали блаженство теснейшего общения с Богом. Оно для них факт, который они

могут даже непосредственно созерцать; неизреченная любовь божественная к нам как будто находится пред их глазами (ἴδετε). Апостол сам τέκνον τοῦ Θεοῦ (δέδ. ἡμῖν) и на основании собственного опыта говорит о божественной любви, давшей ему и его читателям богосыновство. Ποταπός или ποδαπός собственно: откуда? откуда родом? из какой страны? В дальнейшем отвечает латинскому qualis (ср. Лк.1:29), а не quantus (ср. οὕτως Ин.3:16), и родственно с ποῖος, обозначая не величину предмета, но его внутреннее качество и при том качество выдающееся, обращающее на себя внимание, чрезвычайное, изумляющее (ср. Мф.8:27; Мк.13:1; Лк.1:29, 7:39; 2Пет.3:14). Любовь, данная нам Отцем, поистине изумительна, как по средствам, которыми это дарование совершилось (IV, 9, 10), так и по тем великим целям, какие оно имело в виду, и по результатам, им достигнутым. И ἀγάπη, и все выражение – ἀγάπην δέδωκεν (в Н. 3. больше не встречающееся) должны удерживать собственное значение; божественная любовь дана нам в нашу собственность и в настоящее время составляет наше достояние (perfect, δέδωκεν). Любовь по просто обнаружена (ἐνδεικνῦναι τὴν ἀγάπην), но сообщена нам. В силу этого дара мы одушевлены божественною любовью и действительно по внутреннему нашему состоянию можем именоваться τέκνα τοῦ Θεοῦ, как причастники Его природы. В этом даровании любви Бог явил Себя в отношении к нам, как Отец – Πατήρ. Такое наименование Бога стоит в связи с тою великою целью, ради которой дарована нам божественная любовь: ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν. Конечная цель всего домостроительства нашего спасения, которое покоится на божественной любви к падшему и отчужденному от Бога человечеству, та, чтобы нам называться детьми Божиими. Но напрасно было бы пытаться удержать за ἵνα всю силу союза цели, – тогда стояло бы ὅπως, как Ин.11:57. Несомненно, что в предложении ἵνα τέκνα Θεοῦ κληθῶμεν заключается и раскрытие содержания ποταπὴν ἀγάπην – величие и степень любви; только объективно данный факт дарования божественной любви рассматривается главным образом с точки зрения его цели⁶⁸⁵. Эта цель есть сообщение божественной жизни, как

божественного принципа, который обуславливает собою и делает возможным дальнейший ее рост. Чрез Иисуса Христа Сына Божия, воплотившегося и сделавшегося причастником человеческой природы, и человек сделался причастником божественного естества. Апостол Иоанн для обозначения отношения христиан к Богу употребляет τέκνα, а не υἱοί, обычное у Апостола Павла. Υἱοί указывает, так сказать, «законную» сторону положения христиан, как результат υἱοθεσίας – усыновления, со всеми правами его и преимуществами; тогда как τέκνα отмечает «естественную» сторону – рождение, сообщение новой жизни, развивающейся из жизненного зерна до полной зрелости. Достоинно замечания, что Апостол говорит не τέκνα αὐτοῦ, как следовало бы ожидать, но τέκνα Θεοῦ. Это – полное имя христиан (ср. 1Ин.5:2; Ин.1:12, 11:52; Рим.8:16, 9:8; Флп.2:15), выражающее высоту их звания и положения. Благодатное состояние и достоинство богосыновства является не только предметом наших чаяний, но совершившимся фактом; мы названы уже детьми Божиими: κληθῶμεν – аорист указывает на определенное время прошедшего, скорее всего на акт возрождения в таинстве крещения и сообщения даров Святого Духа в помазании. Имя есть знак вещи и обозначает внешнее явление, соответствующее внутреннему существу. Но христианская жизнь развивается постепенно. Состояние, выраженное в τέκνα Θεοῦ, не просто подлежащий, магически произведенный факта, но цель (ἵνα), осуществляемая человеком в этическом жизненном процессе, по законам от Бога установленного роста. Наименование детей Божиих мы получаем в самом начале нашей христианской жизни, с получением семени божественной жизни: но пока это семя не развилось до степени полной зрелости, наши права и почетный титул стоят несравненно выше действительного нашего нравственного состояния. Задача христианина – достигнуть полного обладания и совершенного осуществления всего того, что выражает имя. Насколько же читатели послания отвечают тому высокому идеалу, который дан в наименовании их детьми Божиими? Апостол уверен, что цель, для которой дарована божественная любовь, действительно осуществлена, и это он

отмечает с особенною выразительностью в самостоятельном предложении: καὶ ἔσμεν. Таким образом, имя τέκνα Θεοῦ в отношении к истинным христианам не простой звук, но находит полное соответствие в их действительном состоянии. В предложении καὶ ἔσμεν Апостол торжественно выражает основанное на внутреннем опыте сознание того, что дар божественной любви действительно сделался нашим достоянием: мы несомненно дети Божии во всем необъятно глубоко и широком значении этого наименования. Дар божественной любви со всеми его последствиями составляет достояние всех верующих, и потому Апостол включает и себя в число пользующихся им, и 2-е лице (ἴδετε) изменяет в первое – ἡμῖν – κληθῶμεν – ἔσμεν.

Вторая часть стиха: διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν, особенно в русском переводе («мир потому не знает нас, что не познал Его») как будто не стоит ни с предшествующим, ни с последующим ни в какой связи, и в целом отделе главы (ст. 1–10) совершенно не говорится об отношении к миру. Но прежде всего правильнее понимать так, что διὰ τοῦτο указывает не на следующее ὅτι, но относится к предыдущему, а в предложении с ὅτι дается обоснование и разъяснение того, как мысль διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς вытекает из содержания первой части стиха (1Ин.4:5; ср. Ин.5:16, 18, 7:22, 8:47, 10:17, 12:18, 27, 39): именно потому, что мы действительно таковы, какими должны быть по намерению давшего нам Свою любовь, потому, что мы дети Божии, мир не знает нас. Κόσμος, который необходимо понимать в смысле 1Ин.2:15, не уразумевает внутреннего существа и достоинства детей Божиих, силы, их одушевляющей. И причина этого совершенно понятна: ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. Мир, насколько он есть богопротивный κόσμος, не познал Бога в Его высочайшем откровении чрез Христа (Ин.1:10, 17:25); а если он не познал существа Божия, то как он может познать детей Божиих, которые таковы только потому, что им в силу дарованной от Отца божественной любви, дана благодать быть причастниками Его жизни? Необходимо помнить, как глубоко и богато у Апостола Иоанна содержание γινώσκειν, когда объектом его

является лицо: тогда $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ почти тождественно с $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omega}\nu\iota\alpha\nu$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ (ср. 1Ин.2:3). Только тот знает Бога, кто достиг этого познания опытом, кто воспринял в себя божественную жизнь или рожден от Бога; живое общение с Богом и познание Его заключаются одно в другом. Мир не знает детей Божиих, потому что они сделались причастниками божественной жизни и порвали всякие связи с миром; а мир отчужден от Бога и боговраждебен. Между детьми Божиими и миром не может быть внутреннего жизненного общения, а потому и никакого значения в смысле Апостола Иоанна; это прямое и необходимое следствие состояния рожденных от Бога. Нельзя оставить без внимания перемены временной формы $\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota$ и $\acute{\epsilon}\chi\upsilon\nu\omega$: что мир не знает детей Божиих, обусловлено тем исторически несомненным фактом, что он не познал Бога. Такова связь второй части стиха с первой. Но уяснить ее назначение в этой связи возможно, только приняв во внимание особенности способа изложения учения у Апостола Иоанна. Он постоянно возвращается в противоположностях и содержание положительно поставленной мысли всегда изъясняет и развивает чрез сопоставление с отрицательною. Так и здесь: непонимание миром детей Божиих еще с большею силой выдвигает высоту достигнутого ими положения. Они вышли от мира, но теперь мир уже не понимает их: любовь божественная переродила их, сделала их чуждыми миру, утвердивши их жизнь на совершенно новых началах (ср. Мф.5:11; Лк.6:26). Вместе с тем здесь же дается залог их неуклонного возрастания в делании правды и освящении: если мир их не знает, значит – они не от мира, а от Бога; в этом новое подтверждение для $\kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu$.

III, 2. Настоящим высоким достоинством и положением христиан, как детей Божиих, не оканчиваются благодатные последствия дарования нам божественной любви. Как ни славно это настоящее положение, однако в будущем детей Божиих ожидает еще большее, что теперь не открыто. Для большего оттенения будущего прославления и вследствие того, что сознание Апостола всецело занято настоящим состоянием верующих, он повторяет, что теперь мы действительно дети Божии. $\text{Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα Θεοῦ ἐσμέν.}$ Обращение ἀγαπητοί,

которым Апостол привлекает особенное внимание читателей к тому, что он далее говорит, исходит от сердца, всецело проникнутого сказанным пред этим об общем богосыновстве всех верующих, и является тем естественнее, что Апостол в пользовании величайшим даром божественной любви поставил и себя рядом со всеми детьми Божиими. Νῦν выражает уже в ἔσμεν заключающееся представление, что мы действительно теперь дети Божии. Такое значение его выдвигается еще яснее следующим καὶ οὕτω ἐφανερώθη: в противоположность последнему, νῦν указывает на настоящее время в отличие от сокрытого еще будущего. Καὶ οὕτω ἐφανερώθη, τί ἔσόμεθα. Ударение лежит на τί ἔσόμεθα: Апостол занят мыслью о том, каково будет состояние τέκνα Θεοῦ в будущем. Сопоставление νῦν τέκνα Θεοῦ ἔσμεν и οὕτω ἐφανερώθη, τί ἔσόμεθα показывает, что между настоящим и будущим состоянием полагается значительное различие. Апостол не говорит, что для нас совершенно неизвестно, чем мы будем, но выражает ту мысль, что будущее состояние будет несомненно иное и высшее, чем настоящее; такого понимания требуют и дальнейшие слова Апостола. В чем будет состоять это будущее, Апостол не определяет, потому что оно οὕτω ἐφανερώθη. Но с другой стороны не может быть сомнения в том, что оно не будет стоять в исключительной противоположности к настоящему и не явится абсолютно новым: оно будет дальнейшим развитием и завершением нынешнего благодатного состояния детей Божиих; потенциально первое уже дано в последнем. Если бы мы теперь не были детьми Божиими, то и надежда на славное будущее была бы только самообольщением. Мысль об этом сходстве и различии несомненно дана в понятии τέκνον – дитя. Тέκνον в самом себе включает необходимые данные будущего зрелого состояния и имеет права на наследство, но только позднее достигает зрелости и входит в действительное обладание наследством. Поэтому и союз καὶ не может быть обращен в «но» (русский перевод): настоящее и будущее, как в мысли Апостола, так и фактически составляют одно, и резкий контраст между ними по имеет места. Это будущее неизвестно не потому только, что оно недоступно нашему пониманию, что о

нем мы не знаем, хотя фактически оно и существует, но именно потому, что фактически оно еще не наступило, так как мы еще не перешли пределов того, что обнимается понятием τέκνα τοῦ Θεοῦ, насколько последнее может быть реализовано в условиях нашего земного бытия. Φάνεροῦν – открывать, выносить на свет так, чтобы можно было видеть, познать (ср. 1Ин.1:2). Совершится ли это обнаружение фактическим путем чрез историческое развитие, или логически, чрез научение и возвешение, – в самом термине не дано, но по контексту (ср. 1Ин.2:19; Ин.2:11, 7:4, 17:6, 21:1) ἐφανερώθη необходимо понимать о фактическом, а не теоретическом обнаружении; за это прежде всего говорит следующее οἶδαμεν. Апостол непосредственно после этого говорит, чем будут τέκνα Θεοῦ в то блаженное время, и при этом ссылается на общее знание этого (οἶδαμεν). Кроме того, если бы ἐφανερώθη указывало только на теоретическое откровение, то к нему необходимо было бы прибавить пояснительное слово, в роде ἡμῖν⁶⁸⁶. Но если фактическое осуществление нашего конечного развития еще не наступило, то однако мы знаем его содержание – οἶομαι. Здесь не указано никакого прогресса в познании, никакого дополнительного опыта: наше будущее подобие Ему есть факт, о котором мы, как христиане, несомненно знаем (ср. 1Ин.5:18–20). Δέ отмечает противоположность между нашим ведением, которым мы несомненно обладаем, и фактически не наступившим откровением будущей славы.

Чтобы определить дальнейшее течение мысли настоящего стиха, необходимо разобраться в тех трудностях, которые составляют предмет значительного разногласия между экзегетами. Прежде всего должно решить, какое подлежащее необходимо подразумевать при ἐὰν φανερωθῇ? Говорят⁶⁸⁷, что это место можно понимать двояко – или: если это, т.е. что будем (τί ἐσόμεθα), откроется, – или: если Он, т.е. Иисус Христос явится (при втором пришествии). Но нам кажется, что непосредственное рассмотрение текста ведет к тому несомненному заключению, что ἐὰν φανερωθῇ воспринимает предшествующее οὕτω ἐφανερώθη и имеет один с ним субъект в τί ἐσόμεθα; а на основании 1Ин.2:28 предполагать здесь речь о

втором пришествии Христа, значит совершенно не обращать внимания на последовательное развитие мысли в стихе, определяемое его грамматическим и синтаксическим строем. Совершенно другой вопрос, – когда это откровение последует? Всякому христианину при этом всегда предносится мысль о явлении Иисуса Христа на суд, и последний полагается пределом, за которым начнется царство славы; но в тексте это не дано. – Второй вопрос: кого разумеет Апостол под αὐτῷ и αὐτόν – представляет несравненно больше трудностей; но и они не могут быть названы непреодолимыми. За исходный пункт для разрешения этого затруднения необходимо взять выражение τέκνα Θεοῦ, с особенною силою оттененное Апостолом в начале этого стиха. Необходимо признать также и то, что ὅμοιοι αὐτῷ имеет своим необходимым предположением состояние, выражаемое в понятии τέκνα Θεοῦ, и составляет прямое продолжение и окончательное раскрытие его; а если так, то между ними должна быть самая тесная связь, и субъект, к которому устанавливается их отношение, должен быть один и тот же; поэтому αὐτός – ὁ Θεός в обоих случаях. Наконец, третий вопрос: в каком отношении к предшествующему стоит ὅτι ὁμοίους αὐτόν καθὼς ἐστίν? Совершенно неестественно относить его в качестве основания к οἴδαμεν: потому что мы Его увидим, как Он есть, (поэтому) мы знаем, что мы будем подобны Ему⁶⁸⁸. В таком случае было бы совершенно непонятно данное расположение членов предложения. Сообразно с правильным ходом мысли, рассматриваемое предложение относится к непосредственно предшествующему – ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Но и этим вопрос не разъясняется еще вполне, – и между этими предложениями возможно двоякое отношение: 1) «Мы будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть», – можно понимать в том смысле, что факты, выражаемые обоими предложениями, сосуществуют и второй своим бытием только подтверждает бытие первого: мы не знаем, чем мы будем, но знаем, что увидим Его; а так как Его могут видеть только подобные Ему, то, следовательно, и мы будем подобны Ему⁶⁸⁹. 2) Видение Бога является действительною причиною богоподобия, – видению принадлежит

преобразующая сила. Последнее толкование является более естественным по ходу речи, самым безыскусственным и согласным с учением Свящ. Писания. Апостол дает реальное основание того, что мы некогда будем подобны Ему. Богоподобие человека есть цель дарованной ему божественной любви, посредствуемая богосозерцанием: созерцание Бога должно воздействовать на созерцающего, преобразуя его в то, что служить предметом созерцания, и делая его подобным созерцаемому (2Пет.1:4). Прекрасное изъяснение этой мысли находим у Апостола Павла: «*Мы же вси откровенным лицом славу Господню взирающе, в той же образ преобразуемся от славы в славу*» (2Кор.3:18; ср. Ириней, Adv. haer. IV, 38, 3: ὁρασις Θεοῦ περὶ ποικίλῃ ἀφθαρσίᾳ). Что Апостол Иоанн говорит не о постепенном уподоблении (μεταμορφούμεθα), но о подобии, как закончившемся факте (ἑσόμεθα), это объясняется особенностями этого Апостола – не останавливаться на посредствующих ступенях развития.

Обратимся теперь к самому ходу мыслей. Чем мы будем, еще не открылось; несомненно только то, что наше настоящее состояние таково, что в нем нельзя признать полного осуществления намерений божественной любви. Конечная цель нашего развития нам хорошо известна: мы знаем, что осуществление ее совпадает с ὁμοιοῦν αὐτῷ εἶναι. Апостол рассматривает это осуществление не с хронологической точки зрения (ὅταν), но говорит как об объективно возможном факте (ἐὰν φανερωθῇ), нисколько не сомневаясь в его действительном наступлении. Завершение развития истинно христианской жизни Апостол указывает в ὁμοιοῦν αὐτῷ ἑσόμεθα. Он не определяет ближе, в чем будет состоять это подобие. Посему для толкователей представляется полная возможность говорить как о силе ὁμοιοῦς в данном случае, так и о содержании его. Обычно признается, что ὁμοιοῦς обозначает подобное в качестве, в отличие от ἴσος, которое устанавливает количественное равенство⁶⁹⁰, при чем и ὁμοιοῦς настолько сильно отмечает согласие, что в этом отношении трудно установить различие между ним и ἴσος. На что же собственно указывает ὁμοιοῦς? Самым естественным будет поставить его в связь с понятием

τέκνα Θεοῦ. Существует одно только богосыновство, но оно имеет свое развитие, раскрытие внутреннего существа этого состояния и многоразличных прав и благ его. Рожденный от Бога и сделавшийся τέκνον Θεοῦ в этом акте получает семя божественной жизни, из которого должна развиваться его жизнь до степени совершенной зрелости в направлении, определяемом этим семенем. Чем дальше идет это развитие, тем больше человеческое проникается принципами божественной жизни, постепенно преобразуется, прославляется. Таким образом, с течением времени в чаде Божиим все больше и больше начинают преобладать элементы божественной жизни, – он делается подобным Отцу. Если все, что проистекает от ветхого человека и еще не препобеждено и не удалено из существа τέκνου Θεοῦ, задерживает его уподобление Отцу, то совершенное осуществление христианином своего идеала – быть точным отобразом родившего, – совпадает с совершенным подобием Отцу. Действительную причину этого высочайшего совершенства Апостол указывает в следующем предложении: ὅτι ὁ ὁρμεῖα αὐτὸν καθὼς ἐστίν. Созерцание Бога является предметом обетования, исполнение которого обуславливается высочайшею нравственною чистотой (Мф.5:8; Евр.12:14). Оно составляет предмет чаяния ветхозаветного праведника (Пс.16:15), но непосредственное полное познание существа Божия (καθὼς ἐστίν), лицом к лицу, до явления Христа представляется недостижимым и несовместимым с самым существом человеческой природы (Исх.33:18 след.). Никто из смертных не может видеть Бога. Но после воплощения Сына Божия, когда Божество соединилось с человечеством самым тесным и внутренним образом, верующие во Христа чрез Него достигли возможности непосредственно созерцать Того, с Которым они уже на земле соединены в вере и любви. Полное осуществление этой возможности выходит за пределы земной жизни христианина и наступит при новых условиях жизни; тогда «рабы Его послужат Ему и узрят лице Его и имя Его на челех их» (Откр.22:4). «Видим убо ныне, якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу» (1Кор.13:12). «И мы вси откровенным

лицем славу Господню взирающе, в той же образ преобразуемся от славы в славу» (2Кор.3:18).

III, 3. Грядущая слава детей Божиих, в богоподобии имеющая достигнуть полной зрелости, обуславливается созерцанием Бога, как Он есть. Все это вместе взятое составляет предмет чаяний истинных христиан, как конечная цель и венец их жизненного течения. Одно без другого немыслимо, так как каждое в другом имеет или свое основание или ближайшее и непосредственное следствие. Об этой именно надежде и ее результатах для нравственной жизни и говорит Апостол в третьем стихе: καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην κτλ. Эти слова указывают не условие нашего обладания надеждою⁶⁹¹, но следствие этого обладания. Апостол Иоанн всегда говорит о поведении христиан, обуславливаемом их благодатным состоянием, а не наоборот: он исходит от дара Божия к обязанностям людей, а не от обязанностей людей к дарам Божиим⁶⁹². Ограничивать эту надежду одним богосозерцанием, которым обуславливается богоподобие, или одним богоподобием, взятым в самом себе, – нет никаких оснований ни в тексте, ни в сущности самой христианской надежды. Несомненно, что богосозерцание ведет к богоподобию и в этом смысле может быть названо предметом надежды; но в мысли Апостола оно не имеет самостоятельного значения. Если ограничиваться чем-либо одним, то скорее всего можно ограничиться надеждою богоподобия; но и с ним неразрывно связано чаяние славы и блаженства. В виду этого под ταύτην ἐλπίδα правильнее понимать надежду на фактическое осуществление того τί ἐσόμεθα, которое некогда откроется и полного содержания которого ограниченный ум земного обитателя не может себе и представить вследствие его неизреченного величия.

Ἐχεῖν ἐλπίδα ἐπὶ τινί в Новом Завете встречается только здесь и отличается от ἔχειν ἐλπίδα εἰς τινά (Деян.24:15), выражая идею надежды, покоящейся на известном реальном основании, вместо надежды, направленной на что-либо, – и от простого ἐλπίζειν ἐπὶ (Рим.15:12; 1Тим.4:10) тем, что дает мысль о внутреннем удовлетворении, полученном от обладания этою

надеждою, в то же время отмечая ее, как постоянное свойство обладателя, как непрерывно продолжающийся акт. Тот, на ком эта надежда основывается, есть αὐτός, именно Бог, а не Христос: Он дал Свою любовь в нашу собственность; поэтому мы дети Его. Но если теперь Им сделано все, чтобы нам быть детьми Божиими, то на Нем непоколебимо может быть обоснована надежда на то, что и в будущем мы достигнем высшего совершенства нашего состояния чад Божиих. Что αὐτός – ὁ Θεός, на это указывает и дальнейшее ἐκεῖνος, обозначающее более отдаленный предмет речи, именно Христа. По всему строю речи ясно видно, что ἐλπίς здесь принимается в субъективном смысле. Апостол говорит: πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα, – следовательно, надежда составляет не мимолетное или вообще случайное чувство, но нечто постоянное, неизменное обладание, и потому не может остаться без влияния на направление всей жизни. Раз кто-либо может быть characterized как ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην и знает истинный характер этой надежды и путь, ведущий к ее осуществлению, он, в силу внутренней необходимости, вступает на этот путь и употребляет те средства, которые обеспечивают собою достижение цели. Это – практическое следствие из предыдущего, но Апостол ставит его, как координированную мысль, присоединяя посредством союза καί.

Конечная ступень человеческого совершенства – богоподобие; но Бог есть свет и нет в нем никакой тьмы (1Ин.1:5), – Он праведен (1Ин.2:29); поэтому только тот имеет общение с Ним, кто ходит во свете; рожден от Него только тот, кто делает правду. И этим уже сам собою намечается путь нравственного усовершенствования человека, имеющего надежду на достижение высшей степени совершенства и полного богоподобия. Эту мысль Апостол коротко, но точно выразил в следующих словах: ἀγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἄνθρωπος ἐστίν. Глагол ἀγνίζειν у LXX употребляется как технический термин для обозначения очищения священников пред совершением богослужения (Чис.8:21; 2Пар.29:5), пророков пред созерцанием славы Иеговы (Ис.6:5), или очищения всего народа (Исх.19:9–10; ср. и в Новом Завете Ин.11:55;

Деян.21:24, 26, 24:18); но он также включает в себе идею очищения от всего скверного, нечистого. Если в Ветхом Завете господствующая идея – внешнее очищение (хотя и не исключительно), то у Иак.4:8; 1Пет.2:22 глагол ἁγνίζειν имеет в виду только внутреннее освящение. Точный смысл ἁγνίζειν и производного от него ἁγνός может быть определенно установлен по сравнению с καθαρίζειν и καθарός. ἁγνίζειν включает в себе указание на боязнь осквернения, чуткость к осквернению всякого рода, тогда как καθαρίζειν просто выражает акт очищения; поэтому ἁγνός есть результат внутренних усилий, καθарός – применения преимущественно внешних средств. Тот, о ком говорится, что он ἁγνίζει ἑαυτόν, не только содержит себя действительно чисто, но дисциплинирует себя и все усилия прилагает к тому, чтобы в себе самом уничтожить все, в чем скверна мира могла бы найти для себя пункт соприкосновения с ним (1Тим.5:22; 1Пет.3:2). ἁγνός отличается и от ἁγίος тем, что отмечает скорее отрицательную мысль о свободе от осквернения, чем положительную – о святости, и допускает возможность или даже факт искушения и осквернения, тогда как ἁγίος употребляется для обозначения того, что абсолютно свято или в себе самом или в идее. О Боге можно употреблять только ἁγίος, но не ἁγνός: об Иисусе Христе может быть сказано и ἁγνός в силу совершенной полноты Его человечества, которое в самом себе было по подобию плоти греховной (Рим.8:3) и было доступно искушениям (Евр.2:18). Очищение представляется делом самого человека: ἁγνίζει ἑαυτόν, – тогда как в 1Ин.1:7 говорится, что кровь Иисуса Христа Сына Божия очищает нас от всякого греха, или в 1Ин.1:9, – что Бог очистит нас от всякой неправды. То и другое совершенно правильно и только в своем соединении дает спасение человека. Бог не может спасти нас без нас; мы должны сами «содевать наше спасение», хотя, с другой стороны, несомненно, что «Бог есть действующий в нас». ἁγνίζει ἑαυτόν указывает на сознательные усилия, которые употребляет верующий, чтобы привести себя в согласие с святыми влияниями, всегда действующими в его душе. Человек должен принимать участие в своем спасении, как и Бог. Бог – уготовляет и дает все средства для спасения человека; но

последний обязан воспринять их и, при помощи благодати Божией, деятельно провести в свою жизнь. В этом смысле может быть сказано, что человек сам «очищает себя», сам «содевает свое спасение» (Флп.2:12). Предмет ἀγνίζειν – ἑαυτόν: вся личность, а не частности и не внешняя жизнь (ср. 2Кор.7:1; 2Пет.3:3,14). Самоочищение Апостол представляет как необходимо связанное с христианскою надеждой действие ее, так как всякий недостаток в освящении необходимо предполагает ослабление и искажение указанной надежды. Praesens ἀγνίζει дает знать, что во всякий момент жизни человек нуждается в очищении и должен непрерывно бодрствовать над сохранением от всякой скверны своего внутреннего существа.

Результат непрерывного ἀγνίζειν выражается в ἀγνός εἶναι. Апостол указывает, что этот идеал осуществлен в условиях человеческой жизни; в нем, в этом осуществлении, для христианина заключается и поддержка для надежды, и образец для подражания в постоянном очищении, и предел, до которого оно должно простираться: καθὼς ἑκεῖνος ἀγνός ἐστιν. Местоимение здесь изменяется в ἐκεῖνος. В то время как контекст требует αὐτός относит к Богу, ἐκεῖνος несомненно указывает на Христа (ср. 5, 7, 16; II, 6; IV, 17). Всякий, кто имеет надежду на высочайшее совершенство и соединенное с этим блаженство, очищает себя сообразно с тем, как (καθὼς) чист Христос. Он есть образец, который христианин должен точно воспроизвести в своей жизни (ср. 1Ин.2:6): незапятнанная чистота образца обязывает и последователей к самоочищению. Но этот пример мыслится не как внешний образец, а непременно подражание, имеющее основание во внутреннем общении со Христом (ср. стр. 317–318). Апостол не говорит: καθὼς ἑκεῖνος ἀγνίζει ἑαυτόν, потому что то нравственное совершенство, к которому христианин только стремится, есть постоянное свойство Христа.

Следовательно, богоподобие, обусловленное созерцанием Бога, как Он есть, требует от человека абсолютной чистоты, какую представил в Своей земной жизни Иисус Христос. В этом сказывается необычайная нравственная высота воззрений Апостола: только то может быть названо истинно христианским,

что стремится к совершенной чистоте и не удовлетворяется никакою, другою чистотой, кроме подобной чистоте Самого Исккупителя; всякие иные нравственные требования, понижающие этот высокий идеал в угоду человеческой слабости, несовместимы с христианскою святостью.

На основании 1Ин.2:29–3:3 ход нравственной жизни христианина представляется в таком виде: начало всякого христианского развития лежит в $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\nu\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$, которое дает право быть $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$. Рождение от Бога есть божественный дар ($\delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon$), совершенно независимый от деятельности человека: мы называемся детьми Божиими не ради собственных усилий, но единственно ради совершившегося в нас божественного дела. Но с другой стороны, для полного развития положенных в нас начал божественной жизни и завершения их развития в богоподобии от христианина требуется $\acute{\alpha}\nu\eta\iota\zeta\epsilon\iota\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Между рождением от Бога и конечным прославлением чад Божиих лежит человеческое усердие, которое по своей внутренней стороне может быть названо $\acute{\alpha}\nu\eta\epsilon\acute{\iota}\alpha$, а вовне обнаруживается в $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\eta\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu$.

III, 4. Таким образом, путь к осуществлению христианской надежды составляет непрестанное самоочищение по образцу и мере чистоты Христовой; $\acute{\alpha}\nu\eta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ фактически обнаруживается в $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\eta\nu\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta\nu$, а последняя определяется, как соответствие с требованиями богоустановленной нормы христианской жизни. Поэтому с формальной стороны самоочищение обнаруживается в соблюдении себя от всего, что нарушает установленную норму, является прямым преступлением нравственного закона и может быть названо $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$, которое составляет диаметрально противоположность праведности (Мф.23:28; 2Кор.6:14; Евр.1:9; 2Пет.6:8). Если $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ в Новом Завете употребляется в приложении к лицу, которому закон не дан (1Кор.9:21), то $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ никогда не означает состояния живущего без закона, но всегда состояние или дело противозаконное, нарушение закона, именно божественного закона, Богом установленного нравственного порядка, которому человек должен подчиняться в своей жизни,

– как и у нас «беззаконием» всегда называется противозаконное деяние. Где не дан определенный божественный закон, там может быть ἁμαρτία, но не ἁνομία, и язычники, живущие χωρὶς νόμου (= ἄνομως, Рим.2:12, 3:21) не повинны в ἁνομία⁶⁹³. Но каков объем ἁνομία? Вопрос весьма важный для нравственной жизни человека и однако во все времена он находил и находит различное разрешение, оказывающееся иногда роковым для нравственного преуспевания человечества. Суживание объема понятия ἁνομία всегда свидетельствует об ослаблении понимания духа христианского учения в нравственной жизни и грозит разрешиться в фарисейский формализм, когда под беззаконием начинают понимать только то, что нарушает прямые, точно сформулированные определения богоустановленного закона. Остается таким образом известная область греховных деяний, которые хотя и не согласны с нравственным законом, однако по букве не запрещаются им и потому якобы могут быть изъяты из области ἁνομία, как не противоречащие обязательности ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην и не препятствующие общению с Богом. Многочисленные «незначительные» погрешности и недостатки ежедневной жизни охотно рассматриваются, как следствия несовершенства и слабости человеческой природы, в некотором роде необходимые и во всяком случае не ἁνομία. Но Апостол решительно против такого ограничения; он твердо заявляет: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἁνομία. Подлежащее в этом предложении ἡ ἁμαρτία, сказуемое ἡ ἁνομία; последнее имеет пред собою член, потому что общеизвестное понятие берется, как тип или класс⁶⁹⁴. Вся мысль стиха покоится на понятиях ἁμαρτία и ἁνομία и их взаимном отношении. Поэтому необходимо обратиться к основному значению терминов ἁμαρτία и ἁνομία. Это побуждает нас предварительно остановиться на выяснении второй половины стиха: καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἁνομία.

Ἅμαρτία, как уже было сказано (в изъяснении I, 7, стр. 324), происходит от глагола ἁμαρτάνειν и означает собственно уклонение от правильного пути или от определенной цели, блуждание; затем – уклонение человека от определенной нормы поведения, блуждание в нравственном отношении,

нравственное заблуждение. С этим моральным значением ἀμαρτία и употребляется почти исключительно в Свящ. Писании. При этом ἀμαρτία может обозначать: а) греховный принцип, силу, господствующую в человеке, из которой проистекают отдельные греховные деяния; тогда ἀμαρτία является как бы родовым понятием, в котором все нравственные отклонения получают определенный характер, определенный отпечаток (*animi vitium denotat, ex quo ἀμαρτημα nascitur*). В дальнейшем ἀμαρτία обозначает и б) нравственно ненормальное действие, но все-таки по его греховному свойству, независимо от конкретной формы, которую оно может иметь. Ἀμαρτία с членом употребляется тогда, когда речь идет о целом содержании того, что есть грех – все, что есть грех⁶⁹⁵. Такое значение этот термин имеет и в рассматриваемом месте. По сравнению с ним ἡ ἀνομία обозначает действие, независимо от его материального содержания, по его формальному качеству, как оппозицию или нарушение определенного закона. Апостол чужд такого поверхностного, чисто формального разграничения: он смотрит на вещи в самой их основе; а с этой точки зрения нет существенного различия между ἀμαρτία и ἀνομία. Всякий грех, по своей сущности, есть отклонение от богоустановленной нормы и в конечном своем основании вытекает из дурно направленной воли человека, не всецело проникнутой стремлением неуклонно исполнять божественную волю, которая и составляет для человека νόμος, определяющий течение всей его нравственной жизни. Посему все материально противонравственное вместе с тем является и формально противозаконным, всякое отклонение от нравственной нормы есть то, против чего вооружается закон; и если закон вооружается против чего-либо, то именно потому, что оно противонравственно, т.е. грех. Отсюда по существу ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Всякий грех без исключения в своем существе есть нарушение святой воли Божией, как она выразилась в ἐντολαὶ καὶ λόγος и осуществлена в высочайшем примере Того, Кто есть δίκαιος и ἁγνός. В своем существенном этическом содержании ἀμαρτία и ἀνομία равны между собою и различаются по формальной стороне, по разным точкам зрения на предмет. Но с другой стороны тон и последовательность речи

Апостола говорит за то, что для читателей ἁνομία представляется понятием совершенно определенным в своем противохристианском характере и содержании: Апостол считает достаточным обозначить ἁμαρτία как ἁνομία, чтобы читатели ясно постигли, насколько всякий грех несовместим с состоянием богосыновства. Это – общее положение, которое имеет значение для всякого человеческого акта, велик ли он или мал. Но тождество существа ведет к тождеству и в обнаружении; поэтому πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἁνομίαν ποιεῖ. Ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν отличается и от ὁ ἁμαρτάνων, и от πᾶς ὁ ἁμαρτίαν ποιῶν тем, что выражает идею действительной реализации греха, принимаемого при том во всем объеме его содержания. Всякий, творящий грех, в чем бы последний ни состоял, каково бы ни было его материальное содержание, творит беззаконие. Союз καὶ между ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν и τὴν ἁνομίαν ποιεῖ отмечает полное соответствие между обоями. Но необходимо обратить внимание еще на πᾶς, поставленное в самом начале и очевидно нарочито оттеняемое Апостолом. Несомненно, что πᾶς прежде всего отмечает всеобщность высказываемого дальше положения: если верно общее положение, что ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἁνομία, то и во всяком частном случае оно неизменно имеет свое приложение. Но с другой стороны несомненно и то, что во всех случаях, где встречается эта характерная форма выражения, очевидно, находится указание на тех, которые ставили под сомнение приложение общего принципа в частных случаях (ср. 1Ин.2:23, 29, 4:7, 5:1, 4, 18; 2Ин.1:9). Это действительно имело место у некоторых гностических учителей, которые провозглашали, что их высшее ведение ставит их выше нравственного закона: содержа нравственный закон, они не делаются лучшими и, нарушая, не делаются худшими. Некоторые признавали известные виды греха даже необходимыми проявлениями человеческой природы.

Таким образом, по учению Апостола Иоанна, грех и беззаконие – взаимно заменимые понятия: они только различные наименования одного и того же состояния, рассматриваемого с различных точек зрения. Всякий грех есть ἁνομία, нарушение θέλημα τοῦ Θεοῦ и потому совершенно

несовместим с понятием τέκνα Θεοῦ. Этим разъяснением, что сущность греха состоит в практическом отрицании безусловной обязательности для христианина подчиняться откровенной божественной воле, Апостол стремится навести читателей на мысль, как близко со всяким согрешением они подходят к опасной для них точке зрения еретиков антиномистов. Кто повинен в совершении грехов, тот по своему существу уже склоняется к еретичеству⁶⁹⁶. Но эту мысль Апостол развивает свойственным ему особенным образом. Он сначала высказывает всеобщее значение того положения, что ποιεῖν τὴν ἀμαρτίαν = ποιεῖν τὴν ἀνομίαν – в соответствие с развиваемым им понятием ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην, а затем уже устанавливает общий принцип, на котором утверждает высказанное раньше положение. При такой постановке последнее является уже не просто, как основание предшествующего, но и как дальнейшее развитие мысли и изъяснение ее, – поэтому καὶ не равняется ὅτι: по своему обыкновению Апостол Иоанн новую мысль присоединяет как самостоятельное положение, не указывая логического отношения ее к предшествующей и чрез то придавая ей еще большее значение.

III, 5. В своем существе всякий грех есть противодействие откровенной божественной воле и потому непременно разрушает основу христианства – живое общение с Богом. Дальнейшее основание для того, почему христиане должны блюсти себя и очищать от всякого греха Апостол находит в сознании самих читателей, как христиан. Поэтому он прямо и выразительно обращается к ним – οἴδατε. От этого обращения к несомненному факту сознания увещание Апостола получает особенную убедительность. Христиане знают, что целью явления Христа Спасителя было – взять наши грехи: ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα ἀμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Явление Сына Божия имеет в виду устранить грех, как силу, господствующую над человеком. С этим должно сообразоваться и поведение христианина, если он хочет быть таковым не по имени только, но и в действительности; в противном случае он не постигает нравственного характера и цели богооткровения во Христе и фактически разрушает дело Христа в себе; его место поэтому

во всяком случае не между τέκνα Θεοῦ. Ἐκεῖνος указывает на Иисуса Христа. Ἐφανερώθη, как само собою понятно, и по известному словоупотреблению и по связи речи относится к совершившемуся факту пришествия на землю Сына Божия, Христа Икупителя. Хотя при мысли об искупительной деятельности Его непосредственно возникает представление о центральном пункте этой деятельности – Голгофской жертве, однако ἐφανερώθη шире πάσχειν и ἀποθνήσκειν и обнимает собою всю историческую жизнь Господа со всеми ее последствиями: Его рождение, возрастание, общественное служение во всех его проявлениях, страдание, воскресение, вознесение, – все это проникнуто искупительною идеей, так как явление Спасителя по всем его сторонам имело своею целью – разрушить дела диавола и основать на земле царство Божие, в котором нет места для греха. Цель вочеловечения определяется по самой существенной стороне, в которой заключено и которою обусловлено все прочее (ср. Мф.1:26: σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν): ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ. Выражение это чисто библейское, ветхозаветное, но о точном смысле его в настоящем месте спорят. Оно может обозначать: а) взять на себя грехи, б) понести грехи и в) изъять, удалить, уничтожить грехи. Прежде всего необходимо заметить, что под τὰς ἁμαρτίας разумеются именно грехи, а не вина за грех, или наказание, так как наряду с этим поставлено καὶ ἁμαρτίαὲν αὐτῷ οὐκ ἔστιν и в 8 ст. ἔργα τοῦ διαβόλου. Такое понимание τὰς ἁμαρτίας скорее согласуется с толкованием – αἵρεῖν в смысле изъять, уничтожить. Апостолу Иоанну предносились знаменательные слова Предтечи: ἴδε ὁ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ ὁ αἵρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (Ин.1:29), – которые произвели неизгладимое впечатление на юного ученика его, бывшего тогда, в числе окружавших великого Пророка. На другой день Предтеча повторил эти слова, и Иоанн пошел за Иисусом (Ин.1:36–42). Иисус Христос явился «взять грехи», не только понести их, еще менее – только понести наказание за них, но всецело удалить их от мира, истребить их, чтобы люди более не грешили⁶⁹⁷ и тем положить начало царству Божию, царству света и чистоты. Несомненно, что все три значения (взять на себя, понести и

уничтожить, изгладить) тесно связаны между собою и, при представлении в полном виде совершенного Христом дела, необходимо иметь в виду все эти оттенки (ср. 1Пет.2:24), но контекст требует именно принятого нами толкования. В целом отделе 1Ин.2:29–3:10 Апостол говорит об обязанности христиан к чистой и безгрешной жизни, вследствие абсолютной несовместимости греха с состоянием христианина. В виду этого указание на то, что цель явления Христа Спасителя была изъять грехи, удалить их от мира, уничтожить их, стоит в прямой и непосредственной связи с ходом мысли Апостола; – самый способ уничтожения грехов Апостолом не указывается. Если таково значение ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ, то и вторая половина стиха: καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν получает свое определенное место и значение. Plural, τὰς ἁμαρτίας, а не τὴν ἁμαρτίαν имеет свое основание в том, что Апостол ставит грех не в его общем понятии, как в 4 ст., но обнимает все виды греха, массу всех отдельных грехов, которые рассматриваются под категорией ἁμαρτάνειν или ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν: все и всякие грехи Христос пришел уничтожить, и потому совершение всякого греха представляет фактическое противоречие цели явления Исккупителя. Вместе с этим получает важное значение и спорное ὑμῶν, Апостол приписывает искупительному делу Христа универсальное значение (1Ин.2:2; ср. Ин.1:29), но в данном случае он имеет в виду не это: пред ним – читатели, его возлюбленные дети, которых он увещевает к чистой, святой жизни, и потому личное отношение (ἡμῶν) не только уместно, но и необходимо. Этого же требует и plural, τὰς ἁμαρτίας: раз общее понятие ἡ ἁμαρτία, в видах большей жизненности увещания, разрешено в конкретное αἱ ἁμαρτίαι, то необходимо должно быть указание и на собственника, которому принадлежит αἱ ἁμαρτίαι.

Союз καὶ отмечает следующее предложение: ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν, как соединенное с предшествующим и зависящее вместе с ним от οἴδατε, а не подчиненное первому предложению в качестве основания для высказанной там мысли, ибо в противном случае необходимо было бы толковать καὶ в смысле γάρ, что всегда было бы произвольно. Выводы из

первого положения (ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ᾔρη) так очевидно, что Апостол не раскрывает их далее, но непосредственно переходит ко второму положению, данному в христианском сознании верующих, которое в следующем стихе находит дальнейшее изъяснение и приложение. Αὐτός указывает на то же лицо, которое обозначено было чрез ἐκεῖνος. Истина, которую Апостол вызывает в сознании верующих, заключается в том, что в Иисусе Христе нет греха: ἁμαρτία – во всем объеме этого понятия – чуждо Его бытию (ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν). Христос, явившийся во плоти, живо стоит пред глазами Апостола, как чистый, непорочный, святой образ Праведника, Которому должен следовать христианин. В этом своем свойстве Иисус Христос неизменен, поэтому ἔστιν (ср. 1Ин.3:3).

III, 6. Если в Иисусе Христе нет греха, то и там, где Он делается источником жизни, определяющим Собою все жизненное течение, словом, там, где Он пребывает, для греха нет места: πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει. Кто центр своей жизни перенес в Него, т. е. Христа, о Котором сейчас было сказано, что в Нем греха нет; кто всем своим существом и жизнью погрузился в Него и живет в Нем, как в своей сфере, тот не грешит. Он имеет часть в жизни Христа, в Котором нет греха и от Которого поэтому могут исходить силы только для делания правды. Если принять это выражение Апостола во всем его значении, то, по-видимому, получится самопротиворечие Апостола, не говоря уже о том, что обычное человеческое сознание не хочет мириться с таким положением, высказанным при том в столь резкой и решительной форме. В то время, как Апостол в рассматриваемом стихе решительно заявляет, что всякий, пребывающий в Нем, не согрешает, в 1Ин.1:8–10 он не только признает наличность греха в верующих, но даже отрицание его называет богохульною ложью, которая свидетельствует, что между такими христианами и Богом нет никакого общения. Отсюда естественно вытекают попытки ослабить силу выражения в разбираемом месте, чтобы тем дать возможность примирить его с сказанным раньше. Большею частью пытаются толковать ἁμαρτάνει отлично от ἁμαρτάνων во второй половине стиха. В таком случае под последним

разумеют общее устойчивое греховное направление, которое, как само собою понятно, исключает общение со Христом; а под ἁμαρτάνει – отдельные греховные деяния, из которых каждое хотя и нарушает общение с Богом, но поскольку оно чуждо характеру человека, далеко от него, оставляет характер его, как христианина, неизменным⁶⁹⁸. Но для такого различения нет никакого основания прежде всего потому, что в обоих случаях глагол стоит в форме praes. Кроме того, и весь ход мысли Апостола в этой главе против такого ослабления силы глагола ἁμαρτάνει: и раньше (4 ст.) Апостол решительно, утверждает, что всякий грех есть беззаконие и, следовательно, нарушает общение с Богом, и далее говорит: кто делает грех, тот от диавола (8 ст.); всякий рожденный от Бога, не делает греха... и он не может грешить (10 ст.). Очевидно, что примирение кажущегося противоречия не в ослабления силы изречения Апостола, которое по существу дела и невозможно. Скорее необходимо обратить внимание на то, что и там, где Апостол говорит о наличии греховного состояния и грехов у верующих, где признает даже фактическую неизбежность их, он оканчивает увещанием: *«чадца моя, сия пишу вам, да не согрешаете»* (1Ин.2:1). Ясно, что Апостол смотрит на настоящее состояние христиан, возмущаемое греховными наклонностями, нередко производящими греховные деяния, как на временное только состояние, которое при правильном течении христианской жизни, главным образом при условии искреннего исповедания их (1иИ.1:9), должно замениться новым состоянием – безгрешности и даже внутренней невозможности грешить. Так и здесь. Пребывание во Христе – ἐν αὐτῷ μένειν – означает соединение с Ним не на один момент, но пребывание в Нем до конца, жизнь в Нем, что возможно только при условии, если христианин сделается αἴνός, καθὼς ἐκεῖνος αἴνός ἐστιν. Поэтому пребывание во Христе предполагает совершенное искоренение греховного начала: кто чрез истинную веру привит ко Христу, сделался живым членом Его тела, тот есть новое творение по мысли и воле, новый человек; в таком ветхий человек умер со Христом и все в нем сделалось новым (2Кор.5:17; ср. Ин.3:3; Тит.3:5; Иак.1:18)⁶⁹⁹. Если же кто

согрешает, то это показывает, что он не во Христе, что он еще не пребывает в Нем. Но Апостол берет здесь не переходную ступень, когда христианин находится в постоянной борьбе с грехом, падает под давлением его и опять исправляется, все-таки подвигаясь вперед по пути нравственного усовершенствования, – таким он говорит любвеобильное «чадца моя». Нет, он имеет в виду тех, которые коснеют во грехе, сделавшемся управляющим принципом их жизни, которых христианское состояние все должно быть поставлено под сомнение; это и выражает *praes*, ἁμαρτάνει. Что именно такое состояние понимает Апостол, это доказывает вторая половина стиха, где ὁ ἁμαρτάνων *part*, *praes.*, очевидно, воспринимает οὐχ ἁμαρτάνει первой половины. О пребывании во Христе такого христианина не может быть и речи.

Но Апостол не дает прямой противоположности, а по обыкновению расширяет и углубляет мысль; он не говорит: πᾶς ὁ ἁμαρτάνων ἐν αὐτῷ οὐ μένει, но πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Он не только не пребывает во Христе, но ему недостает предварительных условий бытия и пребывания во Христе: он не видел Господа и не познал Его. *Perfecta* ἑώρακεν и ἔγνωκεν употреблены не в смысле *praesentis*, но, как требует контекст, должны быть строго удержаны в своем значении *perfecti*: Апостол рассматривает выражаемые ими действия, как факты прошедшего времени, продолжающиеся в своем влиянии и до настоящего момента. Οὐοέ, поставленное между этими глаголами, указывает на различие значения их и не позволяет принимать ὁρᾶν в смысле образного выражения для следующего γινώσκει; поэтому первоначальное значение их (видеть – для первого и познавать – для второго) должно быть удержано. Различие между этими глаголами заключается в том, что ὁρᾶν имеет чисто объективное значение в смысле прямого и непосредственного видения, а γινώσκειν означает субъективное, личное и детальное усвоение истины, доставленной посредством органа зрения. В дальнейшем ὁρᾶν обозначает созерцание, как акт, в силу которого субъект непосредственно воспринимает в себя что-либо; γινώσκειν выражает уразумение на основании данных опыта, понимание сущности предмета и

отношения его к другим предметам мысли. Первое предшествует второму и даже обуславливает его существование. В данном случае трудно решить, какое собственно видение разумеет Апостол – телесное ли или созерцание. Можно предполагать, что некоторые лжеучители притязали на личное видение Господа (ср. 1Ин.1:1 след.; Ин.19:35, 20:29) и на этом утверждали авторитет своего лжеучения. Но можно понимать ὁρᾶν и в смысле созерцания Господа духовными очами, на основании живой апостольской проповеди (ср. Гал.3:1); тогда соединение ὁρᾶν и γινώσκειν в данном месте будет подобно соединению θεωρεῖν и γινώσκειν в Ин.14:17, и γινώσκειν будет выражать дальнейший шаг по сравнению с ὁρᾶν. Во всяком случае для Апостола остается несомненным, что кто видел Господа, как безгрешного, и виденное усвоил и уразумевал, тот должен сам сделаться безгрешным; и это следствие для Апостола так твердо, что, по его мнению, кто грешит, тот и не видел Господа и не познал Его. Он не только не пребывает во Христе, но никогда даже и не был истинным христианином; его поведение выдает его головой, как и тех отступников от христианства, о которых Апостол говорил в 1Ин.2:19.

III, 7. Эта строгость нравственных требований, с которою так трудно примириться естественному человеку с одной стороны, и разрушительная доктрина лжеучителей, извращающих истинные понятия об ἁμαρτία и ἀνομία и их взаимном отношении и старающихся различными средствами совратить с истинного пути читателей с другой – делают положение последних внушающим серьезные опасения. Поэтому Апостол обращается к читателям – τεκνία – с увещанием беречься всяких обольстителей – μηδεὶς πλανᾶτω ὑμᾶς, – но в то же время еще с большею силой и выразительностью в краткой формуле определяет сущность требований христианского нравственного закона: ὁ ποιῶν τὴν δίκαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιος ἐστίν. Обращение τεκνία не начинается собою нового отдела, но возвращает читателей к исходному пункту в 1Ин.2:29; мысль слишком тесно примыкает к непосредственно предшествующему, чтобы можно

было придать ей самостоятельное значение. Указанное в предыдущем сознательное или несознательное непонимание сущности греха представляет опасную сторону в лжеучении. Несомненно, конечно, что сердцу человеческому всегда присуще стремление ослабить обязательность нравственного закона, и слова Апостола имеют вечное и непреходящее значение; но также несомненно и то, что в *μηδεὶς πλανᾷτω* необходимо видеть предостережение от действительных внешних оболстителей, которые разрывали необходимую связь между религией и нравственностью, между теоретическим учением и делами. Как видно из следующего положения, непосредственно за этим устанавливаемого, заблуждение этих лжеучителей состояло в том, что они думали, будто можно быть *δίκαιος* без *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*. Здесь ясно указание на так называемый гностический антиномизм, который все полагал в созерцании и оставлял без внимания исполнение нравственного закона, считая грехи против него или безразличными для спасения гностика, или даже необходимым следствием состава и состояния человека. Против таких-то оболстителей Апостол и предостерегает читателей самым решительным образом. *Μηδεὶς πλανᾷτω*: никто, кто бы он ни был и в какой бы одежде ни приходил к вам; раз он обнаруживает тенденции, разрушающие христианскую нравственность, – берегитесь его. О значении *πλανᾷν* см. в изъяснении 1Ин.1:8. 'Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιος ἐστίν, – вот та истина христианской религии, которую всегда должны помнить читатели, чтобы во всякое время противопоставить ее оболстителям. 'Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην называется тот, кто воплощает в своей деятельности праведность в ее полном объеме (ср. 1Ин.2:29, стр. 467–468). Только такой и может быть назван *δίκαιος* в собственном смысле, сообразно с тем, как (*καθὼς*) праведен Иисус Христос (*ἐκεῖνος*), высочайший пример исполнения всех обязанностей христианина, осуществивший в себе нравственный закон. Таким образом, существует единственный способ доказательства нашего просвещения, нашего рождения от Того, Кто есть праведен: *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* есть верное свидетельство этого, и его-то гностики в

своем самопревозношении презрели. Кто праведен, тот должен носить на себе печать праведности и всецело осуществлять ее в делах. Деланием правды, сообразной с существом Божиим (1Ин.2:29), как оно определяется волею Божией (1Ин.3:4) и требуется праведностью Христа, в Котором мы пребываем и в Котором ее осуществление показано, как возможное (1Ин.3:3, 5–7), мы должны доказывать, что мы чада праведного Отца и находимся в живом общении с Сыном Его, Иисусом Христом – праведным. Необходимо помнить только, что делание праведности обнаруживает характер, а не творит его. Праведный человек познается по своим деяниям, и наоборот, праведный в истинном смысле слова непременно творит праведность; делание правды само собою вытекает из внутреннего существа праведного. Образец праведности есть Христос – καθὼς ἐκεῖνος δίκαιος ἐστίν: в Нем и мера и источник ее. Кто делает правду, тот праведен, как праведен Тот, Который всегда творил волю Отца. Следовательно, истинное христианство требует праведности во всей строгости (ср. 1Ин.3:3), как она есть во Христе. Если мир ставит положение, что всецело чистая и совершенная нравственность невозможна для человека, то христианство безусловно протестует против этого. Кто измеряет нравственность по низшей мерке, для того невозможно нравственное усовершенствование: с каждым днем он будет падать все ниже и ниже.

III, 8. В 1Ин.2:29 и 1Ин.3:1 Апостол выразил мысль, что делание правды (ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην) свидетельствует о рождении от Бога (γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ) и состоянии богосыновства (τέκνα Θεοῦ); в противоположность этому ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν он рассматривает, как совершенно несовместимое с состоянием христиан – чад Божиих: они призваны к общению со Христом и чрез Него к общению с Богом. Но Христос ἄνθρωπος καὶ δίκαιός ἐστιν и явился для того, чтобы уничтожить наши грехи; отсюда, пребывающий в Нем не согрешает, и праведен только тот, кто творит правду. Теперь Апостол возводит грех к его первоисточнику и таким образом еще с большею силой отмечает его несовместимость со званием христианина и с задачами христианства. Ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου

ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει· εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Нельзя глубже и полнее выразить противоположности между согрешением и состоянием богосыновства и пребыванием во Христе, как сказать, что согрешающий ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ибо этим обозначается самое вопиющее противоречие между ним и γεγεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ или τέκνον τοῦ Θεοῦ εἶναι. Грех есть всецело богопротивное дело, дело дьявола, которое Сын Божий пришел разрушить. Если ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην означает проведение в жизнь всех требований нравственного закона, имеющее столь глубокое основание во внутренней праведности, что свидетельствует о γεγεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ творящего правду, то ποιεῖν τὴν ἀμαρτίαν указывает на совершенно противоположное жизненное направление и обозначает жизнь, которая вся является нарушением восстановленной нормы и в этом нарушении вращается, как в своем жизненном элементе. Отсюда понятна и та резкость выражения, которая заключается в словах ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. Διάβολος, по употреблению в Ветхом и Новом Завете, большею частью указывает на определенную личность, личное начало всего злого, духа злобы (Иов. 1:6–7, 9, 12, 2:1–6; Зах. 3:1–2; Мф. 25:41, 16:23; Мк. 8:33; 1Пет. 5:8), отмечая его по враждебной деятельности в отношении к людям, как постоянно стремящегося разрушить их общение с Богом, постоянно искушая и возбуждая ко греху; он враг спасения человеческого рода. В Ин. 8:44 (ср. Мф. 13:38) Ин. 8:47, 3:10 (ср. 8 ст.) дьявол изображается, как обладающий силою определять людей и именно в направлении, враждебном Богу и Его деятельности (ср. Еф. 2:3). Результат деятельности дьявола в человеческом роде есть грех; а вся она в совокупности и единстве называется τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (1Ин. 3:8, ср. Деян. 13:10)⁷⁰⁰. Выражение ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι нужно объяснять по аналогии с ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι и это тем более, что в 10 стихе прямо называются τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου и в Ин. 8:44 самому дьяволу усваивается имя πατήρ. Обычно экзегеты подчеркивают, что Апостол Иоанн пишет: ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, а не: ἐκ τοῦ διαβόλου γεγέννηται, и на основании этого стремятся опровергнуть мысль о том, будто

Апостол проповедует гностический дуализм. Но, во-первых, таким путем нисколько не достигается намеченная цель; а во-вторых, при этом упускают из вида, что в 10 стихе Апостол говорить о τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου в противоположность τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ: τέκνον непременно предполагает γεννᾶσθαι, и объем εἶναι настолько широк, что не исключает понятия рождения. Вопрос в том, как понимать отношение согрешающего к диаволу, отмеченное в εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου и τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. Не сам человек, как таковой, по своему существу происходит от диавола; но зло, грех, который управляет существом человека и составляет главный элемент его, все направление его ума и жизни, имеют свое происхождение от диавола. Все грешники от диавола суть, поскольку они грешники. Как праведность имеет своим первоисточником Бога, так и грех, который составляет прямую противоположность божественной праведности и откровению ее во Христе, должен быть рассматриваем, как происходящий от диавола. Поэтому εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου Апостол понимает в чисто этическом смысле: не существо человека – от диавола, но все, что есть грех, плоть, тьма, ложь, смерть, таким образом вся порча, которая проникла в мир и в человека, действительно происходит от диавола – источника, виновника и постоянного споспешника всего злого. Апостол Иоанн не говорит, что из чад диавола не могут выйти чада Божии; даже напротив, в том и состоит цель христианства, чтобы переводить от смерти в жизнь. Он говорит только о настоящем состоянии и утверждает, что если в делании правды познаются дети Божии, то в делании греха обнаруживаются те, весь нравственный строй которых имеет свое основание и источник в диаволе. На такое отношение согрешающих к диаволу указывает и самое выражение Апостола ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν: диавол есть виновник и источник настоящего греховного состояния человека. Обоснование этой мысли Апостол дает в следующем затем предложении: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.

Каков смысл этого последнего выражения Апостола и каким образом оно может служить основанием для высказанного положения? Какое реальное отношение между диаволом и

грехом? Прежде всего, как понимать ἄπ' ἀρχῆς? Главные толкования последнего, какие представляет наличная экзегетическая литература, сводятся к следующему: 1) ἄπ' ἀρχῆς значит от начала греха: диавол первый согрешил и никогда не перестает грешить; 2) от начала существования самого диавола; это толкование близко подходит к гностическому и манихейскому учению о двух совечных началах доброго и злого; 3) от начала бытия диавола, как такового, т.е. от того времени, когда он сделался диаволом; 4) от начала его деятельности (это понимание почти не отличается от 3, если верить, что диавол – падший ангел, или от 2, если этого не допускают); 5) от начала мира; 6) от начала человеческого рода, и 7) от падения людей⁷⁰¹. Какое из этих мнений должно признать заслуживающим внимания и принятия, и вообще, какой смысл имеет выражение Апостола, это должен решить контекст в связи со всем ходом мысли. Точный смысл выражения ἄπ' ἀρχῆς, неопределенного в самом себе, устанавливается всегда по связи речи (см. замечания к I, 1; II, 7. 13. 24 – стр. 274–277. 372. 393. 449). Здесь несомненно оно относится к ἁμαρτάνει, и, следовательно, в предложении ὅτι ἄπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει речь идет не о начале бытия диавола, но о согрешении или вообще, или диавола, или человека. Но в каком бы смысле ни изъясняли его, связь между согрешением и диаволом устанавливается самая тесная. Общий характер выражения побуждает признать более вероятным то объяснение, по которому ὅτι ἄπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει значит: диавол первый (от начала греха) согрешил и никогда не перестает грешить (выше п. 1)⁷⁰²; чрез него вошло в жизнь самое понятие греха. С этой стороны мысль Апостола та же, как если бы стояло πρῶτος ὁ διάβολος ἡμάρτηκεν; но что Апостол избрал не эту форму выражения, это имеет свое основание в том, что согрешение диавола мыслится не как акт, совершившийся некогда и при том один раз, но как постоянное свойство его (praesens ἁμαρτάνει), вместе с тем такое, которое принадлежит ему с самого первого момента существования этого свойства.

Теперь представляется вопрос: как из этого следует, что всякий позднейший грех, и ближайшим образом человеческий, имеет свое основание в дьявольском согрешении? Нельзя ли допустить, что человек, хотя и позже, но согрешает независимо от дьявола? Другими словами: каким образом устанавливается связь между ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν и ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει? Разрешение этих вопросов заключается в понятии первого греха – ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει. Ἀμαρτία в 4 ст. отождествлено с ἀνομία; следовательно, грех необходимо предполагает νόμος, а этот последний – Господа, Который дал его. Отсюда, кто нарушает закон, тот ставит самого себя, свою собственную волю на место Бога и Его воли. Этим самым устанавливается то положение, что кто отпадает от Бога, тот в силу этого отпадения противопоставляет себя Богу, царству Божию – царство зла, хотя бы и в зачаточном состоянии. Но могут быть только два царства – царство добра и царство зла, а потому, если последнее начало существовать, то согрешающий после этого уже не может основывать третьего царства, – чрез грех он вступает в существующее уже царство противобожественного, делается его членом. Грешник может желать этого, или не желать, сознавать или не сознавать, но он необходимо становится в зависимость от князя греховного царства. И это обстоятельство имеет свое глубокое основание в том, что дьявол есть живое личное существо и потому всегда деятельное; объектом его деятельности является человек. Таким образом, когда царство Божие и царство дьявола оказываются уже основанными, в конкретной действительности человек оказывается среди двух царств и получает возбуждение к действию с обеих сторон. Какому из этих двух влияний подпадает человек, – это зависит от его внутреннего состояния; но во всяком случае его грех в своем корне ἐκ τοῦ διαβόλου. И если грех делается родною ему сферой, то это указывает, что в нем господствуют начала царства дьявола, что все его жизненное направление и весь грешник, как таковой, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. Об этом активном участии дьявола в происхождении состояния человека, определяемого таким образом, говорит сам Господь Иисус Христос: ὑμεῖς ἐκ τοῦ

πατὴρ τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. Ἐκεῖνος ἀνθρώποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς... (Ин.8:44). Дьявол владычествует над греховным человечеством; настоящий богопротивный мир, в котором все похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, – весь κόσμος – ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται: он – князь мира сего. В космосе царит его воля, его законы; поэтому принадлежать к этому космосу, т.е. ходить во тьме, творить грех, значит быть ἐκ τοῦ διάβολου и совершенно исключить себя из числа сынов Царства Божия, одушевленных принципом божественной жизни – τέκνα Θεοῦ, к которым лукавый не прикасается (1Ин.5:18). Эту противоположность детей Божиих и сущих от дьявола или детей дьявола (ст. 10) Апостол еще резче оттеняет далее тем, что цель пришествия на землю Сына Божия указывает в разрушении царства дьявола, как богопротивного. В одушевленной речи быстро и без переходных частиц в противоположность ὁ διάβολος Апостол ставит Υἱὸς τοῦ Θεοῦ: εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Хотя Апостол присоединяет новую мысль без всякой внешней связи с предыдущим, но контекст определяет ее значение, как дальнейшего обоснования. Εἰς τοῦτο – для того, на тот конец, и указывает на дальнейшее ἵνα λύσῃ. Ἐφανερώθη, как и в 5 ст., – вообще о пришествии на землю Сына Божия, принимаемом во всем его объеме. Глагол λύειν в своей основной идее значит разлагать что-либо на его составные элементы, разрушать органическое целое (Ин.2:19; Еф.2:14; Ин.5:18, 7:23, 10:35; 2Пет.3:10–12; Деян.22:30, 27:41). Эта идея у Апостола Иоанна удерживается всюду. Дела дьявола – τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου – представляются как органическое целое, проникнутое единством идеи. Это есть весь порядок, строй жизни отчужденного от Бога человечества – κόσμος'α, но ближайшим образом грехи, которые дети дьявола совершают под его воздействием; на это указывает все течение мысли (5 ст. αἱ ἀμαρτίαι; 9 ст.; ср. 12 ст.). Грехи называются делом дьявола не потому только, что он есть основатель греховного царства, но и потому, что он постоянный споспешник в их совершении, и что состояние, из которого истекают греховные деяния, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. Во Христе и дьяволе

стоят друг против друга две исторические силы. На эту точку зрения ставит все Свое дело и страдания Сам Иисус Христос (Ин.8:41, 6:70, 14:30)⁷⁰³. Цель пришествия Спасителя осудить и изгнать князя мира сего (ср. Ин.12:31, 16:11) и разрушить его царство. Это разрушение совершается посредством созидания и распространения Царства Божия на счет царства диавола. Из величественного здания, созданного тысячелетними усилиями исконного человекоубийцы, посредством ἄρα τὰς ἀμαρτίας один за другим изъемятся камни и после надлежащего очищения (ст. 3) делаются достойными лежать в стенах иного здания, которого не могут разрушить никакие враждебные силы. Царство диавола в конце концов должно пасть, и объективно его разрушение уже совершил именно Сын Божий – ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Диаволу Апостол противопоставляет Сына Божия и этим указывает на божественную победоносную силу Того, Кто пришел разрушить дела диавола; ἐκείνος было бы слишком слабым и недостаточным. Князь Царства Божия больше князя мира сего (ср. 1Ин.4:4), и потому цель явления Сына Божия непременно осуществится. Для читателей в этом последнем положении Апостола заключается побуждение к окончательному очищению от греха: грех делает их сущими ἐκ τοῦ διαβόλου. Разрушить дела диавола пришел Сын Божий, и потому творящий грех погибает вместе с диаволом и его делами. С другой стороны, здесь же замечается и ободрение для верующих в борьбе с грехом, так как царство диавола уже разрушено и не может производить на них неотразимого влияния. Совершившееся разрушение дел диавола – факт исторический – αὐτ. λύση – и отмечается Апостолом только по этой стороне, без указания на продолжение действия его в настоящее время.

III, 9. 9-й стих включает в себе мысль противоположную выраженной в 8 ст. и вызван ею; но способ выражения представляет не маловажную особенность. В противоположность предшествующему: кто делает грех, тот от диавола, следовало бы сказать: всякий не делающий греха рожден от Бога; но Апостол продолжает: всякий, рожденный от Бога, не творит греха. Апостол развивает мысль дальше: он

говорит не о внешнем проявлении внутренней сущности нравственной жизни христианина, а о глубочайшем основании этой сущности, определяющем и самое проявление. Этим начатая речь Апостола приводится к своему завершению, и различие детей Божиих и детей диавола устанавливается самым точным и совершенным образом, почему вслед за 9 стихом Апостол с полным сознанием, что вопрос выяснен окончательно, может сказать ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.

В πᾶς лежит указание на внутреннюю необходимость следствия, вытекающего из состояния рождения от Бога; и самая форма γεγεννημένος очень важна, так как perfect, обозначает не только простой акт (aor. ἐγεννήθησαν Ин.1:13; 1Ин.5:18), но непрерывно продолжающийся в своем действии до настоящего времени: тот, кто рожден от Бога, и до ныне остается чадом Божиим. Таким образом, ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ – истинный христианин, чадо Божие во всем объеме этого выражения. В противоположность к сущему ἐκ τοῦ διαβόλου, рожденный от Бога ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ. Рождение от Бога и делание греха – взаимно исключаящие друг друга противоположности, так как ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία (1Ин.1:5). Рожденный от Бога делается участником божественного существа. Начало божественной жизни входит в него, делается его собственным и является основой, из которой развивается жизнь возрожденного человека. Конечная цель христианского развития та, чтобы начала божественной жизни преобразовали все внутреннее существо человека. Отсюда само собою понятно, что где речь идет именно о γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, там не может быть места для того, что производит εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου и свидетельствует об этом печальном состоянии; напротив, πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ. Основание этого Апостол указывает в словах: ὅτι σπέρμα αὐτοῦ μένει ἐν αὐτῷ.

Кто разумеется под αὐτοῦ и ἐν αὐτῷ? Несомненно, что речь идет не об одном и том же лице, но, как требует контекст, в первом случае говорится о Боге (σπέρμα τοῦ Θεοῦ), во втором – о рожденном от Бога (μένει ἐν τῷ γεγεννημένῳ ἐκ τοῦ Θεοῦ).

σπέρμα в Свящ. Писании часто употребляется о семенах растений и в переносном смысле обозначает сеяние слова Божия. Здесь невольно припоминается притча Спасителя о сеятеле (Мф.13:1–9, 18–23; Лк.8:4–15), где слово Божие сравнивается с семенем, душа – с полем, в которое семя всевается, различная восприимчивость душ к божественному слову – с различием почвы. Слову Божию, благовестию приписывается возрождающая сила (Иак.1:18; 1Пет.1:23; 1Кор.4:15). Этим и пользуются некоторые экзегеты для изъяснения σπέρμα в смысле слова Божия и в рассматриваемом месте⁷⁰⁴. Но весь ход речи исключает такое сопоставление в данном случае; тем более, что слово Божие или благовестие в Свящ. Писании представляется только средством рождения, носителем божественного σπέρμα, но не самым σπέρμα. Здесь σπέρμα должно быть взято в связи с γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, и рождающим является Сам Бог. Посему эти слова Апостола должны быть сопоставлены с Ин.1:13. Они указывают на процесс рождения от Бога, некоторым образом аналогичный процессу человеческого рождения: семя есть то, что имеет в себе жизненную силу⁷⁰⁵, божественный принцип, зерно божественной жизни; из него происходит и развивается в меру совершенства новый духовный человек. Следовательно, σπέρμα τοῦ Θεοῦ есть не слово Божие, а происходящее от Бога и сообщенное Иисусом Христом чрез Святого Духа творческое начало божественной жизни, которое производит новое рождение, возрождение человека, становящегося чрез это чадом Божиим⁷⁰⁶; отсюда возникает новое благодатное родство между Богом и человеком. Это новое зерно жизни так же по своему существу божественно, как чувственная жизнь, которую мы получаем от плотского отца чрез плотское рождение, чувственная. Отсутствие члена при σπέρμα (не τὸ σπέρμα) говорит о том, что Апостол обращает внимание не на частные случаи сообщения божественного принципа, а на общий характер его. Божественная жизнь не только получена от Бога, не на время только оживила христианина, не со вне действует на него, но пребывает и именно в нем, как непрерывно действующее новое

начало жизни (σπέρμα τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ), служа источником постепенного и постоянного развития до степени совершенной зрелости: христианин неизменно пребывает чадом Божиим, и естественное следствие этого то, что он ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ.

Но Апостол не останавливается на утверждении, что рожденный от Бога не творит греха, а идет далее и отмечает свою мысль еще резче – καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν: он не только не творит греха, но для него не остается и внутренней возможности грешить. Οὐ δύναταιο нравственной невозможности очень часто употребляется у Апостола Иоанна (Ин.5:30, 6:44, 65, 7:7, 8:43, 12:39, 14:17; ср. 1Ин.4:20). Эта нравственная невозможность, по Апостолу, основывается на том, что христианин от Бога рожден – ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, и потому согрешение является противным его духовной природе. Эта мысль о нравственной невозможности согрешения для христианина не может быть ослаблена⁷⁰⁷ без противоречия характеру речи Апостола. В первой половине стиха Апостол отметил понятие рождения, что привело его к понятию σπέρμα αὐτοῦ, а во второй половине он указывает на источник рождения – ἐκ τοῦ Θεοῦ. Предложение с ὅτι повторяет только подлежащее (ὁ γεγέννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ) и таким образом не дает обоснования в собственном смысле, но утверждает, что, при наличности γεγεννησθαι ἐκ τοῦ Θεοῦ, дана фактическая, а не логическая только⁷⁰⁸, невозможность грешить.

На основании изложенного, в связи с точным соблюдением различия в смысле γεγεννησθαι и γεννηθῆναι (ср. 1Ин.5:18), процесс жизни христианина, как его указывает Апостол, представляется в такой последовательности: σπέρμα входит в человека и делает его γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ: затем σπέρμα μένον, вместе с постоянным ἀγνίζειν ἑαυτόν возрожденного, утверждает за ним право на наименование ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ; и если ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ и οὐ δύναται ἁμαρτάνειν для γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ есть цель его постоянных нравственных усилий, то для ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ является требованием внутренней необходимости. Это – идеальное воззрение Апостола, осуществление которого в земной жизни

невозможно; но во всяком случае слова Апостола имеют силу в отношении к человеку и при настоящих условиях бытия: дети Божии, в которых пребывает божественное семя вечной жизни, действительно обладают условиями для невозможности грешить в той именно мере, в какой в них пребывает новая божественная жизнь, безусловно противоположная греху и необходимо обнаруживающаяся в делании правды. Несомненно, грех еще возбуждает к греховным деяниям, но он уже не господствует. Все направление жизни верующего – против греха, ибо рожденный от Бога из раба греха соделался рабом праведности (Рим.6:18). Сообразно с пребывающим в нем божественным семенем, он хочет только божественной праведности, хотя еще не всецело умертвил в себе противодействующую ему и возбуждающую ко греху похоть. Но исповедание грехов, очищение кровию Христовою, самоочищение и освящение составляют верный путь к указанной Апостолом конечной цели – нравственной невозможности грешить.

III, 10. Ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην и ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν образуют абсолютно противоположные понятия, которые имеют свой корень в столь же абсолютно противоположном существе тех, к кому они прилагаются в качестве сказуемого. На основании этих внешних обнаружений внутреннего существа, последнее становится явным для всех. Жизнь открывает, что такое человек в себе самом, так как на ней с необходимостью отпечатлевается внутреннее содержание человека, его чувства и вообще внутренние мотивы как отдельных поступков, так и всего поведения. Поэтому Апостол всю речь о рожденных от Бога и сущих от диавола заключает такими словами: ἐν τούτῳ φανερά ἐστὶν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, – в этом, на основании этого, т.е. сказанного доселе, обнаруживаются, делаются известными для других дети Божии и дети диавола. Из φανερά ἐστὶν очевидно, что несогрешение детей Божиих Апостол представляет не как идею только или идеал, но как действительность, так как иначе было бы непонятно, каким образом не существующее в действительности может быть осязательным признаком для различения детей Божиих и детей

дьявола. Относительно связи первой части 10 стиха с предыдущим экзегетическая литература представляет два решения. Наш русский перевод и некоторые из западных экзегетов находят в ἐν τούτῳ указание на дальнейшие стихи: дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий и т. д. Но кроме того, что чрез это разрывается связь 10 стиха с предыдущими, которые при этом лишаются своего дальнейшего заключения, в последующем не даны с такою ясностью и отчетливостью отличительные признаки детей Божиих и детей дьявола, чтобы можно было прямо указывать на них чрез ἐν τούτῳ. Хотя этим не исключается мысль, что и в дальнейшем Апостол продолжает раскрывать признаки τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ и τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου; но именно в предшествующем Апостол так сильно выставил, в чем проявляется рождение от Бога и бытие от дьявола, что первая часть 10 стиха является прямым и естественным заключением его. Поэтому формула ἐν τούτῳ скорее всего указывает на критерий, высказанный в 8 и 9 стихах. Само собою понятно, что этот критерий имеет значение только для просвещенных, только для детей Божиих, так как божественное вполне познает только тот, кто его имеет и в нем живет. Что касается значения τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, поставленного рядом с τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ и единственного во всем Новом Завете (ср. οὐδὲς τοῦ διαβόλου Деян.13:10; Ин.8:44; Еф.2:3: τέκνα φύσει ὀρυγῆς; 2Пет.2:14: κατάρας τέκνα; Мф.13:38: οἱ οὐοὶ τοῦ πονηροῦ), то нет никакого основания ослаблять его силу. По учению Апостола Иоанна отношение между дьяволом и космосом не может быть ограничено тем, что последний находится только под влиянием дьявола, стоящего вне мира, как внешняя сила. Но в то же время должно помнить, что речь идет не о происхождении по бытию вообще, но о происхождении нравственных особенностей этого бытия: как в детях Божиих пребывает семя Божие – существенно божественное начало жизни, которое обуславливает такое, а не иное развитие человека, исключаящее даже возможность греха; так и творящие грех имеют в себе, вместо божественного семени, совершенно противоположный ему принцип, введенный дьяволом как в жизнь вообще, так и в человеческую в

частности. Этот принцип противления божественной воле усваивается человеком, определяет собою все его жизненные проявления и, подобно божественному семени в рожденном от Бога, обуславливает собою соответствующее существо принципа развитие. Отсюда такой человек по всей справедливости может быть назван τέκνον τοῦ διαβόλου в противоположность τέκνον τοῦ Θεοῦ. Апостол, таким образом, разделяет предлежащий его взору мир на два резко обособленные класса. По своему обыкновению он смотрит на конечный результат двух противоположных направлений в жизни, пропуская переходные ступени между тем и другим.

До сих пор Апостол занимался общою характеристикой новой жизни во Христе, особенно оттеняя ее изображением противоположного ей направления; теперь он отмечает один признак, который, с одной стороны, является более очевидным, вследствие его большей конкретности, так как обнаружение его требуется от христианина на каждом шагу и именно в отношении к другим; а с другой стороны, по своему объему этот признак превосходит все другие: это – любовь к брату. Но эта дальнейшая речь стоит в самой тесной связи с предыдущим. Апостол воспринимает главное понятие сказанного прежде, в котором заключается свидетельство о рождении от Бога: ποιεῖν δικαιοσύνην – во всем его неограниченном объеме (δικαιοσύνη без члена) и наряду с ним, как особенное понятие (καί), ставит ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν. Καί должно удержать свое значение союза, присоединяющего самостоятельную мысль; поэтому ὁ μὴ ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν αὐτοῦ не может быть повторением в новой форме предыдущего ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην, как будто любовь к брату составляет все содержание или существо δικαιοσύνη или саму δικαιοσύνη со стороны отношения христианина к ближнему. Несомненно, что, по слову Апостола Павла (Гал.5:14): *«весь закон в едином словеси исполняется, воеже: возлюбиши ближнего твоего якоже себе»*; но Апостол Иоанн в данном случае, очевидно, ставит ποιεῖν δικαιοσύνην по объему шире ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν. Если ποιεῖν δικαιοσύνην есть исполнение воли Божией в ее полноте, то сюда должно отнести и исполнение заповеди Его – веровать во имя Сына Его Иисуса

Христа, которая в 23 стихе постановлена рядом с заповедью о любви друг к другу, как составляющая с последнею одну заповедь. Таким образом, ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν есть специальный момент праведности и относится к ποιεῖν δικαιοσύνην, как часть к целому: от всеобщего понятия делания правды, как оно прилично детям Божиим. Апостол переходит к частной обязанности братской любви. Стоит только вспомнить, какое значение во всей системе христианского учения занимает заповедь о любви, а также и то, что любовь друг к другу в христианском обществе составляла предмет удивления язычников и вообще всегда служит основой здоровой общественной жизни, чтобы понять, почему любовь к брату поставлена рядом с ποιεῖν δικαιοσύνην, в качестве самостоятельного обнаружения богосыновства. Кроме того, этот признак детей Божиих Апостол ставит темой дальнейшей речи. В виду всего этого, если и можно отступить от первоначального смысла καί, то только придав ему значение: «и в особенности». Кто суть братья, которых должно любить? Члены ли христианской Церкви, или все люди вообще? Нам кажется, что решение этого вопроса не должно вызывать никакого спора, так как 11 стих решительно говорит в пользу того, что Апостол имеет в виду взаимные отношения христиан, которые были ближе всего сердцу Апостола (ср. 1Ин.2:7). Таким образом, кто не творит правды и в особенности не любит брата, тот не от Бога, не чадо Его (ср. 1Ин.4:7, 20–21, 5:1).

III, 11. Обоснование той мысли, что не любящий брата не от Бога, Апостол указывает в том, что взаимная любовь есть весть, которую читатели слышали от начала: ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ’ ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Ἀπ’ ἀρχῆς, как и 1Ин.2:7, 24, указывает несомненно на начало их христианского состояния: заповедь о любви составляла один из главных предметов учения Спасителя и апостольской проповеди и непрерывно повторяема была самим Апостолом Иоанном; с первыми же словами благовестия она несомненно была сообщена и читателям послания. Αὕτη указывает на мысль, заключающуюся в придаточном предложении ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (ср. 1Ин.2:25), и поставленное впереди придает

ἀγγελία особенно важное значение. Αὕτη исключает возможность рассматривать ἵνα как союз цели: придаточное предложение дает содержание ἀγγελίας, но не с ὅτι, а с ἵνα, как это часто бывает при понятиях желания, приказания и проч., и выражает долженствование, а не бытие (ср. Ин.13:15, 15:12). Ἀγαπᾶν ἀλλήλους в сравнении с ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν заключает в себе тот важный оттенок, что последнее указывает на личное чувство одного члена общины к другому или ко всем (τοὺς ἀδελφοὺς), тогда как первое раскрывает силу христианской любви во всей ее полноте, как взаимную любовь всех членов ко всем. Ἀγαπῶμεν ἀλλήλους показывает, что Апостол несомненно говорит о взаимной любви христиан друг к другу. Только в общине детей Божиих может беспрепятственно развиваться такая взаимная любовь, тогда как мир обнаруживает только ненависть.

III, 12. Чтобы еще более оттенить нравственную обязательность взаимной любви, Апостол на историческом примере показывает, к каким страшным результатам приводит нарушение этой заповеди. Апостол оставляет всякие посредствующие ступени, которые не имеют существенного значения, и опять берет пример абсолютной противоположности, любви, готовой на самопожертвование для блага брата, он противопоставляет самолюбие, которое, порождая ненависть к брату, разрешается насильственным принесением в жертву себе его жизни. Это состояние должно быть возведено к источнику всего злого и характеризует детей дьявола. Для выражения в конкретной форме противоположности братской любви Апостол не мог взять более рельефного примера, как известную историю первого убийства. Эта история привлекала внимание свящ. писателей, как самое резкое обнаружение страшных последствий самолюбия, самоволия, греха (ср. Иуд.1:11; Евр.11:4, 12:24). Каин явился в некотором смысле действительным первенцем дьявола, какого последний хотел иметь, и свою родственную связь с ним обнаружил именно в нарушении заповеди о любви, убив своего брата. Поэтому, увещавая читателей к любви, Апостол прямо и отрывочно ставит οὐ καθὼς Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν

τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Конструкция предложения необычна и заставляет исследователей подолгу останавливаться над вопросом, каким образом можно восполнить что-то недостающее в первом предложении и сделать из него синтаксически правильную речь. Очевидно, что οὐ καθὼς не может быть поставлено в зависимость от ἵνα 11 стиха и восполнено чрез: ὥμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ или ποιῶμεν, потому что в таком случае conjunct. стояло бы вм. imperat, и требовало бы отрицания μή. Равно нет оснований после Κάιν вставлять местоимение ὅς. Кажется, правильнее признать здесь сокращенное выражение отрицательного сравнения: не как, во всей его всеобщности и неопределенности, которое не требует никакого восполнения⁷⁰⁹. Если и можно сделать дополнение, то только в том смысле, как это сделано в русском переводе, но без слова «который»: не так, как Каин был от лукавого.... (ср. Ин.6:58: не так, как отцы ваши ели манну и умерли). Апостол изображает нравственное состояние и соответствующий образ действий Канна, как сущего от лукавого, и предоставляет самому читателю сообразно с ходом речи понимать отличие детей Божиих, твердо отмеченное им посредством οὐ καθὼς Κάιν. Апостол непосредственно за этим, чтобы дать достаточное основание для дальнейшего, многозначительно говорит, что Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν. Τοῦ πονηροῦ (по ст. 8 и 10) masculin, а не neutr. и имеет то же значение, как и в 1Ин.2:13–14. По своему нравственному состоянию Каин, первенец прародителей, был истинным τέκνον τοῦ διαβόλου. Последний назван здесь ὁ πονηρός, чтобы тем рельефнее оттенить родство с ним Каина, дела которого πονηρὰ ἦν. Вся его жизнь во всех ее обнаружениях (Κάιν) имела свой источник (ἐκ) в лукавом; поэтому и крайнее проявление действующего в нем принципа было прямым следствием этого печального состояния: καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Глагол σφάζειν встречается в Новом Завете только здесь и в Апокалипсисе (Откр.5:6, 9, 12, 6:4, 9, 9:12, 13:3, 8, 18, 24) в значении – заказать жертву, и затем вообще для обозначения насильственного умерщвления. Это выражение показывает не то, что смерть Авеля представлена как мученичество или как жертва Каина своему Богу – диаволу,

и не одну только насильственность смерти имеет в виду, но скорее указывает на невинность и беззащитность Авеля. Преступление Каина вследствие этого делается еще преступнее. Апостол еще более усиливает свою мысль, когда вместо имени Авеля ставит τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ: Каин убил того, кого в силу естественного закона должен любить, и кто доверчиво откликнулся на его приглашение: пойдём на поле (Быт.4:8), в своей чистой душе совершенно не подозревая злых замыслов брата. Но еще сильнее дьявольский характер и преступления и его совершителя открывается из рассмотрения мотива совершения такого противоестественного деяния. В этом мотиве лежит вся сила стиха и основание для последующей речи Апостола; поэтому Апостол оттеняет его и останавливает на нем внимание читателей посредством вопроса, обращенного к ним самим: καὶ χάριν τίνοσ ἔσφαξεν αὐτόν? Апостол спрашивает о причине поступка Каина, так как всякое действие должно иметь основания: χάριν вообще обозначает не причину только, но вместе с тем и цель действия или стремлений (ср. Еф.3:1, 14; 1Тим.5:14; Гал.3:19, а также слав. и русск. перев.). Ответ на этот вопрос показывает, что со стороны Авеля не было дано повода к убийству; мотивом его является принципиальная противоположность нравственного состояния Каина и Авеля: ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. Τα ἔργα αὐτοῦ – дела Каина, из которых братоубийство выделяется, как отдельный факт. Πονηρός не тождественно с κακός; первое имеет свою противоположностью χρηστός, а второе – ἀγαθός. Κακός обозначает дурное свойство в себе самом, поскольку оно не хорошо, тогда как πονηρός вместе с тем указывает и на бесполезность, вредность, злость и враждебность в отношении ко всему доброму (3Ин.1:10; Мф.5:11, 7:11, 12:35). Характеризуемый κακός может погибать сам, но πονηρός непременно хочет вовлечь в погибель и других (Притч.4:16; ср. Мк.7:22: ὀφθαλμός πονηρός). Πονηρός вредит другим даже и тогда, когда для него самого от этого нет никакой выгоды⁷¹⁰. Поэтому и диавол, в противоположность Богу и Его царству, называется ὁ πονηρός. Этот термин приличнее всего для обозначения враждебного поведения

детей диавола или боговраждебного мира, которые в своей злой натуре противодействуют божественному и ненавидят и преследуют Христа и верующих в Него (Ин.3:19, 7:7, 17:15; Мф.12:45; Лк.7:4, 8:2; Деян.19:12; Еф.6:16). Точно также и в настоящем месте в выражении ἔργα πονηρά, отвечающем ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, заключается указание на враждебность злого всему доброму, обнаруживающуюся в ненависти и убийстве. Каину, таким образом, не только недостает божественной δικαιοσύνη, но его неправедность вместе с тем есть злая, родственная диавольскому существу враждебность. Напротив, дела Авеля δίκαια, обнаруживающие в нем чадο Божие (1Ин.2:29). Праведность Авеля (ср. Евр.11:4) возбудила братоубийственную ненависть Каина, дела которого были злы. Злой не может выносить вида добра, пред которым его собственное зло обнаруживается в своем истинном свете. Праведные дела служат для злого постоянным укором и напоминанием о богоустановленной норме праведной жизни и потерянном им блаженстве; отсюда развивается ненависть к носителям нравственности и враждебность даже в отношении к самому Богу. Пример взаимных отношений Каина и Авеля должен не только показать читателям, до чего доводит отсутствие любви, но и объяснить им нравственную противоположность между миром и христианами. Как Канн и Авель противоположны по всему строю нравственной жизни, так дети Божии и дети диавола; и если там сын лукавого, ослепленный ненавистью, убил родного брата, то что удивительного, если мир ненавидит чад Божиих? Это прямое следствие того, что их дела праведны, а дела мира злы. Отсюда совершенно естественно вытекают и следующие слова Апостола:

III, 13. Μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοὶ μου, εἰ μισεῖ ὁ κόσμος. Антагонизм между детьми Божиими и детьми диавола, между Богом и миром не прекращался никогда с того печального момента, как начал существовать грех и когда явились δικαιοσύνη и ἁμαρτία (ἀνομία), эти два абсолютно противоположные проявления нравственной жизни. Мир и его чада не только обнаруживают недостаток праведности, но неправедность мира необходимым образом переходит во

вражду, ненависть ко всему святому, праведному, что вполне согласно с происхождением этого миропорядка от врага Божия – диавола. Поэтому дети Божии не должны удивляться, если ὁ κόσμος ненавидит их; скорее должно было бы удивляться, если бы было иначе. Посему 13 стих стоит в самой тесной связи с 12 ст. Сказанное в 12 ст. Апостол прилагает к своим читателям, и так как ненависть мира была постоянным явлением особенно чувствительным и тягостным для христиан, то Апостол обращается к ним с любвеобильным ἀδελφοὶ μου. Читатели не принадлежат к миру, но подобно Апостолу рождены от Бога, и с ними, братьями, Апостол разделяет ненависть мира. Εἰ в выражении εἰ μὴ εἰ ὁ κόσμος не равняется ὅτι и не выражает сомнения или только возможности, но отмечает фактически всюду и необходимо наступающее явление, так как ненависть мира к детям Божиим не только возможна, но и по самому существу дела необходима. Известно, что εἰ cum indicativo указывает на факт, который несомненно наступит⁷¹¹ и употребляется там, где отношение между условием и следствием представляется, как необходимое (ср. Мк.15:44; Ин.15:18; Деян.26:8). Невольно припоминаются слова Спасителя в прощальной беседе о ненависти мира к Его ученикам (Ин.15:12 и след.; Ин.16:1, 17:14; ср. 1Ин.3:1).

III, 14. Ненависть мира несомненно достигла значительной степени, если Апостол считает необходимым указать на ее естественность и даже предостеречь своих читателей, чтобы они не смутились в виду особенно яростных проявлений ее. Но, с другой стороны, пример, указанный Апостолом в 12 ст., должен был приводить читателей к мысли, что ненависть мира может иметь для христиан самые печальные последствия. Каин ненавидел своего брата и убил его; мир также ненавидит христиан и преследует их: не окончится ли ненависть мира к христианам так же печально для последних, как ненависть Каина – для Авеля? Но на самом деле получается обратное. В своем сознании христианин носит убеждение, что в его жизни, в противоположность космосу, господствует совершенно иной порядок: ἡμεῖς οἵδαμεν. Ἡμεῖς должно принимать в самом, широком смысле, не ограничивая его объема одними

Апостолами: все христиане на основании внутреннего опыта обладают этим знанием. Содержание этого знания указывает на то высочайшее преимущество, которым обладают христиане и которое дает им безопасность среди свирепых волн вражды ненавидящего их мира: ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν. Основной факт христианского сознания тот, что мы перешли из смерти в жизнь и пребываем в последней – *perf. μεταβεβήκαμεν*. В вере во Христа, Который есть вечная жизнь (1Ин.1:2) и в Котором верующие имеют жизнь (1Ин.2:25, 5:11), они сделались детьми Божиими и из смерти, составляющей достояние мира и детей диавола, перешли к жизни (Ин. V, 24) и сделались победителями над миром, смертью и диаволом. Таким образом, выступают две новые абсолютные противоположности: ὁ θάνατος и ἡ ζωὴ, отвечающие прежде указанным Апостолом – ἡ σκοτία и τὸ φῶς. Ὁ θάνατος и ἡ ζωὴ рассматриваются, как сферы, в которых пребывает человек в своих двух абсолютно противоположных состояниях. Апостол берет эти понятия во всей полноте и строгой определенности значения обоих терминов, на что указывает член при обоих. Как уже было изъяснено (стр. 271–272), ζωὴ есть блаженное, полное высшего счастья и удовлетворения, состояние, в котором человек, освобожденный от власти греха и соединенных с этим осуждения, богоотчуждения и бедствий, в общении с Богом чрез Христа получает силу не оскудевающего и не прекращающегося бытия. Θάνατος есть состояние человека, подпавшего власти греха и соединенному с этим осуждению и удалению от общения с Богом. Дети Божии некогда принадлежали к миру, к области смерти, и только чрез возрождение сделался возможным переход их от смерти к жизни, которая открылась именно, как вечная, во Христе (1Ин.1:2) и, согласно обетованию, делается достоянием верующих уже в настоящей земной жизни, а не составляет только предмета надежды в будущем. Как совершается нравственное возрождение человека, которое Апостол называет переходом от смерти к жизни, не сказано; но несомненно, что оно совпадает с тем моментом, когда человек умирает для мира и делается участником вечной жизни во Христе, когда из чада мира или диавола делается чадом

Божиим, следовательно, в самом начале христианской жизни. Христиане некогда были ἐν τῷ θανάτῳ и не были τέκνα τοῦ Θεοῦ, – таково учение Апостола, и этим опровергаются измышления критиков отрицательного направления, будто Апостол усвоил гностическое воззрение на означенное метафизическое различие людей по двум классам. Обладание истинною жизнью проявляется прежде всего в любви к братьям. Апостол и присоединяет далее: ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφοὺς. Предложение несомненно служит основанием предшествующего: ὅτι – потому что; но что обосновывает предложение с ὅτι? По учению Апостола Иоанна любовь есть следствие рождения от Бога, дарования божественной жизни, а потому отношение между ζωή и ἀγαπᾶν состоит не в том, что последнее является причиною первой, но, связанное неразрывно с ζωή, ἀγαπᾶν служит показателем ее действительного существования в данной личности: ζωή есть состояние; а ἀγάπη – деятельность верующего, непременно из него вытекающая. Где есть истинная жизнь, там она всегда обнаруживается в любви к брату; где же нет любви к брату, там, очевидно, нет источника, из которого она проистекает, нет истинной жизни; там – смерть. Таким образом, любовь есть проявление истинной божественной жизни, и на основании этого признака можно установить различие между теми, которые перешли из смерти в жизнь, и теми, которые пребывают в смерти. Если так, то предложение ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφοὺς является обоснованием не того, что мы перешли из смерти в жизнь, а того, что мы знаем об этом, следовательно, обосновывает ἡμεῖς οἶδαμεν. Такое отношение между ζωή и ἀγάπη подтверждает и следующее ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. Кто не любит своего брата, тот, хотя бы и назывался христианином, показывает этим самым, что он не имеет в себе истинной жизни, он пребывает в той области, где царит ὁ θάνατος, т. е. пребывает в смерти, как и мир, к которому он принадлежит. Μένει, как и везде, отмечает устойчивость этого несчастного положения: смерть его естественное состояние, которое может продолжиться неопределенное время. Но почему состояние отсутствия братской любви есть состояние смерти?

III, 15. Ответ на этот вопрос дан в 15 стихе: всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а читатели знают, что человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей. Вместо ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν предыдущего стиха Апостол ставить πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, не полагая никакого различия между μὴ ἀγαπᾶν и μισεῖν, как это подтверждает и IV, 20. Христианин может или любить, или ненавидеть; о чем-либо среднем, в смысле безразличного отношения к ближнему, не может быть и речи. Это воззрение имеет свое основание в самом существе нравственной жизни. Отсутствие любви может представляться нам самим безразличным отношением к кому-либо только до тех пор, пока не произошло никакого соприкосновения или столкновения личных интересов; но раз это случилось, недостаток любви предстает в своем истинном свете и непременно обнаруживается, как ненависть (ср. 1Ин.2:9–11). Апостол остается неизменно верным себе в установлении противоположностей; вся сила его увещания основывается именно на том, что нелюбовь есть ненависть, равно как и дальше, что ненависть есть человекоубийство. Πᾶς устанавливает всеобщность положения: всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца. Ἀνθρωποκτόνος употребляется Спасителем в Евангелии в приложении к диаволу (Ин.8:44); больше в Новом Завете это слово не встречается. Но как понимать отношение между ненавистью и человекоубийством? Очевидно, нельзя понимать этого отношения так, что в ненависти лежит зерно убийства: в таком случае можно было бы только сказать, что всякий убийца ненавидит брата, но не наоборот, а между тем – по течению речи – требуется именно последнее. Смысл выражения заключается в том, что в ненависти даны все существенные моменты, которые заключаются в убийстве; по существу, мысли, одушевляющие ненавидящего брата и убивающего его, одни и те же: как в том, так и в другом случае существование брата является противным интересам не любящего его, и последний имеет желание устранить его, – в одном случае внутренне, в другом – самым делом; но для оценки

нравственного состояния человека это совершенно безразлично. Мотивы – на лицо; во внутреннем существе человека дано все для совершения братоубийства, и только внешние какие-либо обстоятельства и соображения могут воспрепятствовать осуществлению внутреннего намерения (ср. Мф.5:21–22). Упомянутая история Каина именно и показывает, что братская ненависть есть ни что иное, как человекоубийство; эта история и дала Апостолу повод представить недостаток братской любви в его ужасном существе. А если ненавидящий брата есть человекоубийца, то этим осязательно доказывается мысль конца 14-ю стиха, что не любящий брата пребывает в смерти. И потому Апостол продолжает: καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρώποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Человекоубийца пребывает в смерти, как и его князь, который искони есть ἀνθρώποκτόνος; некоторое время может казаться, что он имеет жизнь вечную, но ненависть выдает его истинную природу. Апостол обращается к сознанию самих верующих, как обладающих полным ведением всего необходимого, – οἴδατε, а не γινώσκετε: не опытом и постепенно приобретаемое знание, но знание, составляющее существенную часть их христианского сознания. Истинно живым может быть только тот, кто не только перешел из смерти в жизнь и пребывает в ней, но кто воспринял жизнь в свое собственное существо, сам сделался сферой, в которой ζωὴ αἰώνιος имеет устойчивое бытие и соответствующее этому действие. Это решительно отрицается у человекоубийцы. Он не имеет жизни вечной ἐν αὐτῷ μένουσαν: он принадлежит миру и по своему нравственному состоянию может быть охарактеризован: ὁ θάνατος μένει ἐν αὐτῷ. Истинная жизнь может производить только жизнь; с нею совершенно несовместимо настроение, обнаруживающееся в стремлении разрушить жизнь другого. Но если во внутреннем существе человека нет истинной жизни, – в нем царит смерть, а потому и его деятельность направлена на человекоубийство. Этим правильно построенным силлогизмом, сила убедительности которого получает подкрепление в глубине христианского сознания читателей, Апостол усиливает обязательность для них заповеди о взаимной любви.

III, 16. Характер и силу этой истинно христианской любви Апостол выразительно определяет в ст. 16-м: мы не только не должны отнимать жизни у брата, но нравственно обязаны полагать за него собственную жизнь, если желаем сообразоваться с требованием нашего идеала, который для нас – христиан исторически осуществлен во Христе.

Ἐν τούτῳ, как это ясно по ходу речи, указывает на следующее предложение с ὅτι; поэтому ὅτι значить не «потому что», но «что». Ἐυνώκαμεν в отличие от οἴδαμεν (οἶδατε) имеет в виду знание, достигнутое опытом, а не созерцательное, и правильнее было бы перевести его чрез «уразумели» (как в 1Ин.2:29), т.е. проникли в истинное существо предмета, о котором идет речь. Этот предмет есть ἡ ἀγάπη – без всяких дальнейших определений: не любовь Бога к нам и не наша любовь к Богу, но любовь в себе, любовь вообще, в ее полном объеме и в ее истинном существе и характере. Ἡ ἀγάπη открылась и сделалась предметом нашего уразумения в том, что (ὅτι) Он (ἐκεῖνος) – Иисус Христос – так необходимо понимать ἐκεῖνος по употреблению этого местоимения у Апостола Иоанна и по ходу речи, – положил за нас душу Свою. Фактически совершенное Христом пожертвование Своей жизни для блага человечества нашему познанию является как объективное представление того, что есть любовь в собственном смысле. Ψυχὴ у LXX обозначает дыхание в человеке и во всяком живом существе, как признак жизни, непосредственное начало жизнедеятельности, источник всех жизненных отправлений, а отсюда уже ψυχή – целая жизнь человека (Исх.21:23; Быт.9:5; Исх.4:19; 1Цар.24:10; Ис.63:2 – ?). С тем же значением ψυχή выступает и в Новом Завете (ср. Мф.2:20, 20:28; Лк.12:20 и др.)⁷¹². Выражение τιθέναι τὴν ψυχὴν принадлежит исключительно Апостолу Иоанну и, кроме рассматриваемого места, встречается часто в Евангелии (Ин.10:11, 15, 17–18, 13:37–38, 15:13; ср. Рим.16:14) и всюду обозначает пожертвование жизни, смерть. Смерть Иисуса Христа рассматривается, как проявление высочайшей любви Его к нам (Гал.2:20; Еф.5:2); об этой именно смерти Господа идет речь и в настоящем случае. При рассмотрении смерти

Спасителя прежде всего открывается, что Он Сам положил Свою душу; это – жертва добровольная, обусловленная единственно любовью к нам, а не какими-либо сторонними соображениями. Никто же возмет ю (душу) от Мене: но Аз полагаю ю о Себе (ἀλλ' ἐγὼ τίθιμι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ). Область имам положить ю и область имам паки прияти ю (Ин.10:18). В данном месте на это самопожертвование указывает и ἔθηκε. Он положил жизнь не в своих собственных интересах, но ὑπὲρ ὑμῶν – для нашего блага. Ὑπὲρ не равно ἀντί: однако представление о заместительстве лежит в самом существе дела, как необходимое. Добрый пастырь полагает душу свою ὑπὲρ τῶν προβάτων, чтобы они остались живыми, тогда как сам он умирает в борьбе с волками (Ин.10:11). Друг спасает жизнь своего друга, жертвуя своею (Ин.15:13). Так и Христос умер за нас, чтобы мы чрез Его смерть получили жизнь (1Ин.4:9; Ин.3:16). Отсюда, сами по себе без сомнения различные представления ὑπὲρ ἡμῶν и ἀντὶ ἡμῶν оказываются в нераздельном соотношении. Поэтому на основании ὑπὲρ ἡμῶν ни в каком случае нельзя устранять представления о заместительном значении страданий и смерти Господа (ср. Кор.5:21; Гал.3:13; 1Пет.2:24; Мф.20:28). Таким образом, в деле Христа открылась любовь во всей своей чистоте и величии. Посему Христос поставлен как образец идеальнейшей любви; в то время как Каин является олицетворением братоубийственной ненависти. Несомненно, что эта противоположность предносилась уму Апостола и побудила его характеризовать существо любви, которая должна быть отличительным признаком истинной жизни, как пожертвование собственной жизнью для блага других. Да и по самому существу дела, если иметь в виду высочайшую степень энергии братской любви, нельзя выбрать более сильного и удобного выражения: любовь делится тем, что имеет наилучшего, наивысшего и дорогого – τίθεναι τὴν ψυχὴν (ср. Еф.5:2); это – пожертвование самим собою, своею собственной личностью. Такова должна быть любовь тех, которые, благодаря этой высочайшей любви Спасителя, сделались детьми Божиими: καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς τίθεναι. Если в отношении к нам может

быть приложено: ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην – в полном значении этого выражения, то в этом уразумении или познании уже дан и нравственный долг наш (ὁφείλειν; ср. 1Ин.2:6). Καὶ ἡμεῖς очень выразительно оттеняет этот долг. Обязательство основывается именно на понимании всей силы любви Христовой и возникающего из нее нашего отношения друг к другу и ко Христу. В 14 и 15 стихах Апостол твердо установил неразрывную связь между ἡ ζωὴ и ἡ ἀγάπη; если же верующие перешли из смерти в жизнь и имеют жизнь вечную пребывающею в них, то получили они ее не из другого какого источника, но из абсолютной ἡ ζωὴ, т.е. Христа Спасителя, и получили не вследствие каких-либо своих собственных заслуг, но единственно благодаря Его любви до самопожертвования. Отсюда: если они, именно благодаря этой любви, сделались детьми Божиими и обладают вечною жизнью, то они нравственно обязаны проникнуться тем же духом любви к братьям и служить жизни других, полагая каждый свою душу (τὰς ψυχὰς) за брата. Только такая любовь может показать, что христиане действительно перешли из смерти в жизнь и суть дети Божии. Но всюду, где речь идет о Господе, как образце для верующих, необходимо помнить, что такое отношение основывается на реальном обращении верующих с Господом; нигде Господь не представляется примером нравственного поведения в смысле внешнего образца, или формальной нормы. Существо любви уразумевает только тот, кто в себе самом опытно – согласно значению глагола γινώσκειν – познает дело любви Христовой. Апостол и обращается к тем, которых он назвал детьми Божиими (1Ин.3:1), рожденными от Бога (1Ин.2:29), и которые чрез Христа, и особенно чрез Его смерть, получили вечную жизнь. На том именно и основывается нравственная обязательность самоотверженной любви, что в общении с Отцем и Его Сыном мы находим все потребные средства для осуществления этого требования.

III, 17. Долгу христианина – полагать жизнь свою для блага брата, в чем открывается истинное существо любви, Апостол противопоставляет совершенно противоположное отношение к ближнему. Если истинная братская любовь простирается до

пожертвования собственной жизнью для блага ближнего, то как может любовь Божия пребывать в том, кто так очерствел, что, обладая в избытке средствами к жизни, не подает нуждающемуся ближнему куска хлеба? Как может в нем пребывать вечная жизнь? Как он может быть чадом Бога, Который есть любовь? Адверсативное δέ отмечает переход от обозначенного величия нашего нравственного долга к самому незначительному требованию, которое представляет нам обыденная жизнь: не всегда от нас требуется умирать для других, – от нас могут потребовать самой малой жертвы – уделить незначительную долю из внешних материальных благ. В каком свете представится наше существо, если мы вполне сознательно уклонимся от этого незначительного проявления братской любви? – Ὅς δ' αὖν, с особенным ударением поставленное в самом начале стиха и вводящее относительное предложение, заступает место nominat, absol., который в конце стиха воспринимается в ἐν αὐτῷ. Βίος обозначает не только жизнь, но и средства к жизни (ср. 1Ин.2:16), «достаток», а τοῦ κόσμου указывает не на богопротивный мир, как этическое понятие, но на созданный Богом мир, который, однако со всем находящимся в нем имеет временное, скоропреходящее значение. Поэтому блага мира представляются совершенно ничтожными в сравнении с ψυχῇ, жертвования которою для брата требует истинно христианская любовь. Следующее предложение, поставленное рядом, как самостоятельное – καί – еще в большей степени выдвигает неестественность бессердечия: καὶ θεωρεῖ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα. Ἐχεῖν χρεῖαν не должно быть ослаблено переводом «в нужде»: оно отвечает ἔχειν βίον τοῦ κόσμου и обозначает действительную и настоящую нужду, как бы обладание нуждой. Не много нужно внимания, чтобы заметить ее, – θεωρεῖν и указывает, что эта нужда хорошо известна обладателю земных благ. Необходимо принять во внимание, что глагол θεωρεῖν означает не беглый, случайный взгляд на предмет, но продолжительное и тщательное рассматривание его (Ин.2:23, 4:19 и др.; Мф.27:55; Мк.15:40, 47, 12:41; Лк.21:6, 23:35), – τὸν ἀδελφόν он видит пред собою, как картину, которую рассматривает в спокойном

состоянии. Таким образом, и средства есть, есть и нужда и замечается она. Но этого мало: Апостол далее указывает, что со стороны имеющего возможность помогать не требуется и особенных усилий для того, чтобы побудить себя помочь имеющему нужду, – сердце само открывается для сочувствия к страждущему брату, и помощь явилась бы делом вполне естественным, легким и непринужденным. Основание любви и заключается в том, чтобы иметь открытое сердце: где сердце открыто, там рука не может быть заключенною. Но человек употребляет даже некоторое усилие, чтобы подавить доброе движение сердца: καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ. Не помогая брату, он не только нарушает принцип христианства, но насилует даже и движения своей собственной природы, быть может, усыпляя свою совесть доводами подозрительного нравственного достоинства. Τὰ σπλάγχνα как в ветхозаветном, так и в новозаветном словоупотреблении указывает на главное седалище чувствований (Быт.43:30; 3Цар.3:26; Иер.31:20) и равносильно по значению καρδιά. При этом важно заметить, что, тогда как σπλάγχνον у греческих писателей означает сильные движения гнева и любви, у свящ. писателей Нового Завета оно употребляется для выражения более нежных чувств, особенно благорасположения, благоволения, милосердия (2Кор.6:12; Флп.2:1; Лк.1:78: σπλάγχνα ἐλέους; Кол.3:12: σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ; Флп.1:8: ἐπιποθῶ ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ; Флм.1:7, 12, 20 и др.⁷¹³ Выражение книги Притчей: τὰ δὲ σπλάγχνα τῶν ἁσεβῶν ἀνελεῖμονα (Притч.12:10) может быть рассматриваемо, как прекрасная параллель к словам Апостола Иоанна. Ἀπ' αὐτοῦ еще усиливает преступность деяния: он отвращается от брата, чтобы вид нужды брата против его воли не побудил его к какой-либо жертве. Но если кто-либо, располагая всеми внешними и внутренними средствами для обнаружения братской любви в столь незначительной жертве частью внешних тленных благ сего мира, с таким жестокосердием отвращается от брата, то что сказать об его нравственном состоянии? Может ли он быть назван истинным христианином? Вместо прямо отрицательного ответа, Апостол ставит вопрос, который с замечательною выразительностью оттеняет несовместимость поведения

указанного человека с тем, что должен обнаруживать истинный христианин в силу одушевляющего его принципа божественной жизни: πῶς ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ? Ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, как 1Ин.2:5, означает любовь, которая составляет существо Бога, чрез Сына Его изливается в наши сердца, делается принципом нашей жизни и обнаруживается в нашей деятельности. Пребывание божественной любви есть знак рождения от Бога (1Ин.4:7, 12, 16, 5:1) и составляет преимущество детей Божиих. Поэтому πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ по силе мысли равняется выражению 15 стиха: οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Если этого жестокосердного и коснулась когда-либо божественная любовь, то она не сделалась в нем совершенною (ср. 1Ин.4:12); а потому он не может притязать на звание τέκνον τοῦ Θεοῦ: такой не имеет в себе истинной жизни, и имя христианина и речи о братской любви являются пустыми словами, которые столь разительным образом опровергаются совершенно нехристианским и даже противоестественным отношением к брату (ср. Иак.2:15–16).

III, 18. В виду возможности существования и такого рода неестественной, бессодержательной и ложной любви. Апостол обращается с особенным увещанием к читателям: Τεκνία μου, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. В быстром переходе к увещанию: μὴ ἀγαπῶμεν, в связи с сердечным текνία, выражается задушевность и ревность Апостола. Установленный раньше принцип христианской этики получает теперь практическое приложение. Отеческое обращение текνία μου, как и в других местах, отмечает серьезность увещания и предостерегает от опасности, угрожающей при неправильном понимании предлагаемой истины, быть может, незаметно для самих читателей утвердившемся в их жизни. Общий смысл увещания Апостола совершенно понятен: христианская любовь должна, быть деятельною и строго соответствующею своему истинному существу; но частности представляют некоторые затруднения. Ложную любовь, которой не должно быть у христиан, Апостол описывает таким образом: μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, а истинную: ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ, и ставит их в

исключительную противоположность друг к другу. Возникает вопрос: как относятся одна часть выражений к другой? Какие члены этих частей являются соответствующими друг другу? И далее: как члены каждой части относятся друг к другу? Необходимо обратить внимание и на то, что в первой части стоит простой *dativ.*, во второй – с предл. *ἐν*. Различие между дат. без предлога и дат. с предлогом *ἐν* заключается в том, что *λόγῳ* и *τῇ ὑλώσσει* представляют собою простой *dativus instrumentalis*, обозначая орудие, которым пользуется ложная любовь; тогда как *ἐν ἔργῳ* и *(ἐν) ἀληθείᾳ* указывают более тесное отношение между средствами и тем, что чрез них обнаруживается, так что средство как бы полагает свой отпечаток на характер явления, в данном случае любви. Ср. *προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* (Ин.4:23), *λαλεῖν ἐν παροιμίαις* (XVI, 25), *διδάσκειν ἐν παραβολαῖς* (Мк.4:2; ср. Лк.4:56; Деян.17:31; 1Кор.14:21 и др.). Что же касается отношения членов каждой части между собою, то совершенно неправильно отождествлять по смыслу *λόγῳ* с *τῇ ὑλώσσει* и *ἐν ἔργῳ* с *(ἐν) ἀληθείᾳ*; против этого решительно говорит *μηδὲ* между *λόγῳ* и *τῇ ὑλώσσει*. Смысл выражений Апостола можно представить в таком виде. Любовь *λόγῳ* может быть выражением действительного чувства, но она не идет далее сочувственных слов; ей противоположна любовь *ἐν ἔργῳ*, которая обнаруживается в действиях. *Τῇ ὑλώσσει* указывает на любовь, которая доказывается *только языком*, т.е. пустыми словами, для которых в душе нет совершенно никакого соответствующего чувства: здесь одно наглое лицемерие. Такой любви противоположна любовь *(ἐν) ἀληθείᾳ* – *истинная*, всецело согласная с существом любви, как она открылась во Христе⁷¹⁴. Отсюда понятно и отношение *ἐν ἔργῳ* и *(ἐν) ἀληθείᾳ*: и дело может быть не совсем соответствующим истинному характеру христианской любви, именно в силу одной любви, готовой на самопожертвование для блага ближнего. Следовательно, каждый второй член обеих частей стиха не только изъясняет, но и усиливает мысль первого. Христианская любовь, имея основание в совершенно бескорыстном, глубоком внутреннем чувстве расположенности к ближнему, должна обнаруживаться в

соответствующей деятельности, не останавливающейся даже пред жертвованием жизнью ради брата. Такая любовь составляет долг (ὀφείλομεν) всех христиан без всякого исключения, почему Апостол включает и самого себя (ἀγαπῶμεν), смягчая тем резкость увещания.

III, 19. Деятельная, истинная любовь к братьям, а не любовь только словом и языком, имеет величайшее значение в нравственной жизни человека в том постоянном процессе, конец которого есть радость совершенна» в живом общении с Отцем чрез Сына. Плоды такой братской любви Апостол изображает в остальных стихах III-й главы и прежде всего в стихе 19.

Ἐν τούτῳ несомненно здесь указывает на предыдущее и именно ближайшим образом на 18 ст., который, собственно говоря, обнимает все сказанное Апостолом о любви, как особенном проявлении ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην. Этим устанавливается самая тесная связь 19 стиха не только с 18-м, но и со всеми предыдущими. На эту же связь указывает и καί. Кроме того, ἐν τούτῳ, указывающее на последующее, обыкновенно соединяется в послании с ὅτι, ἐὰν или τὰν (1Ин.2:3, 3:16, 24, 4:2, 9–10, 13, 5:2)⁷¹⁵. Мысль представляется в таком виде: если мы любим ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ, то уразумеваем (в собственном личном опыте, а не созерцательно, теоретически), ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν. Εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας не может быть истолковано в смысле ἀληθεύειν (Гал.4:16; Еф.4:15), т.е. согласия между словом и делом любви; с другой стороны оно не тождественно и с εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ. Выражение обозначает: иметь истину источником, из которого истекают влияния, руководящие и образующие мысли и поведение (ср. 1Ин.2:21; Ин.3:31, 8:47). Под ἀλήθεια, как известно, Апостол Иоанн понимает истину, возведенную и осуществленную Христом; эта истина – в Нем, и Он Сам истина. На истину наставляет верующих Дух Святой, Дух истины, которая делает их свободными (ср. Ин.18:37, 16:13, 14:6 и друг.) и которая осуществляется верующими во всем их поведении. Она есть объективное, реальное, божественное содержание Евангелия. Поэтому, кто принимает Евангелие, тот принимает саму истину;

кто пребывает в том, что слышал от начала, тот пребывает в истине, во Христе, в Боге, или истина, жизнь, Христос, Бог пребывают в нем. Поэтому на основании одного и того же признака мы познаем, что мы от Бога и что мы от истины. Предлог ἐκ должен удерживать всю силу своего значения: бытие от истины означает не искренность или истинность, но возрождением установленную тесную связь с вечною божественною истиной, которая проистекает от Бога, сообщена Христом и питает и определяет все направление жизни чад Божиих. Выражение избрано Апостолом несомненно в соответствие с предшествующим (ἐν) ἀληθείᾳ (ст. 18). Исполнение заповеди об истинной братской любви, по примеру показанной Им любви, приводит нас к уразумеванию опытному, основанному на положительных данных и потому исключающему возможность самообмана, что мы – истинные дети Божии. А если так, то из этого сознания, основанного именно на факт любви ἐν ἔρω καὶ ἀληθείᾳ (= ἐν τούτῳ), само собою вытекает и второе следствие, которое Апостол ставит рядом с первым (καί), как самостоятельное и имеющее важное значение для нравственной жизни христиан: καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ὑμῶν. Ἡ καρδιά, по употреблению в Свящ. Писании, означает центр всей личной жизни человека, как по ее внутреннему состоянию, так и по обнаружениям, – всю сознательную нравственную природу его (Еф.4:18, 3:17; 1Пет.3:4; Деян.4:12; Флп.4 и друг.). У LXX сердце «является не только источником помышлений, желаний, чувствований и действий, по слову Спасителя: *«от сердца исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы»* (Мф.15:19), но и хранилищем естественного и сверхъестественного, чрезвычайными откровениями данного, закона Божия, вместилищем совести, средством для проверки чистоты и истинности мыслей, чувств, желаний и действий человека, органом души, с которым ближе всего соприкасается Сам Бог в Своем воздействии на человека...»⁷¹⁶. У Апостола Иоанна καρδιά обозначает внутреннейшее седалище чувствований, страха (Ин.14:1, 27), печали (Ин.16:6), радости (Ин.16:22).

Вообще καρδιά обнимает собою все силы, способности и деятельность человеческого духа, включая сюда и совесть, как способность (συνείσησις, ср. 2Цар.24:10; 1Цар.29:6), которая, принадлежа к человеческому духу, ставит его деятельность пред лицом божественного закона и отмечает малейшее уклонение от него; поэтому в здоровом состоянии совесть по справедливости называется голосом Божиим в человеке, нелицеприятным судьей, показателем нравственного состояния человека. Апостол Иоанн не выделяет совесть, как особенную силу, но берет нравственное чувство человека, нравственную чуткость его души нераздельно от всего его нравственного сознания и полагает в καρδιά. Исходя из того положения, что верующие получили помазание от Бога, которое учит их всему истинному, и потому с полною уверенностью могут отличать ложь от истины, он не редко обращается к их христианскому сознанию (1Ин.2:5, 9–11, 20–21, 29, 3:1–2, 14, 17, 5:9), находя в нем твердую основу как для признания истинности его собственной речи и ложности учения еретиков, так и для определения их собственного нравственного состояния и степени совершенства в христианской жизни. Но каким образом возможно последнее? Очевидно, Апостол полагает, что в нравственном сознании христианина отражаются все движения нравственной жизни, всякое ее усовершенствование и все колебания. Согласие жизни с богоустановленной нормой и отмечается как такое, доставляя удовлетворение нравственному сознанию и уверяя, что в нравственной жизни данного лица все обстоит благополучно (ср. Рим.8:16); нравственное чувство – καρδιά – успокаивается. В противном случае, его καρδιά констатирует отступление от нормы, как явление, нарушающее правильное течение нравственной жизни. Покой καρδιά возмущается, и оно выступает в качестве обвинителя за нарушение или, как прекрасно выражает эту мысль славянский перевод, зазирает. Обращаясь к καρδιά, христианин в его свидетельстве находит указание на действительное нравственное состояние и по его состоянию узнает, насколько приложимо к нему εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας. Если мы исполнили закон о братской любви, то мы по внутреннему

опыту узнаём, что мы истинные христиане; наше поведение стоит в согласии с нравственным законом, и потому внутреннее раздвоение, возникающее из сознания несогласия между нравственным законом и нашей деятельностью, не имеет места; наше сердце вследствие этого будет наслаждаться покоем, миром. Но Апостол выражает эту мысль особенным образом: καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν. Глагол πείθειν означает или уговаривать кого-либо к чему-либо, так чтобы он действовал согласно с нашими желаниями и убеждениями, или убеждать кого-либо, чтобы он согласился с известным мнением. В данном случае строго выдержать это значение нет возможности, так как не указано, что служит предметом убеждения или уговаривания. Нельзя, конечно, считать таким предметом увещание к истинной любви, ибо это составляет специальный предмет 18 стиха, и здесь Апостол указывает следствия исполнения этого увещания. Тем более не может служить содержанием πείθειν следующее в 20 стихе: μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς κτλ, так как для христиан это несомненная истина. Вез указания объекта глагол πείθειν имеет еще особенное значение: иногда в нем выдвигается на первый план смягчение гнева или другого какого-либо аффекта, что и составляет цель убеждения; тогда глагол πείθειν может означать: «усмирять, успокаивать», хотя при этом необходимо помнить, что сам по себе глагол такого значения не имеет, а выводится оно только из связи речи. Такой смысл глагол πείθειν имеет у Мф.28:14: ἡμεῖς πείσομεν αὐτὸν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν (ср. Деян.12:20). Несомненно, это же значение он имеет и в настоящем случае, так как следующее καταγινώσκει показывает, что Апостол представляет сердце в состоянии аффекта, направленного против нас. Кроме того, так как первому члену ἐὰν καταγινώσκει ἡμῶν ἡ καρδία 20-го стиха соответствует в 21-м стихе ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκει ὑμῶν, то и πείσομεν τὴν καρδίαν ἡμῶν (ст. 19) должно соответствовать παρρησίαν ἔχομεν 21 стиха, т.е. состояние, предполагающее предварительное устранение всего смущающего. Успокоение, умиротворение сердца представляется как наше собственное дело, потому что

создается нашими собственными усилиями, которые Апостол здесь главным образом и имеет в виду: καρδιά представляется, как нечто отдельное от нас (субъект в πείσομεν) и стоящее в относительной противоположности к нам, в качестве наблюдающего за нашей деятельностью. С нашей стороны должны быть представлены достаточные доказательства законосообразности нашей деятельности, чтобы сердце получило удовлетворение по своему запросу и успокоилось. Если мы творим правду, и в особенности, если любим братьев не словом и языком, но делом и истиною, мы тем самым доказываем, что мы от истины, даем должное удовлетворение требованиям, нравственного чувства и успокаиваем наше сердце, так что оно больше не зазирает нам. И это умиротворение нравственного сознания, внутренний душевный покой, не самообман, который делает возможным спокойствие совести и у ходящего во тьме и ненавидящего брата, потому что тьма ослепила его очи, но действительно истинное спокойствие, так как мы убеждаем (успокаиваем) наши сердца ἔμπροσθεν αὐτοῦ, т.е. пред лицом Самого Бога. Ст. 21 и 22, развивающие мысль 19-го стиха, исключают возможность разумеать предстояние пред лицом Бога в последний день: уже здесь на земле мы постоянно должны представлять себя пред лицом Бога, судить о нашем нравственном состоянии не по нашей ограниченной и неизбежно пристрастной мерке, но с точки зрения высшего, божественного суда. Апостол особенно оттеняет эту сторону, почему ἔμπροσθεν αὐτοῦ и поставлено в самом начале предложения. Слова ἔμπροσθεν αὐτοῦ имеют важное значение: они отмечают присутствие Бога, пред Которым открыто наше сердце; пред Его лицом, должно происходить успокоение сердца. Таков плод ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην καὶ ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφούς (ст. 10). Но это еще не все. Апостол выводит из этого более осязательные при условии настоящего нашего состояния – результаты: 21 и 22 стихи.

III, 20. Апостол, по своему обыкновению останавливаться на последнем положении предыдущего стиха, указывает случай, противоположный ему, часто встречающийся в действительности. "Ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδιά, ὅτι μείζων

ἐστὶν ὁ Θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα. Простого чтения этих слов достаточно, чтобы видеть, что понять этот стих не совсем легко, так как представляется в высшей степени затруднительным установить его точный смысл и определить его отношение к предшествующему и последующему. Экзегеты до сих пор, не смотря на все усилия, не дали сколько-нибудь удовлетворительного разрешения представляющихся трудностей: спорят о значении ὅτι пред ἔαν, ὅτι пред μεῖζων, о смысле самого μεῖζων и о смысле всего стиха. Несомненным представляется здесь следующее: 1) Сочетание ὅτι ἔαν нельзя понимать в смысле местоимения ὅτι ἔαν (и будем успокаивать пред Ним сердце наше, в чем бы оно нас ни осуждало)⁷¹⁷, уже по тому одному, что ἔαν καταγινώσκῃ (20 ст.) и ἔαν μὴ καταγινώσκῃ (21 ст.) – оба стоят в первой части условного предложения и, очевидно, находятся в строгом соответствии друг с другом; посему и в первом случае ἔαν должно иметь соответственное значение. Кроме того, и повторение ἡ καρδία в относительном предложении было бы совершенно излишним. По тем же основаниям нельзя изъяснять ὅτι ἔαν в смысле ὅτε ἄν или ὅταν; еще менее можно допустить, что ὅτι стоит вместо ἔτι. Поэтому ὅτι – союз, а с ἔан начинается условное предложение.

2) Второе ὅτι не может быть опущено, так как твердо засвидетельствовано **ⲬΒСКL**, громадным большинством минускульных и переводами.

3) Нельзя принимать это ὅτι пред μεῖζων в смысле повторения ὅτι, стоящего в начале, как бы после вводного условного предложения, во-первых, потому, что в таком повторении после четырех вводных слов нет никакой надобности (поэтому ссылка на Еф.2:11–12 ничего не доказывает), и во-вторых потому, что условное предложение ἔан καταγινώσκῃ логически стояло бы в совсем неподходящем месте. Если условное предложение поставить за ὅτι, то неизбежно получится такой смысл: мы будем успокаивать наше сердце, потому что Бог, если сердце осуждает нас, больше нашего сердца. Сколько бы ни вставляли: «я говорю» и т.п., указанный смысл от этого не изменится; величие Божие таким

образом поставляется как бы в зависимость от осуждения нашего сердца.

4) По вопросу о том, как понимать величие Божие – $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\nu\ \acute{\omicron}\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ – экзегеты разделились на две группы. Одни и при том большинство понимают эти слова в смысле утешения читателей; – в случае особенной тревоги наших сердец, иногда слишком скрупулезных, должно полагаться на Бога, Который больше нашего сердца и знает все, знает, следовательно, лучше, чем мы сами, и оценит нашу любовь к Нему и наши стремления к совершенству, омрачаемые сознанием общей греховности и недостойности. Другие, напротив, усиливают резкость осуждения: если сердце наше осуждает нас, то мы не должны забывать, что всеведущий Бог больше, чем наше, способное к самообману, сердце, и, следовательно, пред Ним мы тем более не можем устоять. Ближе к истине стоят вторые и безусловно неправы первые, которые полагают в основу мысль, что христианин на самом деле, пред судом Божиим, оказывается добродетельнее, чем он сам думает о себе. Подобная мысль не может быть принята, ибо она противоречит всему ходу мысли и воззрениям Апостола Иоанна. Апостол во всем послании неоднократно обращается к голосу внутреннего сознания при решении существенных вопросов христианской жизни. В виду этого является совершенно невозможным ни на один момент предположить, что Апостол, в противоречие с самим собою, говорит, что, если наше сердце обвиняет нас в нарушении закона любви, мы можем успокоиться на той мысли, что Бог, Который знает нас лучше, чем мы сами знаем себя, устранил это осуждение нашего сознания и, в противоположность ему, уверит нас, что мы все-таки остаемся в общении с Ним. Таким образом, внутреннее сознание уже оказывается способным ошибаться и потому не может быть надежным руководителем в христианской жизни. Особенно это толкование кажется невозможным в виду того, что в 21-м стихе Апостол говорит, что мы имеем дерзновение к Богу в том случае, если сердце не зазрит нам, Не ясно ли отсюда, что мы не можем обладать $\pi\alpha\rho\rho\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, которая составляет преимущество истинных христиан (1Ин.2:29,4:17,5:14), если

сердце осуждает нас; следовательно, внутренний голос опять восстанавливается в своих правах. Нельзя принять в полном виде и второго мнения. Кроме того, что оно представляет свободное толкование текста и вводит идею, которая ходом речи совершенно не намечена, оно имеет и ту неблагоприятную сторону, что, если строго держаться указываемой им идеи, тогда никто не устоит пред судом Божиим; даже тот, кто успокаивает пред Ним свое сердце, не может быть уверенным в своем истинно христианском состоянии.

5) Ἐὰν κατακρίνωσκει ἡμῶν ἡ καρδία стоит в первой части условного предложения и требует второй части, которой наличные предложения стиха не представляют; поэтому восполнение необходимо⁷¹⁸. Что же можно дополнить? Для этого необходимо предварительно решить.

6) вопрос, в каком значении употреблены первое и второе ὅτι. Что касается второго ὅτι, то почти всеми исследователями оно принимается в значении причинного союза «потому что». И это вполне естественно, так как положение, что «болий есть Бог сердца нашего и весть вся», не может быть ни предметом убеждения, ибо для христианина это – самоочевидная истина, ни выводом из поставленной в условном предложении посылки. Но относительно первого ὅτι нет столь твердых данных. Не это ли заставляет значительное большинство толкователей понимать его в смысле местоимения? Впрочем, и относительно него можно сказать, что ὅτι в значении «что» не имеет в данном случае никакого смысла и основания, а потому и первое ὅτι вероятнее принимать в значении «потому что».

Рассмотрим еще остальные понятия, входящие в состав стиха. Κατακρίνωσκειν, которое у Апостола Иоанна, кроме 20 и 21 ст., больше не встречается (ср. Гал.2:11), в своем значении лучше всего определяется по сравнению с глаголом κατακρίνειν – осуждать. Κατακρίνειν включает в себе судебное определение о наказании (Ин.8:10, ср. 4), тогда как κατακρίνωσκειν указывает только на имеющееся против обвиняемого знание чего-либо предосудительного, относительно которого еще не произнесен судебный приговор. Такое значение κατακρίνωσκειν особенно ясно выступает во Втор.25:1–2 (по LXX), где сначала требуется

предъявление вины (καταγινώσκειν), а затем уже определяется наказание. Но при этом все-таки в καταγινώσκειν заключается указание на вину, за которую необходимо должно быть положено наказание. В параллель к нашему месту ср. Сир.14:2: μακάριος οὗ οὐ κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Обыкновенно καταγινώσκειν соединяется с родит. лица и винит. вины; поэтому ἡμῶν правильнее понимать не в смысле определения к ἡ καρδία, но в смысле дополнения к καταγινώσκειν; тем более, что в других случаях стоит τὰς καρδίας ἡμῶν. Объектом к καταγινώσκειν может быть ни что иное, как объект γινώσκομεν 19 стиха; на это указывает и связь, и изменение выражения γινώσκειν в καταγινώσκειν: знанию, что мы от истины, т.е. дети Божии, Апостол противопоставляет осуждающее нас знание сердца, которым отнимается то блаженное сознание и причиняется беспокойство. Слово μεῖζων Апостол Иоанн употребляет очень часто; он обозначает им обыкновенно (ср. Ин.1:51, 5:20, 14:12, 15:13; 3Ин.1:4) высшее достоинство и больший авторитет, например, как свидетеля (1Ин.5:9; Ин.5:36), преимущественное положение и значение кого-либо (Ин.4:12, 8:53, 13:16, 15:20) и безусловное величие Бога в сравнении со всеми (Ин.5:29, 14:28). Но вообще ближайшее значение его определяется ходом речи. В данном случае для определения его смысла важно предыдущее ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία. Весь образ выражения Апостола показывает, что Бог сравнивается с нашим сердцем; последнее рассматривается в качестве обвинителя, поэтому необходимо признать, что μεῖζων указывает на величие Бога, как Судии. Καὶ γινώσκει πάντα уже не относится к сравнению, но изъясняет его, показывая, что ὅς πάντα γινώσκει должен быть большим, чем наше сердце, и в καταγινώσκειν.

Теперь можно решить вопрос и о том, что нужно поставить в качестве второй части условного предложения при ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία. Само собою очевидно, что καταγινώσκη составляет противоположность к предыдущему πείσομεν. Отсюда с необходимостью следует, что и в основании их должно быть соответствие, и если πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν обусловлено чрез γινώσκομεν, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, то и

καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία должно быть показателем совершенно противоположного состояния: γινώσκομεν, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἐσμέν; последнее и составит вторую часть условного предложения. Таким образом, смысл стиха можно представить в следующем виде: дело между нами и нашим сердцем происходит ἔμπροσθεν αὐτοῦ, т.е. τοῦ Θεοῦ, и поэтому именно результаты его являются несомненными и столь важными для нас. Мы будем или должны (если будущее признать за выражение повелительного) убеждать, успокаивать наше сердце пред лицом Бога, и это ясный знак, что мы действительно стоим в согласии с волею Божией, что мы от истины и поистине дети Божии. Но если сердце наше на этом же суде осуждает нас, если наши доводы не убеждают внутренний голос прекратить обвинение, то несомненно, что его обвинения справедливы: мы должны уразуметь, что мы не от истины и не можем назваться истинными детьми Божиими, и это несомненно именно потому, что суд происходит пред лицом Бога. Окончательный суд как в том, так и в другом случае принадлежит Богу (ἔμπροσθεν Θεοῦ), и если сердце наше осуждает нас, и именно пред лицом Бога, то этот суд уже не его только, но и Бога; а как таковой, этот суд несомненен, потому что конечный Судия – Бог более сердца нашего, взятого самого по себе, и знает все.

III, 21. Апостол принимает, как возможный, противоположный случай, когда сердце не зазирает нам, когда во внутреннем существе человека наступают полный мир и гармония, и указывает следствия такого счастливого состояния христианина. Апостол не ставит адверсативного δὲ и вообще внешним образом не отмечает противоположности мысли; но и выразительное обращение ἀγαπήνοί и содержание дальнейшего делают это несомненным. Апостол предполагает случай, что труды апостольской проповеди увенчались успехом, что наступила полная уверенность в спасении, и, следовательно, общение с Отцом и Сыном Его является бесспорным фактом. Тогда христиане находятся в самой тесной внутренней связи с Апостолом: его сердце согрето самою горячею любовью к ним, и он предпосылает обращение ἀγαπήτοί. Изменение порядка слов

в условном предложении, сравнительно с 20 стихом, указывает на изменение оттенка в мысли: там сила выражения лежит на факте осуждения (ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία), а здесь – на нравственном сознании, которое не произносит осуждения (ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ). Апостол берет высшую ступень совершенства христианской жизни, когда между деятельностью человека и требованиями божественной воли находит место полное согласие. В таком случае и нравственное сознание совершенно спокойно: оно не имеет ничего сказать против нашего поведения, ибо нет поводов зазирать. Общение между нами и Богом утверждено самым несомненным образом, и мы вполне уверены, что мы от истины и неизменно остаемся детьми Божиими. А если так, то прямое следствие этого то, что мы имеем дерзновение к Богу: παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν. Естественно, что здесь речь идет не о дерзновении, которое мы будем иметь в день последнего суда (1Ин.2:28), но о дерзновении, которым мы в отношении к Богу обладаем уже теперь, так как уверены, что находимся в нормальных отношениях к Нему. Мы приближаемся к Нему, как дети к Отцу, а не как виновные к судье (ср. Рим.8:16). Такого понимания требует и содержание следующего стиха. Но, с другой стороны, нельзя ограничивать объем παρρησία дерзновением только в молитве, на которое указывает 22 стих: παρρησία стоит в непосредственной связи с ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ и потому обнимает собою все отношение верующего к Богу, преисполненного сознанием своего богосыновства.

III, 22. Из общего понятия παρρησία, обнимающего собою все стороны духовной жизни человека, Апостол выдвигает самый непосредственный и для всех понятный момент, с которым истинным христианам приходится иметь дело ежедневно и ежечасно, – именно дерзновение в молитве: καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ. Καί оттеняет этот новый момент, уже заключающийся в общем положении 21-го стиха, но здесь получающий самостоятельное значение. Praes, αἰτῶμεν и λαμβάνομεν сохраняют свое значение (не вместо futur.) и придают мысли особенную выразительность: как молитва есть постоянное выражение дерзновенного отношения к Богу, так

исполнение ее всегда следует за нею. Ὁ ἔαν указывает на всеобщность, без всяких произвольных ограничений: «о чем мы ни просим». Посему спрашивать о роде молитвы и ее предмете, значит, только упражняться в напрасной изобретательности (ср. Ин.14:13, 16:23–24; Мф.7:7–8). Дети, у которых сыновнее отношение к Отцу не нарушено, с детским доверием могут просить его обо всем; так и верующие, которых жизнь от истины, которые находят одобрение своему поведению во внутреннем голосе сердца, свободно обращаются к Богу с молитвою, Дитя наперед знает, что отец исполнит все, что служить ему во благо, и верующие, которых сердце не зазирает, уверены, что их просьба не останется не услышанною, что за молитвою последует и исполнение ее⁷¹⁹. Основание для этого Апостол полагает в том, что мы соблюдаем Его заповеди и творим угодное пред Ним: ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν⁷²⁰. Ὅτι – потому что. Но к чему собственно относится это обоснование и каким образом? К тому ли, что мы имеем дерзновение молиться, или к тому, что мы получаем? Παρρησίαν ἔχομεν и αἰτῶμεν имеют свое основание в условном предложении 21 стиха. Поэтому ὅτι относится к непосредственно предшествующему λαμβάνομεν: мы получаем, потому что соблюдаем и т.д.; Но далее: слова ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν могут указывать или основание, почему наши молитвы будут исполнены, т.е. что наше делание того, что Бог заповедует, может удостоверить нас, что мы получим то, о чем мы просим; или же они могут указывать, какими средствами мы можем достигнуть того, чтобы получать просимое. В действительности обе эти точки зрения соединяются неразрывно. Но в данном случае несомненно имеется в виду то, что и соблюдением заповедей Божиих, и деланием угодного пред Ним свидетельствуется и вместе с тем создается такое состояние верующего, при котором он не только для себя самого делает возможным дерзновение, но и со стороны Бога признается чадом, как воплощающий в своей жизни Его волю и всецело проникнутый стремлением творить угодное пред Ним. Конечно, о воздаянии (ἀντιδιδόναι) со стороны Бога за добрые дела

человека здесь не может быть и речи: Апостол никогда не становится на такую формальную точку зрения, но всюду имеет в виду внутреннее нравственное состояние христианина. Это есть божественный ответ на осуществление нами условий общения с Ним (ср. 1Ин.1:5; Ин.14:13, 15:7, 16:23). Τηρεῖν τὰς ἐντολάς и ποιεῖν τὰ ἄρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ различаются между собою тем, что второе показывает высшую ступень преданности воле Божией: соблюдение заповедей, как отдельных предписаний, может не обнимать собою всей жизни; между тем, как «творить угодное пред Ним», не только обнимает все требования божественной воли в полном объеме и единстве, но указывает, что это «делание» имеет свое глубокое основание во внутреннем чувстве человека; христианин любит Бога и движимый этим святым чувством старается узнать не только то, что выражается Им. как заповедь человеку, но и все то, что вообще пред лицом Его представляется, как благо. Стремление благоугодить Богу проникает все помышления человека, все его действия, отпечатлевается на всей его жизни. Ἐμπροσθεν αὐτοῦ и ἐνώπιον αὐτοῦ заключают некоторые оттенки в значении: первое значит: «в Его присутствии», – второе: «пред Его взором» (ср. Ин.12:37 и Ин.20:30).

После этого понятно, почему Апостол говорит: ὃ ἐὰν αἰτήμεν λαμβανόμεν παρ' αὐτοῦ – без всякого ограничения. У человека, соблюдающего заповеди Божии и творящего угодное пред Богом, молитва не представляет собою чего-либо отдельного, но стоит в тесной связи со всем направлением, которое господствует над всею жизнью и управляет ею. Это направление определяется, как всецелая преданность Богу, согласие между человеческою и божественною волею, – согласие, основанное на любви. В таком случае молитва может простираться только на богоугодное.

III, 23. Апостол раньше с особенною силой настаивал на исполнении заповеди о братской любви; но это не значит, что ею одною ограничивается весь круг богоугодного, делание которого характеризует истинного христианина. Необходима еще вера во имя Иисуса Христа Сына Божия, как основание всей христианской жизни: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα

πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. Между двумя заповедями, которые составляют основные требования христианства, между верою в Иисуса Христа Сына Божия и деятельною любовью не может быть никакого разделения: они обе составляют одну, заповедь. На этом основываются истинное единство и целостность христианской жизни. Этим совершенно исключаются односторонние направления, которые так часто повторялись и повторяются в истории, когда или отрицается безусловная необходимость веры при нравственной деятельности, или подавляется нравственная деятельность – при вере. Ни одно из этих требований не может быть оставляемо без того, чтобы не отразиться роковым образом на жизненности и устойчивости другого. Любовь к братьям, как ее заповедал Спаситель, невозможна без искренней и полной веры в Него; но раз в любви обнаруживается вера, и любовь имеет свой источник в чистой вере, то с истинною живою верою любовь дана сама собою, как с солнцем свет. Вот почему Апостол, вместо множеств. числа предшествующего стиха (τὰς ἐντολάς), ставит единственное – ἡ ἐντολή. Καὶ – простая связка, и αὕτη указывает на следующее предложение с ἵνα: последнее ни в каком случае не может удержать значения союза цели: предложение дает содержание ἡ ἐντολή, но с ἵνα (а не ὅτι), как и при ἀγγελία в ст. 11-м. ἵνα вместо ὅτι употребляется при понятиях желания, приказания и выражает долженствование, а не бытие⁷²¹. Замечательно выражение: πιστεύειν τῷ ὀνόματι, – оно встречается только здесь. Обыкновенно при ὀνομα Апостол употребляет глагол πιστεύειν с предлогом εἰς (ср. 1Ин.5:13; Ин.1:12, 2:23, 3:18). Конструкция πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα представляет ὄνομα просто, как объект веры, на который, как на цель, направлена деятельность веры; но dativis ὀνόματι отмечает ὄνομα не как чисто пассивный объект, но вместе, с тем указывает на исходящее от ὄνομα воздействие на верующего: ὄνομα само является дающим о себе свидетельство, открывающим себя, чтобы вызвать к себе полное доверие (ср. Ин.2:22, 5:47, 12:38, 4:21, 5:46, 7:45, 10:38, 24)⁷²². Отсюда πιστεύειν τινι – значит: быть убежденным, что то, что кто-либо

говорит, истинно (Ин.4:21, 5:24, 26, 8:45 и др.); а πιστεύειν τῷ ὀνόματι значит: быть убежденным, что то, что выражает имя о лице, которое носит его, истинно (ср. 1Ин.4:12). А имя Υἱὸς αὐτοῦ (του Θεοῦ) Ἰησοῦς Χριστός выражает в совершенстве, что Он есть по Своему лицу и делу, указывает на Его божество, Его сыновство, Его служение как Посредника, Ходатая и Спасителя. Вера во имя Сына Его Иисуса Христа называется ἐντολή, потому что вера во Христа есть от Бога заповеданное дело (Ин.6:29), и Сам Спаситель прямо называет грехом «яко не веруют в Мя» (Ин.16:9; ср. Ин.6:40). Вера эта есть и дело человека, почему и может быть заповедана. Но если вера составляет главное условие христианской жизни, то деятельная любовь неразрывно связана с нею как доказательство ее жизненности; поэтому καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Взаимная братская любовь, любовь каждого ко всем и всех к каждому, должна быть плодом искренней и живой веры в Иисуса Христа и отличительным признаком Его истинных последователей. Вера есть предположение и корень ἀγάπης; в последней обнаруживается первая (1Тим.1:5: ἀγάπη – ἐκ πίστεως: Гал.5:5: πίστις ἐν ἀγάπῃ ἐνεργουμένη). Πιστεύσωμεν – aorist., тогда как ἀγαπῶμεν – praes, потому, что вера есть неперемное предположение постоянной наличности любви. Но любовь должна быть истинною христианскою любовью, какую заповедал сам Иисус Христос: καθὼς ἔδωκεν ἐντολήν ἡμῖν. Последнее выражение, свойственное Апостолу Иоанну (ср. Ин.11:57, 12:43, 13:34), относится несомненно только к заповеди о любви, так как о различных свойствах веры Апостол нигде не говорит. В связи с этим и субъект последнего предложения – Христос, Который дал Апостолам, а чрез них и всем верующим заповедь о любви (Ин.3:34, 15:12, 17). Καθὼς – «сообразно с тем, как», указывает на свойство исполнения заповеди; а πιστεύομεν и ἀγαπῶμεν – форма praes, указывает, что вера и любовь должны быть постоянным принципом христианской жизни (ср. 1Кор.13:13). Понятие веры в Иисуса Христа Сына Божия выступает здесь в первый раз; но Апостол не останавливается на нем подробно и только уже в пятой главе неоднократно повторяет его. Здесь указание на веру во имя Иисуса Христа Сына Божия является

как бы случайным, вводным, как и весь 23 ст.: Апостол говорит о вере, как неразрывно связанной с любовью и дающей основу для последней потому, что в этом месте учение о любви, как отличительном признаке детей Божиих, достигает своего высшего пункта, и потому необходимо было отметить ее связь с верою в виду могущих возникнуть недоумений в пользу ее полной самостоятельности и исключительной значимости.

III, 24a. Изъяснивши взаимное отношение заповедей о вере и любви, как составляющих одну нераздельную заповедь, Апостол возвращается к τηρεῖν τὰς ἐντολάς 22 стиха, конечно, понимая при этом и связанное с ним καὶ τὰ ἄρεσθὰ ἐν ὧπιον αὐτοῦ ποιεῖν; но вместе с тем, заключая все сказанное в этой части послания, он вновь поднимает главные нити своей речи и говорит, что наличность соблюдения заповедей и делания благоугодного пред Богом свидетельствуют о высшей степени христианского совершенства, которая составляет цель их христианского течения: καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ. Καί простая связка. Plural, τὰς ἐντολάς взято из 22 стиха, поэтому и αὐτοῦ – τοῦ Θεοῦ, а не Χριστοῦ; ὁ Θεός понимается и в следующих ἐν αὐτῷ и αὐτός; второе ἐν αὐτῷ указывает на ὁ τηρῶν τὰς ἐντολάς. Как у Христа Его бытие во Отце соединено с бытием Отца в Нем (Ин.14:10 след., ср. Ин.10:38), чем выражается совершенное общение Сына с Отцом (1Ин.1:3; ср. Ин.17:21); так и тот, кто соблюдает заповеди Божии, не только пребывает в Боге, но и Бог в нем пребывает. Это взаимное пребывание выражает мысль о самом тесном общении (ср. 1Ин.4:13,16; Ин.6:56,15:45). Естественно, что соблюдение заповедей не производит описанного Апостолом состояния, но само является следствием, а отсюда и показателем последнего. Однако и соблюдение заповедей не остается без влияния на внутреннюю жизнь христианина, ибо укрепляет его: связь между ними неразрывная, и взаимное воздействие их не отрицаемо. В 23 ст. Апостол указал место заповеди о любви и вообще о делании правды в ее отношении к вере в Иисуса Христа Сына Божия; но, как по состоянию верующих, так и в виду еретиков он продолжает настаивать на том, что нравственная деятельность, определяемая

божественными заповедями, не безразлична, а имеет весьма важное значение (ср. 1Ин.1:6, 2:4, 6, 29, 3:6–7, 9). Только при соблюдении обеих заповедей – о вере в Иисуса Христа Сына Божия и братской любви – в их неразрывной связи возможно богообщение.

Четвертая часть (1Ин.3:24б–4:21).

Свидетель и залог богообщения – Дух от Бога. Необходимость испытывать духов. Отличительные признаки Духа от Бога и духа антихриста. Происхождение любви от Бога. Обнаружение ее в посольстве Сына Божия в мир. Обязанность христиан любить Бога и братьев и исповедовать, что Иисус есть Сын Божий. Совершенство христианской любви в дерзновении в день суда. Неразрывная связь между любовью к Богу и к братьям.

Пребывание Бога в нас, свидетельствуя о высшей степени богообщения, в 1Ин.3:24а в первый раз выступает в послании наряду с нашим пребыванием в Боге. Поэтому Апостол особенно останавливается на нем и доказывает его реальность. Отличительный признак, свидетель и залог нашего богообщения – Дух от Бога, которого Он дал нам. Апостол здесь восходит ступенью выше, когда от поведения христианина переходит к лежащему в основе этого поведения принципу – πνεῦμα – и показывает в 1Ин.4:1–21, как πνεῦμα от Бога отличается от πνεῦμα антихриста, – именно Дух от Бога исповедует Иисуса, как во плоти пришедшего Христа, и проявляется в любви к братьям.

III, 24б. Речь Апостола о Духе от Бога имеет основание в личном опыте каждого верующего: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. Наше пребывание в Боге, наше богосыновство не мечта: доказательство его – в обладании Духом, Которого Он дал нам. Ἐν τούτῳ указывает на последующее, а не на предыдущее, так как в противном случае слова ἐκ τοῦ πνεύματος κτλ. остаются вне связи. Изменение конструкции ἐν τούτῳ в ἐκ τοῦ πνεύματος с особенною выразительностью указывает на Духа – основание и залог нашего общения с Богом, как на источник нашего личного опытного познания о пребывании Бога в нас: не только чрез существование Духа (ἐν), но от Него Самого (ἐκ) мы уразумеваем, постигаем (γινώσκομεν) о пребывании Бога в нас. Апостол как бы комбинирует две конструкции: а) ἐν τούτῳ

γινώσκωμεν, ὅτι.... ἔδωκεν и б) γινώσκωμεν ἐκ τοῦ πνεύματος, οὗ.... ἔδωκεν. Оὗ произошло вследствие аттракции, вместо ὃ ἡμῖν ἔδωκεν, и не может быть истолковано в смысле genitivus partitivus, так как Дух есть личность и не может пребывать по частям. Аог. ἔδωκεν указывает на определенный момент прошедшего, когда Бог дал и верующие приняли Св. Духа. Это отсылает нас к упомянутому раньше у Апостола τὸ χρίσμα, которое приняли читатели послания при крещении. Сообщение Св. Духа и его благодатных даров служит источником новой жизни, которая в истинном христианине и получает успешное развитие, так что для него становится совершенно очевидным, что он живет иною жизнью, чем прежде жил. Отыскивая причины этого явления, верующий приходит к источнику его в благодати Св. Духа, сообщенной ему от Бога; это и служит ясным признаком, что в нем пребывает сам Бог, Которому христианин обязан этою переменой в своей жизни. Дух Божий называется признаком пребывания Бога в нас не в том же смысле, как делание правды, на основании которого мы уразумеваем, что мы рождены от Бога; но Дух Сам свидетельствует о Себе (1Ин.5:6). По Рим.8:9,16 и 2Кор.1:22 обладание Духом есть вернейшее ручательство в действительности общения между Богом и человеком. Данный нам от Бога Дух есть источник нашей веры и любви, божественный учитель, открывающий нам истинное познание (1Ин.2:20,27). Если мы имеем Духа, то мы имеем истину, веру, любовь, жизнь, – мы дети Божии, мы стали в общение с Отцем и Его Сыном и имеем вечную жизнь. Нет сомнения, что эта точка зрения, именно личный внутренний опыт каждого, в высшей степени опасна; печальные результаты ее сказывались уже во время жизни Апостола Иоанна в гностических сектах: и ложный дух может быть принят за истинный. Поэтому необходим осязательный критерий для различия ложных духов от истинного. Такой критерий Апостол дает в первых стихах четвертой главы.

IV, 1. Начало четвертой главы переносит нас в первый век христианства – время высочайшего одушевления верующих, так сказать, осязательного проявления дарования Святого Духа, которыми обладали верующие. *«Комуждо дается явление Духа*

на пользу, овому бо Духом дается слово премудрости, иному же слово разума, о том же Дусе: другому же вера, тем же Духом: иному же дарования исцелений о том же Дусе: другому же действия сил, иному же пророчество, другому же рассуждения духовом, иному же роди языков, другому же сказания языков. Вся же сия действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет» (1Кор.12:7–11). Так описывает состояние первенствующих христиан Апостол Павел. Но если где-либо, то в Малой Азии и в Ефесе в особенности⁷²³ скорее всего могли явиться, и как свидетельствует здесь Апостол, действительно явились пагубные для христиан злоупотребления этим божественным даром. Злоупотребления здесь были совершенно иного рода, чем какие обличал Апостол Павел в Коринфской церкви (1Кор. XIV). В истинных христианах, которые пребывают в Боге и в которых пребывает Бог, действует πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ. Но и человекоубийца искони, князь мира сего, не остается в бездействии: его дух продолжает действовать в сынах тьмы, которых еще не коснулся свет Христов, и даже в тех, которые хотя и носят имя христиан, но ходят во тьме. Соответственно особенным проявлениям πνεύματος ἐκ τοῦ Θεοῦ, и проявления πνεύματος ἐκ τοῦ κόσμου (τοῦ ἀντιχρίστου) бывают необычайными, обнаруживаясь в пророчествах, чудесах и т.п., и притязая быть проявлением божественного Духа, чем вводят в заблуждение и обольщают легковверных и нетвердых членов христианской общины. Понятие πνεῦμα здесь стоит в тесной связи с понятием ψευδοπροφῆται, в которых Апостол видит проявления духа антихриста. Греческое προφήτης (проφηι), равно как русское и славянское «пророк», выражают только одну сторону ветхозаветного пророчества и не исчерпывают всего понятия, заключающегося в евр. נְבִיא, обозначающем пророков в ветхозаветных писаниях. נְבִיא (от נָבָא) указывает собственно на человека, не только предсказывающего будущее, но одушевленного Богом носителя и органа Св. Духа, которому Бог открывает Свои тайны, чрез которого говорит Сам Бог. Понятие речи в экстазе несомненно дано в этом термине, как это ясно из многих мест (1Цар.10:5, 10, 19:20; 1Пар.25:2–3; Иер.29:26).

Пророк называется «человеком, Духом носимым» (Ос.9:7); он получает слова из уст Божиих (Чис.23:5, 12, 16; Втор.18:18; Иез.33:7), так что он говорит Божие слово (Ам.2:11, 16; Мих.4:6, 5:9; Ис.21:1–2, 11, 13, 22:1; Иез.3:11, 27; 1Цар.2:27, 10:18 и др.)⁷²⁴. Пророки говорили ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι (2Пет.1:21), или, как переводит это выражение Вульгата, «*Spiritu sanctu inspirati*». Этот πνεῦμα ἁγίων или πνεῦμα τοῦ Θεοῦ не принадлежность человеческой души, но отличная от человека, одушевляющая и определяющая его, божественная сила; πνεῦμα ἁγίων проникает в πνεῦμα человека и делается в нем источником новой жизни и чрезвычайных дарований и сообщает истину. Вследствие этого πνεῦμα пророков называется πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ. Но так как каждый пророк имеет свои особенные дарования, то хотя πνεῦμα ἁγίων один, бывает множество пророческих духов – πνεύματα. Если в Ветхом Завете πνεῦμα ἁγίων было уделом немногих избранных, то в Новом Завете обладателями его являются все христиане (1Кор.12); поэтому всякий христианин имеет πνεῦμα ὃ ἔδωκεν ὁ Θεός. Нечто подобное встречается и на противоположной стороне у лжепророков. Там господствует с своим влиянием дух, который ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν, или πνεῦμα τῆς πλάνης. И этот дух также один; но когда он проникает лжепророков и делает их подобными себе, то проявления его бывают разнообразны, почему и здесь не πνεῦμα только, но и πνεύματα. Таким образом, все πνεύματα распадаются на два класса, смотря по тому, носят ли они на себе печать Духа божественного или противобожественного. Поэтому о каждом из этих классов может быть сказано не только πνεύματα, но в коллективном смысле и πνεῦμα. За тем и другим πνεῦμα Апостол признает самостоятельную реальность: ложных пророков он рассматривает, как орудия воодушевляющего их и побуждающего к деятельности духа лжи, подобно тому как и сущие от Бога служат носителями Духа истины. Хотя все воодушевлены тем или другим духом, но во все времена как с той, так и с другой стороны выступают лица, чрезвычайно одаренные духом или только притязующие на это, и выступают учителями и руководителями в качестве провозвестников

высочайшей истины. Такое явление, как несомненно существующее, а не только предполагаемое ими ожидаемое, констатирует Апостол Иоанн: в мире появилось много лжепророков – πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς κόσμον. Понятие προφήτης, как сказали мы, означает человека ὑπο πνεύματος ἁγίου φερόμενον и потому говорящего божественным языком, т.е. возвещающего абсолютную истину. Ни того, ни другого у лжепророков нет. Если несомненно, что они проявляют необычайную силу, то это не сила от Бога, но сила противника Его. Это дух диавола, который во истине не стоит и есть отец лжи; а потому и вдохновляемые им пророки говорят одну ложь и угрожают серьезною опасностью для нетвердо стоящих в истине. Здесь соединяется и ложное притязание на звание истинного пророка, и проповедь ложного учения; в первом случае ψευδοπροφήτης = ὃς προφήτην ψεύδεται и во втором – ὃς ψευδὲς προφητεύει. Оба момента понятия ψευδοπροφήτης приложимы к лжеучителям тогдашнего времени: в них действует сила необычайная, но противобожественная, хотя они и выдают себя за истинных пророков. Поэтому их учение несомненно ложно и опасно для истинных христиан, тем более, что сопровождается знаками как бы истинного учения (ср. 1Ин.2:15, 19; Откр.16:13, 19:20, 20:10). Ложный пророк не просто только ложный учитель (2Пет.4:1: ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι) но ложный учитель, который поддерживает свои притязания обнаружением духовной силы (Мф.24:24: δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα; Деян.13:6: ἄνώρα τινὰ μάγον. Откр.19:20: ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα).

Опасность увеличивается еще тем обстоятельством, что лжепророков появилось множество – πολλοί. Πολλοί не может быть понято в смысле многих представителей одного итого же толка, но παντὶ πνεύματι указывает на многочисленных и разнообразных учителей, которые сходились в том, что все выдавали себя за провозвестников истинного учения, одушевленных божественным Духом, с целью увлечь истинных христиан в сети своего лжеучения. Предикат, употребленный Апостолом ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον ставит экзегетов в некоторое затруднение. Откуда (ἐξ) вышли лжепророки? Нельзя

понимать в смысле 1Ин.2:19 – вышли из лона Церкви, и κόσμος в смысле царства тьмы, так как в этом случае было бы совершенно непонятно, каким образом это выделение их может служить основанием для требования δοκιμάζειν τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶν: в силу явного выделения из Церкви таких лжепророков уже не нужно было испытания; если бы это было фактом (а предлож. с ὅτι и устанавливает именно факт), тогда в нем не лежало бы побуждения для δοκιμάζειν. Нет указания также на посольство (missio) от злой силы, вдохновляющей их: тогда скорее было бы ἀπεσταλμένοι εἰσιν. Несомненно, что κόσμος здесь не богопротивный мир, как этическое понятие, потому что в таком случае у него не было бы никаких точек соприкосновения с христианами: в настоящем случае κόσμος есть «мир», в котором живут люди, как христиане, так и нехристиане (ср. Ин.1:9). И если ближайшим образом иметь в виду предмет, на который простирается деятельность лжепророков, то κόσμος может быть еще понимаем в смысле Ин.12:19: «*фарисее убо реша к себе: видите, яко никакая же польза есть? се мир по нем идет*». Ἐξεληλύθασι εἰς τὸν κόσμον в существенном означает то же, что γεύονασι 1Ин.2:18, и хотя в ἐξέρχεσθαι обычно дается представление о месте, откуда кто-либо отправляется (ср. Ин.8:42, 13:3, 16:27–28; Мф.17:3, 49, 26:55; Мк.1:35, 8:11; Деян.7:7), однако в данном случае это точно не отмечено, и ἐξεληλύθασι указывает не на определенный исходный пункт, но вообще говорит о выступлении лжепророков на поприще деятельности, соответствующей побуждениям пребывающего в них духа. Лжепророки выступили в мир со своим пагубным учением и выдают себя за провозвестников истины, и потому в отношении к ним христиане должны быть особенно осторожны. Perfect, (ср. ἐξῆλθον 1Ин.2:19) выражает продолжительность их действия: это исторический факт, который еще находится вред глазами всех. Таково положение вещей, которым вызвана речь Апостола о πνεύματα и увещание к христианам остерегаться увлечения их ложных учением (ср. 1Тим.4:1).

Исходя из присущего всем христианам состояния богосыновства, свидетельствуемого Духом, Которого Бог дал

нам, Апостол, в виду указанных опасных явлений, в духе любви увещевает христиан к непрестанному бодрствованию. Ἀγαπήτοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε. Πιστεύειν τινὶ, как и в 1Ин.3:23, значит быть убежденным, что истинно то, что кто-либо говорит о себе, доверяться, полагаться на кого-либо. Духовные силы действуют среди людей, и первое побуждение человека верить им и повиноваться им. Но в этом именно инстинктивном и безотчетном движении кроется серьезнейшая опасность для христианина. Не все духи от Бога, хотя и все притязают быть таковыми. Это истина, на которой основывает свое увещание Апостол, и которая должна быть известна и читателям. Слова ложных пророков и даже чудесные знамения не представляют достаточного доказательства их происхождения от Бога. Поэтому христианин не должен безотчетно доверяться всякому духу, который выдает себя за божественный: ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Δοκιμάζειν – испытывать, исследовать; в Свящ. Писании этот глагол употребляется в отношении к испытанию достоинства металлов (ср. 1Пет.1:7: χρισίου διὰ πυρὸς δοκιμαζομένου; ср. Иер.9:7; Притч.8:10, 17:8: ὥσπερ δοκιμάζετε ἐν καμίνῳ ἄργυρος); отсюда он означает – испытывать, исследовать природу какой-либо вещи, ее силу и свойство (Лк.14:19; 2Кор.8:5, 8, 13:5; Гал.6:4; Евр.5:10; 1Фес.5:21). Различие между δοκιμάζειν и синонимичным ему πειράζειν, по-видимому, заключается в том, что цель действия δοκιμάζειν – выделить дурное, негодное и возможно яснее выставить доброе; тогда как цель πειράζειν – только *определить* доброе и дурное⁷²⁵. Получается такой смысл слов Апостола: не всякому духу доверяйтесь, не увлекайтесь словами и притязаниями на божественное вдохновение и даже чудесными деяниями лжепророков, но тщательно проникайте в самые глубины духа, в его существо, и на основании этого определяйте, от Бога ли он происходит, и если нет, то отвергайте. «Старайтесь различать и знать, кто говорит от Духа чистого и кто от нечистого; кто подлинно пророчествует и кто лжет, ибо нечистый дух вредит пророчествующим, восстанавливая лжепророков»⁷²⁶. Результатом этого исследования должно явиться разделение духов на два класса: духов от Бога и духов

от мира. Первых должно принимать и повиноваться им; вторых отвергать и остерегаться, чтобы каким-либо образом не поддаться их оболъщению. Испытание духов является обязанностью всех христиан, так как увещание направлено ко всем членам общины. Правда, по 1Кор.12:11, χάρισμα τῆς διακρίσεως πνευμάτων принадлежит только некоторым и зависит от воли Св. Духа, но χάρισμα или χρίσμα вообще обладает всякий христианин, – в этом потенциально заключается возможность для всякого христианина испытывать духов; а при таких обстоятельствах, каковы обстоятельства малоазийских христиан, διάκρισις πνευμάτων является прямою обязанностью всякого христианина. Указание на эти обстоятельства и вместе на ближайший повод своего увещания Апостол дает в следующем причинном предложении: ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.

IV, 2. Но, чтобы увещание достигло своей цели, Апостолу необходимо было указать твердый и надежный критерий для распознаения духов, дать характеристику духа ἐκ τοῦ Θεοῦ и ἐκ τοῦ κόσμου. Поэтому на естественно представляющийся вопрос, по каким признакам можно узнать πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ, Апостол отвечает: Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Эти слова Апостола Иоанна представляют собою подробнейшее раскрытие простого критерия, указанного Апостолом Павлом в 1Кор.12:3.

Ἐν τούτῳ указывает на πᾶν πνεῦμα κτλ. Форма γινώσκετε обыкновенно толкуется в смысле изъявительного или повелительного. Но в связи с предыдущими πιστεύετε и δοκιμάζετε может быть принято только последнее; ссылка на usus loquendi Апостола, который ἐν τούτῳ несколько раз соединяет с положительным утверждением (изъявит. – ср. 1Ин.2:5, 3:10, 24 и друг.), ничего не говорит против этого, так как связь ἐν τούτῳ с изъявительным не представляет безусловной необходимости. Апостол указывает (напоминает) читателям критерий, руководясь которым они могут отличить духа Божия и духа антихристового. Γινώσκετε – уразумевайте на основании опытного познания; это познание должно являться

результатом предшествующего δοκιμάζειν и выслушанного исповедания – ὁμολογεῖν. Πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ, вдохновляющий истинных христиан, на основании обладания которым они узнают, что Бог в них пребывает, дан им от Бога, поэтому он есть πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Различие между выражениями πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ и πνεῦμα τοῦ Θεοῦ заключается в том что первое имеет в виду указать на источник бытия духа, чтобы тем рельефнее отметить его существо; тогда как последнее отмечает именно этот второй момент, как следствие ἐκ τοῦ Θεοῦ. Отношение между ними такое, как между γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ и τέκνον τοῦ Θεοῦ. То же нужно сказать об отношении πνεῦμα ἐκ τοῦ κόσμου πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου.

Из чего же слагаются отличительные признаки πνεῦμα τοῦ Θεοῦ? Πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Прежде всего обращает на себя внимание то, что Апостол говорит не πιστεύει, но ὁμολογεῖ. Апостол имеет в виду указать осязательный признак для различения духов, между тем как πίστις есть акт внутренней, сокровенной жизни, для познания других недоступный, и потому таким признаком не может служить. Для последней цели пригодно только ὁμολογία – внешнее исповедание живой и сердечной веры, стоящее в неразрывной связи с нею и необходимо вытекающее из нее: ὁμολογία может сделаться предметом познания для других и в то же время отражает в себе внутреннее состояние исследуемого. Исповедание, как выражение внутреннего убеждения (Ин.9:22, 12:42) в коренной истине христианства, имеет свое основание в помазании (χρίσμα 1Ин.2:20), которое получают верующие и которое учит их всему истинному; поэтому и приписывается оно духу: πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ. Предмет исповедания выражается в следующих многозначительных словах: ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Конструкция этих слов представляется не совсем ясною. Возможны три способа понимания их: 1) прямое дополнение к ὁμολογεῖ будет Ἰησοῦν и Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα относится к сказуемому: исповедует Иисуса, как пришедшего во плоти Христа; 2) прямое дополнение Ἰησοῦν Χριστὸν, а ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα относится к сказуемому: исповедует Иисуса Христа,

пришедшего во плоти; 3) вся фраза представляет сложное прямое дополнение: исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, где и лице Иисуса Христа и Его пришествие во плоти представляются как единое цельное понятие. Какой из этих трех способов толкования должен быть принят, как вероятнейший? Слова Апостола, взятые сами по себе, не дают ключа к разгадке их конструкции. Поэтому необходимо обратиться к параллельным местам, чтобы на основании их определить способ выражения Апостолом основной христианской истины. *«Кто есть лживый, точию отменяйся, яко Иисус несть Христос» (1Ин.2:22).* *«Иже аще исповестъ, яко Иисус есть Сын Божий» (1Ин.4:15).* *«Всяк веруяй, яко Иисус есть Христос, от Бога рожден есть» (1Ин.5:1).* *«Кто есть побеждаяй мир, токмо веруяй, яко Иисус есть Сын Божий» (1Ин.5:5).* *«Сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий» (Ин.20:31).* Во всех приведенных местах, цель которых – выразить сущность христианского учения, имя Иисус составляет подлежащее, а Христос Сын Божий – сказуемое; в этом обнаруживается неотрицаемое стремление Апостола доказать, что человек Иисус есть Христос Сын Божий, единая богочеловеческая ипостась. Что эту именно цель преследовал Апостол во всем своем Евангелии, это он ясно указал в Ин.20:31; а приведенные места из послания доказывают, что та же истина составляет основание и средоточный пункт и послания. На основании этого с полным правом можно утверждать, что и в разбираемом важнейшем месте послания преследуется именно указанная цель; почему первый способ толкования должно признать более отвечающим истинным намерениям священного писателя: исповедует Иисуса, как пришедшего во плоти Христа. Таким образом, при глаголе ὁμολογεῖν получается двойной винительный падеж (ср. Ин.9:22)⁷²⁷. Такой способ решения вопроса вполне согласен и с условиями происхождения послания, как направленного против различного рода гностических сект, которые сходились в отрицании возможности соединения Божества с материальным телом и полагали различие между Христом и человеком Иисусом. Посему Апостолу Иоанну вполне естественно и

необходимо было показать, что, 1) Иисус и Христос – единое нераздельное лицо, и 2) что Христос действительно явился во плоти. Эта цель и достигается формулой $\acute{o}\mu\omicron\lambda\omicron\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Необходимо помнить, какое соотношение между Χριστός и Υἱὸς τοῦ Θεοῦ неизменно мыслит Апостол Иоанн. Particip ἐληλυθότα, отмечает реальность факта пришествия во плоти, в отличие от infinitivi, которое употребляется тогда, когда писатель не определяет, действительно ли существовал или существует подлежащий рассмотрению факт⁷²⁸. При том здесь particip. не aorist. (ἐλθόντα), но perfect., которое показывает, что Апостол мыслит здесь пришествие во плоти не как исключительно исторический факт (ср. 1Ин.5:6), но главным образом по его непреходящему значению: Он пришел и пребывает во плоти. Σάρξ в Свящ. Писании часто употребляется для обозначения всего существа человека, как евр. **אָדָם** (Быт.6:13; Иов.12:10; Ис.40:5; Иоил.2:28), и потому = ἄνθρωπος, указывая на полную человеческую природу (а не человеческое тело только – σῶμα), одушевленную плоть, и душа этой плоти есть носительница не только физической, но и духовной жизни в человеке⁷²⁹, с необходимым предположением ψυχὴ (Ин.12:27) и πνεῦμα (Ин.11:33, 13:21, 19:30). При этом оттеняется все-таки материальность человеческой природы в противоположность духовной божественной природе (Ин.1:14; Лк.3:6; Деян.2:17; Рим.3:20; 1Кор.1:29; 1Тим.3:16; 1Пет.1:24)⁷³⁰. Эта именно сάρξ и служила камнем преткновения для мудрствующих еретиков. Замечательно также ἐν σαρκί, а не εἰς σάρκα: Христос не сошел на существовавшего уже человека, как учил, напр., Киринф, но Он пришел в человеческой природе. “Ερχεσθαι ἐν обозначает способ, образ пришествия, который для данного служения имеет характерное значение (ср. Лк.2:27; Мф.7:15), как ближайшее определение явления (Мф.21:32; 1Кор.6:21; 1Ин.5:6): Христос не только жил на земле, учил и действовал, как человек, но Он и пришел во плоти. Плоть – необходимое условие Его мессианского служения, и ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι столь существенный момент в христианской вере, что с отрицанием его теряется все. Поэтому исповедующий, что Иисус есть

Христос, пришедший во плоти, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, имеет источник своего бытия в Боге (ср. 1Кор.12:3). Собственно главный тон рассматриваемого места лежит в констатировании истинного человечества Христа, воплощения Его в лице исторического Иисуса. Исповедание Богочеловека составляет существо христианства, главный член христианского учения; на нем утверждается и с ним падает все христианство. Эта истина в действительности обнимает все прочие христианские истины, частью как предположение, частью как следствие, и Апостол Иоанн несколько раз возвращается к ней (1Ин.4:15, 5:5, 23). Поэтому, если о ком-либо известно, что он проникнут этою истиной, то не может быть больше сомнения в его правоверии, – такой охотно примет и всякое учение, которое вытекает из этой главной истины, как необходимое следствие. Кто может после этого сомневаться, что такой имеет πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ или πνεῦμα τοῦ Θεοῦ. Кроме того, это именно исповедание Апостол поставил в качестве отличительного признака истинного духа потому, что современные еретические движения преимущественно подвергали искажению выражаемую им истину и тем нарушали мир Церкви.

IV, 3. Теперь Апостол переходит к характеристике духа противоположного происхождения и направления, посредством parallelismus antitheticus. Первая половина 3-го стиха повторяет вторую половину предыдущего стиха в отрицательной форме. Но Апостол по обыкновению не останавливается на простом обращении положительной мысли в отрицательную: он идет далее и, чтобы усилить впечатление своего увещания, определяет духа, не исповедующего Иисуса, как во плоти пришедшего Христа, в качестве πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου, страшный образ которого всегда предносился сознанию христиан, как образ врага их спасения. Что касается первой половины стиха, то здесь обращает на себя внимание отрицание μὴ вместо οὐκ и член τὸν пред именем Ἰησοῦν. Μὴ выражает более сильное отрицание, почему греки употребляют его главным образом при противоположении, чтобы оттенить отрицание не как недостаток только, но и сознательное упорное отрицание или упорное противоречие истинному

исповеданию⁷³¹. Член τὸν пред Ἰησοῦν объясняется тем, что во 2 стихе Апостол уже говорил об Иисусе, Который есть Христос, пришедший во плоти, и в 3 ст. он говорит о Нем же, сейчас упомянутом. Исповедующий Иисуса, как пришедшего во плоти Христа, ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστί; в соответствие с этим Апостол говорит, что отрицающий эту основную истину христианства ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστι.

Дальнейшая характеристика противобожественного духа замечательна. Апостол не противопоставляет прямо: ἀλλ' ἐκ τοῦ ἀντίχριστου, по καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ τοῦ ἀντίχριστου. Καί, вместо ожидаемого ἀλλά, – особенность языка Апостола Иоанна, и она придает присоединяемой мысли значительную долю самостоятельности. Τοῦτο и τό несомненно указывают на πνεῦμα, о котором здесь идет речь, а не на отвлеченное μὴ ὁμολογεῖν и τὸ τοῦ ἀντίχριστου (антихристианское существо). Πνεῦμα – не ἐκ τοῦ ἀντίχριστου, но просто τοῦ ἀντίχριστου в параллель τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ (2 ст.) – дух антихриста, свойственный антихристу и от него получающий характерные определения своей деятельности. Об ἀντίχριστος см. II, 18. Пред ἀντίχριστου стоит член, как указание на определенное и известное читателям лицо. Но Апостол твердо держит в мысли главный предмет речи и, определивши дух, как по существу своему антихристианский, он в ὅ опять воспринимает πνεῦμα и говорит, что сообщение о духе не составляет новости для читателей: они слышали о нем (от него или от других Апостолов), и весть эта как бы и до сих пор раздаётся в ушах (ἀκηκόατε, а не ἠκούσατε), слышали они, что этот дух придет: ὅτι ἔρχεται (ср. 1Ин.2:18). Ὅ несомненно перенесено из придаточного предложения с ὅτι и составило прямое дополнение к ἀκηκόατε. В соответствие с καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν (1Ин.2:18), Апостол продолжает и здесь: καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη. Если πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον и проникнуты духом антихриста, то само собою понятно, что этот дух уже есть в мире. Отсюда ясно, что κόσμος понимается но в смысле богопротивного мира, но в физическом смысле, как место обитания людей, и затем в смысле человечества. Ὡς не усиливает только νῦν, но, в

противоположность имеющему быть явлению личного антихриста, говорить, что путь для него уготован: его дух уже действует в мире (ср. 2Фес.2:7).

IV, 4. Последнее хорошо известно читателям, так как они на самих себе испытали антихристианское коварство лжеучителей. Они видели, что эти лжеучители действуют как одушевленные какою-то необычайною силою; но их деятельность изобличала, что это была не божественная сила. Среди такой опасности, на которую с особенною настойчивостью указывает и Апостол, читатели могли прийти в уныние и серьезно беспокоиться на счет будущего. Поэтому Апостол от лжеучителей внезапно обращается к читателям и находит основания для их утешения и ободрения в их же собственном внутреннем сознании: их спасение покоится на таких прочных устоях, которых не в силах ниспровергнуть все коварные ухищрения лжеучителей. Нежное отеческое обращение – τέκνιᾱ – вынуждается самым ходом речи, а ὑμεῖς, без всякой внешней связи с предыдущим, резко отмечает противоположность между лжепророками и читателями. Употребление второго лица местоимения, а не первого, также отвечает настроению читателей: необходимо было прямое и непосредственное обращение к ним именно, как борющимся с лжепророками, чтобы успокоить их и уверить в несокрушимости их веры и на будущее время. Ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστὶ – в этом самый твердый оплот против всех усилий слуг антихриста: начало своей духовной жизни они получили от Бога; σπέρμα τοῦ Θεοῦ пребывает в них, и на этом основывается самое тесное жизненное общение, родство с Богом по естеству. Из этого естественного родства для детей Божиих проистекает та сила, которая делает их крепкими против всякого врага их спасения и, следовательно, против лжепророков, – сила, которую они уже и доказали в борьбе с ними: νενικήκατε αὐτοὺς. Αὐτοὺς – τοὺς ψευδοπροφῆτας, которые служат органами духа заблуждения и с которыми поэтому христиане принуждены вести непосредственную и упорную борьбу. Из этой борьбы христиане вышли победителями: враги сломлены, победа совершена, но плодами ее они пользуются и доселе (perfect., а не aorist.): и теперь при всяком столкновении они остаются

победителями. «Духом созерцая совершающуюся в мире или в Церкви Божией великую борьбу света со тьмой, добра со злом, истины с ложью, Бога и Христа с дьяволом, борьбу, имеющую прекратиться только с окончательным поражением сатаны в лице антихриста и представителей антихристианского духа, борьбу, совершающуюся в сынах Божиих и сынах дьявола, Апостол выражает как бы уже раздавшийся победный клик окружающих: вы победили! Этот победный клик есть как бы отклик на победное великое восклицание Победителя мира: дерзайте, ибо Я победил мир (Ин.16:33)» (Еп. Михаил).

В чем состоит победа читателей, Апостол не указывает в этом месте; разъяснение по этому вопросу дает 1Ин.5:4–5: *«Всяк рожденный от Бога побеждает мир: и сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто есть побеждаяй мир, токмо веруй, яко Иисус есть Сын Божий»*. В настоящей борьбе против антихриста победа уже настолько достигнута, насколько Христос действительно победил мир и его князя (Ин.16:33); так что всякое нападение, которое делает дух антихриста, обнаруживает только его бессилие: вера в Иисуса, воплотившегося Христа Сына Божия, является реальным основанием победы верующих над миром и лжепророками, сущими от мира. Но отсюда само собою понятно, что постоянная победа возможна только при твердом сохранении этой истины, на которой покоится и самая возможность ее; и раз вера в Иисуса Христа подвергается нападению, то уже твердое сохранение ее является победою над противниками; и именно, по ходу речи, это пребывание Бога в них, определяя всю духовную жизнь их, прежде всего твердо удерживает их в вере в Иисуса, как пришедшего во плоти Христа. Быть может, эта твердость христиан в вере и заставила лжеучителей обнаружить свое истинное существо и открыто отделиться от Церкви (1Ин.2:19).

В лжепророках действует дух антихриста, в христианах – Дух, которого дал Бог. Борьба между лжепророками и христианами, таким образом, сводится к борьбе начал, одушевляющих тех и других. Победа необходимо должна принадлежать стороне сильнейшей, и христиане победили

лжепророков потому, что действующий в них могущественнее того, кто действует в лжепророках: ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ἡμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. Так как христиане названы пред этим сущими ἐκ τοῦ Θεοῦ, то ὁ ἐν ἡμῖν несомненно ὁ Θεός, а не Χριστός; Θεός именно и дал им от Духа Своего. Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ есть ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Ин.12:31, 14:30, 16:11), диавол, отец лжи и ложных учителей (Ин.8:44; 1Ин.3:10). В истинных христианах пребывает Бог, дает им от Духа Своего, действует в них, производит новое начало жизни и в них и чрез них побеждает духа антихриста, действующего в лжепророках. Апостол не говорит ὁ ἐν αὐτοῖς, как следовало бы ожидать после ὁ ἐν ὑμῖν, но ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. Этим, с одной стороны и главным образом, он имеет в виду указать на тесную связь между лжепророками и миром вместе с его князем: если эти лжепророки когда-либо принадлежали к христианской церкви, то эта принадлежность была чисто внешняя; в действительности они никогда не прерывали своей тесной связи с миром. Князь мира сего был и их князем; они – слуги антихриста, который и действует в них. Но отсюда же, с другой стороны, выражение ὁ ἐν τῷ κόσμῳ уверяет читателей, что их победа над лжепророками есть вместе с тем и победа над князем мира сего и над миром (ср. 1Ин.2:13–14).

IV, 5. Такую тесную связь лжепророков с миром, которая уже намечена Апостолом в рассмотренных стихах, он прямо устанавливает в следующем стихе: αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν. Между лжепророками (αὐτοὶ – ψευδοπροφῆται) и миром в смысле этическом самая тесная жизненная связь: они дети мира, преследующие те же тенденции, какие преследует мир, движутся теми же мотивами, какие царят в мире; словом, в них воплощается дух мира. Такому жизненному принципу соответствуют и их жизненные обнаружения. В данном случае речь идет об учительстве; последнее вполне отвечает сущности и характеру лжеучителей. Διὰ τοῦτο – продолжает Апостол, – ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσι: по причине того, что их существо вполне определяется существом мира, сущность и дух их речей, их учения, проистекает из того же мира. Мир имеет свою собственную мудрость, отвечающую его существу и духу,

мудрость – противобожественную; из нее то и почерпают свое учение лжепророки. Таким образом, в мире и источник их учения, из него же истекает и его дух. Соответственно имени ψευδοπροφῆται Апостол употребляет и глагол λαλεῖν, который у древних употреблялся для обозначения преимущественно звука и формы речи; отсюда значение – болтать, говорить бессвязно, в противоположность λέγειν – говорить разумно. Деян.2:4 λαλέω обозначает говор на разных языках (ср. Мф.9:39). Евр.1:1 λαλέω (о Боге) обозначает речь, непостижимую, непонятную для простого разума, для ума, непросветленного верою⁷³².

Трудно, конечно, на основании употребления глагола судить о характере возвещения лжепророками своего учения, но несомненно, что их учение находит для себя и соответствующих слушателей: καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. Ἀκούειν τινός выражает больше, чем только внешнее восприятие посредством органа слуха; глагол означает: слушать с удовольствием или, по крайней мере, охотно, потому что речь и понятна и нравится; поэтому ἀκούειν значит: слушать речь, усвоить ее содержание (Ин.8:43, 47, 10:38; ср. Мф.18:5; Деян.3:22; 2Кор.10:5). Лжепророки предлагают своим слушателям мудрость, содержание и характер которой заимствованы от мира; и сочувствие к своему учению они находят в том же мире, т.е. в людях, проникнутых духом мира, им одушевленных. Выводы из этих слов в отношении к читателям таковы, что кто из христиан слушает лжепророков, тот тем самым обнаруживает, что он в действительности не принадлежит к Христовой Церкви, не ἐκ τοῦ Θεοῦ, но ἐκ τοῦ κόσμου ἐστί.

IV, 6. Дерзкие притязания лжепророков, этих исчадий космоса, объявляющих себя провозвестниками божественной истины, и вытекающая отсюда серьезная опасность или, по крайней мере, тревога для истинных христиан, вынуждают Апостола решительно выставить свой авторитет против обольстителей. Ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμὲν. Кого нужно разуметь под ἡμεῖς, – всех ли верующих, или же Апостола с истинными провозвестниками Евангелия? О верующих уже сказано было (в 4 ст.): ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ, с указанием на победоносное противодействие их ложным учителям; и было бы только

повторением, если бы и в 6 ст. еще раз о верующих вообще было сказано: ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν. Кроме того, ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ἡμῶν указывает, что ἡμεῖς приписывается научение, противоположное λαλεῖν лжепророков, в то время как, по связи речи, верующим вообще должно принадлежать слушание истинных учителей и испытание духов. Поэтому, вероятнее, что в ἡμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν Апостол резко противопоставляет лжепророкам (αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν) самого себя и других истинных учителей, подобно ему исповедующих Иисуса, как пришедшего во плоти Христа. Они – истинные дети Божии; вся их духовно-нравственная жизнь со всеми ее обнаружениями имеет свой источник в Боге. В соответствии с характеристикой лжепророков, о них, как учителях, может быть сказано: καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ λέγομεν (λέγουσιν). Учение их – непререкаемая истина, как происходящая от Бога и Духа Божия, Духа истины; посему слушать и понимать их учение могут только те, которые вкусили уже божественной истины, у кого в душе апостольское слово находит отзвук и родственные начала: ὁ γινώσκων τὸν Θεὸν ἀκούει ὑμῶν. Не раз уже приходилось говорить, что у Апостола Иоанна γινώσκειν τὸν Θεόν никогда не обозначает простого теоретического богопознания, но знание жизненное, впечатлевающееся на всей жизни христианина, всецелое погружение всех сил души в Божество, проникновение им; так что γινώσκειν τὸν Θεόν почти совпадает с ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι и с κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ. Praes, указывает на познание, как прогрессивное, а не законченное, – познание, которое отвечает процессу жизни (ср. ст. 7; 1Ин.5:20; Ин.17:3; противоп. 1Ин.2:3 след., 13 след.; 1Ин.3:1). Ὁ γινώσκων τὸν Θεόν стоит здесь как противоположность к ὁ κόσμος 5 стиха. Если последний характеризуется, как стоящий под властью отца лжи, врага Божия, и сам в своем существе есть отрицание Бога и его законов, то ὁ γινώσκων τὸν Θεόν в том смысле, как понимает его Апостол Иоанн, представляет прямую противоположность космосу. Вместе с этим Апостол отмечает, что истинный христианин всегда стремится все к большему и большему познанию Бога, но в этом своем стремлении он может найти

удовлетворение только у тех, которые ἐκ τοῦ Θεοῦ εἰσὶν и посему ἐκ τοῦ Θεοῦ λέγουσιν. Как обладающий уже в известной степени истинною, христианин охотно слушает и воспринимает истинное учение, возвещаемое Апостолом (ср. Ин.18:37: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μοῦ τῆς φωνῆς). Само собою понятно, что кто не проникнут истинным богопознанием, кто не находится в общении с Богом и не чадо Божие, тот не слушает и Апостола; божественная истина чужда его существу и не понятна: *«странна некая влагаеши во утеса наша»* (Деян.17:20), – могут сказать они Апостолу. Поэтому ὅς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἀκούει ὑμῶν.

Указавши учение об Иисусе Христе, какое должны исповедовать истинные христиане, и противоположное ему заблуждение, определивши характер тех, которые отвергают его и следуют за лжепророками, Апостол возвращается к поставленному в начале 1-го стиха увещанию: *«возлюбленным, не всякому духу веруйте, но искушайте духи»*, и «как бы прилагает печать к сказанному: посему то узнаем, кто имеет Духа истины, а кто – духа заблуждения» (Феофилакт): ἐκ τούτου γινώσκμεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης. Эти слова содержат, так сказать, запечатление предшествующего (Икумений) и на основании его совершенно понятны. Ἐκ τούτου отличается от ἐν τούτῳ тем, что последнее отмечает факт, который сам в себе есть прямое указание того, что воспринимается; тогда как ἐκ τούτου предполагает некоторый дальнейший процесс, которым достигается заключение (ср. Ин.10:3–5). Γινώσκμεν – не только Апостолы, но и все верующие, так как и увещание и вся дальнейшая речь предназначены именно для читателей. Апостол дает общий критерий для распознавания духа истины и духа заблуждения и потому ставить не личное γινώσκέτε, но всеобщее γινώσκμεν. Genitiv, τῆς ἀληθείας и τῆς πλάνης при τὸ πνεῦμα указывает на существо πνεύματα, которым определяется и их обнаружение в деятельности: один есть дух истинный в самом себе, как истекающий от Бога, и учит он истине (Ин.16:13), другой имеет своим источником отца лжи, весь ложь и других совращает с истинного пути. Что понятию ἀλήθεια

противопоставляется πλάνη, а не ψεῦδος, это имеет свое основание в характере деятельности лжеучителей, против которых Апостол предостерегает читателей: текνία, μηδεὶς πλανᾷτω ἡμᾶς (1Ин.3:7), или: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς (1Ин.2:26). Духу антихриста свойственно πλανᾶν, которое он и осуществляет чрез посредство ложных пророков – πλανῶντες (ср. 2Ин.1:8; Ин.7:2; 2Фес.2:11; 1Тим.4:1).

IV, 7. Переход от 6 стиха к 7-му кажется совершенно неожиданным, и поэтому совершенно естественны многочисленные попытки экзегетов установить здесь ясную связь между предыдущим и последующим. Начало 7-го стиха: ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, как будто даст основание думать, что Апостол намерен предложить и далее увещания читателям ко взаимной братской любви; но это не более, как формула перехода от прежней речи к новой. В ближайших стихах Апостол имеет в виду указать существо любви, ее источник; он хочет закрепить в сознании читателей ту истину, что если они рождены от Бога, то в них жизнь от Бога; а в таком случае эта божественная по существу жизнь необходимо должна обнаруживаться в любви к Богу и к братьям. Недостаток любви свидетельствует, что они не от Бога, что жизни Божией в них нет. Но 14, 15 и 16 стихи ясно показывают, что речь о любви в 4-й главе имеет особенное назначение: в связи с исповеданием, что Иисус есть Сын Божий, любовь рассматривается, как коренящаяся в факте посольства Сына Божия в мир; а 12 и 13 стихи обнаруживают намерение писателя указать читателям, что любовь, как она представлена Апостолом в 7–21 стихах 4-й главы, есть знак Духа от Бога. Таким образом, получает свое объяснение возобновление Апостолом речи о любви, а также и связь изложенного в 7–21 стихах с тем, что сказано им в 1Ин.3:24б–4:6.

Обращение ἀγαπητοί, как обычно, с особенною силой оттеняет дальнейшую речь Апостола, на которую он хочет обратить внимание читателей. Оно здесь тем естественнее, что сердце Апостола полно святой любви, и он хочет, чтобы его чада преисполнены были любовью же. Речь идет не о любви вообще, но о взаимной братской любви членов христианской

общины: ἀγαπῶμεν (conjunct. adhort.) ἀλλήλους. Хотя этим Апостол, конечно, не исключает универсальной любви, но она здесь не имеется в виду. Основание того, почему христиане должны любить друг друга, Апостол указывает в том, что любовь от Бога: ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν. Любовь в целом объеме (без всякого определения) по своему существу имеет источник (ἐκ) в Боге, но таким образом, что связь ее с источником остается постоянною и непрерывающеюся (ἐστίν). Каким же образом в том, что любовь от Бога, лежит основание необходимости для христиан любить друг друга? О христианах Апостол сказал: ὑμεῖς ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ и потому любовь, которая ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, оказывается одного происхождения с ними и одного существа, и если, далее, Бог есть любовь (ст. 8), то любовь же должна быть характерным признаком и тех, которые суть причастники божественной природы. Отсюда, и наоборот, любовь делается признаком действительного участия в божественной природе: καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννηταί. Так как любовь, происходит от Бога, из самого существа, то присутствие ее в человеке указывает, что в нем пребывает семя божественной жизни, что он сам ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, потому что ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννηταί. Он действительно и истинно получил божественную жизнь, которая и доселе продолжает действовать в нем (γεγεννηταί perfect.), являясь источником постоянной любви, сделавшейся отличительным признаком его (ὁ ἀγαπῶν). На этом же основывается дальнейшее: καὶ γινώσκει τὸν Θεόν. Всякое познание, имеющее своим предметом личное существо, предполагает духовное родство познающего с познаваемым; и знание божественного должно основываться на обладании божественным. Поэтому «любящий» тем самым показывает, что он обладает этим необходимым условием для познания Бога; он – истинный гностик, ибо о нем можно сказать: καὶ γινώσκει τὸν Θεόν. Praesens γινώσκει, в резкой противоположности с aor. ἔγνων, обозначает познание в его живом процессе: раз положено основание, познание Бога в каждый момент присуще христианину, все более и более открывая ему тайны боговедения. Таким образом, аргументация Апостола здесь, как

и всюду, основывается на том, что кто рожден от Бога, тот действительно и поистине получил божественную жизнь и, в силу этого жизненного общения с Богом, знает Его. Отсюда, если любовь от Бога, или иначе, если собственное существо Бога – любовь (ст. 10, 16), то любовь должна быть и у тех, которые чрез рождение от Бога сделались причастниками божественной жизни. Из этого же видно, что отношение $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu$ к $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\nu\nu\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ определяется так, что второе представляет собою необходимое условие первого: без рождения от Бога невозможно познание Бога. Но $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu$ и $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\nu\nu\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ вместе составляют основания для $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ или $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\tilde{\alpha}\nu$. Весь процесс может быть представлен в таком виде: 1) рождение от Бога; 2) на нем основывается познание Бога; 3) на этом последнем непосредственно – любовь, хотя посредственно последняя стоит в зависимости и от «рождения от Бога», как общей основы христианской жизни. Поэтому наличность любви служит несомненным признаком действительности рождения от Бога и познания Его. Что любовь стоит в ближайшем и непосредственном отношении к познанию Бога, показывает первая половина восьмого стиха:

IV, 8. $\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\tilde{\omega}\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \xi\gamma\nu\omega\ \tau\acute{o}\nu\ \Theta\epsilon\acute{o}\nu$. Любовь служит признаком наличности богопознания. Если у кого-либо нет в себе этого внешнего признака ($\mu\grave{\eta}$, а не $\omicron\upsilon\kappa$), то это доказывает, что он не имеет истинного познания о Боге. Замечательно, что Апостол употребил aorist., а не praes., как в предшествующем стихе, и таким образом возможность познания относить к определенному пункту прошедшего времени. Любящий самую любовью своею обнаруживает, что он знает Бога и постоянно возрастает в этом познании. Кто не любит, тот несомненно в настоящее время не только не увеличивает своих познаний о Боте, но и не имеет их вовсе, так как иначе это познание обнаруживалось бы в любви; даже более того: он и никогда не знал Его, в частности даже тогда, когда сам думал и другим говорил, что знает, – когда при крещении произносил исповедание своей веры. И все это потому, что если бы он когда-либо знал Бога, то несомненно любил бы: $\acute{o}\tau\iota\ \acute{o}\ \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$

ἀγάπη ἐστίν. Ὅτι – потому что; апостол дает основание, а по содержание οὐκ ἔγνω κτλ., так как в противном случае или в главном предложении не было бы τὸν Θεόν, или в придаточном предложении стояло бы просто: ὅτι ἀγάπη ἐστίν без ὁ Θεός. В этих словах высказано существенное основание, почему любовь от Бога (ст. 7) и почему Бог обнаруживается в отношении к нам, как любовь (10, 11, 19). Предикат ἀγάπη поставлен без члена и выражает не качество только, которым Бог обладает, но качество, которое обнимает все, что Бог есть: Бог не только имеет любовь, но Он есть любовь, Он всецело любовь, любовь и ничто более; Его существо – любовь. Любовь есть не только определение божественной воли, но является именем для нравственной природы Бога в ее существенном и неизменном характере; и богословие никогда не могло создать более высокого и более отвечающего христианскому понятию о Боге определения нравственного совершенства Его существа, как апостольское: *«Бог любви есть»*. «Если бы у нас кто спросил: что мы чествуем и чему поклоняемся? Ответ готов: мы чтим любовь. Ибо, по изречению Св. Духа, Бог наш любви есть, и наименование сие благоугодное Богу всякого другого имени»⁷³³. Что Бог есть дух (Ин.4:24), это признавали и ложные гностики; в некоторой степени они признавали и то, что Бог есть свет (1Ин.1:5), так как они учили о Боге, как о существе нематериальном, высочайшем разуме; но еретики не постигали христианского учения, что Бог есть любовь. Если бы любовь обозначала только одну сторону Божества, как это бывает у человека, тогда о том, кто не любит, можно было бы только сказать, что он не имеет полного совершенного познания о Боге: но если Бог есть любовь, если все существо Его – любовь, тогда всякое познание Бога, стоящее даже на низшей ступени, должно включать в себя познание Его, как любви и, следовательно, обнаруживаться в любви. Поэтому, где нет любви, там совершенно нет и не было познания Бога. Апостол употребляет глагол γινώσκειν, а не εἰδέναι: познание Бога достигается опытным путем, а не чрез созерцание, потому что и основание его лежит во внутреннем опыте, во внутреннем

сознании рождения от Бога, присутствия в нас божественной жизни; на этом же основывается постоянный рост богопознания.

IV, 9. Апостол Иоанн нигде не дает точного определения любви, и, по самому существу дела, формальное определение ее немыслимо. Но из тех свойств, которые принадлежать истинной любви, и действий, какие из нее проистекают, можно заключать о его взгляде на этот предмет. Любовь есть личное отношение общения или, по крайней мере, имеет в виду установление такого отношения. Внутреннее отношение Отца и Сына есть воплощение высшей формы любви. Это совершенное общение Спаситель представляет, как образец любви среди людей (Ин.15:9,12); любовь Отца к Сыну есть норма любви Сына к ученикам, а эта последняя есть мера всякой истинной любви среди братьев. Любовь включает в себе известное единство тех, кого она объединяет: каждый из любящих взаимно друг друга в одно и то же время есть и объект, и субъект любви. В отношении к любящему в любви важна та черта, что любящий субъект выступает из самого себя, сообщает самого себя другому, любимому им объекту; он жертвует своими интересами в пользу другого в целях принести ему благо. Если Бог в своем существе есть любовь, то от Его существа неотделимы самооткровение и самосообщение. Вечным, абсолютным предметом божественной любви является едиnorodный Сын Божий. Но эта же любовь побудила Его от полноты Своего бытия и блаженства дать жизнь миру, каждое существо которого было особым откровением божественной любви. Но еще в большей степени величие божественной любви открылось в попечении о согрешившем и отпадшем от Бога человеческом роде. На проявление этой особенной любви и указывает Апостол читателям в 9 и 10 стихах. Как любовь верующих обнаруживается в делах любви, так и божественная любовь открылась в высочайшем акте любви. Апостол опускает все другие проявления божественной любви к человеческому роду и останавливается на факте, в котором она открылась высочайшим и совершеннейшим образом. Это – любовь Божия к тем, которые, быв созданы по образу Божию для постоянного общения с Богом и вечной блаженной жизни, по своей

собственной вине сделались недостойными этой любви. Такая любовь Божия проявилась в том, что Бог послал в мир Своего Сына едиnorodного, чтобы чрез Него сообщить людям ту вечную и блаженную жизнь, для которой они были предназначены и которою уже обладали, но чрез преступление потеряли, чрез грех умерли и пребывают в смерти. Ἐν τούτῳ указывает на следующее ὅτι: обнаружение любви лежит в факте посольства едиnorodного Сына (τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν) и цели его (ἵνα ζήσωμεν). Любовь, которая составляет внутреннейшее существо Божие, фактически обнаружилась – ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ (genit, subject, а не objectiv.) – «в нас». Ἐν ἡμῖν по ходу мысли послания относится не к ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, но к ἐφανερώθη, так как речь идет не об откровении божественной любви к нам, но об откровении Бога как любви вообще; в противном случае пред ἔν ἡμῖν был бы повторен член ἡ и вместо ἔν ἡμῖν стояло бы εἰς ἡμᾶς: ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἡ ἐν ἡμῖν (εἰς ἡμᾶς). Но этим еще не разъясняется смысл выражения ἐν ἡμῖν, которому экзегеты придают различные значения: «между нами», «у нас», «нам», «к нам». Первое – «между нами», по-видимому, ближе всего подходит к истинному значению (ср. Ин.1:14). Против этого решительно говорит смысл ἐν ἡμῖν в IV, 16: ἡ ἀγάπη ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Если в последнем выражении ἐн ἡμῖν понимать в смысле «между нами», то все оно могло бы обозначать только любовь, которую Бог находит среди верующих; но понимать так совершенно невозможно в виду предшествующего πεπιτεύκαμεν, так как наша любовь к Богу или братьям не может быть предметом веры для нас. Поэтому в 1Ин.4:16 ἡ ἀγάπη есть любовь, которую имеет Бог, и предлог ἐн (пред ἡμῖν) должен удержать свое значение. То же необходимо сказать и относительно рассматриваемого стиха. Предлог ἐн указывает на сферу, в которой обнаруживается энергия, обозначаемая глаголом (ср. Ин.9:3). Ἡμῖν – не как общество, но как индивидуумы (ср. 10 ст. περὶ τῶν ἀμαρτιῶν ὑμῶν) – является средою, в которой открывается любовь Божия, как действующая сила⁷³⁴, вследствие чего ее присутствие является для нашего внутреннего сознания несомненным фактом, реально данным, а

не только субъективным. Такое понимание подтверждается и дальнейшим ἵνα ζήσωμεν, которое является прекрасным толкованием ἐν ἡμῖν. Каким образом откровение божественной любви в нас делается для нас фактом, указывают следующие слова стиха: ὅτι τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεός, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Слова τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ и их расположение имеют в виду оттенить особенное величие божественной любви. Бог послал своего Сына, Свой вечный образ, в Котором Он от вечности созерцал самого Себя, и притом Сына едиnorodного – τὸν μονογενῆ. Это свойство Сына оттенено с особенною силой (член τὸν; ср. 1Ин.1:2 τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον). Μονογενής – термин, который Апостол Иоанн в Евангелии четыре раза прилагает ко Христу (Ин.1:14, 18, 3:16, 18) – отвечает евр. **יְהוָה** и указывает на единственное отношение Сына к Отцу. Он есть только один Сын, один, которому принадлежит этот титул в его полном смысле и объеме. Центром мысли, заключающейся в этом слове, является личное существо Сына, а не Его рождение. И хотя LXX иногда переводят его чрез ἀγαπητός (Быт.22:2, 12, 16; Суд.11:34; Иер.6:26; Ам.8:10; Зах.12:10), однако идея любви вытекает из единственности отношения Сына к Отцу, а не идея единственности из любви⁷³⁵. На Нем, как едиnorodном, сосредоточена вся сила божественной любви, и Его Бог послал в мир – ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον. Κόσμος лучше понимать в смысле Ин.16:28 (ср. Ин.17:36, 8:1), т.е. обозначения места жизни и деятельности человечества, земли вместе с порядком и строем земной жизни (ср. стр. 398–399). Это посольство Апостол отмечает, как совершившийся факт, который для нас есть и остается откровением божественной любви: в своем действии он продолжается и доныне (perfect., ср. ст. 14). Центральная идея здесь – идея божественного величия Сына, а не того особенного отношения, в котором Отец стоит к Сыну и чрез Него к людям; поэтому ὁ Θεός, а не ὁ Πατήρ (ср. напротив ст. 14). Но величие любви божественной делается ясным для нас потому, что она открывается в нас – ἐν ἡμῖν, именно благодаря той цели, какая имелась в виду при посольстве в мир едиnorodного Сына Божия: ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ, – чтобы мы

жили истинною жизнью, свободною от пагубных следствий греха, который привел нас в состояние смерти⁷³⁶. В этом ζήσωμεν Апостол обнимает все искупительное дело Спасителя со всеми благодатными последствиями его для человечества. Действующею причиной (δι' αὐτοῦ διὰ с род. пад.), производящею в нас эту истинную жизнь, является Он, едиnorodный Сын Божий, посланный Богом в мир, Который есть ὁ λόγος τῆς ζωῆς и ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος (1Ин.1:1–2): божественная жизнь сделалась в нас началом новой, истинной жизни, и эта жизнь есть плод божественной любви. Таким образом, ἐν ἡμῖν открылась божественная любовь, и по своему новому состоянию мы познаем ее, как реальный факт, познаем ее во всем ее величии, потому что, благодаря только ей, мы перешли из смерти в жизнь. С этим совершенно тождественна мысль Ин.3:16.

IV, 10. От проявления божественной любви, открывающего ее величие, Апостол переходит к существу любви, определение которого еще яснее представляет ее неизреченное величие: ст. 10. Ἐν τούτῳ имеет в виду следующее предложение с ὅτι, и ἀγαπῇ должно понимать в совершенно общем смысле без ближайшего определения чрез τοῦ Θεοῦ или ἡμῶν. В данном случае ἡ ἀγαπῇ по смыслу соответствует infinit, τὸ ἀγαπᾶν, так как речь идет о существе любви вообще, всякой любви, которая может быть у Бога и у людей, а не только о любви Божией к нам, или о нашей любви к Богу. В чем же состоит существо истинной любви? Апостол прямо не отвечает на этот вопрос, а опять указывает собственно на обнаружение ее в конкретном факте; но при этом «он так выражает свою мысль, что читатель легко может заключить к тому абстрактному понятию, которое Апостол имел в виду. Сущность любви состоит не в том, что мы возлюбили Бога, но что Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши. Апостол резко противопоставляет ἡμεῖς и αὐτός и делает особенное ударение на том, что причина и источник любви не в нас – людях, но в Боге. Первая мысль, вытекающая из слов Апостола, та, что любовь Бога к нам, открывшаяся столь чрезвычайным образом в посольстве Сына в качестве умилоствительной жертвы за

наши грехи, не была обусловлена и вызвана нашею любовью к Богу, – она явилась совершенно самостоятельным, добровольным божественным актом: Он первый возлюбил нас, независимо от нашего чувства в отношении к Нему. Это – первая черта истинной любви. Она не есть только ответ на любовь к нам других, любовь, так сказать, в благодарность за любовь. Нет сомнения, что и эта последняя по существу принадлежит к любви; но если любовь имеет своим источником только благодарность, то она уже не совсем свободна от самолюбия; такая любовь не чужда и естественному человеку и, хотя взятая сама в себе, очень почтенна и желательна (первая ступень в развитии истинной любви), однако в сравнении с истинною любовью имеет мало цены: *«Аще любите любящих вы, кую мзду имате: не и мытари ли тожде творят?»* – говорит Спаситель (Мф.5:46). Истинная и чистая любовь не предполагает полученного благодаяния. Вот почему любовь ко врагам ставится идеалом для людей и пробным камнем истинной любви, свидетельствующей об истинном богосыновстве (Мф.5:44–45). Если принять во внимание, в каком состоянии мыслит Апостол Иоанн ἡμεῖς до появления божественной любви в деле искупления, то одна ли можно отрицать точную параллель между настоящим стихом и словами Апостола Павла в Рим.5:8: *«составляет свою любовь к нам Бог, яко еще грешником сущим нам Христос за ны умре»*. Бог послал Своего Сына в мир, добровольно отпавший от Него, для его спасения чрез умиловительную жертву Посланного. Но, далее, Бог проявляет истинную чистую любовь, имеющую свой источник только в Его свободной воле, потому что Его существо есть любовь: Бог любви есть. Отсюда всякая любовь, отвечающая истинному существу любви, имеет свой первоисточник в Боге и ее действие в людях есть новое рождение от Бога чрез Св. Духа, Которым *«любви Божия излился в сердца наша»* (Рим.5:5). Посему только рожденный от Бога и знающий Бога любит истинною любовью, ибо любовь Божия ἐφ'αυερῶθη ἐν αὐτῷ (ἐν ἡμῖν). Это вторая черта истинной любви – ее божественное происхождение. Сам человек не может быть источником ее: наша любовь не что иное, как плод и отобраз

божественной любви; эта любовь открылась и, так сказать, воплотилась в посольстве едиnorodного Сына. Кто не познал этого центрального дела любви Божией и не испытал его в себе, тот еще не согрет пламенем божественной любви и в существе любви не имеет еще никакого участия. Впрочем, последняя мысль составляет дальнейший вывод из слов Апостола; но собственно ударение стоит на первой мысли, как показывает следующий стих. Лучшим доказательством свободной божественной любви, не обусловленной никакими заслугами с нашей стороны, служит уже упомянутый факт посольства Сына Божия в мир: в этом факте она раскрылась во всем своем необъятном величии и именно в своем существе истинной любви, потому что едиnorodный Сын Божий явился в мир не для славного царствования над ним, но как умиловительная жертва за наши грехи: καὶ ἀπέστειλεν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν. Бог послал Своего едиnorodного Сына в мир и предал Его на смерть, вследствие чего Сын явился Спасителем мира и умилованием за его грехи. Смерть Сына есть свободная жертва божественной любви в отношении к отчужденному от Бога миру в то время, как последний проявлял совершенно противоположное. Апостол указывает на этот акт божественной любви не со стороны его плодов для верующих, которыми верующие пользуются и доселе, но со стороны его действительности, как исторического факта, в котором действительно обнаружилось истинное существо божественной любви. Поэтому ἡγάπησεν, ἀπέστειλεν – аор., а не прош. совер., как в 9 стихе. Об ἰλασμός см. II, 2 (стр. 350–354).

Конец 9 и 10 стиха параллельны между собою, и последний дает основание и необходимое условие первого.

IV, 11. Указанием на источник истинной любви в Боге и ее сущность Апостол имел в виду обосновать высказанное им в 7 стихе увещание: ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Теперь в 11 стихе он воспринимает увещание 7 стиха с тем же любвеобильным обращением, но на основании сказанного в 7–10 стихах о любви он уже имеет право утверждать, что исполнение этого увещания составляет нравственный долг, внутреннюю необходимость всякого истинного христианина. Аор. ἡγάπησεν показывает, что

Апостол полагает силу на частном обнаружении божественной любви в указанном факте посольства Сына Божия. Событие это несомненно, ибо *εἰ cum indicat.*, всегда отмечающее реальный факт (ср. Ин.7:23, 10:35, 13:14, 17, 32; 1Пет.2:17; Лк.11:13, 12:28)⁷³⁷, и в данном случае еще с большей силой оттеняет необходимость указываемого следствия: для читателей «если» равносильно «так как». А это следствие состоит в нравственной обязательности (*ὀφείλομεν*, ср. 1Ин.2:6) самой полной взаимной любви: *ἀλλήλους ἀγαπᾶν*. В чем лежит основание этой нравственной внутренней необходимости взаимной любви? Несомненно, что в первой части условного предложения ударение падает на *οὕτως*, так выразительно поставленное непосредственно после союза и указывающее на два предшествующие стиха (9 и 10). Но каков смысл этого *οὕτως*? Указывает ли оно на величие любви, как Ин.3:16, или же на ее существо и образ проявления? Правильнее изъяснять в том смысле, что *οὕτως* объединяет собою все сказанное Апостолом о проявлении божественной любви и об ее сущности (9 и 10 ст.): в нем заключается указание и на образ откровения божественной любви, равно как и на неизреченное величие и глубину ее. На факте, что Бог *так* возлюбил нас, Апостол обосновывает нашу нравственную обязанность любить друг друга, и, хотя он точно и определенно не отмечает, какая необходимая связь существует между обоими положениями, однако она легко может быть выведена на основании всего сказанного Апостолом с 7–10 стиха, так как вся речь Апостола, которая основывается на реальности *ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι* или *περὶ ἐμῶν* верующих, говорит о непосредственной связи нашей обязанности любить друг друга с нашим опытом об откровении божественной любви в нас. В Своем существе Бог есть любовь; это существо открылось в том, что Он послал в мир Своего едиnorodного Сына в качестве умиловительной жертвы за наши грехи, чтобы в нем мы имели источник истинной жизни. Таким образом, любовь Божия открылась в нас, сделалась предметом нашего внутреннего опыта: мы познали ее по той жизни, которой раньше не имели и которою теперь обладаем. Мы знаем существо Божие, знаем Бога, рождены от

Него (ст. 7). И если мы желаем сохранить за собой преимущества нашего положения, дарованные нам единственно вследствие любви Божией к нам, то для сего нашею нравственною обязанностью, так сказать, внутреннею необходимостью должно быть такое поведение, которое во всех своих сторонах обнаруживало бы наше родство с Богом, Который есть любовь; в противном случае мы не дети Божии, и на таковых требование Апостола не простирается. Следовательно ὁφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν является естественным требованием, какое может быть предъявлено христианским читателям. Из факта божественной любви Апостол выводит требование «любить друг друга», а не любить Бога, как следовало бы ожидать. Почему так? Потому, что о любви к Богу в этом отделе совершенно нет речи, и любовь к Богу в христианине предполагается сама собою; иначе христианское имя, которое он носит, будет пустым звуком.

IV, 12. Но после этого Апостол как будто совершенно неожиданно для читателя и без всякой связи с предыдущим продолжает: Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους совершенно ясно воспринимает конец 11 стиха: ὁφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν и, следовательно, во второй половине 12 стиха несомненно выступает связь с предыдущим. Не менее ясна связь второй половины 12 стиха и с 13 стихом: ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει воспринимается и изъясняется в ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν. Таким образом, вопрос сводится к тому, что означают начальные слова 12 ст. и какой смысл их в связи речи? Всеми признается, что они стоят в ближайшем отношении к понятию ἀγαπᾶν ἀλλήλους. Но этим, кажется, и оканчивается согласие экзегетов, – в дальнейшем каждый остается при особом мнении. Как и в других случаях, мы не станем перечислять различных решений этого вопроса и остановимся только на одном обычном изъяснении, что невидимого Бога мы не можем любить непосредственно, но только чрез посредство любви к братьям. Такое изъяснение противоречит воззрениям Апостола Иоанна, а также и связи речи, и не находит для себя никакой поддержки в

1Ин.4:20, который обыкновенно привлекают на помощь. Что мы можем и должны любить Бога, хотя Он невидим, это ясно само собою, и в Св. Писании нельзя указать и следа той мысли, что Бога мы можем любить только в братьях. 20 стих не только не подтверждает указанного толкования, но даже основан на совершенно противоположном. Любовь к Богу предполагается у христиан, как несомненный факт, и Апостол опровергает то ложное воззрение, что можно любить Бога и в то же время ненавидеть своего брата: в ком есть любовь к Богу, тот необходимо должен любить брата, ибо совершенно невозможно, чтобы ниспавший до нелюбви к брату мог оказаться способным к возвышенной любви к невидимому Богу. С точки зрения правильного нравственного развития и особенностей человеческой природы это совершенно немыслимо. Следовательно, в 20 ст. совершенно нет речи о возможности или невозможности для человека любить невидимого Бога; вместе с этим исчезает даже кажущееся основание для противоположения невидимого Бога и видимых братьев – Θεὸν οὐδεὶς πῶποτε τεθέαται и ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. Правильнее устанавливать противоположность между Θεὸν οὐδεὶς πῶποτε τεθέαται и ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει и изъяснять в том смысле, что 12 стих указывает высочайший плод исполнения нравственного обязательства ко взаимной любви, вытекающего из понятия об истинной любви, ее сущности и источнике. Хотя Бога никто никогда не видит и видимое общение с Ним невозможно, однако, несмотря на это, мы можем иметь самое тесное общение с Ним: Он пребывает в нас, и мы в Нем (ср. 18 ст.). Но это общение имеет место только тогда, когда наша деятельность, наши отношения к ближним всецело проникнуты любовью, составляющею существо Божие.

Уяснивши связь общей мысли стиха с предыдущим, обратимся теперь к подробностям. Начало и конец богословия Апостола Иоанна есть общение с Богом, и Апостол всюду оттеняет его; о богообщении он говорит и в разбираемом стихе, именно поэтому он с особенною выразительностью ставит дополнение Θεόν в начале предложения. При этом обращает на себя внимание то обстоятельство, что Θεόν стоит без члена,

тогда как далее стоит – ὁ Θεός. Различие между ними заключается в том, что без члена Θεός употребляется тогда, когда говорится о Боге, как Он есть, о Боге Самом в Себе (Ин.1:18); а с членом, – когда мыслится о Нем в Его отношении к нам, как Он представляется в нашем сознании⁷³⁸. Первое представляет объективную, а второе – субъективную идею Бога. Бога Самого в Себе, в Его существе, никто никогда не видел – οὐδεὶς πώποτε τεθέαται. Как по ходу речи, так и по общему употреблению у Апостола, глагол τεθέαται должен удерживать свое собственное значение – внимательно рассматривать что-либо чувственными глазами с намерением проникнуть в его сущность, постигнуть, его внутреннее значение. Понимание τεθέαται в смысле духовного созерцания, духовного уразумения, противоречит воззрению Апостола Иоанна на возможность познания Бога и требовало бы пояснений, в роде: «собственно естественными силами», «как Он есть», «непосредственно и по Его бесконечному существу» и т.п. Πώποτε τεθέαται указывает на опыты прошедшего времени. «Апостол как бы призывает весь сонм святых: как ни тесно было их общение с Богом, однако никто из них не видел Бога»⁷³⁹. Но perf. выдвигает еще ту сторону, что и в настоящем никто не достигает познания Бога таким путем; при условиях настоящего бытия, оно совершенно невозможно (ср. 1Тим.6:16). Однако в будущем мы «узрим Его, якоже есть» (1Ин.3:2; Мф.5:8). Если же мы любим друг друга, то невидимый Бог не только близок к нам, но и в нас пребывает, становится душой нашей жизни: ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει. Как и в других местах, так и здесь, любовь является не условием или причиною пребывания в нас Бога и не сопровождает только пребывания в нас Бога, как нечто независимое, а вытекает из последнего и потому служит верным знаком пребывания в нас Бога. Апостол ставит ἐν ἡμῖν пред μένει, чтобы тем сильнее оттенить общение Бога именно с нами. Что таково именно отношение между любовью к ближним и пребыванием в нас Бога, доказывают и следующие слова стиха. К общему положению, что Бог в нас пребывает, Апостол, сообразно с сказанным доселе о существе Бога, прибавляет, в чем ближайшим образом состоит это пребывание Бога в нас: καὶ

ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Как и в 1Ин.2:5, толкователи спорят о том, как понимать ἡ ἀγάπη αὐτοῦ, – «Его любовь к нам», «наша любовь к нему», и даже «взаимное отношение любви между Богом и нами». Но в целом отделе нет и речи о нашей любви к Богу; поэтому αὐτοῦ genitiv. не objectiv., но subjectif. – любовь Божия без ближайшего определения ее объекта: любовь, которую имеет Бог, которая отвечает Его природе и которую Он дал нам (ср.1Ин.2:5). Рожденный от Бога получает эту любовь и делает ее своею; она становится действующим и заправляющим принципом жизни христианина, проявляясь в неизменной любви к братьям; чем больше жизнь христианина проникается любовью, тем эта любовь становится совершеннее именно в нем. Но в существе своем и в своем источнике она есть ἡ ἀγάπη αὐτοῦ; и чем более человек усваивает ее, тем ближе она к цели, для которой дана человеку. На высшей ступени его нравственного совершенства, характеризуемом постоянною любовью к ближнему, о ней можно сказать, что она вполне достигла своей цели (τέλος), совершилась в нем: τετελειωμένη ἐν αὐτῷ ἐστὶν.

IV, 13. Как в 1Ин.3:24а, сказавши о достижении христианами высшей цели жизни – теснейшего общения с Богом, Апостол спешит удостоверить, что пребывание Бога в нас и наше пребывание в Боге действительный факт, твердо удостоверяемый нашим внутренним сознанием (способ доказательства, столько раз применяемый Апостолом Иоанном); так и здесь он с особенною выразительностью присоединяет: ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. Что мы пребываем в Боге, и Он в нас, мы уразумеваем на основании того, что Он дал нам от Духа Своего: факт внутренней жизни, на который Апостол мог сослаться, только будучи вполне уверенным, что он пишет истинным христианам. Ἐν τούτῳ указывает на предложение с ὅτι (второе, первое же стоил после γινώσκομεν). Познание, основанное на опыте (γινώσκομεν), хотя и внутреннем, удостоверяет самое тесное жизненное общение наше с Богом: ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν. Экзегеты останавливаются на выражении ἐκ τοῦ πνεύματος и склонны

видеть в нем указание на различие дарований Святого Духа по мере веры и всей жизни христианина, в противоположность Иисусу Христу, Которому одному Бог οὐκ ἔκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα (Ин.3:34); таким образом, ἔκ понимается в смысле partitivi. Но едва ли в данном месте и в послании вообще можно найти хоть малейшее указание на учение Апостола Иоанна о разделении даров Св. Духа, какое находим у Апостола Павла (1Кор.12:4, 11). Кажется, правильнее удержать обычное значение предлога ἐξ – в смысле происхождения: Бог дал нам то, что имеет свой источник в Духе Божиим, от Него происходит. Апостол не определяет, что Бог дал нам: он имеет в виду только отметить, что Он дал нам именно от Духа Своего, так как только это может служить цели Апостола – удостоверить факт пребывания Бога в нас и нашего пребывания в Боге. Дух, от Которого Бог нам дает, есть Его собственный Дух – πνεῦμα αὐτοῦ, и, как таковой, Дух дает несомненное свидетельство, что мы дети Божии, рождены от Бога: где Дух Божий, там несомненно и Сам Бог. Но дарованное от Духа делается принципом нашей жизни, направляющим ее туда, откуда Сам Дух происходит: Он есть Дух Божий и нас ведет к Богу; центр нашей жизни переносится в Бога, – мы в нем живем. Таким образом, сознание присутствия данного Богом Святого Духа в себе удостоверяет христианина, что в нем пребывает Бог и он в Боге. Это сознание не есть что-либо готовое в христианине, но добывается его работою над своим внутренним содержанием, исследованием и уразумением его – υἱνώσκομεν; и если он истинный христианин, то он действительно находит в себе то, что не принадлежит его собственной природе, но дано ему в постоянное обладание (δέδωκεν – perfect.) от Духа Божия; это и удостоверяет христианина в фактическом теснейшем общении его с Богом.

IV, 14. Благодатное состояние общения с Богом стоит в тесной связи с нашей любовью к братьям; а наша любовь к братьям в свою очередь имеет глубокое основание в том, что Бог есть любовь. Но, как любовь. Бог открылся нам и в нас чрез посольство в мир Своего едиnorodного Сына для нашего спасения. Таким образом, явление Сына оказывается

решающим в деле нашего спасения; поэтому пока факт посольства Сына не утвержден с надлежащею прочностью и основательностью, до тех пор все речи Апостола о нашем тесном общении с Богом и все увещания ко взаимной братской любви останутся без надлежащей почвы. На эту сторону дела Апостол теперь и обращает свое внимание. Но каким способом он удостоверяет этот факт? Из 1Ин.1:1–3 и Ин.19:35, 21:24 видно, какое важное значение в отношении к основным положениям христианства Апостол придает свидетельству самовидцев Господа; и теперь об обращается к тому же способу аргументации. $\tau\epsilon\theta\epsilon\acute{\alpha}\mu\epsilon\theta\alpha$ обозначает непосредственное чувственное восприятие, не пассивное, но соединенное с напряженной деятельностью, направленной на уяснение внутреннего смысла воспринимаемого (ср. 1Ин.1:1). Непосредственность восприятия, обозначаемого глаголом, дает полное основание видеть в $\acute{\eta}\mu\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ только Апостолов – самовидцев, а не всех членов общества, и прежде всего самого Апостола Иоанна. Рассматривание, соединенное с пониманием рассматриваемого, сделалось постоянным достоянием Апостолов, и потому они с полным убеждением в истинности воспринятого свидетельствуют о Нем ирод другими, готовые доказать его истинность, чем угодно, даже смертью, – отсюда: $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$ (ср. 1Ин.1:2). Объектом к обоим глаголам является одно и то же: $\acute{\omicron}\tau\iota$ $\acute{\omicron}$ $\Pi\alpha\tau\eta\rho$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\kappa\epsilon\nu$ $\tau\acute{\omicron}\nu$ $\Upsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ $\sigma\omega\tau\eta\rho\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\upsilon$. Не $\acute{\omicron}$ $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, а $\acute{\omicron}$ $\Pi\alpha\tau\eta\rho$ (ср. ст. 10), потому что, как показывает следующий стих, Апостол имеет в виду оттенить сыновние отношения Спасителя к Богу, чтобы тем с большею силою выступила божественная любовь к нам. О посольстве Апостол говорит не как о завершившемся историческом факте, но имеет в виду его важные последствия для мира, какими он продолжает пользоваться и доселе ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\alpha\lambda\kappa\epsilon\nu$, а не $\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$). Accusativ. $\sigma\omega\tau\eta\rho\alpha$ – как Спасителя, в качестве Спасителя, Спасителем – также очень выразителен: он указывает что Сын действительно есть Спаситель мира, а не назначен только быть им (ср. ст. 10: $\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$ $\dot{\iota}\lambda\alpha\sigma\mu\acute{\omicron}\nu$); Он – Спаситель, потому что чрез Него мир получил жизнь (ст. 9), и явился Он, да спасется Им мир (Ин.3:18). Сын – Спаситель не

одного народа, не отдельных только личностей, но всего поврежденного грехом мира – τοῦ κόσμου. Через Спасителя для всех открыт доступ к общению с Богом и, следовательно, к истинной, вечной жизни, обеспечены свобода от смерти и истинное спасение; на эту всеобщность указывает и следующая затем формула: ὅς ἂν ὁμολογήσῃ, которая представляет объективно возможный случай без всякого ограничения.

IV, 15. Апостол не без основания избрал глагол не ἐώρακαμεν, означающий собственно пассивное восприятие впечатления посредством органа зрения. Не так смотрели Апостолы на Того, с Кем, они близко соприкасались в течение Его земной жизни: они смотрели на Иисуса, о Котором все думали, что Он сын плотника Иосифа, но τὸ θεῖσθαι привело их к убеждению, что это есть Сын Божий, посланный Отцем спасти мир, что Он есть Вечное Слово, бывшее у Отца: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (τοῦ λόγου), δῶξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός (Ин.1:14). На этом именно и основывается все домостроительство нашего спасения, что Посланный был ни кто иной, как едиnorodный Сын Божий, сущий в лоне Отчи (Ин.1:18). Только Он – Сын Божий мог открыть нам во всей полноте божественную любовь к нам, открыть, что существо Бога – любовь; а эта любовь и служит основой нашего спасения. Отсюда естественный вывод, что спасение получает только тот, кто верует свидетельству Апостолов, что человек Иисус есть едиnorodный Сын Божий; при этом несомненно разумеется и высказанная в 15 ст. мысль, что Он есть Спаситель мира – σωτὴρ τοῦ κόσμου. Условием спасения в общении с Богом, таким образом, является только вера, согласная с апостольским свидетельством, и твердое исповедание ее, разумеется, но устами только, но всею жизнью и ближайшим образом братскою любовью (ср. 20 ст.).

IV, 16. 15 стих является в некотором смысле вне связи с последующим; он вытекает из 14 стиха и составляет завершение высказанной в нем мысли, вызванное, быть может, посягательством лжеучителей на эту истину. Но 16 стих представляет собственно продолжение 14 стиха; на этот параллелизм указывает уже и сходное начало. Καὶ ἡμεῖς

ἐγνώκαμεν καὶ πεπίστεύκαμεν τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Καὶ ἡμεῖς имеет тот же смысл, что и в 14 стихе, и указывает на Иоанна и других Апостолов – самовидцев. Они не только видели и свидетельствуют, что Отец послал Сына Спасителем мира, но познали и уверовали, что в этом факте действительно открылась божественная любовь к нам. Они это сами видели (τεθεάμεθα 14 ст.) и потому опытно познали и уразумели предлежащий им факт, – уразумели (ἐγνώκαμεν), что он есть именно выражение божественной любви. Это познание представляется уже закопченным, но составляет их достояние и в настоящее время (perfect.). На основании этого познания у них явилось твердое убеждение, что результаты познания истинны; Апостолы не только познали, но и уверовали, и эта вера, как и познание, и доныне остается у них во всей твердости. В общем γινώσκειν и πιστεύειν указывают на твердое убеждение в истинности чего-либо, основанное не на доверии к чьему-либо слову, но на собственном исследовании факта; а оба глагола вместе отмечают полное жизненное обладание христианскою истиной. Такое отношение и значение πιστεύειν и γινώσκειν исключают самую возможность спора, какое из них предыдущее и какое последующее: этот вопрос настоящим местом совершенно не вызывается. Кроме того, забывают, что у Апостола Иоанна γινώσκειν и πιστεύειν не абстрактные понятия, но полные жизни воззрения. У Апостола Иоанна истинная вера есть познающая и испытующая, и истинное познание – верующее. Вера, т.е. покорное принятие божественной истины, по своему существу, есть восприятие божественной жизни, которая в истине; по в вере уже заключается и познание, так как в обоих одинаковым образом уже заключается действительное общение с Богом, обладание, Богом. Объектом к глаголам ἐγνώκαμεν и πεπίστεύκαμεν Апостол ставит τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν. Из контекста совершенно ясно, что речь идет о любви, которую имеет Бог и обнаруживает в нас (ср. 9 ст.). Любовь есть собственность Бога, потому что составляет Его существо: она открылась в посольстве Сына Божия в качестве Спасителя мира, открылась именно в нас, как сила действующая в нас, – ἐν ἡμῖν, ибо Сын сделался

умилованием за наши грехи, и, благодаря Ему, мы получили истинную жизнь (ст. 9 и 10). Вследствие этой осуществленной божественной любви в нас, Апостолы и познали и уверовали в эту божественную любовь, которая однако и теперь и всегда составляет божественную собственность; поэтому ὁ Θεὸς ἔχει ἐν ἡμῖν.

Апостол, таким образом, твердо установил, что такое любовь по своему происхождению и существу. Бог любви есть и потому любви от Бога есть; она открылась нам и в нас и обязательна для всякого христианина. Основу всей речи составляет положение: «Бог любви есть»; посему Апостол, закончивши указанный круг мыслей, выведенных из этого положения, снова возвращается к нему, чтобы на нем построить дальнейшее развитие учения о любви, заключающееся в стихах 17–18 и 19–21: Ὁ Θεὸς ἡ ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. Если Бог есть любовь (ср. ст. 8), то из этого прямо следует, что, кто пребывает в любви, как в постоянной сфере (ἐν) своей жизнедеятельности, тот пребывает в Самом Боге, существо Которого составляет любовь. Но из того же положения, что Бог есть любовь и что всякая истинная любовь от Бога, следует, что для человека возможна любовь только в таком случае, если в нем пребывает Сам Бог, Который есть любовь; отсюда и наоборот: если кто пребывает в любви, то это несомненный знак, что не только он пребывает в Боге, но и Бог пребывает в нем: καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

IV, 17. Мысль следующих стихов (17–18) и их связь с предыдущим совершенно ясна, хотя в экзегетической литературе она затемнена спором о том, к чему отнести ἐν τούτῳ – к предыдущему или к последующему. Одни из экзегетов⁷⁴⁰ находят в нем указание на конец 16 стиха – на общение с Богом чрез любовь; другие⁷⁴¹ понимают его, как указание на следующее предложение с ἵνα. Мы совершенно оставляем в стороне конструкцию⁷⁴² ἐν τούτῳ – ὅτι καθὼς ἐκεῖνος ἐστίν κτλ., как совершенно неестественную в виду стоящего между ними предложения ἵνα παρρησίαν ἔχομεν κтл., и остановимся на двух указанных толкованиях. Которое же из них

несомненно правильное? Необходимо заметить, что как синтаксически, так и по употреблению ἐν τούτῳ у Апостола Иоанна, допустимо то и другое и потому решающий голос должен быть предоставлен контексту. Хотя защитники первого мнения ссылаются на контекст в свою пользу, однако нам кажется, что он свидетельствует о совершенно противном. Все согласны в том, что Апостол Иоанн παρρησία противопоставляет φόβος; а если так, то мы имеем полное право считать 18 стих решительным возражением против рассматриваемого мнения. Ἡ τελεία ἀγάπη ἔσω βάλλει τὸν φόβον.... ὁ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ, – эти слова Апостола говорят о том, что, по его представлению, любовь и страх – несовместимые, взаимно исключающие друг друга понятия: в совершенной любви совсем не может быть страха. Но что же в ней может быть? Несомненно, это ἡ παρρησία, как противоположное ὁ φόβος. На этой противоположности совершенной любви и страха и свойстве совершенной любви – изгонять страх зиждутся 17 и 18 стихи; несомненна также и ясна необходимая связь между τελεία ἀγάπη и παρρησία. Отсюда уже не трудно видеть отношение между ἐν τούτῳ τετελείωται κтл. и ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν. Вместе с этим для нас твердо устанавливается то положение, что контекст совершенно не позволяет относить ἐν τούτῳ к предыдущему. Поэтому конструкция 17 стиха представляется в таком виде: ἐν τούτῳ соединяется с ἵνα, а следующее предложение с ὅτι служит обоснованием всей предшествующей части 17 стиха. Правда, конструкция ἐν τούτῳ – ἵνα (вм. ὅτι ст. 9. 10 и др.) кажется необычною, однако у Апостола Иоанна она совершенно возможна (ср. Ин.15:8), и покоится на том же основании, как и выражения в роде: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία – ἵνα (1Ин.3:11), αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ – ἵνα (1Ин.3:23), αὕτη ἐστὶν ἡ ζωὴ αἰώνιος, ἵνα (Ин.18:3). Не ὅτι ἔχομεν, но ἵνα ἔχωμεν пишет Апостол потому, что τελείωσις τῆς ἀγάπης в объективной действительности не дано; ἵνα отмечает ее, как поставленную пред нами цель, отвечающую тому идеальному моменту, который лежит в τετελείωται и в обосновывающем его ὅτι καθώς κтл. При такой конструкции стиха и в частности – при таком понимании

значения ἐν τούτῳ, связь с предыдущим несколько не разрывается, так как Апостол неуклонно продолжает развивать учение о любви, которая находит свое завершение в παρρησία ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως.

Ближайшее определение смысла стиха стоит в зависимости от установки смысла частных, которые также представляют некоторые трудности. Апостол полагает силу на τετελειώται, которое по смыслу тождественно с τετελειωμένη ἐστίν ст. 12 и воспринимается в τελεία ἀγάπη 18 стиха. Perf. означает, что выраженное в предложении с ἵνα осуществляется при том условии, если совершенство любви сделается действительным фактом, имеющим прочные и постоянные последствия в его обладателе. Ἡ ἀγάπη стоит без всякого ближайшего определения объекта или субъекта, и сопоставление с предшествующим и последующим показывает, что в восполнении такого определения не представляется никакой надобности. В 16 ст. (ο μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ, ср. 7, 8, 10) мы имеем всеобщее понятие любви в себе, без всякого определенного объекта; точно также и в 18 стихе всеобщее понятие любви противопоставлено всеобщему понятию страха; в этом же смысле должно принимать ἡ ἀγάπη и в 18 стихе: это – любовь вообще, как она есть в Боге, потому что Бог Сам есть любовь, и как она открылась чрез воплотившегося Сына Божия в нас. По ходу речи здесь мыслится любовь, как она ближайшим образом открылась и совершается в нас. Следующее за ἡ ἀγάπη – μεθ' ἡμῶν – у нас, в наших кругах (ср. Ин.15:4: ὅσα ἐποίησε ὁ Θεὸς μεθ' ἡμῶν)⁷⁴³ должно относить к глаголу τετελειώται, а не к ἡ ἀγάπῃ, как потому, что в противном случае пред μεθ' ἡμῶν был бы повторен член ἡ, так и по общему требованию построения мыслей настоящего стиха. Предлог μετὰ с родит. всегда означает связь, сосуществование, совокупное действие, выражаемое глаголом⁷⁴⁴. Таким образом, и мы (ἡμεῖς) – христиане – являемся деятельными в выражении энергии глагола τετελειώται. Любовь не просто сделана совершенною в нас актом божественной силы; но в достижении этого результата Бог действует с нами. Выражением и вместе конечную цель этого совершенства любви является

дерзновение в день суда: ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Ἡμέρα τῆς κρίσεως несомненно указывает на день суда, когда явится Господь Иисус Христос (1Ин.2:28). Это выражение у Апостола Иоанна больше не встречается (в Евангелии: ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ – Ин.6:39–40, 44, 54, 11:24, 12:48). Но каким образом παρρησία ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως совпадает с совершенством любви? На основании предыдущего это совершенно понятно. Пребывание в любви тождественно с пребыванием в Боге (ст. 16); поэтому совершенство любви в нас совпадает с совершенством нашего общения с Богом во Христе и с совершенством нашего богосыновства; а если так, то естественно, что в совершенной любви не может быть никакого страха, но совершенное дерзновение (ср. Ин.5:24: εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται). Как основание, почему совершенство любви в нас завершается дерзновением в день суда, Апостол указывает: ὅτι καθὼς ἐκεῖνος ἐστὶν καὶ ἡμεῖς ἐσμέν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Точный смысл этих слов довольно темен. Для выяснения его необходимо предварительно признать, как несомненное, что ἐκεῖνος относится к Иисусу Христу, на которого указывает уже и ἡμέρα τῆς κρίσεως (ср. 1Ин.2:6, 3:3, 5, 7, 16); ἐστὶν удерживает свое значение praesentis, и заключительные слова: ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ относятся только к ἐσμέν, а не обнимают также и ἐκεῖνος ἐστὶν, ибо в противном случае не было бы нужды ставить ἐστὶν, и, кроме того, выходило бы, что Христос и до сих пор находится в этом мире таким же образом, как и мы. Поэтому сравнение καθὼς относится не к εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ (какое основание для παρρησίας в день суда лежит в том, что мы в этом мире?); но καθὼς – καὶ скорее указывает на сходство в каком-либо свойстве, качестве; хотя необходимо заметить, что определить tertium comparationis в виду крайней общности выражения в высшей степени трудно. Указывали на страдания Иисуса Христа, богосыновство, праведность, на пребывание Его в мире, но не от мира, на Его любовь; последнее, по-видимому, больше всего отвечает контексту. Но все это высказывается без всякого обоснования. Руководящую нитью в данном случае может послужить ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Христос был в мире, но прешел от него (Ин.13:1); ученики же Его еще в мире (Ин.17:11);

они посланы в мир совершить Его дело (Ин.17:18); в исполнении этого Иисус Христос идеал для них (1Ин.2:6); сообразоваться с этим идеалом – постоянное правило деятельности учеников. это уподобление христиан Христу есть уподобление Его образу, как Он существует в настоящее время и в вечности: καθὼς ἐκεῖνος ἐστίν, – а не в частной форме, в которой Он обнаруживался исторически (καθὼς ἐκεῖνος ἦν). При этом разумеется уподобление не частному свойству Его образа – любви, праведности или чистоте, но всему цельному идеальному образу. Потому, что мы совершенно подобны Христу, мы в нашей любви имеем полное дерзновение пред Ним в день суда. В существенном Апостол обосновывает здесь наше дерзновение, как в 1Ин.3:21–22 он обосновывает другого рода παρρησία тем, что мы соблюдаем Его заповеди и творим благоугодное пред Ним. Но как совершеннейшее откровение божественной любви, Христос отпечатлевает на Себе высочайшую любовь и требует ее и от своих учеников в качестве отличительного признака их (Ин.13:34–35, 15:12–13, 17); и по контексту эта черта образа Иисуса Христа как нельзя более подходит в настоящем месте; но утверждать с решительностью такое значение καθὼς ἐκεῖνος ἐστίν нет достаточных оснований.

Καί по смыслу равносильно οὕτως (1Ин.2:6, 18; Ин.17:18, 20:21; иногда опускается 1Ин.2:27). Οὗτος κόσμος – не боговраждебный мир; выражение просто означает этот мир, как сферу обычного земного бытия, а не этическое понятие. Таким образом, мысль разобранного стиха, в связи с предыдущим, представляется в таком виде: Бог есть любовь и пребывающий в любви в Боге пребывает, и Бог в нем; но высшая степень совершенства любви состоит в том, чтобы смело и без боязни мы могли предстать в день суда пред престолом Господа, и это потому, что совершенная любовь возводит нас на такую высоту нравственного совершенства, что мы в этом мире делаемся подобными Ему, нашему будущему Судии. Между нами и Христом нравственное родство; за что же Он может осудить нас и чего нам бояться на том нелицеприятном суде?

Затруднение, что признаком совершенной любви в настоящем (τετελειώται) ставится будущее событие, устраняется тем, что состояние παρρησία уже и теперь испытывает христианин, который должен делать и делает все, как бы находясь постоянно пред лицом Божиим.

IV, 18. Дерзновение в день суда необходимо обуславливается высочайшим нравственным совершенством, до степени подобия идеалу христиан Самому Христу. Но необходимо помнить, что дерзновение пред престолом Судии не составляет главного предмета речи Апостола; он занят вопросом о любви и, определяя высший результат совершенной любви, тем самым хочет показать отличительный признак, по которому можно узнать о совершенстве ее. С этой точки зрения 18 стих представляет собою не новую какую-либо мысль, присоединяемую к прежде раскрытой, но более подробное развитие мысли предыдущего стиха; при этом опять таки главная цель Апостола показать различие между совершенною и несовершенною любовью, – различие, которое каждый христианин может определить на основании собственного внутреннего опыта. Если дерзновение обуславливается совершенною любовью, то ясно, что с нею несовместим страх; иначе не было бы и дерзновения. Апостол высказывает совершенно всеобщие положения: φόβος есть страх вообще, по его понятию и существу, а не страх пред Богом; равно как и ἀγάπη есть любовь вообще, а не любовь к Богу. Φόβος и ἀγάπη противопоставлены друг другу как противоположные принципы, и Апостол утверждает, что в любви нет места для страха. Даже более того: не только в ней самой нет страха, но и во всей области, в которой она действует или которую наполняет, любовь не терпит страха наряду с собою, но постоянно изгоняет его вон: ἔξω βάλλει – сильнее, чем ἐκίδάλλει, – оно дает представление об определенных границах духовной деятельности, в которых властвует любовь, расширяя их по мере своего совершенствования на счет царства страха. Но совершенное изгнание страха возможно только тогда, если сама любовь есть τελεία – совершенная. В отличие от τετελειωμένη, τελεία дает мысль о любви, совершенной во всех своих частях,

в силу достижения ею своего полного развития: она есть совершенная, а не делается такою. Апостол берет любовь на той ступени ее совершенства, когда уже как будто нет никаких следов того, что она прежде была несовершенною и достигла настоящего своего состояния только долгим путем развития. В этой любви не только нет страха, но и не может быть по самой природе любви: постоянное ее свойство и стремление – исключать всякий страх. Основание, почему совершенная любовь и страх несовместимы, Апостол указывает таким образом: ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. Выражение краткое и по смыслу темное; и можно положительно сказать, что существует столько различных толкований его, сколько экзегетов. Трудность представляет κόλασις, которое по общепринятому пониманию, означает «наказание», «кару», или «муку», «мучение», как внутреннее состояние. При этом остается совершенно непонятным, каким образом так понимаемое κόλασις может устанавливать указанное отношение между ἀγάπῃ и φόβος. Ни один из известных нам экзегетов нашему мнению, не дал удовлетворительного ответа на этот вопрос. Нам кажется более согласным с контекстов иное разрешение этого трудного места⁷⁴⁵. Предварительно устанавливаем следующие положения. 1) Глагол ἔχει указывает, что κόλασις принадлежит τῷ φόβῳ, как его постоянная собственность: во всякое время φόβος имеет κόλασιν и, пожалуй, немыслим без него. 2) Ἀγάπῃ и φόβος означают внутренние духовные состояния; поэтому и κόλασις должно быть отнесено к той же области. 3) Κόλασις происходит от глагола κολάζω, который действительно значит: карать, наказывать, взыскивать, и отличается от τιμωρέομαι тем, что последний имеет в виду удовлетворение оскорбленного (будет ли это личность или закон), а первый – исправление оскорбителя, преступника, и таким образом указывает на дисциплинарные взыскания. Отсюда и κόλασις получает значение: мука, мучение, страдание (ср. Мф.25:46), а также: кара, наказание. Но дело в том, что это производное и второстепенное значение глагола κολάζειν; первоначальное же значение его: обрезать, напр., ветви дерева, чтобы они не разрослись в ширь, далее – сдерживать, удерживать в

известных пределах, не давать воли, обуздывать, укрощать, умерять: κεκολασμένος περί τί – воздержный от чего-либо; τὸ κεκολασμένον – воздержание⁷⁴⁶. Нам кажется, что гораздо целесообразнее остановиться именно на этом первоначальном значении глагола κολλάω и от него произвести значение существительного κόλασις, долженствующего обозначать внутреннее состояние, как стремление заключиться в строго ограниченных пределах. Ἡ ἀγάπη в основе своей совершенно исключает эгоизм, замкнутость. Любовь предполагает объект для которого любящий готов жертвовать всем, что принадлежит ему; он живет интересами другого, в него переносит центр своей жизни; этот другой имеет свободный доступ в душу любящего: для него она открыта. Ἡ τελεία ἀγάπη означает не только высшую степень интенсивности чувства в отношении к другому определенному объекту, но вместе с этим расширяет и круг объектов до самых широких пределов. Любящий совершенную любовью сам всецело проникнут ею, и она кладет глубокий отпечаток на все его жизненные проявления. В этом имеет свое основание и παρρησία – такое отношение к другому, в силу которого мы обращаемся с ним совершенно свободно: ничто не удерживает нас сказать другому все, что у нас на сердце; во всех отношениях мы обращаемся к нему с полным доверием. Напротив, чем менее совершенна любовь, тем более уменьшается как круг объектов любви, так и интенсивность самой любви. Человек ставит пределы, внутри которых он полный хозяин и куда он не позволяет проникать никому стороннему; он резко различает свои интересы от чужих, ревниво оберегает их, опасаясь их нарушения. Несоразмерность его собственных сил с бесконечно великими силами окружающего мира служит постоянным источником страха за свое благосостояние; но чем больше он боится, тем больше обособляется от всего мира, замыкается в своем собственном «я». В этом самозаключенном и самолюбивом уединении, окруженный миром, в котором он видит своего постоянного врага, не любящий проводит жизнь в постоянном страхе. Поэтому со страхом неразрывно соединена и ненависть; они взаимно укрепляют друг друга. На этом основывается

жизненная правда изречения: *oderint, dum metuant*. Таким образом, действительно любовь и страх оказываются понятиями, взаимно исключаящими друг друга: если совершенная любовь обнаруживается в *παρρησία* и с нею неразрывна, то φόβος всегда соединен с самозаклученностью – κόλασις, и эта самозаклученность, дающая устойчивость страху, и составляет то коренное свойство, по которому он несовместим с совершенною любовью. Из сказанного ясно также и то, что отношение между ἀγάπη и φόβος обратно пропорциональное: чем более совершенна любовь, тем меньше κόλασις и, следовательно, – страха; и чем больше страха, тем больше самозамкнутости и, следовательно, тем менее совершенна любовь. В этом заключается верный знак совершенства или несовершенства любви и, так сказать, масштаб для измерения состояния ее.

Прямым следствием из раскрытых положений является то, что, где есть страх, там любовь еще не достигла совершенства. Апостол Иоанн и высказывает эту мысль, но – по свойственному ему образу речи – не как следствие из сказанного, а по противоположности с мыслью главного предложения, заменяя при этом абстрактную форму выражения конкретной: ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. Противоположность здесь, как само собою понятно, не придаточному предложению, но главному или – лучше сказать – двум первым предложениям: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον. Замечательно здесь различие ἀλλ' и δέ: первое устанавливает резкую противоположность, второе имеет дело с ограничением или возражением⁷⁴⁷. Praes, ὁ φοβούμενος указывает на постоянное состояние: в ком страх есть постоянное свойство, в том развитие любви не достигло своей конечной цели – οὐ τετελείωται. Предлог ἐν (τῇ ἀγάπῃ), как и всегда, указывает сферу, в которой проявляется энергия глагола.

IV, 19. Если страх свидетельствует о несовершенстве любви и зависит от этого и если это несовершенство несовместимо с тем высочайшим состоянием истинных христиан, которое разрешается в благодатное *παρρησία*, то для истинных

христиан, каковыми должны быть читатели апостольского послания, нравственно обязательно совершенно иное состояние: κόλασις должно потерять свою силу, и их душа в любви должна быть открыта для других. Эту противоположность, как нравственно обязательную, и отмечает Апостол в 19–21 стихах. Ἡμεῖς в начале 19 стиха резко противопоставляет истинных христиан несовершенному в любви – ὁ φοβούμενος. Первым предметом любви христианина должен быть Тот, Кто Своею любовью возжег в душе человека пламень горячей истинной любви и Кто явил столько знаков Своей бесконечной любви к человеческому роду: Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν αὐτόν, ὅτι αὐτός πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Αὐτόν – τὸν Θεόν, – присоединение его к ἀγαπῶμεν отмечает переход от рассуждения о свойствах любви вообще к любви специальной, имеющей определенный объект. Принимая ἀγαπῶμεν в общем смысле, без всякого объекта, экзегеты опускающие αὐτόν, видимо затрудняются объяснить появление в следующих стихах учения о любви к Богу, тем более, что раньше об этом не было сказано ни слова. Мы не можем согласиться с большинством экзегетов в понимании ἀγαπῶμεν в смысле *indicativi*, как указания Апостола на фактическое состояние истинных христиан. Отсутствие обращения ἀγαπήτοί не может доказывать, что ἀγαπῶμεν должно понимать иначе, чем в стихе 7-м; напротив, сопоставление с этим стихом, следующее обоснование: ὅτι αὐτός πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς (ср. ст. 11), и дальнейшие стихи, которые прямо говорят об обязанности христиан и проникнуты духом увещания, – все это свидетельствует о том, что ἀγαπῶμεν – не *indicativus*, а *conjunctivus adhortativus*. Основание для исполнения своего увещания Апостол дает в том, что Он (Бог) первый возлюбил нас: ὅτι αὐτός πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Логическое ударение лежит на πρῶτος и получается мысль 9 и 10 стихов: Бог первый, когда мы еще не знали Его или даже одушевлены были чувством вражды к Нему и пребывали в смерти, возлюбил нас, послал Своего единородного Сына в умилоствление за наши грехи, и чрез Него дал нам вечную жизнь и сделал возможным даже дерзновение пред престолом Высочайшего Судии. Здесь

дано больше, чем достаточно, чтобы нашу любовь к Богу сделать нашим нравственным долгом (ὁφείλομεν – 11 ст.). Различие между 9–10 и 19 стихами то, что там ударение лежит на величии любви как в ее существе, так и в проявлении, а здесь на том, что эта любовь совершенно не заслужена нами: Бог первый возлюбил нас, следовательно, причина ее в самом Боге, в его любви к нам, за которую мы должны воздать любовью же. Это первая и существенная сторона нравственного долга христианина, освободившегося от κόλασις и раскрывшего свое сердце для любви к другим. Αογ. ἡγάπησεν, очевидно, имеет в виду определенный исторический факт, в котором проявилась божественная любовь – ст. 9, 10.

IV, 20. Но любовь к Богу, если она действительно есть, должна проникать все существо человека, отражаться во всех его действиях и главным образом в отношении к братьям. Только in abstracto любовь к Богу может быть отделена от любви к ближнему; в жизни такого разделения не должно быть, поскольку жизнь одушевляется и управляется одним принципом. И если в фактическом проявлении обнаруживается двойственность, то это верный знак, что в жизни или совершенно нет устойчивого принципа или, скорее всего, не тот, какой провозглашается на словах. Так и в данном случае. Если кто говорит: я люблю Бога, – а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит (собств. видел и теперь видит – *pert, ἑώρακε*), как может любить Бога, Которого не видит (не видел и теперь не видит) – οὐχ ἑώρακε? Апостол возвращается к форме выражения, употребленной в начале послания. Ἐάν τις εἴπῃ – совершенно общее выражение: всякий кто говорит.... есть лжец, хотя, с другой стороны, нельзя не видеть в нем указания на определенные личности, повинные в такой лжи. Ὅτι стоит в начале прямой речи, как *recitativum* и равняется двоеточию. Апостол предполагает самое резкое раздвоение в душе человека: он говорит, что любит Бога, а в то же время ненавидит своего брата. Сама по себе ненависть в душе христианина неестественна; еще неестественнее она выступает в сопоставлении с заявлением о любви к Богу. Такого противоестественного соединения не может быть; а так как

ненависть к брату – факт несомненный, действительный, подлежащий наблюдению, то очевидно, что в его заявлении о любви к Богу – ложь. Но Апостол выражает свою мысль гораздо резче: он ψεύστης ἐστίν, ибо утверждает такую несообразную вещь, что приходится заключать, что он не только лжет в настоящем случае, но что он вообще изолгался; весь Его характер отпечатлевает на себе его лживость, и нет ему иного наименования, как ψεύστης. Для доказательства своей мысли Апостол употребляет простой *argumentum ad hominem*: ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὃν ἐώρακεν, τὸν Θεὸν, ὃν οὐχ ἐώρακεν πῶς δύναται ἀγαπᾶν? Последний вопрос с особенною выразительностью отмечает невозможность совмещения μισεῖν τὸν ἀδελφόν и ἀγαπᾶν τὸν Θεόν. Он не значит: каким образом еще, или: как можно достигнуть, но: как это мыслимо, чтобы.... Ὃν ἐώρακεν и ὃν οὐχ ἐώρακεν показывают, что в них лежит основание решительного οὐ οὔναται. Perfect, ἐώρακεν в обоих случаях должно сохранить свою полную силу: брата видел и в настоящее время видит; Бога не видел и в настоящее не видит. Таким образом, ударение полагается на чувственном восприятии, обусловленном доступностью или недоступностью для него предмета. Из этого ясно, что Апостол совершенно не говорит о возможности или невозможности любить Бога вообще, иначе как только чрез братьев, напротив, он прямо предполагает как несомненное в христианине, что он любит Бога. Апостол только говорит, что любовь к Богу неразрывно соединена с любовью к брату и даже предполагает ее, как низшую ступень, которую необходимо должен пройти всякий, или лучше сказать, как низшую часть здания, которое возглавляется любовью к Богу, но из которого нельзя вынуть ни одного камня, иначе обрушится все здание. Апостол несомненно исходит из того предположения, что любить видимое, доступное непосредственному созерцанию и восприятию, несравненно легче, чем любить Бога, Которого никогда не видел (ср. 1Пет.1:8). Ср. латинскую пословицу: oculi sunt in amore duces. Отсюда само собою понятно, что кто не способен к более легкому, которое подсказывается и требуется ежедневными жизненными отношениями, тот неспособен к

любви, которая требует возвышения сердца над всем земным, чувственным, требует особенного высшего совершенства, духовного сродства не с подобными нам братьями, но с Высочайшим Богом.

IV, 21. К этому *argumentum ad hominem*, которое во всяком случае не заключает в себе принудительной обязательности, как очевидность чисто внутреннего, духовного свойства, Апостол присоединяет (καί) новый аргумент, который подтверждает высказанное им положение и в тоже время не допускает никаких произвольных толкований. Необходимая, неразрывная связь между любовью к Богу и к ближнему прямо заповедана Богом. Ἐντολή – заповедь в собственном смысле, а не учение вообще, и потому содержание ее тем более обязательно для христианина даже с обычной человеческой точки зрения. Эта заповедь известна всем христианам: она составляет общее достояние – ἔχουμεν. Божественное лицо, давшее заповедь, точно не обозначено и, по-видимому, естественнее всего было относить ἀπ' αὐτοῦ к Богу, Который только перед этим был назван; но далее опять стоит ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεόν. Из этого вытекает, что в ἀπ' αὐτοῦ Апостол мыслит иной субъект, чем Бог; это – Иисус Христос, к Которому он обыкновенно возводит ἐντολή, ἀγγελία и ἐπαγγελία. Содержание заповеди Апостол дает в предложении с ἵνα, как обычно после понятий приказания, запрещения и т.п., при чем осуществление заповеди несомненно предполагается, как цель ее объявления. Заповедь состоит в том, чтобы любящий Бога любил и брата своего – ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Это есть существенный признак христианской этики, основное предположение ее. Хотя мы и не находим точного выражения этой заповеди в Евангелии, но можно указать на Мф.22:36 след. и прощальную беседу Иисуса Христа в Евангелии Иоанна. После такого решительного утверждения нераздельности любви к Богу и к ближнему, всякий разрушающий эту связь на деле оказывается действительным лжецом.

Пятая часть (V, 1–17)

Основание богообщения – вера в Иисуса Христа Сына Божия. Верующий рожден от Бога и любит братьев. Вера дает силу исполнять заповеди; вера побеждает мир. Вера, утверждающаяся на трояком свидетельстве Бога о Своем Сыне чрез воду, кровь и Духа, дает уверенность в вечной жизни в Его Сыне. Эта вера дает дерзновение в молитве за братьев, согрешающих грехом не к смерти.

Истинная любовь в ее существе, источнике и характере открылась только с явлением в мир единородного Сына Божия, как обетованного Искупителя, давшего Себя в умилоствление за грехи всего мира. В этом акте божественной воли проявилась высочайшая любовь Божия не только нам и для нас, но и в нас – ἐν ἡμῖν. Она является в нас силою, преобразующею и возрождающею, постепенно переводящею нас из состояния смерти в жизнь, потому что вместе с откровением любви вводится в нас семя божественной жизни (σπέρμα), которое, развиваясь, изгоняет все чуждое нашей природе, боговраждебное. Как восприявшие семя Божие, мы делаемся рожденными от Бога, детьми Божиими, родственными божественной природе, причастниками ее. Все это дается нам от Бога, как и самая любовь (ср. 1Ин.3:1). Но чтобы быть обладателями этих благодатных даров божественной любви, мы не должны быть пассивною средой, совершенно безучастною к тому, что в ней совершается стороннею силой. С нашей стороны требуется деятельность высокого и важного достоинства, – это вера во Христа Мессию, явившегося в лице Иисуса; она есть неперемненное условие богосыновства: πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγενῆται. В 5 стихе (ср. 1Ин.3:23) Апостол вместо ὁ Χριστός ставит ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ; из этого однако не следует, что ὁ Χριστός и ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ непосредственно тождественные понятия, но, как уже было сказано (1Ин.2:22, стр. 442–445), для Апостола Иоанна Христом в истинном и полном смысле слова может быть только тот, кто вместе с тем есть и Сын Божий. Посему Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός

есть кратчайшая формула для выражения христианской веры, заключающая в себе все высшее, что можно сказать об Иисусе, в противоположность отрицанию антихристов. Следствием этой веры является рождение от Бога, из существа Божия – ἐκ τοῦ Θεοῦ: в ком вера в Иисуса как Христа является постоянным и неизменным свойством (praes, ὁ πιστεύων), тот от Бога получил начало, семя новой жизни, как постоянно пребывающее в нем (perfect, γεγέννηται); он есть поэтому τέκνον τοῦ Θεοῦ (ст. 2). Таким образом, веровать, быть рожденным от Бога и быть чадом Божиим у Апостола Иоанна суть идеи, неотделимые одна от другой (ср. Ин.1:12). Но почему Апостол устанавливает такую необходимую связь между верою в то, что Иисус есть Христос и рождением от Бога? Πιστεύειν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός значит прежде всего быть убежденным, принять за несомненную истину, что в исторической личности всем известного Учителя из Назарета – Иисуса явился обетованный и всем известный Мессия – ὁ Χριστός, Который вместе с тем должен быть и Сыном Божиим. Если признать этот факт, то должны быть признаны и все его последствия. Средостение между Богом и человеком разрушено божественною любовью: едиnorodный Сын Божий явился в мир, как умиловительная жертва за грехи всего мира, и дал миру истинную божественную жизнь, которую последний потерял своим отпадением от Бога. Объективно спасение человеческого рода совершено: всем дана возможность быть причастниками божественной жизни, называться и быть детьми Божиими. Все это включает в себе Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός. Признавать все эго, как непреложную истину, – это первый момент понятия πιστεύειν. Но этим не исчерпывается все содержание его. Если Апостол говорит, что ὁ πιστεύων ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, или ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε (1Ин.5:13; Ин.20:31), то ясно, что он понимает не одно холодное признание исторического факта, без всякого отношения его к внутренней жизни, не одно содержание в памяти известного положения веры, которое остается на поверхности, как чисто интеллектуальное обладание евангельскою истиной (ср. Иак.2:19). Нет, Апостол Иоанн мыслит веру, как живое личное отношение к предмету веры, когда последний овладевает всем

сознанием человека; содержание веры не только признается за истинное, но и усваивается во всем своем объеме всем существом человека; оно входит в самую глубину человеческого существа, и верующий в свою очередь всецело переносится в предмет веры (ср. Ин.1:12, 3:19, 5:46, 6:29, 30, 8:31, 9:27, 30, 31, 36, 38, 10:26–27, 11:48, 16:31)⁷⁴⁸. Вступивши в такое тесное единение с единокровным Сыном Божиим, Словом жизни, верующий усваивает себе плоды объективно совершенного искупления и спасения, делается причастником божественной жизни. Семя Божие пребывает в нем; такой уже не отчужден от Бога, но ἕκ τοῦ Θεοῦ γεγεννημένος, τέχνον τοῦ Θεοῦ. Как сын чрез плотское рождение получает бытие от отца и представляет образ отца, так и верующий в Иисуса Христа Сына Божия, получает источник своего нового бытия от Бога, по своей внутренней жизни рождается от Бога и таким образом имеет в себе новую божественную жизнь, общую с Богом Отцом, и в силу этой божественной жизни в себе носит образ Отца, от Которого происходит. На этом Апостол Иоанн и основывает учение о нераздельности любви к Богу и к братьям. Отсюда само собою ясно, что без веры в то, что Иисус есть Сын Божий, не может быть рождения от Бога, не может быть любви к Тому, Кто нас родил, и к тем, которые подобно нам рождены от Бога, не может быть соблюдения заповедей и победы над миром. От этой веры Апостол исходит (1Ин.1:1 след.), ею же и оканчивает свое послание (1Ин.5:20). Дальнейшие слова Апостола: καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεγεννησάντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον – показывают, что между ними необходимо восполнить посредствующий член, что всякий рожденный любит родившего: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἀγαπᾷ γεγεννησάντα αὐτόν. Но Апостол опускает его, как сам собою понятный с точки зрения обычных отношений рожденного к родившему. Но не менее естественно и то положение, что всякий любящий родившего любит и рожденного от него. В этом последнем находятся существо и образ того же родителя; рожденный близок к другому рожденному от того же лица, и психологически совершенно невозможно, чтобы любящий родившего не любил того, в ком он

видит существо и образ того самого родителя, которого он любит.

V, 2. Теперь Апостол из этого общего положения второй половины первого стиха делает ближайшее приложение к христианам; поэтому вместо третьего лица, выступает первое множественного числа; ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν. Обычно, как показывает и русский перевод, в ἐν τούτῳ находят указание на следующее предложение с ὅταν; получается та мысль, что любовь к Богу и исполнение заповедей Его служат признаком любви к детям Божиим. Но при этом, прежде всего, ὅταν незаметно и без всякого права подменяется ἐάν. Между тем оба союза, как ни близки по значению, однако не тождественны: первый выражает условие, объективно возможное и ожидаемое, при котором осуществляется действие главного предложения, – между условием и следствием устанавливается связь самая тесная и необходимая, как между причиною и следствием; второй – есть временный союз и указывает на случай или обстоятельства, при которых наступает действие главного предложения⁷⁴⁹. Кроме того, такая мысль совершенно не согласуется с способом доказательства, употребительным у Апостола Иоанна, и противоречила бы высказанному им ранее – 1Ин.4:20 (ср. 1Ин.2:3–6, 9–11, 29, 3:18). 1Ин.3:17 показывает, что Апостол Иоанн при доказательстве отправляется от более легкого, так сказать, осязаемого, к более трудному, недоступному для непосредственного восприятия; на основании этого в IV, 20 он решительно утверждает, что отсутствие любви к братьям есть явный знак того, что и заявление о любви к Богу есть чистая ложь. И вдруг непосредственно после этого он же говорит, что в любви к Богу (и соблюдении заповедей) мы имеем верный знак того, что мы действительно любим братьев. Раньше следствие служило признаком наличности основания, что совершенно естественно; а теперь основание служить знаком наличности следствия. И далее ведь Апостол опять останавливается на любви к Богу, как главном и основном положении. Поэтому ἐν τούτῳ необходимо относить к предшествующему, именно ко

второй половине 1 стиха: на основании высказанного всеобщего закона мы познаем, в каком случае (когда) наступает (имеет место) любовь к детям Божиим. Из указанного естественного закона, что любовь к родившему имеет необходимым следствием и любовь к рожденным от него, т.е. нашим братьям, мы уразумеваем, что, когда мы любим Бога, мы (непременно) любим и детей Божиих, рожденных от Него. Τὰ τέκνα воспринимает из общего закона τὸν γεγεννημένον, и τὸν Θεόν выразительно оттеняет предыдущее τοῦ Θεοῦ. Таким образом, Апостол, продолжая развитие своей мысли, настойчиво утверждает неразрывность любви к Богу и к ближнему и, оставаясь верным своему учению, что любовь к Богу необходимо порождает любовь к брату, доказывает, что последняя необходимо должна обнаруживаться там, где есть первая. Любовь к Богу Апостол Иоанн мыслит не как одно чувство, само в себе заключающее и последнюю цель, но любовь деятельную, выражающуюся в деятельном исполнении Его воли, в осуществлении Его заповедей, почему с любовью к Богу непосредственно соединяет: καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν (о τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρεῖν см. замечания к 1Ин.2:3, стр. 359).

V, 3. Апостол далее указывает основание, почему наряду с любовью к Богу он поставил исполнение заповедей» Его: αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. Соблюдение и исполнение божественных заповедей составляет содержание (αὕτη ἐστὶν) и вместе с тем цель стремления (ἵνα) любви к Богу. Это совершенно естественно: кого мы любим, волю того мы стараемся исполнить самым тщательным образом, и вместе с тем в этом даем доказательство искренности нашей любви. Апостол высказал это уже в 1Ин.2:6. Сам Иисус Христос ставит исполнение заповедей в тесную связь с любовью к Богу Отцу (Ин.14:31), и ученикам своим Он сказал: *«Аще любите Мя, заповеди Моя соблюдайте. Имеяй заповеди Моя и соблюдая и их, той есть любяй Мя»* (Ин.14:15, 21).

Καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν, – прибавляет Апостол и этим устраняет всякий предлог к несоблюдению заповедей Божиих: заповеди Божии не тягостны, но таковы, чтобы их

нельзя было исполнить. Как показывает данное в следующем стихе обоснование этой мысли, Апостол этим выражением хочет обозначить не легкость заповедей самих в себе, но легкость их в отношении к силам, которыми обладает христианин. Но смотря на всеобщность выражений, речь идет собственно о рожденных от Бога; для них заповеди Божии не являются чем-либо чуждым, налагаемым на них извне; исполнение их составляет внутреннюю потребность. Для любящего Бога исполнять его волю есть дело не только не тягостное, но даже приятное и потому легкое (ср. Мф.11:30; Лк.11:46); тем более, что и непреодолимых препятствий для осуществления этого внутреннего влечения не может быть, так как верующие обладают силою, препобеждающею все возможные в таком случае затруднения и искушения, источником которых является враждебный Богу и всему угодному Ему космос. Победа над ним пролагает беспрепятственный путь к непрестанному и неуклонному исполнению божественных заповедей.

V, 4. Заповеди Божии тяжки не сами по себе, но тяжки для того, кто принадлежит не к царству Божию, царству света, где исполнение воли Божией составляет сущность и потребность жизни, а к царству тьмы, к боговраждебному космосу, где господствует похоть плоти, похоть очей и гордость житейская; все это не от Отца и потому несогласно с заповедями Божиими и отрицает всякое значение их. Естественно, что тому, над кем господствует мир, и кто проникнут и удушевлен его началами, исполнение заповедей Божиих равносильно отречению от самого себя: заповеди налагают на него то, что совершенно чуждо его существу, и при таком состоянии исполнение их является непосильным бременем. Но христиане освободились из под власти мира, препобедили действовавшие в них его начала, изгнали их из себя, сделались участниками новой божественной жизни, при которой требования заповедей Божиих согласуются с их внутренним существом, почему исполнение заповедей оказывается не тягостным. Силу для этой победы над космосом христианин получает не из своего собственного существа, но из того божественного начала, которое обуславливает собою и характеризует новое направление жизни

возрожденного. Отсюда и особенность в обосновании положения, что заповеди Божии не тяжки: ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον. Neutrum, которое Апостол Иоанн употребляет и в других местах, где речь идет исключительно о лицах (Ин.3:6, 6:37, 39, 17:2), не тождественно с πάντες οἱ γεγεννημένοι. Различие состоит в том, что в последнем случае выдвигается на первый план деятельность лиц, которые обладают силою побеждать мир, тогда как πᾶν τὸ γεγεννημένον, приписывает победу преимущественно силе, действующей в них; человек участвует в победе постольку, поскольку эта сила действует в нем и чрез него. Neutrum, таким образом, здесь лучше выражает существо дела и гораздо резче отмечает всеобщность выражения. Но член τὸ все-таки индивидуализирует абстрактное понятие, выраженное средним родом без члена, и как бы указывает на личное реальное существование⁷⁵⁰. Рожденный от Бога вступает в самое тесное живое общение с Богом; в нем пребывает Бог, Который больше того, кто в мире; μείζων ἐστὶν ὁ ἐν αὐτοῖς, ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ (1Ин.4:4). Так как в рожденном от Бога (ἐν τῷ γεγεννημένῳ) постоянно действует Бог (perfect.), то и победа над миром принадлежит ему во всякий данный момент – νικᾷ (praes.): Κόσμος, само собою понятно, должно принимать в смысле 1Ин.2:15–16, – это этическое понятие, под которое подходит все противное божественной воле как в самом человеке, так и вне его. Победа над этим миром состоит в твердом противодействии искушениям и соблазнам, идущим от мира. Но там нет победы, где вопреки нападениям врага только непоколебимо удерживают позицию: победа там, где враг действительно сокрушен и лишен возможности делать новые нападения; такой победы достигает рожденный от Бога. Но рождение от Бога, как сказал уже Апостол в 1Ин.5:1, обуславливается, верою в Иисуса, как Христа; почему в конце концов силою побеждающею мир, является вера. Эту мысль постепенно и последовательно Апостол развивает в 4 и 5 стихах. Сначала он говорит, что побеждающая сила заключается в рождении от Бога; затем, – что эта победа есть вера; наконец, что эта вера есть именно вера в Иисуса Христа, Сына Божия.

Таким образом, Апостол переходит к теме, которая составляет основание всего и на которой он теперь останавливается подробно: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη, ἡ νικῆσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ὑμῶν. Местоимение αὕτη указывает на πίστις ὑμῶν, содержание которой дается в следующем стихе. Наша христианская вера в своем существе носит победу над миром; где она есть, там она необходимо заявляет о себе этою победою; она не только победоносна, но воплощает в себе победу: она есть νίκη (ср. Ин.11:25), неизменно побеждающая, – отсюда ἡ νικῆσασα (действительный залог). Но если вера в своем существе носит победу, есть сама победа, то она проявляет победоносную деятельность при самом возникновении в нас. На эту первую и основоположительную победу веры над миром чрез нас и в нас и указывает particip. aoristi ἡ νικῆσασα. В жизни каждого христианина победа совершается в определенный момент времени, составляет в ней важное звено. Правда, наша вера без связи с прошлым фактом победы, совершенной Христом (Ин.16:33), была бы недействительна, так как нуждается в постоянном источнике, и с этой стороны есть некоторое основание относить aorist. νικῆσασα к прошедшему историческому факту победы, совершенной Спасителем⁷⁵¹, но не нужно опускать из вида того, что речь идет не об объективном факте, а об усвоении его христианами, почему подлежащим является ἡ πίστις ὑμῶν; а это обязывает нас искать место для νικῆσασα в пределах жизни верующего.

V, 5. Апостол продолжает раскрывать содержание и сущность силы христиан, побеждающей мир: отвлеченные τὸ ὑεὐεννημένον и πίστις обращаются в личное ὁ νικῶν. Апостол кратко и смело обращается к личному сознанию и опыту верующих с вопросом: τίς ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ? Особенно выразительно εἰ μὴ, которое в данном вопросительном предложении показывает, что вера в Иисуса Христа есть единственная сила, побеждающая мир: кто иной побеждает мир, кроме того, кто верует, что Иисус есть Сын Божий? Это – вопрос торжествующей уверенности в неопровержимости утверждения; он имеет тон победной песни. Никто, кроме

христианина, не может выступить с притязаниями на победу над миром, потому что все, кроме христиан, находятся под владычеством мира, суть его покорные рабы, которым трудно и подумать о противодействии, тем более, что это владычество им приятно. Но Христос разрушил дела диавола, господствующего в мире (1Ин.3:9), изгнал князя мира сего и в прощальной беседе торжественно сказал ученикам: *«держайте, яко Аз победих мир»* (Ин.16:33). Христос победил мир потому, что Он не от мира сего: Он сам едиnorodный Сын Божий; и если бы Иисус был простой человек, хотя бы одаренный силою свыше, этого не случилось бы. И для всякого, кто хочет вступить в борьбу с миром и победить его, существует только один путь сделаться причастником этой победы – усвоить ее чрез веру, что Иисус есть действительно Сын Божий. Апостол во Христе признает вечного богоравного Сына, Который только как таковой может быть совершителем нашего спасения; посему ни один из эонов лжеучителей не может притязать на совершение этого величайшего дела, требующего божественных сил. Только верующий, что Иисус есть Сын Божий, тем самым признает несомненным факт победы над миром и чрез веру усвоит последнюю себе. Только вера в Иисуса, как воплотившегося едиnorodного Сына Божия, делает нас детьми Божиими и причастниками божественной силы, побеждающей мир, (ср. 1Кор.15:57). *Praes*, *νικῶν* и *πνότεύων* отмечает постоянство в причине и следствии.

V, 6. Таким образом, вера, что Иисус есть Христос Сын Божий, является единственною основой богосыновства и ручательством того, что и на будущее время это состояние обеспечено для нас, так как эта вера побеждает боговраждебный космос и в нем все, что стремится разрушить наше общение с Богом. Эта вера есть фундамент, на котором зиждется все христианство; против нее поэтому и направляют все свои силы представители антихристового духа – лжепророки. В виду этого Апостол чувствует особенное побуждение установить твердые, незыблемые основания, на которых покоится эта вера, что и делает в следующих стихах. Достаточно одного беглого и поверхностного взгляда на эту

часть послания, чтобы видеть, что центральное место в ней занимает μαρτυρεῖν и μαρτυρία, которые повторяются здесь десять раз. Этим повторением Апостол, очевидно, имеет в виду утвердить в уме читателей, что христианская вера покоится на фактах, которые возводят ее на степень непререкаемой, абсолютной истины. Вера утверждается на свидетельстве самих очевидцев – Апостолов (1Ин.1:1–3), на божественном свидетельстве (ст. 9) и, наконец, на свидетельстве собственного внутреннего опыта каждого истинного христианина (ст. 10). Отсюда эта часть послания получает особенно важное значение в последовательном развитии мыслей послания; но отсюда же объясняется и та многочисленность толкований, какую представляет наличная экзегетическая литература. Разнообразие толкований в значительной степени зависит также и от текстуально-критических трудностей, поддерживаемых догматическими соображениями; особенно это должно сказать о 7-м стихе. Основания веры устанавливаются Апостолом кратко, но сильно и своеобразно.

Οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια.

Чтобы постигнуть способ аргументации Апостола Иоанна в данном месте, необходимо припомнить изложенное в изъяснении 1Ин.2:22 (стр. 442–445) учение Апостола Иоанна об отношении между Ἰησοῦς, Χριστός и Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Только принимая во внимание сказанное там, мы поймем, почему Апостол Иоанн, поставивши в 5-м стихе положение, что Иисус есть Сын Божий, в следующих стихах доказывает, что Иисус есть Христос, Мессия, Искупитель, и затем в 9 стихе опять говорит, что это есть свидетельство, которым Бог свидетельствовал о Сыне Своем: доказывая, что Иисус есть Христос, он вместе с тем доказывает и Его божество. Путь доказательства и самый естественный и самый убедительный, потому что основывается на фактах истории. Таким образом, задача 6–9 стихов прежде всего сводится к тому, чтобы доказать, что Иисус действительно есть Мессия.— Христос, Сын Божий. В предложении οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν κтл., подлежащее –

οὗτος, сказуемое – ἐστὶν ὁ ἐλθών. К чему же относится οὗτος? Можно понимать в смысле указания на Ἰησοῦς. Но если Ἰησοῦς есть обозначение человеческой природы, то при этом понимании словами ἐστὶν ὁ ἐλθών δι' ὕδατος καὶ αἵματος утверждался бы факт, который не был оспариваем никем, даже гностиками-лжеучителями, которые для человека Иисуса не отрицали ни крещения, ни крестной смерти, хотя за смертью Его не признавали того важного значения, какое приписывали Его крещению в водах Иордана. Нельзя относить οὗτος и к непосредственно предшествующему οὗτος τοῦ Θεοῦ, потому что последнее относительно Иисуса только доказывается, а не дано наперед. Кажется, правильнее видеть в οὗτος указание на Ἰησοῦς, относительно Которого христиане веруют, что Он – ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Этому пониманию отвечает дальнейшее наименование Его – Ἰησοῦς Χριστός: вера, что Иисус есть Сын Божий, в последующем получает такое обоснование, в котором должно видеть характерные признаки мессианского достоинства Иисуса⁷⁵². Ἐστὶν ὁ ἐλθών не равно ἔρχεται, ἐστὶν ἐρχόμενος или ἐληλυθώς, – форма аориста должна быть строго удержана: она указывает на совершившийся исторический факт, без ближайшего определения его значения для настоящего времени. С другой стороны, нельзя опускать из вида и того, что при ἐλθών стоит член, который отмечает его отношение к субъекту иное, чем если бы стояло просто ἦλθε или ἐστὶν ἐλθών: причастие с членом дает уже не глагольное понятие, но скорее существительное (ср. Ин.1:15, 18, 29, 33, 3:13, 31, 36, 6:44 и др.). Поэтому ἐστὶν ὁ ἐλθών указывает не только то, что субъект сделал, но главным образом отмечает этот субъект, как определенную личность, которой принадлежит предикат, как ее специфический признак (ср. Ин.1:33: οὗτος ἐστὶν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ; Ин.3:13: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς). Что ἔρχεσθαι в отношении к Иисусу Христу у Апостола Иоанна всегда есть vox solemnis, т.е. глагол, всегда указывающий на пришествие Иисуса в качестве Мессии⁷⁵³, это не может быть принято без ограничения в виду Ин.3:22, 6:5, 46, 54, 6:17 и др.; однако ἔρχεσθαι очень часто употребляется в отношении к явлению предсказанных и ожидаемых событий. (Мф.6:10; Мк.11:10;

Лк.11:2, 17:20, 22:18; Ин.1:11, 3:2, 19, 6:25, 5:24, 43, 6:14, 7:27, 31, 11:27, 12:46 и др.), и общий тон речи в рассматриваемом месте указывает, что и здесь ἔρχεσθαι может быть принято, как техническое выражений, сходное по смыслу с ὁ ἐρχόμενος (Мф.11:3; Лк.7:19; Ин.11:27, 12:13), обычно прилагаяемым к ожидаемому Мессии, к историческому пришествию Его, как спасителя мира. Поэтому ἐλθὼν не равно по значению с εἰσελθὼν εἰς τὸν κόσμον, указывающим вообще на пришествие в мир, но отмечает служебное вступление Иисуса в мир в качестве Мессии, т.е. для осуществления Им мессианского служения на земле. Прибавка Χριστός к Ἰησοῦς ставит это понимание вне всякого сомнения. Но ὁ ἐλθὼν не определяет собою одного какого-либо момента в жизни Иисуса Христа (рождения, выступления на общественное служение): оно обнимает весь исторический факт явления Иисуса, как Христа Сына Божия, без расчленения этого явления на отдельные акты. Это пришествие ближе определяется чрез οἱ ὕδατος καὶ αἵματος, которые теснейшим образом соединяются с ἐλθὼν, как моменты, особенно характерные для последнего. Предлог διὰ с род. вещи указывает на средство, через которое совершается действие, заключая тот оттенок, что между действием и средством устанавливается такая тесная связь, что как будто без этого средства действие даже не могло бы совершиться или, на крайней мере, не было бы тем, чем оно является при нем (ср. 2Кор.5:7: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν; Рим.8:25; Евр.12:1)⁷⁵⁴. Таким образом, в οἱ ὕδατος καὶ αἵματος утверждается ἔρχεσθαι Иисуса, именно как мессианское, как пришествие Христа Мессии. В δι' ὕδατος καὶ αἵματος и их соединении Апостол полагает особенную силу; с этой стороны выразительными являются следующие слова: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. Не может быть никакого сомнения, что ὕδωρ и αἷμα в последнем предложении те же, что и в предыдущем, и член пред обоими терминами указывает, что они уже были названы раньше. Замене διὰ предлогом ἐν нельзя придавать какого-либо важного значения, так как, хотя эти предлоги и не тождественны по значению, однако и не так далеки, чтобы на основании допущенного Апостолом изменения

можно было строить какие-либо предположения об особенном значении ὕδωρ и αἷμα по сравнению с тем, какое они имели перед этим. Ἐν, как и διὰ, указывает на средство, орудие действия, при чем ставит значение средства или орудия яснее и сильнее, чем простой *dativus Instrumentalis*⁷⁵⁵. Перемена предлогов может обозначать, что пришествие водою и кровию было не только событием в жизни Иисуса, но и средством к осуществлению Им мессианского призвания. Ὑδωρ и αἷμα должны быть взяты в полном своем объеме, какой они имеют в отдельности друг от друга, и соединены самым тесным и неразрывным образом для истинной характеристики мессианского пришествия Иисуса (καί). Но при этом логическое ударение падает на αἷμα.

Что же понимает Апостол под ὕδωρ и αἷμα? На что он указывает в них? На основании сказанного правильное решение этого вопроса возможно только при том условии, если будут приняты во внимание следующие положения: а) аорист ὁ ἐλθὼν указывает на прошлый исторический факт, объективно данное историческое пришествие Иисуса Христа; поэтому и ὕδωρ и αἷμα, так тесно связанные с ним и между собою предлогом διὰ, должны быть оба чисто внешними историческими моментами, фактами из исторической жизни Иисуса Христа; б) оба термина должны обозначать два момента, которые стоят в прямом и непосредственном отношении к мессианскому пришествию Иисуса и имеют для него существенно характерное значение, и в) оба момента должны быть такими событиями, которые временно не совпадают и в известной степени самостоятельны, вследствие чего некоторыми даже отделяемы были друг от друга; каждое из них представляет важное событие в жизни Иисуса Христа; но по своему мессианскому смыслу и содержанию они только в неразрывном соединении дают правильный образ Иисуса Мессии. Если примем во внимание все это, то в жизни Иисуса Христа мы находим два исторические момента, которые отвечают выражениям ὕδωρ и αἷμα, – именно крещение Иисуса от Иоанна в начале Его общественного служения и крестную смерть с пролитием крови – в конце. То и другое событие берется в полном своем объеме,

со всеми сопровождающими их обстоятельствами, а не только самый акт крещения в воде и смерть на кресте; но для краткости каждое из них обозначается одним словом, которое вызывает представление о целом событии. Эта терминология Апостола Иоанна хорошо была известна читателям послания из его устных бесед, равно как известно было и то важное значение, какое придавал Апостол этим событиям в деле мессианского служения Иисуса. Крещение от Иоанна есть торжественный акт вступления Иисуса в отправление Своего мессианского служения, первый шаг в исполнении воли Божией в качестве Мессии, исполнение всякой правды; с этого времени Он является уже не тем, чем казался прежде: при крещении Он явлен был Крестителю, а чрез него и всему Израилю, как божественный Посланник, Мессия, Сын Божий. «Вода» в изображении ветхозаветными пророками грядущего мессианского времени составляет один из существенных признаков последнего: Ис.44:3, 58:11; Иез.36:25–26; Иез.47; Зах.14:8, – и ей приписывается очищающая и возрождающая сила. Посему Иоанн Предтеча указывает на совершаемое им крещение водою, как на средство, уготовляющее путь для явления Мессии. Увидя Иисуса, идущего к нему, Креститель сказал: *«се Агнец Божий, возмем грехи мира: сей есть, о немже аз рех: по мне грядет муж, иже предо мною бысть, яко первее мене бе: и аз не ведех Его: но да явится израилеви, сего ради приидох аз водою крестя»* (Ин.1:29–31). Следовательно, крещение водою для Израиля является признаком, по которому он может узнать грядущего Мессию. Ср. еще Ин.3:5, 7:37–38. Но крещение от Иоанна принимали и другие израильтяне, и потому само собою понятно, что оно одно не могло служить для верующих объективным свидетельством о мессианском достоинстве Иисуса. Чтобы определить, почему совершенное над Иисусом крещение рассматривается как признак мессианства, необходимо обратить внимание на повествование о крещении Господа в Евангелии Иоанна: *«И свидетельствова Иоанн, глаголя, яко видех Духа сходяща яко голубя с небесе, и пребысть на Нем: и аз не ведех Его: но пославый мя крестити водою, той мне рече: над Него же*

узреши Духа сходяща и пребывающа на Нем, той есть крестяй Духом Святым: и аз видех и свидетельствовах, яко сей есть Сын Божий» (Ин.1:32–34). Таким образом, при посредстве Святого Духа, мессианское достоинство Иисуса поставлено в самую тесную связь с крещением водою от Иоанна.

Смерть на кресте была последним актом земного служения Иисуса Христа, как Икупителя, крайним пунктом самоуничтожения воплотившегося, но вместе с тем и началом Его прославления; в Его крови – завершение Его искупительного дела, центр Его мессианского служения, так как *«отнюдь вся кровию очищаются по закону, и без кровопролития не бывает оставление»* (Евр.9:22; ср. Ин.1:7, 4:10; Откр.1:5, 5:9, 7:14; 1Пет.1:2; Евр.10:22, 12:24). И «кровь» засвидетельствована Духом, как мессианский признак. Пророчество Исаии о страждущем Мессии нашло приложение к Иисусу в наименовании Его Агнцем Божиим, вземлющим грехи мира (Ин.1:29), от Иоанна, который послан был от Бога, чтобы свидетельствовать об истине. Точно также Дух Святой открывает в вознесении Моисеем змия в пустыне для исцеления Израильян (Чис.21:9) прообраз вознесения на крест Иисуса Христа (Сына человеческого), *«да всяк веруяй в онь не погибнет, но имать живот вечный»* (Ин.3:14–15). Пророчество Захарии о том, что жители Иерусалима *«воззрят нань, его же прободоша»* (Зах.12:10), а также несокрушение костей пасхального агнца (Исх.12:46) изъясняются в смысле признаков мессианского характера смерти Иисуса (Ин.19:37, 36). Таким образом, и кровавая смерть Иисуса Христа свидетельствуется Духом, на основании Писания, как событие, имеющее мессианское значение⁷⁵⁶.

Следовательно, вера в мессианское достоинство Иисуса имеет непоколебимое основание: она покоится на двух основных камнях. Крещение Господа в Иордане, со всем, что существенно принадлежит к этому событию, и смерть на кресте с пролитием крови – это две печати в начале и конце книги земного мессианского служения Иисуса, неразрывно соединенные между собою. Эти два события имеют столь

выдающееся значение в определении Его мессианского служения, что для полного удостоверения в этой истине достаточно сказать: Он действительно пришел водою и кровию. В таком характерном начале и в кровавом конце Своей жизни Он показал, доказал и явил Себя миру, как истинный Мессия, поэтому и имя Ему – Ἰησοῦς Χριστός. В этом имени точно формулируется результат целого предложения: οὗτος – αἵματος, выражая совокупность того, что о Нем можно сказать

Οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι – с особенной энергией продолжает Апостол и этим отмечает весьма важную мысль, что и кровавая крестная смерть является столь же важною составною частью мессианского дела Иисуса Сына Божия, как и крещение от Иоанна. Ни в каком случае нельзя отрицать полемической тенденции этих слов; они направлены против тех еретиков, которые неправильно понимали соединение в лице Иисуса Христа божеского и человеческого естества, не признавали единства Его Богочеловеческой личности, Его жизни и Его дела, разрывали то, что должно быть представлено в Нем, как единое. От Иисуса, Которого они во всяком случае признавали простым человеком, они отделяли Небесного, из высшего мира духов сшедшего Христа, высочайшего зона, истинного искупительного духа. Соединение их было только временное; предельными пунктами Его были крещение и смерть: Христос соединился с Иисусом в водах крещения и оставил Его пред страданиями; страдал только человек Иисус. Распятый Мессия и для них, как и для иудеев, был соблазном; они не могли понять тайны страданий Христа; страдания, как они учили, не принадлежали к искупительному мессианскому делу. Они признавали божественно учащего и божественно действующего, но не страждущего Мессию. Таким образом, по их представлению, Χριστός ἐστιν ὁ ἐλθὼν ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. В послании, вызванном усиленною деятельностью еретиков, направленною на обольщение верующих, Апостол, излагая истинное учение об Иисусе, как Мессии, не мог не коснуться этого ложного воззрения, разрушающего самые основы христианства, энергично оттенил его и противопоставил

истинное учение о лице и деле Мессии. Читатели послания должны помнить, что признавать пришествие Иисуса Христа ἐν τῷ ὕδατι μόνον – значит мыслить по-еретически, ниспровергать основной догмат христианства и лишать себя всех благодатных плодов искупительного дела, так как умиловительная жертва составляет центр мессианского служения. Иисус, пришедший только в водах крещения, был бы лишь пророком, но не Искупителем; таковым Он является в крови, излиянной на кресте в умиловление за грешный род человеческий.

Καί отмечает дальнейшее движение мысли Апостола и к предыдущим признакам истинно-мессианского характера пришествия Иисуса присоединяет новое доказательство и подтверждение той же истины в свидетельстве Духа: καὶ τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ μάρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια. Понятие «свидетельства» здесь выступает в первый раз, пока без всякого обозначения, что Дух свидетельствует вместе с другими свидетелями, а потому несомненно, что в предшествующей части стиха ὕδωρ и αἷμα мыслятся только как отличительные и существенные признаки мессианского пришествия Иисуса. Пνεῦμα с членом и без всяких дальнейших определений, с своим постоянным и существенным признаком τὸ μάρτυροῦν (прич. настоящ. вр. и член τὸ; ср. ὁ ἐλθών), – не может быть понимаемо в смысле внутренней духовной жизни христианина: об этом свидетельстве речь впереди (ст. 10, 11). Следующее предложение: ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια исключает всякую возможность относить τὸ πνεῦμα к человеческому духу, в каком бы значении ни принимать ὅτι («что» или «потому что»), ибо человеческому духу, какими бы качествами он ни обладал, не может быть придан предикат ἡ ἀλήθεια в абсолютном значении этого термина, тем более, если он есть πνεῦμα τῆς πλάνης (1Ин.4:6). В следующих словах τὸ πνεῦμα является свидетельствующим наряду с ὕδωρ и αἷμα и должен быть так же объективным, как и они. Это Дух Святой, третья Ипостась Св. Троицы, без Которого никто не может назвать Иисуса Господом (1Кор.12:3). К такому пониманию πνεῦμα приводят уже те места послания, в которых πνεῦμα характеризуется, как сообщенный от Бога верующим и обнаруживающий свою деятельность в

детях Божиих в качестве животворящего и просвещающего (1Ин.3:24, 4:2, 6, 2:20, 27). Еще ближе и яснее определяется такое понимание πνεῦμα в Евангелии Иоанна (Ин.4:16, 26, 15:26, 16:3, 24; ср. Рим.6:63, 7:39). Спаситель, обещая послать Утешителя, Духа истины, говорит, что Он будет свидетельствовать о Нем: *«Егда же приидет Утешитель, Его же Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, Иже от Отца исходит, той свидетельствует о Мне»* (Ин.15:26: ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ: ср. Ин.16:7–11, 13–15). Глагол μαρτυρεῖν всегда включает в себе мысль о сообщении чего-либо самопережитого, самоиспытанного, в истинности которого сообщающий убежден, как в собственном бытии (ср. 1Ин.1:2, стр. 285). Вот почему у Апостола Иоанна в μαρτυρεῖν мыслится как само собою попятное указание на несомненную истинность свидетельства и требуется только показать, на чем она основывается (ср. Ин.15:26: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας... ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ: Ин.19:35: ὁ ἑωρακώς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία καὶ ἐκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει). Так и здесь предложение с ὅτι дает обоснование того, почему οὗτο πνεῦμα можно сказать ἐστὶ τὸ μαρτυροῦν: ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια. В виду такого отношения последнего предложения к предшествующему, ὅτι может значить только «потому что». Дух есть ἡ ἀλήθεια (не ἀληθές), истина в полном объеме этого понятия, абсолютная истина, как и Сам Христос Сын Божий (Ин. XIV, 6); поэтому о Духе и сказал Апостол, что Он «свидетельствуй», именно в истинном смысле этого слова, и свидетельствуемая Им истина не подлежит никакому сомнению. Апостол Иоанн не только воспринял то, что сказал о Св. Духе Господь (Ин.14:17, 15:26, 16:13), но и изъяснил сказанное Спасителем в глубочайшем значении. Genitiv, τῆς ἀληθείας (в τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) обозначает не только то, что Дух сообщает божественную истину, но и то, что истина составляет Его существо, именно истина в ее объективном абсолютном смысле. Что служит предметом свидетельства Св. Духа, ясно видно из связи: это та же истина, которую удостоверяют ὄρα и αἶμα, именно мессианство Иисуса. Но что разумеется под свидетельством Духа? Есть ли это определенный факт,

определенный случай, в котором дано это свидетельство? Дальнейшее объединение Духа, воды и крови в μαρτυροῦντες (τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα), как трех свидетелей, дает основание и в отношении к свидетельству Духа мыслить определенный факт, который может быть поставлен рядом с крещением во Иордане и крестною смертью на Голгофе. Какой это факт, теперь ясно: это сошествие Св. Духа на Апостолов в день Пятидесятницы. *«Уне есть вам, да Аз иду, – говорил Спаситель ученикам, – аще бо не иду Аз, Утешитель, не приидет к вам: аще ли же иду, пошлю Его к вам... Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину... Он Мя прославит, яко от Моего примет и возвестит вам... Той свидетельствует о Мне»* (Ин.16:7, 13, 14, 15:26; ср. Деян.1:8). В день Пятидесятницы дано человечеству свидетельство Духа об Иисусе: Он засвидетельствовал Его, как истинного Мессию, когда сошел на учеников и даровал Его Церкви благодатные силы. Вместе с тем это свидетельство Духа не есть только прошедший исторический акт: для Церкви, в которой Св. Дух пребывает, одушевляя ее, Его свидетельство есть всегда настоящее – τὸ μαρτυροῦν (praes.). В смысле свидетельства о мессианстве Иисуса Христа изъясняет сошествие Св. Духа и Апостол Петр в речи к синаедриону: *«Бог Отец наших воздвиже Иисуса, Его же вы убисте повесивше на древе. Сего Бог начальника и спаса возвыси десницею своею дати покаяние Израилева и оставление грехов. И мы есмы того свидетели глагол сих, и Дух Святый, Его же даде Бог повинующимся Ему»* (Деян.5:30–32). Уже в прощальной беседе Спасителя посольство Духа поставлено в тесную связь с прославлением Его, как Мессии, Сына Божия; и Апостол Иоанн, как бы комментируя слова божественного Учителя, замечает в другом месте своего Евангелия: *«сие же рече о Дусе, его же хотяху приимати верующий во имя Его: не убо бе Дух Святый, яко Иисус не у бе прославлен»* (Ин.7:39). Пришел Дух Святой и одним своим явлением засвидетельствовал прославление Иисуса, как истинного Мессии, Сына Божия.

V, 7–8. В пламени языков пролит Духом Святым ясный свет на всю земную жизнь и деятельность Иисуса Христа (ср. Деян.2:38–40); наставляющий на всякую истину вместе с тем явился великим комментатором, изъяснившим истинный смысл двух великих событий Его исторической жизни, которые хотя уже по самому своему существу указывали на Иисуса, как истинного Мессию, однако без свидетельства Духа не могли быть поняты во всем своем значении. Чрез свидетельство Духа вода и кровь – признаки мессианского достоинства пришествия Иисуса – уже являются в качестве свидетелей наряду с свидетельством самого Духа. Но с другой стороны, хотя Дух есть свидетель κατ' ἐξοχήν, потому что Он есть истина, однако в данном случае, где речь идет об историческом засвидетельствовании факта исторического явления Иисуса Христа, Его свидетельство непременно должно быть соединено с историческими событиями, обозначенными терминами ὕδωρ αἵμα. Таким образом, на свидетельстве этих трех свидетелей истина, что Иисус есть Сын Божий, Мессия, утверждается самым непоколебимым образом: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσὶν. Ὅτι, очевидно, может иметь только значение «ибо», «потому что». Но что обосновывает собою это предложение? Непосредственно предшествующее предложение не нуждается в обосновании, так как в нем самом Апостол находит последний и самоочевидный критерий истинности свидетельства Духа. Вся аргументация Апостола в рассматриваемой части послания направлена на доказательство положения, высказанного в 5 стихе: «Иисус есть Сын Божий», кратко выраженного и точнее определенного в Его имени «Иисус Христос». И все, что сказано было в 6-м стихе, служило подготовлением к решительному утверждению этой истины под непоколебимым ручательством формально имеющего законную силу свидетельства, так что и весь 6 стих представляется вводным в том именно смысле, как это часто встречается у Апостола Иоанна. Эту истину и обосновывает собою предложение с ὅτι. По ветхозаветному закону (Втор.17:6, 19:15; Мф.18:6; Ин.8:17; 2Кор.13:1), двух или трех свидетелей вполне достаточно, чтобы дать надежное

ручательство за достоверность какого-либо факта: основываясь на их показаниях, можно побить преступника камнями. Апостол с особенной силой оттеняет, что и в данном случае имеется полное число свидетелей, и, следовательно, истина утверждается прочно; поэтому *τρεις* выразительно поставлено на первом плане. Mascul. *τρεις* и *οι μαρτυρουντες* при существительных среднего рода (*το πνευμα*, *το υδωρ*, *το αιμα*) объясняется с одной стороны тем, что Дух Святой представляется не только, как сила свидетельствующая, но именно как лицо (ср. Ин.14:26, 15:26: *το πνευμα... ο... εκεινος*); с другой стороны, и потому, что вода, кровь и Дух принимаются как личные свидетели: пред судом почитаются достаточными для констатирования сомнительного факта три согласные свидетеля, а не три момента или основания в доказательстве. Поэтому и далее: *και οι τρεις...* Из *praes*, *μαρτυρουντες* нельзя выводить, что вода и кровь существуют и в настоящее время субстанционально и на основании этого видеть в *υδωρ* и *αιμα* указание на таинства крещения и евхаристии: *praesens* указывает на постоянное их свидетельство, и *μαρτυρουντες* они могут быть названы и в качестве прошлых исторических фактов. Причастие *μαρτυρουντες* с членом сильнее оттеняет свидетельскую деятельность воды, крови и Духа, чем простое он *μαρτυρες*, внося еще тот оттенок мысли, что свидетельство принадлежит им, как их существенное определение: их задача заключается в том, чтобы постоянно свидетельствовать. Между этими свидетелями Дух есть свидетель в собственном смысле, потому что Он есть абсолютная истина; Он главный и вполне самостоятельный свидетель, независимый от воды и крови. Напротив, последние в Нем получают изъяснение своего важного значения; поэтому в ряду свидетелей Духу отведено первое место. изъясненные свидетельством Духа в своем мессианском значении, вода и кровь получают силу и место свидетелей после Духа и в зависимости от Него. Но суть дела не в том только, чтобы было на лицо три свидетеля, а и в том, чтобы они свидетельствовали согласно; без согласия и ста свидетелей не достаточно для утверждения истины; поэтому сила доказательства 7–8 стихов лежит в заключительном

предложении: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν. Член пред τρεῖς указывает на определенных, уже названных трех свидетелей (субъект выразительно повторен, чтобы сильнее оттенить единство объекта). Глагол εἶναι в соединении с предлогом εἰς получает значение идти, направляться⁷⁵⁷, и таким образом εἰς τὸ ἓν εἰσιν отмечает один и тот же объект или пункт, к которому, так сказать, стекаются свидетельства: все три свидетеля согласно направляют свое свидетельство к одной и той же цели, на один и тот же предмет, на одну и ту же истину⁷⁵⁸. Τὸ ἓν равно τὸ αὐτό (ср. Флп.2:2: τὸ ἓν φρονοῦντες), а не просто ἓν (ср. ἓν εἶναι – Ин.10:30, 17:11, 21–22; 1Кор.3:8; τελειοῦσθαι εἰς ἓν – Ин.17:23; συνάγειν εἰς ἓν – Ин.11:52). Член τὸ перед ἓν отмечает согласие свидетелей. И эта истина, о которой так согласно свидетельствуют три свидетеля, есть основная тема речи Апостола, что Иисус есть Христос Сын Божий.

V, 9. Таким образом, христианская вера имеет за себя ручательство трех свидетелей. Даже с обычной человеческой точки зрения их свидетельство удовлетворяет условиям человеческого удостоверения; но оно имеет гораздо более прав на принятие, потому что свидетельство, о котором говорит Апостол, есть божественное свидетельство, ибо в нем Бог дал свидетельство о Сыне Своем. Это свидетельство, следовательно, имеет несравненно больше авторитета. Слова Апостола в 9 ст. являются как бы отзвуком речи Спасителя к фарисеям: «а и в законе вашем написано, что двух человек свидетельство истинно; Я Сам свидетельствую о Себе и свидетельствует о Мне Отец, пославший Меня» (Ин.8:17–18). Условное предложение (εἰ с изъявительн.) не включает в себе ни малейшего оттенка сомнения, напротив, оно указывает на факт, всюду и необходимо наступающий: в обычном судопроизводстве и разбирательстве спорных дел согласие трех свидетелей признается достаточной порукой истинности свидетельствуемого ими; поэтому и λαμβάνομεν – принимаем, как достаточно обоснованное (judicio approbamus; ср. Ин.3:11, 32–33). Свидетельству человеческому противопоставляется ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, как μεῖζων. Как свидетельство человеческое, так и свидетельство Божие берутся совершенно в общем

смысле без всякого отношения к их содержанию; противопоставляются собственно τῶν ἀνθρώπων и τοῦ Θεοῦ: любое человеческое свидетельство, если оно удовлетворяет известным требованиям, мы принимаем; как же не признать свидетельства Божия, если оно удовлетворяет тем же требованиям? Поэтому и μεῖζων указывает не на содержание свидетельства, но единственно на его правовую ценность, насколько свидетель Бог внушает несравненно большее (абсолютное) доверие, чем свидетель человек. Но самая форма аргументации несколько не обычна: не достаёт заключительного предложения. Полное предложение должно быть в таком виде: «если мы принимаем свидетельство человеческое, то тем более должны принять свидетельство Божие, потому что оно большее»... Но Апостол указывает только основание, считая вывод из данных посылок совершенно простым и понятным. Большее, в смысле несомненной истинности (Ин.5:36), свидетельство Божие Апостол ближе определяет со стороны содержания в следующих двух предложениях: ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. Ὅτι, в виду совершенного отсутствия оснований быть recitativum, может быть принято только в смысле causale; но опять, как и в 7 ст., оно обосновывает не предыдущую мысль – превосходство авторитета божественного свидетельства, потому что последнее не нуждается в таковом обосновании, да и содержание предложения с ὅτι не может служить этой цели: здесь делается применение высказанного общего положения к данному случаю. Апостол указывает, что свидетельство, о котором сказано в 7–8 стихах, и есть именно свидетельство Божие, которое, как таковое, больше всякого человеческого свидетельства и должно быть принято; поэтому предложение с ὅτι даёт основание для обращения к этому свидетельству: такое свидетельство дано и потому мы обращаемся к нему. Из сказанного видно, что αὕτη указывает не на последующее предложение, но на 7–8 стихи. Предложение ἣν μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ ближе определяет предшествующее μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, как свидетельство Бога о Сыне Своем. Подлежащее в этом предложении ὁ Θεός; но Апостол опускает его, как само собою

понятное, и сосредоточивает свое внимание на факте свидетельства: μαρτυρεῖν. Форма глагола не указывает на определенное историческое событие, при котором дано было свидетельство: perfectum говорит, что свидетельство Божие действительно дано и сохраняет свою силу и доныне. Смысл всего стиха получается такой: если мы принимаем свидетельство человеческое, то, так как свидетельство Божие больше, тем более должны принять настоящее свидетельство троих (Духа, воды и крови), потому что это именно есть свидетельство Божие, в котором Бог дал свидетельство о Сыне Своем.

Но каким образом свидетельство Духа, воды и крови может быть названо свидетельством Божиим? Что касается свидетельства Духа, то так как Дух есть Божий, то и Его свидетельство есть свидетельство Божие; свидетельство же воды и крови само по себе не может быть названо свидетельством Божиим. Но необходимо помнить, что вода и кровь являются неотъемлемыми признаками мессианского пришествия Сына Божия не по своей природе, но в силу того значения, какое по планам божественного домостроительства они должны иметь в деле спасения человеческого рода воплотившимся Сыном Божиим, и потому первое – вода крещения – соединяется с голосом Бога Отца и свидетельством Крестителя (Ин.1:33), второе – крестная смерть сопровождается событиями, предсказанными в Свящ. Писании и свидетельствующими об Умершем, как истинном Мессии, Сыне Божиим (Ин.19:34–37). Поэтому совершенно законно этих свидетелей признавать божественными свидетелями, тем более, что необходимую значимость их, как верных и очевидных доказательств истины, утверждает божественный свидетель – Дух Святой.

V, 10. Свидетельство Божие о Сыне, данное чрез посредство трех свидетелей, имеет свою цель вызвать и утвердить в людях непоколебимую веру в предмет свидетельства. Содержание этого свидетельства Апостол обозначает περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ (9 ст.). В этих словах он сокращенно выражает всю истинную христологию, указав самое

существенное в ней. Где свидетельство Божие принимается, там является вера в Иисуса Христа Сына Божия, – вера в смысле живого, тесного взаимообщения со Христом, которая поэтому приносит верующему плоды дела, совершенного Воплотившимся. Уверовавший возрождается, преобразуется и в личном опыте находит твердое свидетельство того, что предмет его веры истинно такой, каким представляли его свидетели; Иисус есть Сын Божий, так как в противном случае верующий не мог бы переживать того, что на самом деле он переживает. Таким образом, к свидетельству Божию, которое имеет всеобщее значение, в принявшем это свидетельство и уверовавшем в Сына Божия присоединяется еще одно свидетельство, которому Апостол Иоанн всегда придает важное значение, – свидетельство внутреннего личного опыта, личного самосознания: «свидетельство состоит и том, что Бог даровал нам вечную жизнь, и сия жизнь – в Сыне Его». Отсюда ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἔχει μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ· ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. Так как ὁ πιστεύων εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ противопоставляется далее ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ, то ясно, что вера в Сына Божия, о которой говорит Апостол, есть следствие принятия свидетельства Божия о Сыне Своем. Вера разумеется самая полная и совершенная. Πιστεύειν εἰς τινά, как уже было сказано сильнее πιστεύειν τινί: первое указывает на веру, которая направляется на объект и успокаивается на нем, как на последней цели стремлений человека, – вера обнимает весь предмет; тогда как второе указывает только на веру тому, что кто-либо говорит, как далее ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ – именно дающему свидетельство о Сыне Своем. Вступивший в такое тесное общение со Христом в вере в себе самом, в своем внутреннем существе обладает в качестве своей полной, неотъемлемой и постоянной собственности, свидетельством (ἔχει τὴν μαρτυρίαν), разумеется, о том предмете, о котором свидетельствует и Бог. Под τὴν μαρτυρίαν необходимо понимать не то же внешнее свидетельство Божие, посредством веры сделавшееся внутренним, так как в таком случае должно было бы стоять τὴν

μαρτυρίαν τοῦ Θεοῦ; член пред μαρτυρίαν указывает единственно на то, что речь идет не о каком-либо ином свидетельстве, но о свидетельстве об Иисусе, как Сыне Божиим. Поэтому здесь нужно видеть свидетельство не Божие, а находящееся во внутреннем существе человека, каким последнее оказалось после принятия божественного свидетельства и живого единения со Христом в вере и чрез веру. Ср. Рим.8:16: «Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии». Гал.4:6: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва, Отче». Ἐν αὐτῷ наряду с ἔχει обозначает область μαρτυρία во внутреннем существе верующего (ср. Ин.5:38). Ἐν αὐτῷ – указывает именно на верующего; впрочем, и принимающие чтение ἐν αὐτῷ изъясняют его в смысле: *в нем самом*. В чем состоит это свидетельство, Апостол пока не определяет. Но если верующий в Сына Божия плодами веры еще более утверждается в вере, то не верующий является тягчайшим преступником: ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύσθη πεποίηκεν αὐτόν. Предложение берется в совершенно общем смысле и неопределенно, с оттенком условности: если кто не верует...; при τῷ Θεῷ по связи с предшествующим необходимо подразумевается τῷ μεμαρτυρηχότι. Вере в Сына Божия противоплагается неверие Отцу, потому что первая обуславливается принятием свидетельства Отца, на что указывают и заключительные слова 10-го стиха: *«яко не верова во свидетельство, еже свидетельствова Бог о Сыне Своем»*. Мы не верим кому-либо, если считаем слова его ложью; если это неверие постоянное (в дан. случ. praes.), то это имеет свое основание в том, что мы считаем того, кому не верим, но только солгавшим в частном случае, но и вообще лжецам, нравственно извращенным, который поэтому ни в чем не заслуживает доверия. То же самое мыслит о Боге не верующий Его свидетельству о Сыне: он сделал и делает (perf.) Бога лжецом до тех пор, пока продолжается это неверие. Он повинен в этом преступлении, хотя и не сознает этого, потому что не поверил (и теперь не верит) во свидетельство, которым Бог свидетельствовал (и теперь свидетельствует) о Сыне Своем: ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ

τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ. От условно обозначенного ὁ μὴ πιστεύων Апостол быстро переходит к действительному факту – οὐ πεπίστευκεν – как бы совершившемуся пред его глазами.

V, 11. Что же это за свидетельство, которое верующий в Сына Божия имеет в себе самом, и каким образом оно служит доказательством истинности христианской веры? Ответ на эти вопросы Апостол дает в следующих двух стихах. Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. Эти слова Апостола стоят в тесной связи с первой половиной предыдущего стиха, так как вторая его половина составляет, собственно говоря, вводную мысль. Αὕτη указывает на следующее предложение с ὅτι, в котором раскрывается содержание ἡ μαρτυρία. Последнее воспринимает τὴν μαρτυρίαν первой половины 10-го стиха и означает свидетельство, которое имеет верующий в самом себе, в своем внутреннем существе, как отличное от ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ, хотя и зависящее от него. Свидетельство это состоит в том, что Бог дал нам вечную жизнь. Ζωὴν αἰώνιον – поставлено на первом месте потому, что на нем сосредоточивается вся мысль Апостола; в отличие от ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος и ἡ αἰώνιος ζωὴ простое ζωὴ αἰώνιος обозначает общий характер этой жизни, как вечной, не утверждая вместе с тем, что эта жизнь есть единая истинная жизнь: Апостол имеет в виду доказать не это. Эту вечную жизнь Бог дал нам; она сделалась нашим достоянием, вошла во внутреннее наше существо, так что мы сознаем ее присутствие в нас. Αογ. ἔδωκεν указывает на определенный исторический факт дарования нам жизни в посольстве едиnorodного Сына (ср. 1Ин.4:9–10; Ин.3:16). Как дарованная нам Богом, вечная жизнь может служить доказательством богосыновства; об этом говорит следующее предложение: καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. Нет никакого основания ставить это предложение в зависимость от αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, как будто бы пред ним было повторено ὅτι, – оно сочинено с главным предложением и представляет дальнейшее раскрытие мысли Апостола о свидетельстве в ζωὴ αἰώνιος. Эта жизнь (αὕτη ἡ ζωὴ) дана нам в воплотившемся Сыне Божиим, «Начальнике жизни» (Деян.3:15), и нигде больше нельзя найти ее. Отсюда прямое следствие, что

вечная жизнь только там, где Сын Божий. Обладание Сыном Божиим неизменно приносит с собою и обладание вечною жизнью.

V, 12. Поэтому ὁ ἔχων τὸν Υἱὸν ἔχει τὴν ζωὴν ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Вечная жизнь открылась (ἐφανερώθη) во Христе – οὐσιωόως (ср. Ин.1:4, 11:25, 14:6), σωματικῶς (Кол.2:9), ἐνεργητικῶς (1Тим.1:10); она открылась во Христе, потому что в Нем действительно была, и верующий имеет жизнь вечную, поскольку имеет часть в Сыне Божиим – ἔχει τὸν Υἱόν. Но ἔχει τὸν Υἱόν достигимо единственно только чрез веру, что Сын Божий, Слово жизни и вечная жизнь, явился нам в лице Иисуса, «да живи будем Им», т.е. чрез веру, что Иисус есть Сын Божий. Твердо усвоивши ту истину, что вечная жизнь в Сыне Божиим и от Него одного может быть получена, мы, сознавая в себе ее присутствие и видя источник ее в нашей вере в Иисуса, тем самым убеждаемся, что Иисус есть действительно Сын Божий. Раз это несомненно, то несомненно и то, что не имеющий Сына, не верующий, что Иисус есть Сын Божий, не имеет жизни: ὁ μὴ ἔχων τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Мысль берется условно, почему и отрицание μή. Член при ζωὴν указывает, что это именно та ζωὴ αἰώνιος, о которой была речь. Апостол ставит τὴν ζωὴν впереди, отмечая ее, как внутреннее свидетельство о богосыновстве Иисуса, которого лишает себя не верующий. В отрицательном предложении выразительно сказано τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, потому что обладающие Им знают, что Он – Сын Божий, тогда как не верующим должно быть поставлено на вид, Кого они отвергают.

V, 13. Уже в 11 и 12 стихах Апостол как будто несколько уклонился от прямого хода аргументации и поставил на первый план связь веры в Сына Божия с обладанием вечною жизнью, не делая отсюда вывода в пользу основания христианской веры, что Иисус есть Сын Божий; теперь же в 13 стихе он прямо говорит, что все, написанное им о вере в Иисуса Христа (1Ин.5:6–12), имело своею целью укрепить их сознание в том, что, веруя во имя Сына Божия, они обладают вечною жизнью. Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ

ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Содержание стиха показывает, что таῦτα ближайшим образом может указывать только на 6–12 ст., где говорится о вере в Иисуса Христа Сына Божия, как необходимом условии обладания вечною жизнью. Апостол, пишет послание им, верующим во имя Сына Божия – τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Весь характер аргументации рассчитан именно на читателей, которые чрез веру в Иисуса Христа Сына Божия имеют в самих себе неоспоримое внутреннее свидетельство своего богосыновства. Этим читателям Апостол пишет с тою целью, чтобы оттенить для них ту мысль, что, веруя во имя Сына Божия, с полным убеждением принимая то, что говорит Его имя, они обладают вечною жизнью. Но с другой стороны, остается несомненным и то, что ἵνα εἰδῆτε κτλ. указывает на намерение Апостола обратить внимание читателей на то внутреннее сокровище, которым они – верующие во имя Сына Божия – уже обладают. Сознавши в достаточной степени всю ценность этого благодатного дара, они тем с большею ревностью станут дорожить им, и, кроме того, что вполне согласно с течением мысли, в этом сознании они найдут твердое доказательство истинности христианской веры вопреки обольщениям еретиков. Если вера в Иисуса явилась для них источником вечной жизни, то это возможно только при том условии, что Иисус не простой человек, а обладатель вечной истинной жизни, Сын Божий, так как несомненно то, что Искупитель не может дать больше того, чем сколько имеет Сам. В этом сознании читатели найдут новое основание и побуждение еще более укрепляться в вере в Сына Божия. Отсюда получает свое значение и кажущееся излишним заключение 18 стиха: καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, являясь в высшей степени важным по сопоставлению с наличными условиями жизни христиан⁷⁵⁹.

V, 14. Вера в Иисуса Христа Сына Божия служит для верующих источником вечной жизни, так как приводит их в тесное и живое общение с самою Жизнью. Верующий сознает это, сознает, что он перешел от смерти к жизни: пропасть между Богом и людьми уничтожена. Послание в мир едиnorodного Сына Божия в умилоствление за наши грехи служит

проявлением неизреченной божественной любви, в силу которой мы можем назваться детьми Божиими, как рожденные от Него и обладающие божественным семенем. И действительно, мы, верующие в Иисуса Христа Сына Божия, теперь дети Божии; мы не знаем, чем мы будем потом, но теперь сознаем, что мы стоим к Богу в детски доверчивых отношениях, можем обращаться к Нему, как Отцу, открывая Ему все, что лежит на сердце. В этом постоянном жизненном отношении к Богу, в этом παρρησία состоит истинное христианство, как дело жизни, а не теоретических только рассуждений. Проявлением такого отношения к Богу Отцу, единственным средством, при помощи которого, в условиях земной жизни, верующий может показать свое дерзновение, служит молитва – возношение ума и сердца к Богу, беседа с Ним, когда человек мыслить себя стоящим пред лицом живого Бога, любвеобильного Отца. В молитве παρρησία христианина находит свое выражение, чрез нее новые отношения к Богу, обусловленные верою в Иисуса Христа Сына Божия, становятся фактом жизни, доступным для христианина в ежедневном жизненном опыте. Эту неразрывную связь веры в Сына Божия, дерзновения и молитвы, как существенных оснований истинной христианской жизни, Апостол и указывает в стихах 14 и 15, применяя затем (ст. 16–17) это общее положение к особым потребностям жизни читателей.

Союз καὶ ставит настоящий стих в непосредственную связь с предшествующим, но он присоединяется не к πιστεύειν и не к ζωὴ αἰώνιος, так как сами по себе они не создают παρρησία: дерзновение коренится в твердом убеждении, что, веруя в Сына Божия, мы обладаем вечною жизнью. Παρρησία, как видно по ходу речи, берется в общем смысле без отношения к последнему дню суда (1Ин.3:21–22, ср. 1Ин.2:28, 4:17). Πρὸς αὐτόν – πρὸς τὸν Θεόν, так как Бог, Который чрез Сына дает вечную жизнь и к Которому чрез Сына мы имеем доступ, составляет главный предмет речи. Предлог πρὸς указывает на самые близкие личные отношения к Богу (ср. 1Ин.1:2, стр. 289), обусловленные тем, что παρρησία составляет нашу неотъемлемую собственность – ἣν ἔχομεν. Существо παρρησία, на которое указывает αὕτη, состоит в том, что, чего мы ни

просим, согласного с волею Бога, Он слушает нас: ὅτι ἕαν τι αἰτῶμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν. Живым выражением дерзновения верующих служит молитва, но Апостол, раскрывая содержание παρρησία, говорит не о верующих, показывающих свое дерзновение в молитве, не о том, что они убеждены, что Бог услышит их молитву, а просто дерзновение состоит в том, что Он слушает нас. Затруднение это пытались устранить вставкой пред ὅτι предложения: что мы уверены (дерзновение состоит в том, что мы уверены, что... слышит нас)⁷⁶⁰. Но несомненно, что такую вставкой в значительной степени ослабляется сила выражения. Апостол выдвигает на первый план не нашу субъективную уверенность, а объективный факт, что Бог притрагивается ко всякой нашей молитве. Не в том все величие нашего благодатного состояния, что мы убеждены, что молитва будет услышана и просимое исполнено, а в том, что Бог действительно слышит нашу молитву и подает просимое. Ἀκούειν, как показывает следующий стих, обозначает не простое слышание, но и выслушивание молитвы, с исполнением просимого (ср. 1Ин.4:6; Ин.9:31, 11:41–42). Κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (тоῦ Θεοῦ) определяет истинный характер и содержание τι в общем выражении ἕαν τι αἰτῶμεθα. Воля Божия, выраженная в божественных заповедях (ср. 1Ин.3:22), есть правило, с которым должна сообразоваться вся жизнь христианина по всем ее сторонам: κατὰ – сообразно с чем⁷⁶¹. С волею Божией должны сообразоваться и все ее потребности, а отсюда и молитва в своем предмете не должна выходить за эти пределы (ср. Ин.16:24, 23, 15:7, 16). Эта прибавка весьма важна для христианина во всякое время и должна служить предохранением от ложного истолкования истинного христианского дерзновения. Если бы Апостол имел в виду изложение «идеальной теории», тогда, само собою понятно, не было бы нужды в подобной прибавке; но действительная жизнь вызвала такие ограничения, ибо не отвечала совершенно идеалу даже и во времена Апостола.

V, 15. Таково содержание παρρησία, взятого объективно, вне сознания верующего; но в действительности дерзновение так существовать не может: оно необходимо делается

предметом сознания верующего, и только твердо убежденный, что это так, последний обращается к Богу с дерзновенною молитвой о всех своих нуждах. Но если объективное основание и вместе содержание παρρησία сделались предметом твердого убеждения христианина (что само собою предполагает веру в Сына Божия и общение чрез Него с Богом Отцем), то с этим для него становится предметом убеждения и то, что он обладает всем, в чем только он, как истинное чадо Божие, имеем нужду. Καὶ ἐὰν οἶδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὁ ἐὰν αἰτώμεθα, οἶδαμεν, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα, ἃ ἡτήκαμεν παρ' αὐτοῦ. Знание объективного основания παρρησία берется, как несомненно присущее всякому христианину, что отмечает Апостол необычным сочетанием ἐὰν cum indicativo⁷⁶². Если мы имеем это сознание, то нам необходимо присуще и ведение того, что мы несомненно обладаем (ἔχομεν) тем, о чем просим и что до настоящего времени составляет предмет нашей потребности и молитвы (ἡτήκαμεν – perf.). Αἰτήματα – res petitae, содержание просьбы. Παρ' αὐτοῦ несравненно проще и естественнее соединять с ἡτήκαμεν, чем с отдаленным ἔχομεν. Апостол с особенною силой оттеняет ἔχομεν в противоположность предшествующему молитве недостатку, так как мы просим о том, в чем чувствуем потребность и недостаток. Молитва верующего превращает это неимение в имение. Как только окончена молитва, мы уже знаем (οἶδαμεν), убеждены, что обладаем предметом молитвы. С таким сознанием может обращаться с просьбою только любимое дитя к любимому отцу. – Таковы плоды веры в Сына Божия.

V, 16. С верою в Сына Божия Апостол всюду соединяет заповедь о любви к брату, как вытекающую из самого существа веры (1Ин.5:1). То же самое он делает и теперь, только в особенной форме. Вера в Сына Божия приносит верующему тот благодатный плод, что он имеет такое дерзновение пред Богом, что, о чем он ни просит, Господь исполняет его прошение; и это так несомненно, что в самый момент молитвы, просящий уже обладает просимым. «Дерзновение» – это великое сокровище, на котором созидается блаженство верующего. Но, обладая этим преимуществом, он не должен и не может заключаться в

самого себя и все свои заботы сосредоточивать на устройении собственного счастья – его сердце должно быть открыто для других. Верующий должен жить одною общею жизнью с братьями, их интересы считать своими, делиться с ними преимуществами своего положения, не дожидаясь настойчивых требований с их стороны. Только таким образом, в общей дружной работе, в постоянной взаимной поддержке, может успешно совершаться дело спасения всех и каждого. Верующий обладает дерзновением просить Бога обо всех своих нуждах с твердою уверенностью, что просимое будет исполнено; как рожденный от Бога, он не может не любить своего брата, рожденного от общего Отца, не может не считать его нужды своими, не может затворить от него своего сердца, и, пользуясь дерзновением пред Богом, он употребляет его в пользу брата, молясь за него и помогая ему в достижении того, что составляет цель христианина, – именно в достижении и сохранении вечной жизни в общении с Богом, которое в силу присущей даже христианину греховности (1Ин.1:8) может быть нарушено во всякий данный момент и привести брата к вечной духовной смерти.

Апостол предполагает объективно возможный случай (ἐάν), что кто-либо (τις), – разумеется, ближайшим образом из читателей или вообще из христиан – увидит ἰδῇ своего брата, члена христианской общины (а не вообще ближнего) – τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, согрешающего грехом не к смерти – ἀμαρτάνοντα ἀμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον. С одной стороны, глагол ὀρᾷν (ἰδῇ) указывает, что грех брата выражается во внешних действиях, так что может быть предметом восприятия другого и определен последним, как грех не к смерти; но с другой стороны, μὴ пред πρὸς θάνατον, а не οὐ (как в 17 ст.) говорит за то, что это определение во всяком случае не может обладать объективною верностью и точностью и, как субъективное, может быть даже ошибочным. Во всяком случае верующему принадлежит хотя субъективная возможность различать между обоими родами грехов. Причастие ἀμαρτάνοντα не тождественно с неопределенным ἀμαρτάνειν; последнее обозначало бы, что верующий видит то обстоятельства, что брат его согрешает;

тогда как первое сильнее выражает мысль: совершающий грех брат сам непосредственно стоит пред глазами верующего, как бы совершенно неотделимый от греха (*praes.*). Но этот грех *μὴ πρὸς θάνατον*.

Что нужно разумеать под *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον* и *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*? Текста дает следующие несомненные положения для разрешения вопроса. 1) Речь идет о грехах «брата», следовательно, христианина, а не язычника или отпавшего от веры. 2) Апостол говорит не об одном каком-либо грехе, составляющем нарушение определенного нравственного закона, установленного в Ветхом или Новом Завете, и который есть безусловно *πρὸς θάνατον*, потому что в таком случае Апостол, предостерегая читателей, прямо назвал бы его, или по крайней мере написал бы: *ἔστιν ἁμαρτία τὴς* или *μία ἁμαρτία πρὸς θάνατον*. Поэтому под *ἁμαρτία* лучше разумеать определенный тип греха, род согрешения, который может выражаться в различных актах, проистекающих из одного определенного настроения и направления. 3) В то же время это – грех, который другой верующий может заметить и определить, к смерти ли он или нет; следовательно, предполагается конкретное обнаружение греха, так как только в таком случае *ἁμαρτία* может быть и замечено верующим и сделаться предметом молитвы. 4) Примирение последних двух положений, может быть только таково, что *ἁμαρτία* есть такое согрешение, которое характеризуется не объектом, на который оно направляется, но внутренним настроением, из которого оно вытекает; на постоянство этого настроения указывает и *participium praesentis*. 5) Предлог *πρὸς* указывает, что *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* имеет внутреннюю тенденцию привести согрешающего в состояние, определяемое термином *θάνατος*; смерть есть неизбежное следствие этого греха, если только он не встретит противодействия в изменившемся настроении субъекта (ср. Ин.11:4 *ἀσθενία πρὸς θάνατον*). 6) При фактическом определении содержания *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* может помочь ветхозаветное разделение между грехами простительными и грехами смертными. Первого рода грехи, совершенные по слабости, небрежности, вследствие несчастной случайности и т.п. могут

быть прощены Богом после принесения жертвы за грех; так согрешивший израильтянин не прерывает еще завета с Богом (Лев.4:12). Другого рода грех в кн. Числ называется ἁμαρτία θανάτηφορος (Чис.18:22, ср. Чис.15:29–31); совершитель его имеет злой умысел. За такие грехи нет прощения. Согрешивший таким грехом обнаруживает дерзкое восстание на Бога и потому исключается из народа Божия и подвергается смерти. Таким образом, уже в В. З. грех называется смертоносным потому, что сопровождается лишением общения с Богом; но все-таки нужно иметь в виду, что понятие о телесной смерти в выражении ἁμαρτία θανάτηφορος является преобладающим. В разбираемом месте послания θάνατος определяется противопоставленным ему ζωή (καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν). Ζωή у Апостола Иоанна всегда имеет духовный, а не телесный смысл. Это есть ζωή αἰώνιος, которое обуславливается чрез τὸ ἔχειν τὸν Υἱόν (1Ин.5:11–12). Если жизнь возможна только в общении с Богом, то θάνατος определяет собою ни что иное, как состояние отчуждения от Бога, принадлежность к царству тьмы, космоса, где властвует исконный человекоубийца. Ἀμαρτία πρὸς θάνατον прекращает общение человека с Богом, отрывает его от источника жизни и повергает в состояние духовной смерти, т.е. в то состояние, из которого все верующие вышли, сделавшись обладателями жизни. 1Ин.3:14 должен послужить ключем к окончательному разрешению вопроса. Переход от смерти в жизнь, из состояния рабства миру, греху и диаволу, в состояние свободы и детского дерзновения перед Богом, победы над миром и злом и возможности достигать совершенного несогрешения совершился чрез Иисуса Христа Сына Божия, чрез веру в Него (1Ин.2:12 след.; 1Ин.3:5 след.; 1Ин.4:4 след.; 1Ин.5:3 след., 11 след., 18 след.). Если так, то легко определить и обратный путь от жизни к смерти. Он состоит в прекращении жизненного общения с Отцом чрез Сына и в Сыне. Только верующий во имя Сына Божия рожден от Бога, побеждает мир и имеет жизнь вечную. Отпадение от веры, неимение Сына Божия имеют непосредственным следствием прекращение общения с источником вечной жизни, потерю жизни вечной, следовательно, то же состояние смерти, из которого верую в Иисуса Христа

Сына Божия человек был избавлен. Отвергающий Сына Божия отказывается от Того, Кто есть ἰλασμός περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Которого αἴμα καθαρίζει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, вместе с этим он лишается данной во Христе вечной жизни и переходит во власть смерти. Таким образом, ἁμαρτία πρὸς θάνατον есть удаление от веры, что Иисус есть Христос Сын Божий, отрицание этой основной христианской истины, полный разрыв союза со Христом, как он выразился в антихристианском отрицании, о котором говорит Апостол в своем послании. Этот разрыв совершается не вдруг, но является плодом определенного внутреннего развития, настроения, и если пока не сопровождается совершенным выделением из общества верующих, то в жизни проявляется так, что становится очевидным, что «брат» вступил на тот скользкий путь, по которому возможно движение вниз – πρὸς θάνατον, а не вверх – πρὸς ζωὴν (ср. Мф.12:31; Мк.3:22; Лк.12:10). Лжеучители, отпадшие от общества верующих, являются сознательными отрицателями мессианского достоинства Иисуса, вопреки свидетельству, данному Богом о Своем Сыне (1Ин.5:10), вопреки свидетельству Духа, Который есть истина (1Ин.5:6–8); поэтому они и несут на себе страшный приговор Господа (Мф.12:31–32). Такое толкование выражения ἁμαρτία πρὸς θάνατον подтверждается характером и целью всего послания, которое настойчиво предостерегает от антихристианства, отрицания Иисуса, как во плоти пришедшего Христа и т.п.

Если кто-либо из христиан видит, что брат согрешает не грехом к смерти, он будет молить – αἰτήσῃ: он воспользуется своим преимуществом «дерзновения» и обратится с молитвою к Богу за своего согрешающего брата. Futurum стоит не вместо imperativі для усиления последнего: непосредственно за ним стоит другой глагол в той же форме (δῶσῃ), к которому совершенно но применимо такое заключение, так как δῶσῃ говорить о результате молитвы. Futurum выражает уверенность Апостола, что христианин в указанном случае будет молиться за брата. Несомненно, впрочем, что верующий с своей точки зрения может рассматривать слова Апостола и как требование. На основании 14 и 15 стихов результатом молитвы оказывается

исполнение прошения. Поэтому с полной уверенностью Апостол присоединяет, καὶ δώσει αὐτῷ ζωὴν. Какое подлежащее при δώσει? Следуя тому воззрению, что жизнь может давать только Бог, естественнее всего дополнить ὁ Θεός. Правда, против этого возражают, что αἰτήσῃ καὶ δώσει так тесно связаны между собою, что у обоих может быть только один субъект и именно молящийся христианин. Эту мысль находят не чуждою Свящ. Писанию и в параллель приводят Иак.5:20: «*обративый грешника от заблуждения пути его, спасет душу его от смерти*»; но пример этот не совсем удачен, потому что, во-первых, там предикат σώσει, и, во-вторых, отношение понятий «обратить» и «спасти» иное, чем отношение «молиться» и «дать», так как в ἐπιτρέψαι уже заключается σῶσαι и ἐπιτρέψας тем самым оказывается и σώσας. С другой стороны, необходимо иметь в виду, что ὁ Θεός несомненно является дополнением при αἰτήσῃ и подлежащим при ἀκούει ὑμῶν. Одинаковая глагольная форма – αἰτήσῃ и δώσει – не может препятствовать такому пониманию (ср. Деян.6:6)⁷⁶³. Αὐτῷ несомненно – ἁμαρτάνοντι ἀδελφῶ. По молитве верующего Бог дает ему ζωὴν, – именно то, чего ему вследствие греха недостает. Всякий грех, даже грех не к смерти, нарушает общение человека с Богом, и пока грех не исповедан и не очищен, общение как бы прерывается, а вместе с этим прекращается и постоянное течение истинной жизни из высочайшего источника ее, так что речь идет как бы о новом даровании жизни. Но союз со Христом и Церковью не нарушен, а вместе с этим и жизнь не потеряна окончательно и без возврата; поэтому заступничество братьев не только возможно, но и в высшей степени желательно, насколько угрожающее окончательное исчезновение жизни может быть приостановлено, и жизнь брата может быть возвышена до полной силы. После такого решительного утверждения успеха молитвы за согрешающего Апостол с настойчивостью повторяет условие, при котором возможен такой результат: τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον. Dat. plur. в качестве приложения к αὐτῷ делает речь совершенно неправильною; но эта неправильность объясняется желанием Апостола возвести указанное условие во

всеобщее правило: такой результат находит место только в том случае, если согрешают грехом не к смерти. Отрицание $\mu\acute{\eta}$, а не $\omicron\upsilon$ потому, что речь идет во всяком случае о субъективном суждении наблюдающего, а не об объективном положении, догматически установленном понятии⁷⁶⁴.

В дальнейшем Апостол объясняет, почему он так настаивает на этом условии: $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$. Кроме грехов, не касающихся основы христианского состояния и потому, в силу всеобщей греховности, возможных и в христианине, существует грех к смерти, когда впадший в него заключил свое сердце от влияния божественной благодати и, удалившись от источника жизни, уже объят смертью. $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ поставлено впереди, и этим ясно показывается, что грех к смерти существует среди братьев-христиан и может быть познан. Дальнейший слова Апостола – $\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$, $\acute{\iota}\nu\alpha\ \acute{\epsilon}\rho\omega\tau\eta\sigma\eta$ – вызывают пререкания среди экзегетов. Для правильного понимания этого предложения необходимо установить отношение составляющих его слов. $\omicron\upsilon$ несомненно должно соединяться с $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$, а не с $\acute{\epsilon}\rho\omega\tau\eta\sigma\eta$, так как в последнем случае стояло бы $\mu\acute{\eta}$; к $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ же относится и $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\varsigma$, т.е. $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$. При этом отношении составных частей предложения получается такой смысл: не о грехе к смерти я говорю, чтобы он (верующий) молился. Так понимаемое, предложение не содержит определенного запрещения молиться о согрешающем грехом к смерти: Апостол просто объясняет, что когда он говорит о молитве за согрешающих братьев, то совершенно оставляет в стороне грех к смерти, и если касается его, то только потому, что это необходимо для определения молитвы за согрешающих братьев, которая непременно будет сопровождаться дарованием жизни согрешившим. Следовательно, буквальный смысл слов Апостола не дает прав заключать, что он запрещает молиться за согрешающих грехом к смерти. В этом отношении не правы те экзегеты, которые находят в словах Апостола определенно и настойчиво выраженное запрещение молиться за согрешающих грехом к смерти. Апостол только не делает обязательною молитву за согрешающих грехом к смерти. Предложение $\omicron\upsilon\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\varsigma$

λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ могло быть так понимаемо читателями послания только по соображению с наличною действительностью при ясно выразившейся резкости отношений еретиков к Церкви, какие существовали во время написания послания. При таких условиях молиться об обращении отпавшего от Христа и Его Церкви значило бы прилагать старания, к тому, что, по собственному сознанию верующих, не принесет никаких благих результатов. А между тем для молящихся это молитвенное общение с еретиками могло бы оказаться даже опасным, так как верующие могли незаметно для самих себя переходить на точку зрения еретиков. Это именно современное положение вещей и вытекающие из него опасности и побудили Апостола Иоанна выразить в другом своем послании в очень строгой форме запрещение верующим входить в близкие и сердечные отношения с еретиками: *«аще кто приходит к вам и сего учения (т.е. учения Христова) не приносит, не приемлите его в дом и радоватися ему не глаголите: глаголай бо ему радоватися сообщается делом его злым»* (2Ин.1:10–11).

В конце 16 ст. Апостол употребил глагол ἐρωτᾶν, тогда как до этого ставил αἰτεῖν. Трудно определить точную разницу оттенков в значении этих глаголов⁷⁶⁵; можно только сказать, что αἰτεῖν – более специфический термин и включает указаний на испрошение какого-нибудь определенного дара, а ἐρωτᾶν имеет общее значение и главным образом определяет характер молитвы, указывая на более мягкое и тонкое выражение ее⁷⁶⁶.

V, 17. В виду такого значения для верующих различия грехов Апостол еще раз останавливается на этом вопросе: πᾶσα ἁδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. Область греха очень широка: всякая неправда – грех В 1Ин.3:4 ἁμαρτία поставлено пред судом откровенной воли Божией; теперь Апостол ставит ἁδικία в отношение к ἁμαρτία и тем показывает, что ἁδικία есть такое явление в нравственной жизни, наличность которого свидетельствуют о противоречии с нравственным законом. Ἀδικία, по классическому словоупотреблению, а также и по употреблению у LXX, есть прежде всего нарушение обычая, как установленной нормы

поведения, нарушение правовых гражданских и социальных отношений (Притч.8:13, 11:5; Ис.33:15, 57:1, 58:6 и др.)⁷⁶⁷. Но у LXX ἁδικία получило преимущественно религиозный характер в виду того, что у евреев нравственной нормой вообще служили не государственные законы, или установившиеся обычаи, а закон, как выражение божественной воли; посему ἁδικία здесь обозначает то, что имеет против себя суд Бога, как хранителя священного порядка (Иер.3:13, 11:10, 13:22, 14:10, 20, 16:10, 18:23, 31:34, 33:8, 36:3, 50:20, 51:6; Иез.3:18–19, 4:4–6, 7:16, 19, 9:9, 14:3–4, 7, 10, 18:17, 20; Дан.9:13, 16, 24 и др.). Такой же двоякий характер ἁδικία имеет и в новозаветных писаниях (ср. а) Лк.16:8–9, 18:6; Деян.1:18; Рим.1:29; 1Кор.13:6; Еф.4:15 и др.; б) 2Пет.2:15; Рим.1:18, 2:8; 2Фес.2:10, 12 и др.). Необходимо заметить, что ἁδικία может обозначать и одно внутреннее состояние, с характером неправды, и обнаружение его во внешних актах. Нравственный закон, нарушаемый тем, кто допускает ἁδικία, не мыслится непременно писанным или выраженным в определенном законе или заповеди. Таким образом, получается мысль, что всякое уклонение человека от богоустановленной нормы поведения, всякое нарушение божественной воли является уклонением от определенной Богом цели для жизнедеятельности человека, которое уже подведено Апостолом под понятие ἁνομία, т. е. под понятие нарушения определенно выраженного Богом закона. Поэтому читатели послания не должны обесценивать встречающиеся в их жизни случаи ἁδικία. Очевидно, было стремление потемнить в верующих присущее им сознание, что всякая неправда должна быть рассматриваема, как уклонение от Богом установленной цели хождения, т. е. как ἁμαρτία. Иначе непонятно будет столь решительное заявление об этом со стороны Апостола Иоанна.

К предложению πᾶσα ἁδικία ἁμαρτία ἐστίν Апостол присоединяет: καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. Отрицание здесь οὐ, а не μὴ, как в ст. 16, потому что здесь дается объективное утверждение, а не субъективное определение греха братом, которому заповедуется молиться. Какое же назначение этой прибавки в развитии мыслей Апостола? Можно

полагать, что, в связи с предшествующим предложением, выражение ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον имеет в виду яснее поставить пред сознанием читателей ἁμαρτία πρὸς θάνατον, как совершенно определенное, в интересах предупреждения верующих от обольщения лжеучителей. Это – с одной стороны. Но с другой стороны, логическая связь всего 17 стиха в отношении к предыдущему может быть определена и так: хотя всякая неправда есть грех, но есть грех не к смерти, и в этом для читателей послания заключается побуждение молиться за согрешающих братьев в надежде способствовать восстановлению в них жизни.

Заключение (1Ин.5:18–21).

Основные истины христианского сознания: а) рожденный от Бога не согрешает и лукавый не касается его; б) верующие от Бога, а мир весь лежит во власти лукавого, и в) Сын Божий пришел, просветил познанием об истинном Боге и открыл путь к общению с Богом. – Увещание верующим хранить себя от идолов.

Заканчивая послание, Апостол еще раз в кратких, но сильных выражениях повторяет основные принципы, раскрытие которых и укрепление в сознании верующих составляет цель всего послания. Легко видеть, что стих 18 представляет комбинацию 1Ин.3:9 с 1Ин.2:13; ст. 19 воспроизводит соединение 1Ин.1:6, 2:8, 15 и 1Ин.3:10, 13; ст. 20 выражает сумму сказанного Апостолом в 1Ин.4:9–5:12⁷⁶⁸. В начале каждого стиха (18–20) Апостол ставит οἵδαμεν, которым как нитью связывает их. Это οἵδαμεν носит особенно торжественный характер, как выражение истинно апостольского, твердого и ясного убеждения в достоверности оснований христианской веры. Апостол Иоанн говорит как человек, который поставил ногу свою на камне и чувствует под собою твердую почву; он освидетельствовал и осязал все пункты учения, о котором пишет, и знает, что они таковы, какими он представляет их⁷⁶⁹. Это троекратное οἵδαμεν имеет целью установить основания истинного ведения вопреки распространяемому ложному гносису.

V, 18. Как в 1Ин.2:1 Апостол, после решительного и настойчивого утверждения присущей всем даже христианам греховности, а, следовательно, и возможности совершать греховные деяния, спешит обратиться к нормальному существу христианства и заявляет, что цель его предшествующей речи (1Ин.1:8–10) не та, чтобы привести их к сознанию неотвратимой необходимости греха, но скорее совершенно противоположная (1Ин.2:1); так и теперь, указавши на необъятно широкую область, где христианин оказывается повинным в ἁμαρτία, он с тем большею решительностью утверждает, что такое состояние

совершенно несогласно с нормальным состоянием христианина. Христианин рожден от Бога; но сказать это, значит исключить у него всякую возможность общения со грехом, так как между Богом и грехом – безусловная противоположность. Сознание этого взаимно-исключающего отношения греха и рождения от Богу присуще всякому христианину; необходимо только оживить его и придать ему надлежащую силу. Этому и служит οἶδαμεν в начале 18 стиха: οἶδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει. Всякий, рожденный от Бога, получивший свое духовное бытие от божественного существа и пребывающий в этом состоянии (partie, perf.), не согрешает. Это утверждение, по-видимому, стоит в неразрешимом противоречии с сказанным в 16 и 17 стихах. Но, как уже было замечено (1Ин.3:9), это кажущееся противоречие в словах Апостола основывается на действительном противоречии между идеальной и действительной жизнью детей Божиих. Οὐχ ἁμαρτάνειν есть конечная цель стремлений христианина, к которой ведет длинный путь борьбы с грехом при помощи исповедания и очищения силою крови Христовой; это путь непрерывной борьбы с родоначальником греха, лукавым, который в самой испорченности человеческой природы находит удобные пункты приложения своей злой деятельности. Поэтому даже для рожденного от Бога необходимо постоянное бодрствование над самим собою, чтобы не дать врагу человеческого спасения коснуться освящаемой души своими вредоносными искушениями. Эта самодеятельность христианина, имеющая основание в жизненной силе, полученной в рождении от Бога, составляет необходимое условие достижения идеального состояния «несогрешения». Ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ Θεοῦ τηρεῖ ἑαυτὸν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ. Предложение это не зависит от οἶδαμεν и представляет дальнейшее развитие мысли Апостола, в резкой противоположности (ἀλλά) к предносящемуся его сознанию греху, как обусловленному в человеке воздействием на него согрешившего исперва. Само собою понятно, что субъект γεννηθεὶς тот же, что и γεγεννημένος, и partie, aoristi γεννηθεὶς в отличие от γεγεννημένος указывает на определенный исторический факт, лежащий в основе нового

состояния человека⁷⁷⁰, как рожденного от Бога. Получивши в этом акте жизненные силы, рожденный от Бога сам в состоянии сохранить себя (τηρεῖ ἑαυτόν: ср. 1Ин.3:3: ἀγνίζει ἑαυτόν), при помощи божественной благодати, от всяких внешних враждебных влияний, стремящихся разрушить его благодатное состояние. Таким образом, рожденный от Бога сознательно и с настойчивостью проявляет энергию возрожденной воли и достигает состояния γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, на каковой ступени он уже οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγεννηται (1Ин.3:9), καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ. Последняя прибавка с одной стороны указывает на ту враждебную силу, в отношении к которой рожденный от Бога блюдет себя, – это есть ὁ πονηρὸς – истонный враг человеческого рода, родоначальник греха, вся деятельность которого, сообразно с его внутренним существом, направляется на отклонение человека от истинного пути обратно в царство тьмы и греха; с другой стороны, предложение καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ указывает и результат постоянного бодрствования христианина, соблюдения себя (τηρεῖ ἑαυτόν): ὁ πονηρὸς οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ. Глагол ἄπτειν, как очевидно по связи, означает более простого прикосновения: это – тесное соприкосновение, имеющее в виду обнять предмет для того, чтобы удержать его (напр., Ин.20:17; 2Кор.7:17); иногда ἄπτομαι указывает на прикосновение с целью принести вред, ранить (ср. Пс.105:15; 1Пар.16:22; Быт.26:10; Иов.1:11 и друг.). В данном случае речь идет не об искушениях и соблазнах, представляемых диаволом, так как искушать – это постоянная деятельность диавола и к ней никогда не может быть применено οὐ. Но лукавый не тогда касается человека, когда искушает и стремится соблазнить его, но, когда враждебные намерения его достигают цели и ему удается соблазнить человека на грех; в этом случае он действительно ранит человека (ср. Еф.6:13 след.). В отношении к рожденному от Бога, который неизменно и постоянно блюдет себя (praes, τηρεῖ), все козни диавола остаются безуспешными. Из сказанного Апостолом в этом стихе вытекает еще и та мысль, что рождение от Бога лишь при самостоятельности человека исключает воздействие лукавого, и что γεννηθεῖς только посредством τηρεῖν ἑαυτόν делается

υεγεννημένος. «Однако же, чтобы кто-нибудь не подумал, что природа его (возрожденного) претворяется и становится уже неуловимой для греха, прибавляет: хранит себя; т.е. если не будет хранить и беречь себя от лукавого, то без сомнения согрешит» (блаж. Феофилакт).

V, 19. Высказанное в 18 стихе в виде общего положения Апостол применяет теперь к членам христианской общины, опять ссылаясь на присущее всем сознание истинности указываемого им факта: οἶδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν. Вместо πᾶς Апостол употребляет личное ἐσμέν. Необходимо, впрочем, обратить внимание на отсутствие ἡμεῖς, что несомненно показывает, что не субъект предложения составляет главное понятие приведенного предложения, а скорее ἐκ τοῦ Θεοῦ. Последнее воспринимает ὁ υεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ предшествующего стиха. Ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι есть естественное следствие ἐκ τοῦ Θεοῦ υεγεννηῖσθαι, обозначая при этом указываемое им состояние, как вполне устойчивое и завершенное; вместе с этим состоянием мы владеем всеми преимуществами, соединенными с ним, в их полном объеме и ближайшим образом указанную в предшествующем стихе неуязвимостью от лукавого; с этим даны вечная жизнь, победа над миром и его князем. Совершенно в противоположном состоянии находится мир, из которого мы вышли, благодаря рождению и бытию от Бога: καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Предложение это, подобно второй половине 18 стиха, стоит совершенно самостоятельно, вне зависимости от ὅτι. Отношение обеих частей стиха внешним образом обозначается соединительным союзом καί; но чрез это еще резче выдвигается их абсолютная противоположность по содержанию, именно противоположность между ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν и ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. Κόσμος обозначает этическое понятие богопротивного мира; ὅλος – весь, целый, во всем своем объеме, со всем, что в нем находится, без всякого малейшего исключения Ἐν τῷ πονηρῷ, которое славянский и русский переводы принимают за средний род и передают отвлеченным понятием «зло», не может быть принято в таком смысле по совершенно достаточным основаниям. В предшествующем стихе поставлено

ὁ πονηρός, и в данном случае нет никакой причины изменять его значение и предполагать τὸ πονηρόν, тем более, что ἐν τῷ πονηρῷ противопоставляется ἐκ τοῦ Θεοῦ первой половины стиха и находит соответствие в καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ 20-го ст. Кроме того, другие места послания (1Ин.4:4, 3:8, 10, 12, 2:13–14; ср. Ин.17:14, 16:33, 14:30) говорят за то, что ἐν τῷ πονηρῷ должно быть masculinum, а не neutrum. Нет сомнения, что в таком случае представляется довольно затруднительною связь κεῖται ἐν с личным именем, так как Новый Завет не представляет к нему ни одной параллели. Но ἐν τινὶ κεῖσθαι – старинный греческий оборот и представляет сокращение еще более древнего и более полного выражения: ἐν γούνασί τινος κεῖσθαι: так у Гомера (Илиад. XVII, 514) читаем: ἀλλ' ἦτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται – «но, впрочем, это (т.е. на которой стороне будет победа) зависит от богов». Отсюда ἐν τινὶ κεῖσθαι значит зависеть от кого, полагаться на кого, находиться в чьей-либо власти. Поэтому ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται следует понимать в том смысле, что весь мир находится во власти диавола в полной зависимости от него⁷⁷¹. Кеῖται, по сравнению с ἐστίν, сильнее выдвигает пассивность состояния мира в его отношении к диаволу⁷⁷². Если прибавить, что ὅλος (соответствует лат. totus) указывает на всецелостность: весь в полном объеме, – то выражение καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται означает, что мир – это царство греха и смерти – всем существом покоится в диаволе, всецело объемлется последним; все его существо, именно как κόσμος'у, определяется его отношением к диаволу (ср. Ин.12:31, 14:30). Но ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται определяет только действительное положение мира в отношении к диаволу, ничего не говоря о происхождении и об основании этого положения; тогда как ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμεν указывает на Бога, как на источник нашего бытия по существу. Это выражение Апостола вызывает в памяти обстановку третьего искушения Господа, когда диавол возвел Иисуса Христа на высокую гору, показал Ему все царства вселенной во мгновение времени и сказал Ему: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, *«ибо она предана*

мне, и я, кому хочу, даю ее»; и так, если Ты поклонисься мне, то все будет Твое (Лк.4:5–7; Мф.4:8–9).

V. 20. Мир весь лежит в лукавом, а мы ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐσμέν: хотя в настоящее время еще имеем достаточно грехов, однако надеемся осуществить идеал, кратко выраженный в словах: πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει; это составляет предмет нашей несомненной уверенности. Но на чем основывается эта уверенность? В чем заключается последнее основание того поразительного факта, что мы, вышедши от мира, стоим теперь в такой противоположности к нему и к его князю? Апостол побуждается еще один и последний в этом послании раз указать на основной факт христианства – пришествия Сына Божия со всеми его последствиями.

Присоединяя мысль к непосредственно предшествующему предложению: καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, Апостол резко противопоставляет ему состояние христиан, обусловленное указанным далее фактом, и эту противоположность отмечает столь редким у него δέ. Факт, о котором намерен говорить Апостол, хорошо известен всем, сделался предметом ясного сознания читателей; поэтому он с полной уверенностью говорит: οἶδαμεν. Предметом ведения знания является основной факт христианства, на котором непоколебимо зиждется уверенность в спасении: ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει. "Нкеῖ по самой своей форме не может быть тождественным с ἐφανερώθη, но сохраняет полное значение perfecti, указывая на пришествие, как факт, продолжающийся в своих последствиях. Пришел ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, потому что только едиnorodный Сын, сущий в лоне Отчи, может явить миру Бога, Которого никто никогда не видел (Ин.1:18). Он совершил это великое дело: καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν. Опять perfectum должен быть взят в полном своем значении. Вопрос теперь о смысле διάνοια. Во всех местах Нового Завета (ср. 2Пет.3:1; Еф.4:18, 1:18; Мф.23:37; Лк.1:51; Еф.2:3; Кол.1:21; 1Пет.1:13; Евр.8:10, 10:16), где встречается этот термин, он более или менее заметно сохраняет оттенок, придаваемый ему предлогом διὰ, в значении мышления, разделяющего, обособляющего, способности различения. А так как, «способность различения» составляет основу всякого

познания, то δῖα νοῖα может быть принято в смысле «способности познавания»⁷⁷³, и по сравнению с νοῖς означает не процесс рационального мышления, а то, что лежит в основе этого процесса; но δῖα νοῖα не означает самого познания, как сложившего воззрения на известный предмет. Это – новый духовный смысл христиан, дарование которого делает их способными к познанию Бога в полном жизненном значении этого термина. Таким образом, кроме различия от мира во всей нравственной природе, в сфере, в которой живет, в князе, которому подвластен, христианин отличается еще особенным духовным разумением. Сила и способность познания необходимо направляются на определенный объект, уразумение которого составляет цель деятельности; в данном случае прямая цель δῖα νοῖα указывается в предложении ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν. Γινώσκωμεν указывает применение верующими данной им силы – δῖα νοῖα. Не в том цель дара, чтобы они сделались обладателями истинного познания одним решительным актом – ἵνα γινῶσιν, а в том, чтобы достигали его постоянным и прогрессивным проникновением во внутренний смысл объекта до полного уразумения его сущности, если это только возможно в пределах человеческой жизни, – поэтому praesens γινώσκωμεν. Предметом прогрессивного уразумения является не отвлеченная истина, но личное существо – τὸν ἀληθινόν, т.е. Бог, Который в полной мере отвечает понятию «Бог», не verax, но qui re vera Deus est, в противоположность всякому fictitius deus⁷⁷⁴, истинный, живой Бог. Сын Божий один мог дать и действительно дал нам способность познать единого истинного Бога, (ср. Ин.1:18, 14:9). Апостол называет Бога ὁ ἀληθινός, как называет Его Спаситель мира (Ин.7:3). Этого Бога Иисус Христос явил миру, так как и целью пришествия Его на землю было прославление Отца, а не Себя. Этим даром мы пользуемся и доныне (δεῶκεν perfect.), разумеется, с соответствующими результатами. Но вместо того, чтобы обозначить этот результат; и мы знаем Бога, – Апостол делает шаг вперед и указывает следствие познания Бога или – вернее сказать – данное в познании и неразрывное с ним (ср. 1Ин.1:3, 2:3–5) общение с Богом: καὶ ἔσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ

Ἰησοῦ Χριστῷ. Предложение грамматически стоит совершенно самостоятельно и не зависит ни от ὅτι, ни от ἵνα. Но тесная логическая связь этого предложения с предыдущим говорит за то, что ἐν τῷ ἀληθινῷ воспринимает предшествующее τὸν ἀληθινόν и указывает на Бога, а не на Сына Его Иисуса Христа, – εἶναι ἐν τῷ Ἰησοῦ Χριστῷ у Апостола Иоанна не употребляется, и в данном месте оно оказалось бы совершенно неожиданным; тогда как первое понимание совершенно согласно с другими местами послания (особ. 1Ин.2:3–5) и дает вполне подходящий и хороший смысл: Сын Божий пришел и дал нам силу разумения, чтобы мы познали истинного Бога, и мы (действительно познали и вследствие этого) есмы в Истинном. Но тогда ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, как показывает уже αὐτοῦ, будет не приложение, отделенное от ἐν τῷ ἀληθινῷ занятою, но дает основание, на котором утверждается наше живое общение с Истинным; наше общение с Богом основывается на внутреннем жизненном общении с Его Сыном, давшим нам силу познать Бога и сообщившим самое познание в качестве посредника нашего богообщения. Ἐν указывает именно посредника, чрез которого мы достигаем εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ. Мы имеем общение с Истинным (есмы в Истинном) на основании и чрез посредство общения с Его Сыном Иисусом Христом (ср. Ин.16:6).

Определение смысла заключительных слов стиха: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος разделило экзегетов на два лагеря, соглашение между которыми едва ли возможно, так как ни одна сторона не может доказать другой с неотразимою точностью правильности своего понимания и ошибочности противоположного. Вопрос идет о том, к чему отнести местоимение οὗτος, – к непосредственно ли предшествующему ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, или к τὸν ἀληθινόν и τῷ ἀληθινῷ (если под последним разуместь Бога). Вопрос об этом, по-видимому, возник впервые во время арианских споров, при чем православные Отцы Церкви⁷⁷⁵ пользовались этим местом для доказательства Божества Сына. Ариане возражали им, что οὗτος нужно относить к Богу. Неудивительно поэтому, что и социниане и новейшие рационалисты последовали примеру

древних ариан; между тем как святоотеческое понимание утвердилось в церковной экзегетике. В последнее время значительное число экзегетов⁷⁷⁶ не по догматическим, конечно, но по чисто филологическим и экзегетическим соображениям отстаивают понимание οὗτος в отношении к ὁ Θεός. Само местоимение οὗτος не дает оснований для такого или иного разрешения вопроса, так как оно может относиться и к ближайшему по месту предмету и к ближайшему психологически, т.е. к предмету, которым преимущественно занято сознание писателя, хотя бы этот предмет по месту и был отделен от οὗτος (ср. 1Ин.2:22; 2Ин.1:7; Деян.4:11, 7:19, 8:26). Поэтому решение должно принадлежать предикатам, словоупотреблению Апостола Иоанна и общей цели и предмету послания; к рассмотрению этого мы и обратимся.

1) Если οὗτος относить не к ἐν τῷ Υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, тогда оно необходимо должно быть отнесено к ὁ ἀληθινός, которое, если Θεός считать позднейшею прибавкой, несомненно включает в себе понятие Θεός; в таком случае οὗτος = ἀληθινός (Θεός) и последнее предложение должно получить такой вид: ὁ ἀληθινός (Θεός) ἐστὶν ὁ ἀληθινός Θεός. Эта тавтология, конечно, не устраняется, когда произвольно исключают термин ἀληθινός (в первом случае), как это обычно делается: этот, т.е. Отец Иисуса Христа⁷⁷⁷, или Бог, с Которым мы чрез Христа находимся в общении⁷⁷⁸, Которого мы в Нем познали и имеем⁷⁷⁹, в Котором можно быть только, если в Его Сыне пребывают⁷⁸⁰ и т.п. Такой тавтологии не получается, если относить οὗτος к непосредственно предыдущим словам: ὁ Υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός ἐστὶν ὁ ἀληθινός Θεός.

2) Предикат ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, по терминологии Апостола Иоанна вообще и в настоящем послании в частности, прилагается только к Сыну Божию, Слову жизни (1Ин.1:2, ср. 1Ин.11:25, 14:6). Ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, от вечности бывшая у Отца, явилась нам, чтобы быть источником жизни и для нас (1Ин.4:9); поэтому, дарованная нам вечная жизнь – в Сыне Божиим; имеющий Сына имеет жизнь; не имеющий Сына Божия не имеет жизни (1Ин.5:11–12). Ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν есть предмет апостольской проповеди (1Ин.1:2);

принятие этого благовестия περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς ведет к общению с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом (1Ин.1:3); вера в Сына Божия есть источник жизни вечной (1Ин.5:13, ср. Ин.1:4). Положение, что Иисус Христос Сын Божий есть вечная жизнь – ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος – в Самом Себе и источник ее для человечества, составляет основу всей христианской жизни по учению Апостола Иоанна. Мы перешли из смерти в жизнь (1Ин.3:14), – но чем обусловлен этот переход? Несомненно, только верою в Сына Божия, Который есть жизнь вечная и в Котором жизнь вечная. После этого было бы странно, если бы Апостол к концу послания вдруг ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος отнес к Богу – Θεός, тогда как целое послание не представляет для этого никакого повода.

3) Эти соображения, думаем, дают нам достаточное основание относить οὗτος к непосредственно ближайшему ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ Ἰησοῦς Χριστός. Благовестием о Слове жизни, Которое есть вечная жизнь, Апостол заканчивает послание, присоединяя вопреки всяким извращениям христианской истины, что проповеданный Апостолами Иисус Христос Сын Божий есть истинный Бог и живот вечный: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος (ср. Ин.20:28: ὁ Κύριος μου καὶ ὁ Θεός μου). Получается мысль, совершенно согласная со всем содержанием послания и более всего подходящая для заключения его, что чрез посольство Сына Божия мы получили не только познание истинного Бога, но и бытие в Нем и обладание вечною жизнью, поскольку Сын Сам есть истинный Бог и жизнь вечная (ср. περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς и τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον).

V, 21. Это исповедание Иисуса Христа Сына Божия истинным Богом и жизнью вечною составляет завершение всего того, что Апостол сказал в послании как относительно истинного взгляда на лицо Богочеловека, так и относительно значения этого исповедания для христианской жизни. После слов οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος – оставалось поставить ἅμην и передать послание его читателям для руководства к познанию истинного Бога и условий обладания вечною жизнью, ибо «се есть живот вечный, да знают Тебе единого истинного Бога и Его же послал еси Иисус Христа» (Ин.17:3).

Но, оканчивая послание, Апостол еще раз невольно обращает свою мысль к будущим читателям его, к тем условиям, среди которых они живут. Он видит, что опасности, угрожающие его чадам, не исчерпываются теми, на которые он обратил все свое внимание в послании и против которых предостерегал их с такою настойчивостью. Христиане представляли из себя сравнительно небольшую группу, а весь мир погрязал в язычестве. Всякая улица, по которой ходили верующие, всякий дом, который им приходилось посещать, наполнены были идолами в буквальном смысле слова. Всюду устраивались языческие богослужения; по всем городам были великолепные храмы в честь языческих богов, и среди них великолепнейший храм Артемиды Ефесской с ее обольстительным культом. Сюда можно присоединить еще гражданские и родственные отношения, с которыми верующие по необходимости должны были считаться. Таким образом, соблазны снова впасть в идолопоклонство представлялись верующему на каждом шагу, особенно если он не тверд был в христианском учении (ср. 1Кор.1:8, 10, 10:7, 14). Эта опасность увеличилась еще от положительных преследований за принятие христианства и уклонение от идолопоклонства. Необходимо припомнить также и то, что некоторые из лжеучителей смотрели на идолопоклонство, как на дело совершенно безразличное, и также могли увлекать эту ложною свободой. Представляя все это, Апостол с сердечной болью предостерегает своих дорогих чад и от этой опасности. Τεκνία, φυλάξτε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων. Imperat, aoristi и возвратное местоимение при глаголе вместо общего залога с особенною силой оттеняют заповедь Апостола об охранении себя от увлечения идолами. Все сказанное о положении читателей, окруженных идолопоклонниками, говорит в пользу буквального понимания εἰδώλα; в Новом Завете оно неизменно употребляется только буквально (Деян.7:41, 15:20; Рим.2:22; 1Кор.8:4, 7, 10:19, 12:2; 2Кор.6:16; 1Фес.1:9; Откр.9:20, 21:8). Получается такая мысль: раз навсегда сохраните себя от идолов, чтобы больше не было никакой возможности уклониться на путь служения им!

Ἀμήν, если оно принадлежит перу самого св. Иоанна, является апостольскою печатью, утверждающею несомненную достоверность всего написанного и незыблемость его на все последующий времена; если же Ἀμήν составляет прибавку, сделанную самими христианами, во всяком случае в очень скором времени, то в нем выражено торжественное признание ими безусловной обязательности для христианского мира всего сказанного Апостолом в послании.

Примечания

¹ - Ср. проф. М.Д. Муретова, Подлинность бесед и речей господина в четвертом Евангелии (Критико-исагогический очерк) – в «Правосл. Обозрен.» 1881 г., сент. и окт.; Евдокима иером., Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов. Его жизнь и благовестнические труды. Опыт библейско-исторического исследования. Сергиев Посад, 1898.

² - Br. F. Westcott, A general Survey on the History of the Canon of the New Testament, p. 2.

³ - Cp. I. B. Lightfoot, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, p. 33–58.

⁴ - Cp. Br F. Westcott, A general Survey on the History of the Canon of the New Testament, p. 235–237.

⁵ - Там же, p. 11.

⁶ - Cp. Westcott. A genera. Surv. on the Hist. of the Can. of the N. T., p. 8–13, Н. Д. Молчанов. Подлинность четвертого Евангелия и отношение его к трем первым Евангелистам, стр. 32 сл.

⁷ - Впрочем, в данном случае необходимо остерегаться преувеличений, которых не чужды и лучшие исследователи (напр., B. Weiss, Der erste Brief d. Joh., S. 1; ср. Einleit. in. d. N. T., S. 29; Zahn Th., Gesch. d. ntl. Kan. I, 906–908), находящие ясное указание на послание Апостола Иоанна в послании Варнавы, в Пастыре Ерма, в посланиях Игнатия Богоносца, в так называемом втором послании Климента Рим. Некоторое сходство в кратких выражениях (ἦλθεν ἐν σαρκί в послании Варнавы V, 10, 11 и 1Ин.4:2, οὐὸς τοῦ θεοῦ ἐφανερώθη – Варн. XII, 10, XIV, 5 и 1Ин.3:8, ср. Паст. Ерм., Sim. IX, 24. 3 – 1Ин.4:13, Mand. XII, 3. 4 sqq – 1Ин.4:2, 5; 2 Клим. III, 1 и 1Ин. 2:2–3, Ин.6:9 и 1Ин.2:1), характерных для послания Апостола Иоанна, не говорит решительно о пользовании именно посланием, а может свидетельствовать только о широком распространении одинаковых терминов для выражения главных истин христианского вероучения, что могло иметь свой источник в личном влиянии и учении писателей, а не необходимо их

писаний, особенно с правом можно говорить о таком влиянии Апостола Иоанна.

⁸ - Euseb. Н. Е. V, 20: М. gr. XX, 483. Об отношении св. Поликарпа к Апостолу Иоанну обстоятельнее будет сказано в параграфах о малоазийском пребывании Апостола Иоанна и о пресвитере Иоанне; там же считаем более удобным подробнее рассмотреть вопрос об отношении Папия к Апостолу Иоанну и св. Иринея к св. Поликарпу.

⁹ - VI гл.: М. gr. V, 1012.

¹⁰ - Д. И. Богдасhevский, Лжеучители, обличаемые в первом послании Апостола Иоанна, стр. 176–177; A. Plummer, The Epistles of St. John, p. 29. Это решительное заключение о несомненной цитате из первого именно послания Апостола Иоанна как будто ослабляется тем, что Westcott (A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T. p. 51) и Th. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I, 905. Anmerk. 1) признают здесь полное согласие с 1Ин.4:3 только в существенной мысли и утверждают, что форма выражения св. Поликарпа и весь вообще строй речи в данном месте указывают на 2Ин.1:7 (οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί, οὗτός ἐστιν ὁ πλάνοϛ καὶ ὁ ἀντίχριστος), и что во всяком случае, если даже 1Ин.4:3 положено в основание, то св. Поликарп дополнил его из 1Ин.4:2 и изменил по 2Ин.1:7 (Zahn). Что касается дополнения из 1Ин.4:2, то это не изменяет сделанного вывода; а между 1Ин.4:2–3 и 2Ин.1:7 такое сходство не только в мысли, но и в словесном выражении, что трудно решительно утверждать формальное совпадение слов св. Поликарпа непременно с 2Ин.1:7. Если личное πᾶς γὰρ ὃς и ἀντίχριστος указывают на 2Ин.1:7, то то же πᾶς и ἐληλυθέναι скорее требуют 1Ин.4:2–3.

¹¹ - Euseb. Н. Е. IV, 15, 9.

¹² - Th. Zahn, Gesch. d ntl.Kan., I, 958.

¹³ - Напр., Schwegler, Nachapostol Zeit., II, 154 ff, Hilgenfeld. Die apost. Väter, 207 ff См. у Lechler'a, Das apost. u. nachapost. Zeitalt, S. 607. Anmerk. 1.

¹⁴ - Adv. haer., III, 3 4: M. gr. VIII, 854 (Euseb . H. E. IV, 14, 8): ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππισίους γεγραμμένη ἱκανωτάτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸν κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν. Силу этого свидетельства признает и Ad. Harnack (Die Chronol. der altchristl. Litterat, I, 885).

¹⁵ - I. B Lightfoot, Essays on Supernat. Relig., p. 104 sqq.

¹⁶ - Ad. Harnack, Die Chronol. d. altchristl. Litterat, I, 658.

¹⁷ - Adv. haer. V, 33. 4: M. gr. VII, 1214.

¹⁸ - Euseb., H. E. III, 39, 16 (M. gr. XX, 300): κέχρηται δὲ ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.

¹⁹ - I. B . Lightfoot, Essays on Supernat. Relig., p. 49; ср. p. 191; Th. Zahn , Gesch. d. ntl. Kan., I, 902.

²⁰ - В подобных почти выражениях, как о пользовании Папием первым посланием Апостола Иоанна, Евсевий говорит и о пользовании Поликарпом первым посланием Апостола Петра, и хотя в послании Поликарпа нет ни одной формальной цитаты из I Птр., однако это пользование стоит вне всяких сомнений (ср. Zahn , Gesch. d. ntl. Kan., I, 902. 957. 958). Отсюда, в связи с тем, что Евсевий не отметил несомненного пользования Поликарпом мыслями и выражением I Ин., можно видеть, как осмотрителен был Евсевий в подобных указаниях.

²¹ - Westcott, A general Survey on the Histor. of the Can. of the K. T., p. 69.

²² - Westcott, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 101, not. 1.

²³ - Dialog с Tryph., 123: M. gr. VI, 764.

²⁴ - ZahnGesch d. ntl. Kan. I, 216, Anmerk. 1.

²⁵ - Гл. V, VI, X: M. gr. II, 1173. 1176. 1181, 1184.

²⁶ - Euseb., H. E. III, 37. M. gr. XX, 292.

²⁷ - Eriphan., Haer LI, 3 (M. gr. XLI, 892) εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην ἀποβάλλουσιν Ἰωάννου τὰς βίβλους..., οὐ δέχονται φύσει τὰ βιβλία τὰ ἀπὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου κεκηρυγμένα.

²⁸ - Eriphan., Haer. LI, 2.

²⁹ - Там же LI, 34.

³⁰ - Th. Zahn, *Gesch. d. ntl. Kan.*, I, 251; ср. *Einl. in. d. N. T. II*, 460–461, Westcott, *A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T.*, p. 285.

³¹ - Ad. Harnack, *Die Chronol. der altchristl. Litterat.*, I, 658.

³² - Подробности о них см. у Zahn 'а, *Gesch. d. ntl. Kan.*, I, 223–262.

³³ - Об εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ (ср. Murator Can. I. 69 in catholica) для обозначения богослужебного употребления см. у Zahn 'а, *Gesch. d. ntl. Kan.*, I, 132 ff. 141.

³⁴ - Iren, *Adv. haer.* III, 3. 4: M. gr. VII, 859, Euseb., *H. E.* IV, 4, 6; M. gr. XX, 377. Нет никаких данных для решения вопроса, почему алоги так определенно указывали на Киринфа; можно предполагать, что имя Киринфа избрано было потому, что это был враг и современник Апостола Иоанна: заклеив этим еретическим именем писания, приписываемые Апостолу Иоанну, алоги, может быть, надеялись тем успешнее добиться изгнания их из церковного употребления.

³⁵ - Eriphan., *Haer.* LI, 4.

³⁶ - Ср. Westcott, *A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T.*, p. 341–344, ср. p. 353.

³⁷ - Μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρώτης ἐπιστολῆς, μαρτύρια ἐξ αὐτῆς πλεῖστα εἰσφέρων. Euseb., *H. E.* V, 8: M. gr. XX, 483.

³⁸ - Что Ириней и другие современные ему писатели понимают именно Апостола Иоанна, это будет разъяснено в параграфах о малоазийском пребывании Апостола Иоанна и о пресвитере Иоанне.

³⁹ - Quemadmodum Ioannes, Domini discipulus, confirmat dicens (след. Ин.20:31)... Propterea quod et in epistola sua sic testificatus est nobis, filioli, novissima hora est, et quemadmodum audistis, quoniam antichristus venit, nunc antichristi multi facili sunt, unde cognoscimus, quoniam novissima hora est. Ex nobis exierunt, sed non erant ex nobis, si enim fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum, sed ut manifestarentur, quoniam non sunt ex nobis. Cognoscite ergo, quoniam omne mendacium extraneum est et non

est de veritate. Quis est mendax, nisi qui negat, quoniam Jesus non est Christus? hic est antichristus. M. gr. VII, 924–925.

⁴⁰ - Сказавши о лжеучителях, св. Ириней продолжает: quos et Dominus nobis cavere praedixit et discipulus ejus Ioannes in praedicta epistola fugere eos praecepit dicens (след. 2Ин.1:7–8).... Et rursus in epistola ait. Multi pseudoprophetae exierunt de saeculo. In hoc cognoscite spiritum Dei. Omnis spiutus, qui solvit Jesum non est ex Deo, sed de anlichristo est....Διὸ πάλιν ἐν τῇ ἐπιστολῇ φησί πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. M. gr. VII, 927.

⁴¹ - Zahn, Gesch. d. ntl. Kan., I, 150.

⁴² - Adv. haer. IV, 33, 8.

⁴³ - Westcott, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 347.

⁴⁴ - Strom. I, 1. 11 (Euseb ., H. E. V, 11): M. gr. VIII, 697–699.

⁴⁵ - Th. Zahn, Gesh. d. ntl. Kan., I, 29.

⁴⁶ - Westcott, A general Survey on the Histor. of the Can. of the N. T., p. 349.

⁴⁷ - Paed. III, 11 (M. gr. VIII, 661). Αὕτη δὲ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, φησὶν Ἰωάννης, ἵνα τὰς ἐντολὰς τηρήσωμεν, οὐχ ἵνα σαίνωμεν ἀλλήλους ἐν τῷ στόματι καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσὶν. Ср. 1Ин.4:7 и 1Ин.5:3. – Strom. II, 15 (M. gr. VIII, 1004) φαίνεται δὲ καὶ Ἰωάννης ἐν τῇ μείζωνι ἐπίστολῃ τὰς διαφορὰς τῶν ἁμαρτιῶν ἐκδιδάσκων ἐν τούτοις· ἐὰν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσῃ καὶ δῶσιν αὐτῷ ζωὴν τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον, ἔστι γὰρ ἁμαρτία πρὸς θάνατον οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ τις. Ср. 1Ин.5:16. См. еще Strom. III, 32. 44. 45, IV, 100, 113, V, 13, Quis div. salv., 37. 38.

⁴⁸ - Th. Zahn, Forsch z Gesch. d. ntl. Kan., III, 82: in epistola Ioannis evangelistae catholica prima .Необходимо заметить, что Климент называет кафолическим послание Иуды не только в надписании, но и в тексте (Forsch, zur Gesch. d. ntl Kan., III, 83, ср. 95 Anmerc. 14).

⁴⁹ - Euseb., H. E. VII, 25: M. gr. XX, 697–700.

⁵⁰ - Adv. gnost. scorpiac. c XII (M. lat II, 147–148): Iohannes vero, ut etiam pro fratribus nostris animas ponamus, hortatur, negans timorem esse in dilectione etc, cp. 1ΙΗ.3:16, 4:18. Adv. Prax c XV (M. lat II, 178): Denique inspiciamus, quem Apostoli viderint. Quod vidimus, inquit Ioannes, quod audivimus, oculis nostris vidimus et manus nostrae contrectaverunt de sermone vitae. Sermo enim vitae caro factus etc. Cp. 1ΙΗ.1:1. Cp. еще Adv Marcion. III, 8. M lat. II, 331; De praescription. XXXIII. M. lat. II, 46.

⁵¹ - Epist. 2S (al. 25): M. lat. IV, 289 1ΙΗ.2:3–4, De hon patient.: M. lat. IV, 628 – 1ΙΗ.2:6.

⁵² - Euseb., H. E. VI, 25. M. gr. XX, 581.

⁵³ - Euseb., H. E. VI, 25 (M. gr. XX, 584). Τί δεῖ περὶ ἀναπασόντος λέγειν ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου, ὃς εὐαγγέλιον ἔν καταλέλοιπεν... Καταλέλοιπε δὲ καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων ἔστω δὲ καὶ δεοτέραν καὶ τρίτην ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταῦτας. Comment. in Evang. Ioan. t. 19 (M. gr. XIV, 525): Προσεπιτείνει δὲ τὴν εἰς τὸν τόπον ἀπορίαν καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ ταῦτα λέγων ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν πᾶς γὰρ ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει. Cp. 1ΙΗ.22. См. еще Commentar. in Evang. Ioan. t. 2 (M. gr. XIV, 155): ἐν τῇ καθολικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ. Comment. in. Matth. t. 17 (M. gr. XIII. 1537). τὸ ἀπὸ τῆς Ἰωάννου καθολικῆς ἐπιστολῆς. De orat 22 (M. gr. XI, 484): ἐν τῇ καθολικῇ τοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ.

⁵⁴ - H. E. III, 24. 7: M. gr. XX, 265.

⁵⁵ - H. E. III, 25, 2. M. gr. XX, 269.

⁵⁶ - Cathch. IV, 36. M. gr. XXXIII, 500.

⁵⁷ - Epist fest. 39 (367 г.): M. gr. XXVI, 1176.

⁵⁸ - Haer LXXVI, 5: M. gr. LXII, 560.

⁵⁹ - Περὶ τῶν γνησίων βιβλίων: M. gr. XXXVII, 474 sqq.

⁶⁰ - Amphil carm.: M. gr. XXXVII, 1593 sqq.

⁶¹ - Can LIX.

⁶² - Can. XXXIX.

⁶³ - Libr. de haer. LXXXVIII: M. lat. XII, 1199.

⁶⁴ - De doctrina christian., II, 8: M. lat. XXXIV, 41.

⁶⁵ - De vir ill. c. 9: M. lat XXIII, 623.

⁶⁶ - Comm. in Symb. Apost, 37: M. lat. XXI, 374. Относящиеся сюда отрывки из названных документов см. у Westcott'a ,A general Survey on the. Histor. of the Can. of the N. T, p. 549–590, и Zahn'a Gesch. d. ntl. Kan, II, 172 ff.

⁶⁷ - Enarrat, in ep. cath. M. gr. XXXIX, 1731–1818. De Trinit., 1, 15 M. gr. XXXIX, 304.

⁶⁸ - Westcott(A general Survey on the Histor. of the Can of the N. T., p. 215) полагает время происхождения канона не позже 170 г., а Th. Zahn (Gesch, d. ntl. Kan., II, 136) – за несколько лет пред 217 г.

⁶⁹ - Westcott, A general Survey on the Histor. of the Can of the N. T., p. 223–224.

⁷⁰ - Там же, p. 215, ср. Zahn , Gesch. d. ntl Kan, II, 134.

⁷¹ - Текст заимствуем у Zahn'a , Gesch. d. ntl. Kan, II 5–8. Фрагмент написан крайне неправильным латинским языком, что зависело, может быть, частью от переводчика его с (предполагаемого) греческого оригинала, а частью от невежества и небрежности переписчика. Параллельно с первоначальным видом текста мы предлагаем и исправленный по Zahn'у (S. 130–140) и Westcott'у (p. 543–547).

⁷² - Zahn, Gesch. d. ntl. Kan, I, 254.

⁷³ - Трудно решить, разумеет ли автор «канона» в in epistulis все три послания Апостола Иоанна, или же одно первое. Может быть, он привел цитату из первого послания, как особенно ясный пример доказываемого им положения, но в тоже время имел в виду другие места первого послания, а также и из остальных.

⁷⁴ - Ср. Zahn , Gesch d. ntl. Kan., II, 46–52.

⁷⁵ - Что касается свидетельства фрагмента: epistola sane iude et superscriptio iohannis duas in catholica habentur, – то в нем обыкновенно видят указание не на 1-е и 2-е, но на 2-е и 3-е послания (Huther , Ebrard и др.), на том основании, что оба последние необходимо было утверждать против подозрений, не следует ли причислить их к неапостольским писаниям, о первом же послании в этой связи и для этой цели автор «канона» находил совершенно ненужным упоминать: его апостольское

происхождение для членов церкви было несомненно (Ср. Zahn , Gesch, d. ntl. Kan., 1, 219–220).

⁷⁶ - См. у С. Tischendorf'a , Novum Testamentum graece Ed. VIII major, v. II.

⁷⁷ - Напр., Davidson , An Introduction to the Study of the N. T., II, p. 232–240.

⁷⁸ - Напр., Ad. Jülicher , Einleitung in d. N. T, S. 155–156.

⁷⁹ - Наименование послания ἐπιστολὴ καθολικὴ более правильно понимать в том смысле, что оно было назначено не для отдельного лица и определенной частной церкви, но для многих церквей и по существу имело в виду все христианство, всю вселенскую Церковь Христову.

⁸⁰ - Тем не менее см. I, 5, III, 23; IV, 21 и др.

⁸¹ - Hilgenfeld Ad, Einleit. in d. N. T., S. 653.

⁸² - Прот. проф . А. М. Иванцов-Платонов , Ереси и расколы первых трех веков христианства. Москва 1877, стрн. 18.

⁸³ - Ad. Jülicher, Einleit. in d. N. T., S. 154–155.

⁸⁴ - Ср. Ed. Reuss , Hist de la theolog. chrét., I, p. 370–371; G. Lechler , Das apost. u nachapost. Zeit, S. 617–619.

⁸⁵ - Euseb., H. E. III, 32, 7: M. gr. XX, 284.

⁸⁶ - Ср. G. Lechler , Das apostol. und nachapostol. Zeitalter, S. 618–619.

⁸⁷ - Ср. Chr. Luthardt , Die Briefe d Apost. Iohan, S. 218. Д. И. Богдашевский , Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна, стр. 113 сл.

⁸⁸ - Rothe, Der erste Brief Iohannis, S. 1, Westcott , The Epistles of S. Iohn, p. XXX-XXXI.

⁸⁹ - Euseb., H. E. VIII, 25: M. gr. XX, 697 сл.

⁹⁰ - Тесное внутреннее отношение послания к четвертому Евангелию дает повод некоторым исследователям утверждать первоначальную и внешнюю связь их. Одни (Michaelis, Stor, Bretschneider) рассматривают послание, как вторую – практическую или полемическую часть Евангелия; другие (Hug, Frommann, Thiersch, Hofmann, Ebrard, Hausrath, Haupt, Mangold – у Bleck'a, Einleit S. 768–769, Anmerk. – Westcott, Alexander,

Plummer) считают его чем то в роде рекомендательного окружного послания, введения или приложения к Евангелию, или комментария на него. Но ни в послании, ни в церковном предании нет никаких указаний на такую именно внешнюю связь послания и Евангелия. Введение I, 1–4 и ѳураѳа II, 14 не могут служить достаточным подтверждением помимо этого ни на чем не основанной гипотезы исследователей указанного направления. Ссылка Lighthoot'a (Essays on the superant. Relig., p. 130) на Мураториев Канон, в котором 1-е послание отделено от 2-го и 3-го и помещено вслед за Евангелием (см. выше стр. 21) не может служить надежным историческим основанием для указанных им раньше (p. 187–138) внутренних признаков внешней связи послания с Евангелием, так как несомненно, что в данном случае автор Мураториева Канона поставил эти писания в таком порядке в силу внутренней их связи и для подтверждения защищаемого им положения. Кроме того, указанные черты сходства послания и Евангелия и взаимного отношения их но внутреннему содержанию не дают основания утверждать, что послание составляет практическую часть Евангелия II полемический элемент в послании, по сравнению с Евангелием, не настолько выдвигается в нем, чтобы можно было считать его полемическою частью Евангелия, в которой точнее и яснее дано антитетическое отношение исторического материала, заключающегося в Евангелии. Наконец, защитники внешней связи послания и четвертого Евангелия должны объяснить, почему в самое раннее время и во всех известных списках и канонах священных книг Нового Завета послание оказывается отделенным от Евангелия. В виду этого должно признать, что послание и Евангелие представляют из себя два совершенно отдельные и самостоятельные писания, связь их чисто внутренняя и основывается на единстве писателя и его воззрений и единстве цели, преследуемой обоими, обусловленном в свою очередь сходством, если не полным тожеством, обстоятельств, при которых они написаны.

⁹¹ - Prof W. Mangold у Tr. B leek , Einl. in. d. N. T., S. 766.

⁹² - Обильное указание параллелей к Апокалипсису из ветхозаветных книг дано на полях издания E. Nestle , Novum

Testamentum graece, Stuttgart, 1898.

⁹³ - В. Weiss, Einleit. in d. N. T., S. 444–448; Д. И. Богдановский, Лжеучители, стр. 180–188, Н. Д. Молчанов, Подлинность четвертого Евангелия, стрн. 177–189.

⁹⁴ - Th. Zahn, Einleit. in d. N. T, II, 460. 9, ср. Gesch. d. ntl. Kan., I, 202 sqq.

⁹⁵ - Подробный разбор взглядов исследователей, отрицающих факт малоазийского пребывания Апостола Иоанна, см. в «Христ. Чт». 1879 г., ч. I, ст. И. Успенского Вопрос о пребывании св. Апостола Иоанна Богослова в Малой Азии, стр. 2279; в «Правосл. Собеседн». 1872 г., ч. III, ст. Вабница. Был ли Апостол Иоанн в Ефесе? стр. 40. 484, у Н. Д. Молчанова, Подлинность четвертого Евангелия, стр. 124–147; Иеромон. Евдокима, Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, стр. 214 сл.

⁹⁶ - См. у F. Godet, Commentaire sur l'Évangile de S. Jean, t. I, p. 74.

⁹⁷ - Ср. Art. Giffert, A History of Christianity in the apocstolic Age, p. 607.

⁹⁸ - Ср. Н. Д. Молчанов, Подлинность четвертого Евангелия, стр. 133–134.

⁹⁹ - Dialog, с. Tryph. Iud. с. 81 (M. gr. VI, 669). καὶ πὰρ' ἡμῖν ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ,... Ср. Euseb., Н. Е. IV, 18: M. gr. XX, 376. Подробнее о подлинности Апокалипсиса см. у Zahn' a, Gesch. d. ntl. Kan., 1, 201–208, Einl. in. d. N. T, II, 450; В. Weiss'a, Linleit. in d. N. T., S. 343–344, Cornely, Introd. spec. in sing N. T. libros, p. 689–698, Rob. Kübel, Die Offenbarung Iohannis, 2 Aufl. durchges. u. ergänzt v. Otto Zöckler (в Kurzgefasstes Kommentar zu den heiligen Schriften A. u. N. Test V. Herrn. Strack и O. Zöckler. München 1898. 5 Abt.). S. 160 f., 185 ff.

¹⁰⁰ - Иустин Муч, Dialog, с. Tryph, с. 51: M. gr. V1, 669, Euseb, Н. Е. VI, 24: M. gr. XX, 389. (Феофил Антиох.), IV, 26. M. gr. XX, 392 (Мелитон Сардийский); V, 18: M. gr. XX, 480 (Аполлоний Ефес.); Иринеи, Adv. haer., IV, 20. M. gr. VII, 1040, V, 30: M. gr. VII, 1203. 1207 и друг.

¹⁰¹ - Так именно рассуждает prof . W. Mangold , не признающий принадлежности Апокалипсиса Апостолу Иоанну (у Fr. Bleck , Einleit. in d. N. T., S. 269. Anmerk.).

¹⁰² - Cp. B Weiss , Einleit. in das N. T, S. 343, Th. Zahl , Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 192.

¹⁰³ - Iren., Adv. haer., III, 3. 4. (M. gr. VII. 851). Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστρεφεὶς πολλοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ.

¹⁰⁴ - Iren., Fragm. epist. ad. Florin. (M. gr. VII, 1228): καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν, ὡς ἀπήγγειλε (Πολύκαρπος) καὶ μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑωρακότων τὸν Κύριον.

¹⁰⁵ - Iren., Adv. haer., III, 3. 4. (M. gr. VII, 853). Καὶ εἰσὶν οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ (τοῦ Πολυκάρπου), ὅτι Ἰωάννης, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, ἐν τῷ Ἐφέσῳ πορευθεὶς λούσασθαι, καὶ ἰδὼν ἔσω Κήρινθον, ἐζήλατο τοῦ βαλανείου μὴ λουσάμενος, ἀλλ' ἐπειπὼν· Φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλανεῖον σομπέσῃ, ἔνδον ὄντος Κηρίνου, τοῦ τῆς ἀληθείας ἐχθροῦ. Euseb ., H. E. IV, 4. 6: M. gr. XX, 977. Об исторической достоверности этого факта см. в «Правосл. Обзор». 1881 г., декабрь, статью профессора М. Д. Муретова : Евсевий Памфил..., стр. 648–654.

¹⁰⁶ - M. gr. VII, 1232 (Euseb ., H. E. V, 24. 16 M. gr. XX, 508): οὐτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο μὴ τηρεῖν, ἅτε μετὰ Ἰωάννου, τοῦ μαθητοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἡκων καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων, οἷς συνδιέτριφεν, αἰεὶ τετηρηκότα, οὐτε μὴν ὁ Πολόκαρπος τὸν Ἀνίκητον.

¹⁰⁷ - Говорим это в виду заявления Ad. Harnack'a , что в вопросе об Иоанне и его послании Поликарп исключается, так как в своем послании он никогда не ссылается на Иоанна; что только чрез Иринея и других мы знаем его как ученика Иоанна и Апостолов, но кто этот Иоанн, об этом мы ничего не знаем от самого Поликарпа, а в этом и вопрос (Die Chronologie, der alchthristl. Litterat., I, 659).

¹⁰⁸ - Euseb. H. E V, 20: M. gr. IX, 484–485.

¹⁰⁹ - Все это решительно говорит против уверений Ad. Harnack'a , что Ириней вообще только случайно видел Поликарпа и несколько раз слушал его проповеди, но никогда не был его учеником в собственном смысле и не имел никакого общения с ним (Die Chronol. d. altchrisll. Litterat., I, 328 и в др. местах).

¹¹⁰ - Th. Zahn(Apostel und Apostelschuler in der Provinz Asien, S. 40) время наставления Иринейя Поликарпом и другими апостольскими учениками в Азии простирает от 127 г до 140 (или 150) г. Вообще же хронологию жизни Иринейя Th. Zahn представляет в таком виде: родился ок. 115 г., встретился с Флорином в Смирне в 129 г, слушал Поликарпа и других апостольских учеников ок. 127–140 (или 150) г., в Риме был ок. 150–160 г., пресвитер в Лионе до 177 г., путешествие в Рим в 177 г., епископ Лионский – от 178 г., написание сочинения против ересей ок. 185 г., послание к Виктору ок. 190 г.; год смерти точно неизвестен, но вероятно раньше 200 г.

¹¹¹ - Iren, Adv. haer., II, 22. 5: M. gr. VII, 785; V, 30. 1: M. gr. VII, 1203, V, 33 3: M. gr. VII, 1213.

¹¹² - J. B . Lightfoot, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, p. 225.

¹¹³ - Euseb., H. E. III, 23.3 (M. gr. XX, 257): καὶ πάντες δὲ οἱ πρεσβύτεροι μαρτοροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννην τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ συμβεβληκότες παραδεδοκέναι ταῦτα τὸν Ἰωάννην παρέμεινε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραιανοῦ χρόνων. Ср. Iren , Adv. haer., II, 22. 5: M. gr. VII, 785. 786.

¹¹⁴ - Iren., Adv. haer, III, 1. 1 (M. gr. VII, 845): "Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Euseb ., H. E. V, 8 M., gr. XX, 449.

¹¹⁵ - Что возлежавший на персях Господа (Ин. XIII, 23) был именно Апостол и Евангелист Иоанн, это было твердым убеждением древней Церкви (ср. Поликрат у Евсевия H. E. V, 24, 3: M. gr. XX, 493). Ориген (in Ioan tom. XXXII, 13) формально доказывает это, сопоставляя Ин.23 и Ин.21:24. Правда, некоторые, признавая, что не поименованный ученик (Ин.1:35

сл.; Ин.13:23 сл.; Ин.18:15, 19:26 сл.; Ин.20:2) есть писатель Евангелия, пытались доказать, что он не Апостол, а «пресвитер» Иоанн (см. у Zahn' a., Einl. in d. N. T, II, 432, 480). Но по Мф.17:20; Мк.14:17, 20; Лк.22:14, 30 в последней пасхальной вечери Господа не принимал участия никто, кроме двенадцати Апостолов; а потому ὁ ἐπιστήθιος μαθητής может быть только Апостол.

¹¹⁶ - Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθῆς ἐστὶ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδοεως. Euseb., H. E. III, 23. 4. M. gr. XX, 257.

¹¹⁷ - Iren, Adv haer, III, 3. 4 (M. gr. VII, 854– 856): ἀλλὰ καὶ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία, ὑπὸ Παύλου μὲν τετελειωμένη, Iren, Fragm epist. ad Florin M. gr. VII, 1228, Euseb., H. E. V, 20. M. gr. XX, 484–486.

¹¹⁸ - Euseb., H. E. V, 24 16: M. gr. XX, 508.

¹¹⁹ - H. E. III, 23. 2. M. gr. XX, 257.

¹²⁰ - Euseb., H. E. V, 24, 3 (M. gr XX, 493) ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπесῶν, ὡς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφωρηκῶς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος· οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.

¹²¹ - Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asitn, S. 214.

¹²² - Euseb., H. E. V, 18. 14. M. gr. XX, 480.

¹²³ - Euseb., H. E. V, 18. 14: M. gr XX, 480.

¹²⁴ - Euseb., H. E. III, 23 6 (M. gr. XX, 257 сл.) ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ Ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννοῦ τελοτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἐφεσον, ἀπῆει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπιοκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησιασὰρμόσων, ὅπου δὲ κλήρω ἓνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος σηματομένων.

¹²⁵ - Euseb., H. E. VI, 13. M. gr. XX, 519.

¹²⁶ - Euseb., H. E. III, 1. 1 (M. gr. XX, 214–216, ср. III, 23, 1–2: M. gr. XX, 256–257): Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἴληχεν, Ἀνδρέας δὲ τὴν Σκυθίαν, Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτᾷ.

¹²⁷ - Lipsius K. A., Apocryphen, Apostelgeschichten und Apostellegenden, Bd. I, 1883, S. 352–353, ср. Th. Zahn , Acta Ioannis, p. XXXIX-XLV.

¹²⁸ - Heinr. Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 205.

¹²⁹ - См. у Th. Zahn'a , Acta Ioannis, p. XXXIX-XL.

¹³⁰ - De vir. ill. c 9 (M. lat. XXIII, 625): Johannes totas Asiae fundavit rexitque ecclesias.

¹³¹ - Впрочем, в послании Игнатия к Ефесянам необходимо обратить внимание на следующие слова: ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν, οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνῆσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ (XI, 2) Здесь ясное указание на то, что кроме Апостола Павла в Ефесе имел более или менее продолжительное пребывание, по крайней мере, еще один Апостол. А предание свидетельствует, что этим Апостолом был Иоанн и не называет никого другого из Апостолов, кроме св. Павла (Th. Zahn , Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 193–194).

¹³² - Jülicher, Einl. in d. N. T., § 31, Keim , Geschichte Jesu von Nazara. 3 Aufl. 1873 S. 42 flg. Holtzmann Ioannes in der Tradition (Schenkel . Pihellevisin, III, p. 332 flg.).

¹³³ - Patrum. apostolicorum opera, v. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack , Th. Zahn . Lipsiae 1875, p. 191–192.

¹³⁴ - Nolteв «Tübing. Quartalschr». 1862. S. 466 ff.

¹³⁵ - C . D de Boor, Texte und Untersuchungen, v. Ad. Harnack u Osc. Gebhardt. V, 2. Leipzig 1888. S. 177.

¹³⁶ - В Text. u. Unters V, 2. 1888. S. 170.

¹³⁷ - C . D. de Boor, Text u. Unters., V, 2. S. 177.

¹³⁸ - Н. Е. II, 23 M. gr. XX, 196–205; III, 32: N. gr. XX, 281–285.

¹³⁹ - Euseb., Н. Е. IV, 15. 41: M. gr. XX, 361.

¹⁴⁰ - Ср. Hieron ., in Galat 6, 10: M. lat. XXVI, 433 См. еще у иером . Евдокима , Св. Ап. и Еванг. Иоанн Богосл., стрн. 402 Harnack Ad . (Chronologie, I, 665) не может согласиться, чтобы такое известие происходило из второго века и стояло в том

произведении, которое читали Ириней, Евсевий и многие другие. Harnack не хочет признать этого свидетельства Папия достоверным и в отношении к своему пресвитеру Иоанну, которого будто бы смешали с Апостолом Иоанном.

¹⁴¹ - Poggel H., Der zweite und dritte, Brief des Ap. Iohannes, S. 26.

¹⁴² - Th. Zahn, Einleit. in d. N. T., II, S. 464–465, Anmeik. 26.

¹⁴³ - Prof. F. Godet, Introd. au N. T., I, p. 19–21.

¹⁴⁴ - Einleit, in d. N. T, § 31.

¹⁴⁵ - Adv. haer., II, 22, 5: M. gr. VII, 785. Cp. F. Godet , Introd. au N. T. I, p. 15.

¹⁴⁶ - Euseb., H. E. V, 24, 16: M. gr. XX, 508, cp. V, 24. 2: M. gr. XX, 493.

¹⁴⁷ - Die Chronol. der altchristl. Litterat., I, 678.

¹⁴⁸ - Theologische Rundschau. Erster Jahrgang. I-er Heft. Freiburg, Leipzig und Tübingen 1897. S. 12–14.

¹⁴⁹ - H. E. III, 39: M. gr. XX, 296 sq.

¹⁵⁰ - Theolog Litteraturblatt, 1896, S. 466 flg.

¹⁵¹ - «The Expositor», 1895, V, 341, Obs. 1.

¹⁵² - Th. Zahn, Stud. u. Krit 1866. S 659; H. Poggel , Der zweit, u. drit. Briefe d. Ap. Iohannes, S. 31, Anmerk. 2, cp. F. Godet , Comment. sur l'Evang. de S. Jean, I, p. 68.

¹⁵³ - Th. Zahn, Einleit, in d. N. T., II, 216, 13. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 53–94.

¹⁵⁴ - Изложение и разбор различных мнений по данному вопросу см. у Heim Poggel , Der zweite und dritte Brief des Apostels Iohannes, S 28 ff.

¹⁵⁵ - Cp. Blass , Grammatik des neutestamentlich. Griechisch, S. 171 flg. и Winer , Grammatik des neutest. Sprachidioms, S. 157.

¹⁵⁶ - Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 138.

¹⁵⁷ - F. Godet, Comment, sur l'Evang. de S. Jean, I, 67, 3. Cp. Журн. Мин. Нар. Просв. 1898, IX; ст. Б. М. Мелиоранского , Вопрос о древности канонических Евангелий, стр. 112–113.

¹⁵⁸ - Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. S. 114.

¹⁵⁹ - Ср. Журн. Мин. Нар. Просв. 1898 г. IX, 109, Н. Д. Молчанов, Подлинность четвертого Евангелия, стр. 140–142.

¹⁶⁰ - Adv. baer V, 33: M. gr. VII, 1214.

¹⁶¹ - I. B. Lightfoot, Essays on Supernat. Relig., p. 149–150; ср. Th Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 112.

¹⁶² - De vir. ill. 9: M. lat. XXIII, 623.

¹⁶³ - См. у Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 126, Anmerk. I; ср. Журн. Мин. Нар. Просв. 1898, IX, стр. 114.

¹⁶⁴ - См. у Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 118, Anmerk. 2.

¹⁶⁵ - Там же, S. 126, Anmerk. 2 и 3.

¹⁶⁶ - Ad. Harnack, Chronol. d. altchristl. Litterat., I, 664.

¹⁶⁷ - B Schol. ad Dionys. Areopag. Hierarch. 7 (в Patrum apostolic. opera, edit. Osc. Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. Lipsiae 1875. I, p. 190.

¹⁶⁸ - Th. Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons, I, 898, Anmerk. 1. Ср. в Cod. Toletanus X в.: Hoc igitur evangelium post apocalypsin scriptum manifestum et datum est ecclesiis in Asia a Iohanne adhuc in corpore constituto sicut Papias nomine Iheropolitanus episcopus Iohannis et carus in eiotericis suis id est in extremis quinque libris retulit, qui hoc evangelium Iohanne subdictante conscripsit (См. у Ad. Harnack, Chronol. d. altchristl. Litterat., I, 664).

¹⁶⁹ - Ср. Acta Ioannis, edit. Th. Zahn, p. 155, 8, где Апостол Иоанн говорит Прохору: ἄπερ ἀκούεις ἀπὸ τοῦ στόματός μου, κατὰ γραφὴ ἐπὶ τοὺς χάρτας.

¹⁷⁰ - Text. u. Untersuch., V, 2.170.

¹⁷¹ - Журн. Мин. Нар. Просв. 1898, IX, 122.

¹⁷² - Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 123.

¹⁷³ - Н. Е. III, 39: M. gr. XX, 300.

¹⁷⁴ - Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S 142–143 Einleit, in d. N. T, II, 205.

¹⁷⁵ - Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 143–144.

¹⁷⁶ - Euseb., Demonstrat. Evangel. III, 5: M. gr. XXII, 216.

¹⁷⁷ - Die Chronol. der altchristl. Litterat. I, 660.

¹⁷⁸ - Adv. haer. II, 22. 5 (M. gr. VII, 785): πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ Κυρίου μαθητῇ сомβεβληκότες. V, 30, 1 (M. gr. VII, 1222): οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι. V, 36, 2 (M. gr. VII, 1223): dicunt presbyteri.

¹⁷⁹ - Подробнее см. у Heinr. Poggel , Der 2 и. 3 Briefe des Apostels Iohannes, S. 42–51. Ср. Th. Zahn , Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 140–141, Ф . В . Фарап , Первые дни христианства, стр. 804.

¹⁸⁰ - Euseb., H. E. VII, 25: M. gr. XX, 696 сл.

¹⁸¹ - Euseb., H. E. VII, 25; M. gr. XX, 700.

¹⁸² - Этой неуверенности относительно места погребения Апостола Иоанна, по-видимому, не было еще во время Поликрата, ок. 190 г. (Euseb ., H. E. V, 24. 3: M. gr. XX, 493).

¹⁸³ - Hieron., De viris illustribus, c. 9 (M. lat. XXIII, 623): scripsit autem (Iohannes) et unam epistolam, cuius exordium est: quod fuit ab initio etc. Reliquae duo. Iohannis presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur, etsi nonnulli putant duas memorias eiusdem Iohannis Evangelistae esse .

¹⁸⁴ - Euseb., H. E. V, 24: M. gr. XX, 493.

¹⁸⁵ - Euseb., H. E. V, 24: M. gr. XX, 493.

¹⁸⁶ - Hesse, Das muratorische Fragment neu untersucht und erklärt. Giessen 1873. S. 234 ff.

¹⁸⁷ - Eiphan, Haer. 51, 4

¹⁸⁸ - Th. Zahn, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 194.

¹⁸⁹ - Euseb., H. E. III, 28: ἀλλὰ καὶ Κήρινθος, ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδεγμένας ψευδόμενος κτλ. Из этого можно видеть, что и монтанист Прокл, против

которого направлены приведенные слова Кая, апокалиптика Иоанна считал великим Апостолом. Ср. Th Zahn , Einl. in d. N. T. II. 449, Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 207.

¹⁹⁰ - Th. Zahn, Einleit in das N. T, II, 449 и 460 Anmerk. 9.

¹⁹¹ - De vir. ill. c. XVIII (M. lat. XXIII, 637), ex quo apparet in ipso catalogo nominum (у Папия) alium esse Ioannem, qui inter Apostolos ponitur, et alium seniore Ioannem, quem post Aristionem enumerat. Hoc autem diximus, propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis, non Apostoli esse, sed presbyteri. Но даже Иероним, усвоивший мысль Евсевия о «пресвитере» Иоанне и приписывающий ему второе и третье послания, Апокалипсис, вопреки Евсевию, решительно усвоит Апостолу Иоанну и точно обозначает время и место его написания (De vir. ill. IX. M. lat. XXIII, 623–625).

¹⁹² - В Постановлениях Апостольских (IV в.) говорится, что Иоанн посвящен был Апостолом Иоанном во епископа Ефеса после Тимофея (VII, 46).

¹⁹³ - Th. Zahn, Acta Ioannis, CLVI–CLVII.

¹⁹⁴ - Евсевий в Н. Е. III, 25, 2 помещает Апокалипсис в числе ὁμολογούμενα с ограничением εἴ γε φανεῖν, а в III, 25, 4 с таким же εἴ γε φανεῖν находит возможным поместить его среди νόθα. Мнения древних, известные Евсевию, были такого рода, что Апокалипсис можно было или признать, или решительно отвергнуть, но нельзя было причислить к ἀντιλεγόμενα. Поэтому Евсевий приводит свидетельства тех, которые безусловно признавали Апокалипсис Апостольским писанием – Иустина (IV, 18, 8), Ириней (V, 8, 5–7), Оригена (VI, 25, 9) и др. (IV, 24. 1. 26. 2 V, 16. 14), но также и мнение Кая, решительно отвергавшего принадлежность Апокалипсиса Апостолу Иоанну (III, 28), и более мягкое суждение Дионисия Ал. (VII, 25). Как думал о достоинстве Апокалипсиса сам Евсевий, об этом достаточно говорят сейчас приведенные слова его при изъяснении отрывка из Папия. Видно, что Евсевий сам мало был убежден своими собственными доводами и принуждено был предоставить решение вопроса об авторе Апокалипсиса личному усмотрению

каждого (ср. Th. Zahn , Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 115–119, Ф. В. Фатмар , Первые дни христианства, стр. 809).

¹⁹⁵ - Н. Е. III, 25. М. гр. XX, 269. Что «пресвитер» Иоанн есть плод критицизма Евсевия, об этом свидетельствует и тот факт, что в раннейшем своем произведении – Хронике – Евсевий пишет Ἰωάννην τὸν θεόλογον καὶ ἀπόστολον Εἰρηναῖος καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσι παραμεῖναι τῷ βίῳ ἕως τῶν χρόνων Τραϊανοῦ μεθ' ὃν Παπίας Ἱεραπολίτης καὶ Πολύκαρπος Σμύρνης ἐπίσκοπος ἀκουοταὶ αὐτοῦ ἐγνορίζοντο (М. гр. XIX, 552). Свидетельство Иринея Евсевий оставляет без всякого опровержения. «Нельзя решить, откуда перемена его взгляда: оттого ли, что он впоследствии лучше вчитался в Папия; или оттого, что его пленила мысль опровергнуть хилиазм предложенной им в «Истории» комбинацией» (Журн. Мин. Нар. Просв. 1898. IX, 114).

¹⁹⁶ - I. Stilling, Acta SS, Septembr., tom. VII, a 1760, p. 387–390 (см. у Th. Zahn , Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 112 Anmerk. 2).

¹⁹⁷ - В последнее время желание сохранить неприкосновенным предание о малоазийском пребывании Апостола Иоанна, а также найти место и для «пресвитера» Иоанна привело к попытке доказать, что пресвитер Иоанн, упоминаемый в отрывке Папия, жил не в Малой Азии, а в Палестине, и был предстоятелем Иерусалимской Церкви (Prof. A. Schlatter , Die Kirche Jerusalems von Jahre 70–130, в «Beitrag zur Forderung christlichen Theologie», herausgeb. v. Prof. A. Schlatter und Prof. H. Cremer. 1898. 3 Heft.

¹⁹⁸ - Geschichte Jesu von Nazara, 1867, I, 162 f. Ср. S. Steife , Stud. u. Krit. 1868: Die Tradition von der Wirksamkeit des Apostels Iohannes in Ephesus, S. 63 ff.

¹⁹⁹ - Histor.-krit. Einl. in das N. T., S. 473.

²⁰⁰ - См. у Th. Zahn 'а. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 36 (Anmerk 2). 37. F. Godet указывает, что у Отцов Иоанн Богослов называется παῖς в то время, когда он сделался учеником Господа (Commentaire sur l'Évangile de Saint

Jean, t. I, p. 71) См. усамого Иринея в Adv. Haer. II, 22. 4 и II, 24, 4.

²⁰¹ - Ad. Harnack, Chronol d. altchristl. Litt, I, S. 668

Необходимо, впрочем, заметить, что Harnack., высказывая подобные взгляды, почти каждый раз делает оговорки, значительно ослабляющие силу приведенных доводов. Вообще в решении Иоанновского вопроса у Harnack'а весьма заметна спутанность в доказательствах, отражающаяся даже на самом изложении относящегося сюда отдела.

²⁰² - Cp. Th. Zahn , Einleit. in d N T., II, 446.

²⁰³ - Ad. Harnack, Chronol. d. altchristl. Litterat., I, 673.

²⁰⁴ - Там же, S. 678.

²⁰⁵ - У Cramer 'а, Caten. graec patr. in N. T., VI, 97, 21: ἐπὶ τούτου γὰρ δὴ τοῦ πολέμου (т. ἐ. 'Ιουδαϊκοῦ) πάντας μὲν ἀναχωρῆσαι τοὺς ἀποστόλους τῆς 'Ιουδαίας ἐγένετο. Τότε δὲ 'Ιωάννης εἰς τὴν Ἔφεσον γενόμενος διετέλεσεν ἐπ' αὐτῆς ἄχρι τῶν Τραϊανοῦ διαγεγονῶς καιρῶν.

²⁰⁶ - Euseb., H. E. III, 5, 2–3: M. gr. XX, 221–223.

²⁰⁷ - Иером. Евдоким, См. Ап. и Еванг. Иоанн Богослов, стр. 222–223. C.F. Nösgen , Gesch, der neutestamentl. Offenbar. II, S. 416.

²⁰⁸ - См. у иером. Евдокима , Св. Ап. и Еванг. Иоанн Богослов, стр. 204–206.

²⁰⁹ - Neander, Gesch. d. Pflanz, u. Leit., III, 8.

²¹⁰ - См. приведенные выше свидетельства о малоазийском пребывании Апостола Иоанна (стр. 49 сл.).

²¹¹ - Adv. Haer. II, 22, 5: M. gr. VII, 785, III, 3: M. gr. VII, 855.

²¹² - De vir. ill. 9: M. lat. XXIII, 625, Adv. Joviman. I, 26. M. lat. XXIII, 247.

²¹³ - Архим.(ныне архиеп .) Сергей , Полный Месяцеслов Востока, т. II, стрн. 307 (в заметках). Иером. Евдоким , Св. Ап. и Еванг. Иоанн Богослов, стр. 406–408.

²¹⁴ - Климент Алекс. у Евсевия H. E. III, 23: M. gr. XX, 256–261; Тертуллиан , De praescript. haer. XXXVI: M. lat. II, 49; Ориген , Comment, in Math. XVI, 6: M. gr. XIII, 1385, Евсевий , H.

Е. III, 18, 2: М. gr. XX, 252; Иероним , De vir. ill. 9: М. lat. XXIII, 625.

²¹⁵ - Н. Е. III, 18, 2: М. gr. XX, 252; XX, 9: М. gr. XX, 256; Chron. ad an. Abrah. 2113.

²¹⁶ - Chron. ad an. Abrah. 2109.

²¹⁷ - Тертуллиан свидетельствует, что Апостол Иоанн предварительно отправлен был в Рим, ввержен кипящее масло и, не потерпевши никакого вреда, был отправлен на остров (De praescript. 36, М. lat. II, 49, ср. блаж. Иеронима с. Iovinian. I, 26: М. gr. lat. XXIII, 259). Другие древние писатели ничего не сообщают об этом.

²¹⁸ - Adv. haer. V, 30 4: М. gr. VII, 1207.

²¹⁹ - Quis div. salv. с 42: М. gr. IX, 640.

²²⁰ - In. Apoc. X, 11: М. lat. V, 533, XVII, 10: М. lat. V, 338.

²²¹ - Н. Е. III, 18, 1 2: М. gr. XX, 352, Chron. 94: М. gr. XXVII, 602.

²²² - De vir. ill. 9. М. lat. XXIII, 625; ср. с. Iovinian I, 26: М. lat. XXIII, 247.

²²³ - Adv. haer. V, 30 3 (Euseb ., Н. Е. III, 18, 3): οὐδέ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη (ἡ Ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.

²²⁴ - Euseb., Н. Е. III, 17–20; ср. Ad. Harnack , Die Chronol. d. altchristl. Litterat., I. S. 245–246. C. F. Nösgen , Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 416.

²²⁵ - Проф. В. Л. Несмелов, Метафизика жизни и христианское откровение, в «Правосл. Собес»., Май 1900 г., стр. 519.

²²⁶ - Проф. В. И. Несмелов, Метафизика жизни и христианское откровение, в «Правосл. Собес»., Май 1900 г., стр. 522.

²²⁷ - Кн. С. Н. Трубецкой, Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование Т I. Москва 1900 г, стр. 321. См. вообще всю IV гл. этого исследования (стрн. 316–379) Ср. Neander , Geschichte der Pflanzung, Bd. II, S 229.

²²⁸ - Neander, Geschichte der Pflanzung, Bd. II, S 229. Ср. Прот. А. В. Горский , История евангельская и церкви апостольской. Москва 1883, стр. 512 сл.

²²⁹ - A. Giffert , A History of Christianity in the Apostolic Age p. 154–155.

²³⁰ - Проф. В. И. Несмелов, Метафизика жизни и христианское откровение, в «Правосл. Собес»., 1900 г. Май, стр. 533. Ср. стр. 520–521.

²³¹ - Подробнее см. у архим. Григория , Третье великое благовестническое путешествие святого Апостола Павла. Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад 1892, стр. 305–353, у А. А. Жданова , Откровение Господа о семи Азийских Церквях, стрн. 116–124; у иером. Евдокима , Св. Ап. и Ев. Иоанн Богослов, стр. 228–234.

²³² - Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Th. II, S. 641–642.

²³³ - Архим. Григорий, Третье великое благовестническое путешествие св. Апостола Павла, стр. 400–404.

²³⁴ - А. А. Жданов, Откровение Господа, стр. 120–121.

²³⁵ - Ср. К. Мухин , Послание св. Апостола Павла к Колоссянам. Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев 1897, стр. 37–40.

²³⁶ - Th. Zahn, Einleit, in d. N. T., I, 331.

²³⁷ - Lechler, Das apostol. u. nachapostol Zeit., S. 158–159, Th. Zahn , Einl. in d. N. T., I., 328–332, Art. Geffert , A History of Christianity in the Apostolic Age, p. 366–369; Kurzgefast Koment. z. N. T., herausg. v. H. Strack u. O. Zöckler . 4 Abt., S. 56–57, ср. однако К . Мухин , Послание св. Апостола Павла к Колоссянам, стрн. 46 и дал.

²³⁸ - Lechler, Das apost. u. nachapost. Zeit., S. 159–160; Kurzgefast. Koment. z. N. T., herausg. v. H. Ztrack u. O. Zöckler , 5 Abt. S. 12–14. Ср. А. Клитин , Подлинность посланий св. Ап. Павла к Тимофею и Титу. Критико-исагогический опыт. Киев 1887, стр. 127 и дал., 162 и дал.

²³⁹ - Ср. С. F. Nösgen ., Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 407.

- ²⁴⁰ - А. А. Жданов, Откровение Господа, стр. 215.
- ²⁴¹ - А. А. Жданов, Откровение Господа, стр. 139.
- ²⁴² - Adv. haer. III, 2. 1: M. gr. VII, 879.
- ²⁴³ - Cp. C . F. Nosgen , Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 481.
- ²⁴⁴ - C . F. Nosgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 405–406, Neander , Geschichte der Pflanzung, III, 9.
- ²⁴⁵ - Иером. Григорий, Третье великое благовестническое путешествие св. Ап. Павла, стр. 402.
- ²⁴⁶ - Иером. Евдоким, Св. Апостол и Евангелист Иоанн богослов, стр. 234 сл. О деятельности Апостола Иоанна см. гл. V этого исследования, носящую заглавие: «В Малой Азии».
- ²⁴⁷ - Н. Thiersch, Die Kirche in apostolischen Zeitalter, S. 268–271.
- ²⁴⁸ - Quis div. salv. c. 42: M. gr. IX, 648–649 (Euseb . Н. Е. III, 23: M. gr. XX, 257 сл.).
- ²⁴⁹ - Блаж . Иероним, De vir. ill. c. 9: M. lat. XXIII, 625.
- ²⁵⁰ - Euseb., Н. Е. V, 24: M. gr. XX, 493.
- ²⁵¹ - Cp. Th. Zahn , Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, S. 208–214.
- ²⁵² - Изложение и разбор отмеченных взглядов см. в исследовании Д. И. Богдашевского , Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна, стр. 42–138.
- ²⁵³ - Напр. Düsterdieck, Ebrard, Huther, Haupt, Westcott, B. Weiss, Th. Hümpel, Th. Zahn, Poggel и др.
- ²⁵⁴ - Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна, стр. 141, 143.
- ²⁵⁵ - B. Wetss, Einlcif. in d. N. T. S. 435.
- ²⁵⁶ - Th. Zahn, Einleit, in d. N. T. II, 570–572.
- ²⁵⁷ - Adv. haer. III, 3: M. gr. VII, 853. См. стр. 49–50, примеч. 104.
- ²⁵⁸ - Adv. haer. III, 11: M. gr. VII, 879.
- ²⁵⁹ - B. Weiss, Die drei Briefe des Johannes, S. 18–19.

²⁶⁰ - B. Weiss, Einleitung in das Neue Testament, S. 455; cp. Joh . Huther , Die drei Briefe, S. 146, Anmerk. 1; Er. Haupt , Der erste Brief des Johannes, S. 33. 146. 157. 158; Neander , Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel, III, S. 37.

²⁶¹ - Einleitung in das Neue Testament, S. 455, Anmerk. 2.

²⁶² - Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion, III, 37.

²⁶³ - Lücke Fr., Commentar über die Briefe des Evangelisten Iohannes, S. 61–63; Erdmann D ., Primae Johannis epistolae argumentum, nexus et consilium, p. 33–35; Rothe Rich ., Der erste Brief Johannis, S. 4. 7–9; Neander , Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel, III, 37–38.

²⁶⁴ - Der erste Brief Iohannis, S. 4.

²⁶⁵ - Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche und Religion durch die Apostel, III, 37–38.

²⁶⁶ - Об этом см. у Д. И. Богдашевского , Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна, стр. 153–156, и у А. А. Жданова , Откровение Господа о семи малоазийских церквях, стр. 133–138.

²⁶⁷ - Д. И. Богдашевский, Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна, стрн. 102. 103.

²⁶⁸ - Cp. Th. Zahn , Einleit, in d. N. T., II, 571–572. 574. Anmerk. 6.

²⁶⁹ - Иринеи, Adv. haer. I, 26: M. gr. VII, 686; Philosoph. VII, 33: M. gr. XVI, 3342.

²⁷⁰ - Там же.

²⁷¹ - Cp. Neander , Geschichte d. Pflanz, u. Leit., III, 15–17; Allgem. Geschieht., II, 80.

²⁷² - N. C. Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 410.

²⁷³ - Hippolit, Philosoph. VIII, 9. 10; cp. Alexander W ., The Epistles of St. John, p. 52–53; Henle Fr ., Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit, S. 56–57.

²⁷⁴ - Th. Zahn, Einleit, in d. N. T., II, 571.

²⁷⁵ - Adv. haer. III, 2: M. gr. VII, 846.

²⁷⁶ - Ириней, Adv. haer. I, 21. 4; Prof. O . Pfeleiderer , Das Urchristentum, S. 789–790; Neander , Allgemeine Geschichte, I, 39–49; Lechler , Das apost. u. nachapost. Zeitalt., S. 619–621.

²⁷⁷ - Ириней, Adv. haer. I, 6, 2–3: M. gr. VII, 505–507; ср. Климент Алекс ., Strom. III, 4: M. gr. VIII, 1136.

²⁷⁸ - G. V. Lechler, Das apostol. und nachapost. Zeitalter, S. 621.

²⁷⁹ - Ср. Art. Giffert , A History of Christianity in the apostolic Age, p. 118.

²⁸⁰ - Ср. G. V. Lechler , Das apostol. und nachapostol. Zeitalter, S. 223.

²⁸¹ - Joh . Huther, Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 14; Д. И. Богдашевский , Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна, стр. 101–102.

²⁸² - Указание на такого рода обстоятельство находим в Περίοδοι τοῦ Ἰωάννου, написанных учеником и спутником Апостола Иоанна – Прохором. На просьбу патмосских христиан остаться у них до конца жизни, Апостол Иоанн отвечает: τί ποιεῖτε τέκνα, κλαίοντες καὶ ὀδύνας ἐπιφέροντες τῇ ἐμῇ ψυχῇ; ὁ γὰρ Χριστὸς ᾧ ἐπιστεύσατε αὐτὸς ἀπεκάλοψεν τοῦ ὑποστρέψαι πάλιν ἐν Ἐφέσῳ διὰ τὴν πολλὴν ἀσθενεῖαν τὴν οὖσαν ἐν τοῖς ἐκεῖσε ἀδελφοῖς. (Περίοδοι τοῦ Ἰωάννου, 151, 10–154, 4, у Th. Zahn , Acta Ioannis; ср. Иером . Евдоким , Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, стр. 371). Это не может быть собственным измышлением самого Прохора, так как он нигде в другом месте не говорит о каких-либо отношениях Апостола Иоанна к еретикам. Об этом памятнике древнехристианской литературы см. в названном исследовании Th. Zahn 'а, Acta Ioannis unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlass bearbeitet. Erlangen 1880.

²⁸³ - Hug, Frommann, Thiersch, Reuss, Hausrath, Ebrard, Haupt, проф. А . А . Некрасов , Rud. Cornely и др.

²⁸⁴ - Michaelis, Eichhorn, Storr, Bretschneider, Alexandern др.

²⁸⁵ - Lücke, De-Wette, Wolf, Braune, Westcott, Düsterdieck, Reuss, Guerike, Mangold, II. Holtzmanni дпуг.

²⁸⁶ - Напр. Düsterdieck , Die drei Johanneischen Briefe, I, LXXVI.

²⁸⁷ - Bleek, Einleitung in das Neue Test., S. 761; Huther , Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 34; B. Weiss , Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 10.

²⁸⁸ - Lücke, Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, S. 22; Düsterdieck , Die drei Johanneischen Briefe, I, LXXVI.

²⁸⁹ - Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 11.

²⁹⁰ - Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 35.

²⁹¹ - Особенно Haupt , Der erste Brief des Johannes, S. 308–310, и за ним Фаррар , Первые дни христианства, стр. 548–549.

²⁹² - Фаррар, Первые дни христианства стр. 548–549.

²⁹³ - Bengel, Micha ë lis, Eichhorn, Westcotti дпуг.

²⁹⁴ - Düsterdieck, Die drei Johanneischen Briefe, I, X-XI; Huther , Die drei Briefe des Apostel Johannes, S. 15; B. Weiss , Die drei Briefe des Apostel Johannes S. 14; Rothe , Der erste Brief Johannis, S. 2; Bleek , Einleitung in das Neue Testament, S. 767; Zahn Th ., Einleitung in das Neue Testament, II. 564.

²⁹⁵ - B. Weiss, Die drei Briefe des Johannes, S. 15; Düsterdieck, Die drei Johanneischen Briefe, I, XI.

²⁹⁶ - Cp. C . F. Nösgen , Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 478.

²⁹⁷ - Более правильно понимать καθολική в отношении к его назначению, кругу читателей, которых имел в виду писатель: оно было назначено не для отдельного лица или определенной общины, но для многих церквей и по существу имело в виду все христианство, всю вселенскую Церковь Христову.

²⁹⁸ - Augustin, Quaest. evang. II, 39: M. lat. LXXV, 1353.

²⁹⁹ - M. lat. LXII, 359.

³⁰⁰ - M. lat. XCIII, 10.

³⁰¹ - Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Thl. III, S. 100.

³⁰² - Так, ad Parthos считали происшедшим из ad Pathmios, ad spartos, sparsos, или из непонятой греческой надписи πρὸς τοὺς διασπαρσμένους. Некоторые выводят из надписания Ἰωάννου τοῦ παρθένου, которое находится в Cod. Guelpherbyt. Апокалипсиса. Подробнее см. у Düsterdieck , Die drei Johanneischen Briefe, I, CIV–CIX, Lücke , Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, S. 28–36; Bleck , Einleitung in das Neue Testament, S. 769–770; Д. И. Богдашевский , Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Апостола Иоанна, стр. 45–51.

³⁰³ - M. gr. IX. 737.

³⁰⁴ - Стр. 35 сл.

³⁰⁵ - De primae Ioannis epistolae compositione, p. 25.

³⁰⁶ - Prof. Ad. Jülicher , Einleit. in das N. T., S. 152–153.

³⁰⁷ - Cp. A . Plummer , The Epistles of S. John, p. 42.

³⁰⁸ - Краткий исторический обзор этих попыток дан Ern. Lüthardt 'ом в Die Briefe des Apostels Johannes (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften A. u. N. T., herausgeb. v. H. Strack u. O . Zöckler . München 1895. 4 Abth.), S. 220–225. Cp. Его же De primae Ioannis epistolae compositione, Lips. 1860.

³⁰⁹ - Приводимые ниже сведения о манускриптах и переводах заимствуем у prof. Casp. Gregory , Prolegomena к VIII изд. Нового Завета К. Тишендорфа, в vol. I–III (Leipzig 1884. 1890. 1894), у Fred . Scrivener , A plain Introduction to the Criticism of the New Testament. Edit. 4 by Ediw. Miller , London 1894, vol. I, у Eberh. Nestle , Einführung in das griechische Neue Testament, 2 Aufl., Göttingen 1899, и у проф . И. А. Воскресенского , Характеристические черты четырех редакции славянского перевода Евангелия от Марка. Москва 1896.

³¹⁰ - Lightfootполагает, что этот перевод самый лучший и что в критических исследованиях его должно предпочитать древне-латинскому и сирскому (см. у Gregory , Prolegomena, pars III, 861; cp. у Scrivener , Introduction, II, 124 seq.

³¹¹ - Eberh. Nestle , Einführung. in das griechische Neue Testament, S. 115.

³¹² - Adv. haer. V, 3: M. gr. VII, 1203.

³¹³ - Stromat. IV, 6: M. gr. VIII, 1253.

³¹⁴ - In Math. t. XV, 4: M. gr. XIII, 1293.

³¹⁵ - Gornely, Introductio, vol. I, p. 291.

³¹⁶ - Ср. позднейшие сличения у проф. W. Sanday ,
Appendices ad Novum Testamentum Stephanicum, Oxonii 1889.

³¹⁷ - Разбор этого взгляда см. в исследовании проф. Н. Н. Глубоковского , Греческий рукописный Евангелистариий из собрания проф. И. Е. Троицкого. С.-Петербург 1898, стр. 207–234.

³¹⁸ - Имеются два типа его – Эльзевировский 1633 г. и Стефановский (в Англии) 1550 г. За неимением под руками эльзевировского издания, мы взяли текст послания Апостола Иоанна из Лейденского издания 1624 г., так как текст Иоаннова послания в обоих изданиях нисколько не разнится.

³¹⁹ - Евангелидарий, стр. 238.

³²⁰ - LTrWHWN, вслед за χ ABCP, pesch., sahid., армян., эфиоп. Дидим., читают пред $\acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ – καί. KL, все минускульные (кроме пяти), vulg., bohair., syr. pol. и thom., славян., русск., Дион. Ал., Икум., Август. опускают καί; без καί и в Син. тип. Вероятно, καί прибавлено переписчиками из следующего καί $\acute{\upsilon}\mu\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ для соответствия обоим членам периода. Ср. 2ст.: ἀπαγγέλλομεν $\acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$; 4 с т.: ὑράφομεν $\acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$; 5 ст.: ἀναγγέλλομεν $\acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$; II, 12 и след. Посему представляется более правильным чтение без καί.

³²¹ - В новейших критических изданиях 4 ст. читается так: καί ταῦτα ὑράφομεν ἡμεῖς (LTrWH и N), ἵνα ἡ χάρις ἡμῶν (у Tr. и WH. на поле $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$) ἡ πεπληρωμένη. Ὑμῖν читают SKL, все минускульные (кроме 13), vulg., сирские, bohair., армян., эфиоп., славян., Феофил., Икумений; ἡμεῖς – χ BP, sahid.; – ἡ χάρις $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ – ACP, большинство минускульных, vulg., syr. pol. и thom., bohair., эфиоп., армян., большая часть списков славянского перевода (между ними св. Алекс., Христинополит., Охридский IX–X в.), Феофилакт и Икумений (в тексте); ἡ χάρις $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ – χ BL, до пятнадцати минускульных, некоторые списки vulg. (no Sanday , Appendices, p. VII: codd. optimi), peschit., sahid., Феофилакт и Икумений (в толковании) и некоторые списки славянского

перевода. Таким образом, как древнейшие, так и позднейшие греческие манускрипты, и переводы разделились между чтением ὑμῖν – ὑμῶν и ἡμεῖς – ἡμῶν, так что на основании их трудно решить, какому чтению отдать предпочтение; в виду этого решение вопроса предоставляется контексту и на этой почве легко разрешается не в пользу принятого новейшими издателями чтения. И прежде всего невозможно сколько-нибудь удовлетворительно оправдать чтение ἡμεῖς после ὑράβομεν. Хотя Апостол Иоанн нередко (напр. Ин.6:51) ставит личное местоимение, и без того уже содержащееся в глагольной форме, однако он делает это только тогда, когда на этом местоимении полагается особенная сила, особенное ударение, чтобы оттенить противоположность его другому; здесь же, напротив, логическое ударение падает на καὶ ταῦτα: содержание последнего противопоставляется общему содержанию ἀπαγγέλλομεν, как его часть, и в этом случае для противопоставления ἡμεῖς и ὑμεῖς нет ни основания, ни повода (ср. 2 и 3 ст.: ἀπαγγ. ὑμῖν; 5 ст.: ἀναγγ. ὑμῖν); и притом ἡμεῖς давало бы совершенно не подходящий акцент: странно оттенять, что это пишет он, а не кто другой. Хотя с меньшей очевидностью, однако внутренние основания не в пользу и ὑμῶν, так как из предыдущего стиха ясно, что Апостол имеет в виду и других сделать участниками того, чем он сам уже владеет; поэтому логически как естественно, так и необходимо. «Обыкновенно мы посылаем письма не для того, чтобы она были в радость нам, по получателям их» (Reiche , Commentarius criticus in Not. Test., III, 310). Ср. 2Ин.1:12, Чтение ὑμῖν и ὑμεῖς принято и в Син. тип.

³²² - Ἐπαγγελία читают CP, некоторые минускульные (Sanday , Appendices VII: minusculi nonnulli boni), bohair.et sahid., syr. pol. и thom., Феофилакт и Икумений (в тексте); оно принято и в Син. тип. с оговоркой в примечании. Но xBKL и большинство минускульных, reschit., vlg. (adnuntiatio), армян., эфиоп. и древнеславянск. (весть, у св. Алексия – повесть), Феофилакт и Икумений (в толковании) читают ἀγγελία. Последнее чтение принято всеми новейшими издателями (LTTrWW и N) и комментаторами. Кроме того, что оно несравненно прочнее

засвидетельствовано авторитетами, оно требуется и ходом речи: Апостол говорит не об обетовании, которое он слышал и возвещает читателям, но о самой евангельской вести, которую он возобновляет в их памяти; и следующее предложение: ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν к. т. л. говорит скорее за правильность чтения ἀγγελία, тем более, что оно отвечает предыдущему ἀπαγγέλλομεν и последующему ἀναγγέλλομεν.

³²³ - хВСР, reschit., sahid., армян. имеют только Ἰησοῦ; это чтение принимается и новейшими издателями (LTrWHW и N). Ἰησοῦ Христоῦ поддерживается AKL и почти всеми минускульными, а также переводами – bohair., vlg., syr. pol. и thom., эфиоп. и славянским; Ἰησοῦ Христоῦ и в Син. тип. Апостол Иоанн в этом послании, насколько твердо известно (в 1Ин.4:3 и 1Ин.4:15 спорное чтение), не называет Спасителя одним именем Ἰησοῦς; но постоянно соединяет Ἰησοῦς Χριστός, ср. 1Ин.1:3, 3:23, 4:2 (3), 5:6, 20. В настоящем месте Апостол не имеет никакой причины опустить столь обычное у него Χριστός; переписчики же легко могли сделать пропуск по догматическим соображениям, так как αἴμα приличествует только человеческой природе Сына Божия (Reiche ,Commentarius criticus, III, 312).

³²⁴ - В несколько минускульных, sahid., bohair. читают μόνων; в некоторых списках славянского перевода (Христиноп. и др.): не о наших же единех. Но чтение μόνον засвидетельствовано несравненно тверже: его имеют хАСКLP, большинство минускульных и переводов; у св. Алексия – токмо, в других списках славянского перевода – точию. Син. тип – μόνον.

³²⁵ - В новейших критических изданиях (TTrWHW и N) с хAB, некоторыми минускульными и переводами – сирскими, bohair., sahid. читается: ὁ λέγων, ὅτι ἔγνωκα, но СКLP, большинство минускульных, эфиоп., армян., Икумений – опускают ὅτι; из списков славянского перевода некоторые имеют яко, другие опускают, – у св. Алексия: гляголяй оуведех. Более вероятное первоначальное чтение – без ὅτι. Так и в Син. тип.

³²⁶ - Так и T с хСКP, большинством минускульных, bohair., syr. pol. и thom., армян., слав. – WHN без οὕτως AB, vlg., sahid. эфиоп. и весьма немногими минускульными.

³²⁷ - Чтение ἀδελφοί поддерживается KL, большинством минускульных, эфиопским переводом и Икумением; некоторые списки славянского перевода, а также и св. Алексии читают: братия; Син. тип. – ἀδελφοί. Новейшие издания (TTrWHWN) имеют ἀγαπητοί, которое утверждается на авторитете XABCP, некоторых минускульных, vlg., bohair., sahid., сирских, армянского и большей части списков славянского перевода. При таком положении дела трудно сказать с уверенностью, какое чтение должно считать первоначальным; но необходимо заметить, что у Апостола Иоанна более обычно ἀγαπητοί (ср. 1Ин.3:21, 4:1, 7, 11) и более согласно с его духом, исполненным нежной любви, с характером всего послания и данного отдела в частности. Замена первоначально могла произойти в лекционариях.

³²⁸ - В новейших изданиях (TTrWHWN), вслед за XABCP, некоторыми минускульными, vlg., bohair., sahid., сирскими, армян. и Феофилактом, ἀπ' ἀρχῆς опущено. KL, большинство минускульных, эфиоп. и славян. переводы и Икумений поддерживают чтение с ἀπ' ἀρχῆς, и последнее должно быть удержано как первоначальное; оно читается и в Син. тип. Пропуск его легко объясняется тем, что оно сейчас только было написано в этом же стихе; толкователи же (Августин, Феофилакт) опускали его потому, что смысл второго ἀπ' ἀρχῆς понятен был на основании изъяснения первого. Прибавка ἀπ' ἀρχῆς необходима и для полноты мысли Апостола, почему ниже (ст. 24 и III, 11) в такой же мысли оно прибавлено Апостолом (Reiche, Commentarius criticus, III, 313).

³²⁹ - Вместо ἐν ὑμῖν AP, некоторые минускулы и некоторые списки славянского перевода читают ἐν ἡμῖν (у св. Алексия – в нас); но ἐν ὑμῖν утверждается на авторитете XBSKL, большинства минускульных и переводов – bohair., sahid.. сирских, армян., эфиоп., и некоторых списков славянского перевода, Феофилакта, Икумения и Августина. Син. тип. также имеет ἐν ὑμῖν.

³³⁰ - Новейшие издатели (LTTrWHWN) с XABCLP, несколькими минускульными (ок. 35), переводами – bohair., сирскими, sahid., армян., эфиоп., некоторыми списками

славянского, Оригеном, Кириллом Ал., Фотием, Феофилактом читают ἔγραψα. К, довольно многие минускульные и Икумений имеют уράφω; у св. Алексия – пишу. Син. тип. – уράφω. Чтение ἔγραψα признается более вероятным как в силу полного согласия унциальных кодексов и почти всех переводов, так и по требованию симметрии в строении периода 12–14 ст.: трижды употребленному уράφω соответствуют три ἔγραψα, равно как и три мысли: уράφω ὑμῖν τεκνία – патэре; – νεανίσκοι – трем следующим: ἔγραψα ὑμῖν παιδία – патэρες – νεανίσκοι. См. еще комментарии на 12–14 ст.

³³¹ - У WH τοῦ Θεοῦ в скобах, так как оно опущено в В; но оно поддерживается XACKLP, минускульными и переводами, кроме sahid.

³³² - AC, несколько минускульных и эфиопский перевод читают τοῦ Θεοῦ вместо τοῦ Πατρός; но XBKLP, большинство минускульных, vlg., bohair., sahid., сирские, армянский, славянский, Ориген, Феофилакт и Икумений имеют τοῦ Πατρός, которое и должно быть принято, как более удостоверенное и согласное с ἡ ἀγάπη; и в Син. тин. – τοῦ Πατρός.

³³³ - А опускает αὐτοῦ и WH ставит его в скобах.

³³⁴ - Sahid. прибавляет: quemadmodum ille qui est in aeternum; также Киприан, Люцифер, Августин: quomodo (Люциф. – quoniam et..., Август. – sicut et...) Deus manet in aeternum... sicut et ipse manet in aeternum.

³³⁵ - Член ὁ пред ἀντίχριστος имеют XAKL, большинство минускульных, Феофилакт, Икумений. Новейшие издатели (LTTrWHW и N) с BC опускают его. Основанием в пользу чтения ὁ ἀντίχριστος, кроме преимущества авторитетов, служит еще и то, что в 1Ин.4:3 все манускрипты имеют член τοῦ пред ἀντίχριστου; ср. 1Ин.2:22 и 2Ин.1:7, где также твердо стоит ὁ ἀντίχριστος, хотя и несколько в ином смысле. Кроме того, Апостол говорит об антихристе, как о лице, вполне известном читателям, строго определенном в своих свойствах, так что даже не считает необходимым останавливаться сколько-нибудь на раскрытии так неожиданно введенного понятия; поэтому

член вполне уместен и даже необходим. С членом читается и в Син. тип.

³³⁶ - TWHN с ABC – ἐξῆλθαν, но KLP, все минускулы, Климент Ал., Ориген, Епифаний Кипр. – ἐξῆλθον.

³³⁷ - Ал., Епифаний, Феофилакт, Икумений – ἦσαν ἐξ ἡμῶν.

³³⁸ - Tr и WH с BC читают ἐξ ἡμῶν ἦσαν. KAKLP, большинство минускульных, Иринея, Климент Ал., Кирилл WH в тексте – ἀγίου οἶδατε πάντες, на поле καὶ οἶδατε πάντα. TTr. – πάντες на поле, а WHи N – в тексте. Чтение πάντες опирается на авторитете KBP, sahid., а πάντα – ACKL, большинства минускульных и переводов – vlg., bohair., syr. pol. и thom., эфиопского, славянского, а также Феофилакта и Икумения; πάντα более согласуется и с ходом речи (см. толкование). Син. тип. – πάντα.

³³⁹ - Слова: ὁ ὁμολογῶν... ἔχει заключены в скобы, потому что text. ресепт. опускает их вместе с KL, большинством минускульных и Икумением; нет их и у св. Алексия, в списках Христинополитанском, Карпинском, Слепченском и друг. Но они читаются в KABCP. в некоторых минускульных (ок. 35), в переводах – vlg., bohair., сирских, армянском, эфиопском, в некоторых списках славянского перевода, у Оригена, Евсевия, Кирилла Ал., Феофилакта, и, засвидетельствованные столькими авторитетами, несомненно подлинны; они приняты и в Син. тип. В пользу подлинности их говорит параллельное место 2Ин.1:9 и обычное у Апостола Иоанна повторение более важных мыслей, выраженных положительно, в отрицательной форме и наоборот (1Ин.1:5, 8, 2:4, 9, 3:6, 4:2–3, 6–7, 5:10, 12). Слова эти составляют прямой переход к следующим увещаниям. Пропуск их легко объясняется чрез ὁμοιότητεον (предыдущее предложение также оканчивается словами: τὸν Πατέρα ἔχει).

³⁴⁰ - LTTrWHW и N опускают οὖν с KABCP, некоторыми минускульными, syr. pol. и thom. и армянским. Чтение text. ресепт. с οὖν поддерживается KL, большинством минускульных, переводами – bohair., reschit., эфиопским, св. Алексием (вы оубо) и другими списками славянского перевода (Христиноп., Слепч., Карп, и друг. – оубо). Его имеет и Син. тип. Отмечая

мысль, вытекающую из предыдущего, οὖν может быть и подлинным.

³⁴¹ - ἐν опущено в В и у WH поставлено в скобах.

³⁴² - LTrWHW и N – μένει ἐν ὑμῖν с ΧΑΒСР, Афанасием В., Кириллом Ал., Феофилактом; text. recsept. читает: ἐν ὑμῖν μένει с KL, почти всеми минускульными и Икумением; так и Син. тип., а в примечании: μένει ἐν ὑμῖν.

³⁴³ - Представляется в высшей степени затруднительным сделать выбор между чтением τὸ αὐτοῦ χρίσματος, принятым у TrWHW и N вместе с ΧΒСР, некоторыми минускульными, переводами – vlg. salrid., армянским, эфиопским, Дидимом, Афанасием В., Кириллом Ал., Августином, некоторыми списками славянского перевода, – и чтением τὸ αὐτὸ χρίσμα, принятым в text. recsept., а также и в Син. тип., и поддерживаемым AKL и громадным большинством минускульных, bohair., Феофилактом, Икумением, св. Алексием (но яко та хрисма). Но ходу мысли преимущество на стороне чтения τὸ αὐτοῦ χρίσματος, так как Апостолу необходимо доказать, что помазание имеет божественное происхождение, и для его аргументации это имеет важное значение; тогда как τὸ αὐτὸ χρίσμα говорило бы, что это помазание то же самое, о котором сейчас была речь, а не какое-либо иное.

³⁴⁴ - LTrWHW и N – читают μένετε с ΧΑΒСР, некоторыми минускульными, vlg., bohair., sahid., сирскими, эфиопскими и славянским; text. recsept. с KL, большинством минускульных, Феофилактом и Икумением – μενεῖτε; так и в Син. тип. Увещательный характер отдела послания, в который входит 27 ст., говорит скорее в пользу μένετε – imperatīv. (в толкование).

³⁴⁵ - Чтение ὅταν (вместо ἕαν, которое имеют ΧΑΒСР, bohair., армянский и которое принято в новейших изданиях – LTrWHWN) поддерживается KL, большинством минускульных, сирскими переводами, Феофилактом, Икумением, св. Алексием (егда, в Христиноп. – да аще) и, кажется, более соответствует ходу мысли, где в речи о παύρησία необходим временной оттенок, а не условный только; ὅταν и в Син. тип. Ср. Кол.3:4.

³⁴⁶ - В χ ABCP, в пяти минускульных, у Феофилакта и в новейших изданиях (LTTrWHWN) читается $\sigma\chi\omega\mu\epsilon\nu$; text. rescript., а также и Син. тип. с KL, большинством минускульных и Икумением дают $\epsilon\chi\omega\mu\epsilon\nu$.

³⁴⁷ - BKL, большинство минускульных, bohair., syr. pol. и thom. эфиопский, армянский, славянский, Феофилакт, Икумений читают $\omicron\tau\iota\ \pi\alpha\varsigma$; то же чтение и у Nestle. TTr с χ ACP, несколькими минускульными, reschit. прибавляют $\kappa\alpha\iota$ – $\omicron\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\varsigma$; у WH $\kappa\alpha\iota$ на поле. Вероятнее считать его позднейшей прибавкой.

³⁴⁸ - Так читается в KL, большинстве минускульных, у Икумения; в χ ABCP, некоторых минускульных, vlg., bohair., сирских, sahid., армянском, эфиопском, славянском (но у св. Алексия только: да чада Божия зовемся) и у Феофилакта прибавлено $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu$, которое в высшей степени трудно считать истолкованием $\kappa\lambda\eta\theta\omega\mu\epsilon\nu$, с поля перенесенным в текст и отсюда еще в древности получившим широкое распространение. Чтение с $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu$ принято в новейших изданиях – LTTrWHWN и в Син. тип.

³⁴⁹ - $\delta\acute{\epsilon}$ опущено у LTTrWHWN вслед за χ ABCP, vlg., syr. pol. и thom., армянским, Оригеном, Дидимом; но оно должно быть удержано на основании свидетельства KL, большинства минускульных, reschit., bohair., sahid., эфиопского и славянского переводов, Феофилакта и Икумения.

³⁵⁰ - $\text{H}\mu\omega\nu$, опущенное у LTTrWHWN на основании ABP, некоторых списков латинского перевода, bohair., syr. pol. и thom., армянского, эфиопского, принято в Син. тип. и прочно засвидетельствовано такими авторитетами, как χ SKL, почти всеми минускульными, reschit., Афанасием В., славянским переводом, Феофилактом и Икумением.

³⁵¹ - $\text{T}\epsilon\kappa\nu\acute{\iota}\alpha$ удостоверяется χ BKL, большинством минускульных, Феофилактом и Икумением; ACP имеют $\pi\alpha\iota\delta\acute{\iota}\alpha$ и WH помещает последнее на поле.

³⁵² - χ CP, сирские, bohair., sahid., армянский, эфиопский вместо $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ читают $\acute{\epsilon}\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$; но $\eta\ \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{\iota}\alpha$ засвидетельствовано несравненно тверже ABKL, почти всеми

минускульными, vlg, славянским переводом (весть), Феофилактом и Икумением и более отвечает ходу речи Апостола: его дает и Син. тип.

³⁵³ - ⲭ, reschit., армянский, эфиопский читают καὶ μὴ θαυμάζετε; но καὶ опускают ABCKL, большинство минускульных, vlg., bohair., sahid., syr. pol. и thom., славянский, Дидим, Феофилакт, Икумений.

³⁵⁴ - . μοῦ опускают LTTrWHWN; чтение text. recept, поддерживается KL. громадным большинством минускульных, переводами – сирскими, bohair., sahid., славянским, а также Феофилактом и Икумением; μοῦ принято и в Син. тин.

³⁵⁵ - LTTrWHWN опускают τὸν ἀδελφόν на основании ⲭAB; но SKLP, почти все минускульные, переводы – bohair., sahid., сирские, эфиопский, славянский, а также Феофилакт и Икумений прибавляют τὸν ἀδελφόν, и его необходимо признать подлинным как по количеству и силе авторитетов, так и потому, что позднейшая вставка была бы на основании предыдущего – τοὺς ἀδελφοὺς, а не τὸν ἀδελφόν. Син. тип, – τὸν ἀδελφόν.

³⁵⁶ - В имеет ἑαυ τοῦ и у WH оно на поле.

³⁵⁷ - ⲭACLP имеют ἐν ἑαυτῷ; у WH оно на поле; Син. тип. – ἐν αὐτῷ. Text, recept. имеет ἐν αὐτῷс ВК, большинством минускульных, Феофилактом и Икумением.

³⁵⁸ - Некоторые списки vlg. и армянский перевод прибавляют τοῦ Θεοῦ.

³⁵⁹ - LTTrWHWNс ⲭBCP читают θεῖναι; text. recept. дает τιθεῖναι вместе с KL, большинством минускульных, Феофилактом и Икумением; так и Син. тип.

³⁶⁰ - LTTrWHWNопускают μοῦс ⲭABCP, около 15 минускульных, syr. pol. и thom. и армянским; μοῦ читают KL, минускульные в громадном большинстве, reschit., vlg., bohair., sahid., эфиопский, славянский, Феофилакт и Икумений μοῦ имеет и Син. тип.

³⁶¹ - LTTrWHWN читают τῇ γλώσσῃ, которое должно быть признано правильным, как засвидетельствованное ABCKL, большинством минускульных, Феофилактом; чтение γλώσσῃ,

принятое в text. rescript. и Син. тип., поддерживается только XР некоторыми минускульными и Икумением.

³⁶² - LTTrWHWN имеют ἐν ἔρω, каковое чтение утверждается на авторитете XABCLP, многих минускульных и Феофилакта и, вероятно, правильное, вопреки чтению text. rescript. и Син. тип. – ἐρω, поддерживаемому К, многими минускульными и Икумением.

³⁶³ - Чтение text rescript. καὶ ἐν τούτῳ засвидетельствовано XCKLP, громадным большинством минускульных, reschit., армянским, эфиопским и славянским переводами, Феофилактом и Икумением; принято Сип. тип. – АВ, bohair., syr. pol. и thom. опускают καί; им следуют LWN., а Tr и N ставят καὶ в скобах.

³⁶⁴ - LTTrWHWN с XABC, bohair., sahid. и армянским читают γυνώμεθα; но лучше с KL, большинством минускульных, сирскими, Феофилактом и Икумением читать γινώσκομεν (так и Син. тип.), потому что Апостол говорит о настоящем и постоянном состоянии души искренно любящего и делами доказывающего свою любовь; ср. 1Ин.2:3, 14, 3:24, 5:2. Futurum поставлено переписчиками, вероятно, в соответствие с следующим πείσομεν.

³⁶⁵ - WH ставит в тексте, а Tr на поле τὴν καρδίαν, которое дают АВ, reschit., sahid. и эфиопский перевод; чтение τὰς καρδίας, принятое в text. rescript. и Син. тип., подтверждают XCKLP, почти все минускульные, bohair., тиг., syr. pol. и thom, слав, переводы, Феофилакт и Икумений.

³⁶⁶ - Texi, rescript., LWN и N опускают ἡμῶν с АВ; у Tr оно на поле в скобах; но его имеют XCKL, большинство минускульных, vlg., сирские, bohair., sahid., армянский, эфиопский, славянский переводы, Ориген, Дидим, Феофилакт, Икумений; Т и Син. тип. – ἡμῶν.

³⁶⁷ - WH опускает ἡμῶν с ВС; καταγινώσκει ἡμῶν читают text. rescript., TrN, Син. тип. с XAKL, большинством минускульных, bohair., sahid., сирскими, армянским, эфиопским и славянским переводами, Оригеном, Дидимом.

³⁶⁸ - LTT^rWHW и N с ΧΑΒС и некоторыми минускульными читают ἀπ' αὐτοῦ; KL, большинство минускульных, Ориген, Феофилакт и Икумений дают παρ' αὐτοῦ; так и Син. тип.

³⁶⁹ - LTT^r и N с ΧΑΒС читают πιστεύωμεν; BKL, большинство минускульных – πιστεύσωμεν; WII на поле πιστεύωμεν, а в тексте – πιστεύσωμεν. Син. тип. πιστεύσωμεν и в примечании πιστεύωμεν.

³⁷⁰ - В text. recept. с KL, опущено ἡμῖν; но оно поддерживается авторитетом ΧΑΒС. многими минускульными, Феофилактом и Икумением, а также и переводами (впрочем, у св. Алексия: якоже дал заповедь; в других: дал есть нам заповедь), принято и в Син. тип.

³⁷¹ - γινώσκετε (с ΧΑΒСL, довольно многими минускульными, bohair., sahid., syr. pol. и thom., эфиопским, славянским) более отвечает увещательному характеру речи в этом месте, чем γινώσκεται (K, reschit., vlg., Феофилакт).

³⁷² - TrWH на поле, ставят ἐληλυθέναι, потому что оно читается в B; решительный перевес авторитетов (ΧΑΣΚL, минускулы и переводы, кроме vlg.) на стороне ἐληλυθότα.

³⁷³ - См. 1-е приложение к настоящей главе п. I.

³⁷⁴ - См. в том же приложении п. II.

³⁷⁵ - В прибавляет Χριστός, отсюда и у WH Χριστὸς в тексте в скобах.

³⁷⁶ - ΧΒСКL, около 50 минускульных, bohair., sahid., сирский, славянский переводы имеют в конце второе μένει, которое у LTWH и N в тексте в скобах. Text, recept. и Син. тип. опускают это μένει с A, многими минускульными, vlg., эфиопским, Феофилактом и Икумением. Более согласным с обычным построением речи у Апостола Иоанна представляется чтение с μένει, на стороне которого и значительные авторитеты.

³⁷⁷ - LTT^rWHW и N с АВ читают без αὐτόν; KL, большинство минускульных, славянский перевод, Феофилакт и Икумений имеют ἀγαπῶμεν αὐτόν; X, некоторые минускулы, bohair., сирский и армянский переводы – ἀγαπῶμεν τὸν Θεόν. Чтение ἀγαπῶμεν αὐτόν засвидетельствовано лучше. Во всяком случае при ἀγαπῶμεν должно быть дополнение, так как Апостол

говорит не о любви вообще, а о любви к Богу, и без него было бы совершенно неожиданно и ничем не мотивировано начало следующего стиха: ἔὰν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεόν, – и далее в 21 ст.: ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεόν.

³⁷⁸ - Вместо πῶς, которое у Tr на поле, LTWHW и N имеют в тексте οὐ с XB, sahid., syr. pol. и thom. Чтение πῶς δόναται имеют AKL, большинство минускульных, peschit., vlg., bohair., армянский, эфиопский, славянский, Феофилакт и Икумений, и потому последнее должно быть признано засвидетельствованным более твердо; Син. тин. – πῶς.

³⁷⁹ - καὶ у LTr в скобах, у WH совсем нет; опущено оно в B, некоторых списках vlg., sahid.; но его имеют TN и Син. тип. с XAKLP, большинством минускульных, сирскими, армянским, эфиопским, славянским переводами, Феофилактом и Икумением.

³⁸⁰ - LTTrWHW и N с B, bohair., sahid., vlg., сирскими, армянским, эфиопским и Феофилактом читают ποιῶμεν; но text. recsept, с XKLP, большинством минускульных, славянским, Икумением, кажется, правильнее читает τηρῶμεν, – ср. 1Ин.2:3, 5, 3:22, 24, 5:3. Син. тип. – в тексте τηρῶμεν, в примечании ποιῶμεν.

³⁸¹ - Так читают A, большинство минускульных, sahid., некоторые списки vlg., Икумений; тоже и в Син. тип. – XKL, bohair., армянский, Дидим и Феофилакт имеют τίς δέ; B – τίς ἐστὶ δέ.

³⁸² - δι' ὕδατος καὶ αἵματος без καὶ πνεύματος с BKL, большинством минускульных, vlg. (в древнейших списках), peschit., Тертуллианом (Baptism. 16: venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Ioannes scripsit), автором de Rebaptismate, которое печатается среди творений св. Киприана, Климентом Ал. (Aduinbrat, in epist. 1 Joh.: iste est, qui venit per aquam et sanguinem), Кириллом Ал. (два раза), Феофилактом и Икумением. Из известных нам славянских списков «и духом» нет в Новом Завете св. Алексия, в Апостолах: Слепченском, Шишатовском, Гильфердинга №№ 1. 2. 14, графа Толстого XIV в. и в некоторых списках XV в., – см. у архим. (теписк.)

Амфилохия , Древнеславянский Карпинский Апостол, т. I, ч. 2; ХАР, до 20 минускульных (у Sa nd ay , Appendices, p. 173: minusculi boni non pauci), bohair., sahid., syr. pol. и thom. и Кирилл Ал. (один раз), некоторые списки vlg. (cavensis IX в., toletanus V III или IX в.) прибавляют καὶ πνεύματος; а армянский и эфиопский с тремя греческими минускулами (5. 68. 83) имеют καὶ πνεύματος καὶ αἵματος. В Новом Завете на греческом и славянском языках, изданном Синодальной типографией в 1866 г., стр. 200, напечатано: δι' ὕδατος, καὶ αἵματος καὶ Πνεύματος – водою, кровию и Духом, а в Новом Завете на четырех языках, изданном тою же типографией в 1892 г., кн. VI, стрн. 96, в греческом тексте пропущено καὶ Πνεύματος, а в славянском «и Духом» заключено в скобки. – Прибавка καὶ πνεύματος, в виду 8 стиха и Ин. III, 5, вполне объяснима, но пропуск менее возможен.

³⁸³ - ХABL, почти все минускульные, Феофилакт, Икумений читают Ἰησοῦς Χριστός; КР, некоторые минускульные, sahid. – Χριστὸς Ἰησοῦς, и только немногие минускулы поддерживают чтение text. recsept. и Син. тип.: Ἰησοῦς ὁ Χριστός.

³⁸⁴ - В читает μόνῳ, отсюда оно на поле у WH.

³⁸⁵ - LTTrWHAV и N с ABLP и некоторыми минускульными читают: καὶ ἐν τῷ αἵματι; text. recsept. и Син. тин. опускают ἐν пред τῷ αἵματι с ХК, большинством минускульных, Феофилактом и Икумением.

³⁸⁶ - См. приложение II-е.

³⁸⁷ - Новейшие издатели – LTTrWHW и N вместо ἥν читают ὅτι, которое поддерживается ХAB, незначительным числом минускульных, bohair., sahid., vlg., армянским. KLP, громадное большинство минускульных, Феофилакт, Икумений читают ἥν; списки славянского перевода имеют еже . Син. тип. – в тексте ἥν, в примечании ὅτι. Чтение ἥν подтверждается параллельным ἥν μεμαρτύρηκεν в 10 ст. (ср. 14 ст. и особенно II, 25: ἐπαγγελία, ἥν αὐτὸς ἐπηγγείλατο). Предшествующее αὕτη ἐστίνε требует непременно ὅτι.

³⁸⁸ - L с A, vlg., bohair., эфиопским читает: τὴν μαρτυρίαν τοῦ Θεοῦ; но ХBKLP, громадное большинство минускульных, sahid.,

сирские, армянский, славянский, Феофилакт и Икумений читают без τοῦ Θεοῦ; так и в остальных новейших изданиях.

³⁸⁹ - LTT^rWH (на поле, а в тексте αὐτῶ) W и N читают αὐτῶ и в этом находят поддержку в ABKLP, многих минускульных, которые имеют αὐτῶ; списки славянского перевода – о нем; X и многие минускульные читают ἐν ἑαυτῶ. Трудно решить, какая из указанных форм правильнее; во всяком случае контекст говорит против чтения ἐν αὐτῶ (ср. Ин.5:26, 11:53, 61, 13:32). Син. тип. – ἐν ἑαυτῶ.

³⁹⁰ - τῶ Θεῶ имеют XBKLP, громадное большинство минускульных, bohair., сирские, славянский, Феофилакт и Икумений; A, vlg. – τῶ Υἱῶ (так и у L); sahid., армянский – τῶ Υἱῶ τοῦ Θεοῦ; эфиопский – Υἱῶ αὐτοῦ.

³⁹¹ - Такое чтение 13 ст. в text. recespt. поддерживается KLP, большинством минускульных, Феофилактом, Икумением, св. Алексием, списками славянского перевода (Христиноп., Слечч., Шишатавацк., Гильферд. №2). Древнейшие унциалы не представляют в этом отношении единообразия. В В 13 стих читается так: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Так читают и сирские переводы. В А стих имеет такой вид: ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ; так же читается в некоторых минускульных, vlg., bohair., sahid. Новейшие издатели – LTT^rWHW и N признают изначальным чтение В (Lachmair читает с А οἱ πιστεύοντες), очевидно, как самое простое по конструкции; чтение же text. recespt., принятое и в Син. тип., признается нескладным, страдающим ненужным повторением одного и того же. Но необходимо заметить, что более пространное чтение засвидетельствовано довольно надежными авторитетами, что является особенно важным при указанном разногласии древнейшим унциальных; и скорее можно допустить сокращение текста, чем излишнее распространение. Форма выражения также несколько не противоречит языку Апостола Иоанна (ср. Reiche, Commentarius criticus, III, p. 329–330).

³⁹² - Чтение παρ' αὐτοῦ твердо засвидетельствовано AKLP, большинством минускульных и принято в Син. тип. Новейшие

издатели – LTrWHW и N читают ἀπ' αὐτοῦ, но это чтение поддерживается только XB и самым незначительным числом минускульных.

³⁹³ - KLP, большинство минускульных, Ориген, св. Афанасий, Феофилакт, Икумений читают ἐαυτόν, которое одно отвечает течению мысли Апостола в данном месте; принято в Син. тип. – AB, один минускул, vlg. – αὐτόν; так и TTrWHW и N.

³⁹⁴ - Οἶδαμεν δὲс XBK, довольно многими минускульными, bohair., славянским, Феофилактом, Икумением; A, vlg., sahid., сирские, армянский, Дидим – καὶ οἶδαμεν; LP, эфиопский – οἶδαμεν (без δὲ и καί). Син. тип. – οἶδαμεν δέ.

³⁹⁵ - τὸν ἀληθινόν имеют XBKLP, большинство минускульных, св. Алексий и некоторые списки славянского перевода; A, около 30 минускульных, vlg., bohair., армянский, эфиопский, некоторые списки славянского перевода, Афанасий В., Василий В., Дидим, Кирилл Ал., Августин читают τὸν ἀληθινὸν Θεόν; τὸν ἀληθινόν принято во всех новейших изданиях. В издании Синодальной типографии 1866 г. – τὸν Θεὸν τὸν ἀληθινόν; в издании той же типографии 1892 г. – τὸν Ἀληθινόν; последнее чтение по количеству древних авторитетов должно быть признано более правильным.

³⁹⁶ - Так читают очень немногие минускулы; KAB – ζωὴ αἰώνιος; K, многие минускулы, Афанасий В., Кирилл Ал. имеют ζωὴ ἢ αἰώνιος; LP, Феофилакт – ἡ ζωὴ ἢ αἰώνιος; Син. тип. – ἡ ζωὴ αἰώνιος. Кажется, следует отдать преимущество чтению – ἡ ζωὴ ἢ αἰώνιος (ср. I, 2).

³⁹⁷ - LTrWHIV и N читают с BL и немногими минускульными (около 15) – ἐαυτά; но KAKP, большинство минускульных, Феофилакт, Икумений – ἐαυτούς; так и Син. тип.

³⁹⁸ - ἀμήν – имеют KLP и большинство минускульных; KAB, списки vulg., bohair., sahid., сирские, армянский, эфиопский опускают его; за ними следуют и новейшие издатели – LTrWH и N.

³⁹⁹ - Einleit. in d. N. T., II, 574, Anmerk. 6.

⁴⁰⁰ - Н. Е. VII, 32.

⁴⁰¹ - См. Eine textkritische Arbeit des zehnten bzw. sechsten Jahrhunderts, herausgeben nach einem Kodex Athosklosters Lawra von Ed. Freiherrn von der Goltz. Leipzig 1899.

⁴⁰² - Schanzв «Theolog. Quartalschift» 1894, S. 176; ср. Rud . Cornely , Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros, p. 679–680.

⁴⁰³ - См. у Mich. Hetzenauer , Wesen und Principen der Bibelkritik auf Katholischer Grundlage. Innsbruck 1900, S. 195.

⁴⁰⁴ - Там же, S. 198. Но какой характер должны принять исследования римско-католических ученых о тексте 1Ин.5:7–8 в сочинениях, выходящих «mit kirchlicher Approbation», об этом может свидетельствовать глава о «comma iohanneum» у самого Mich. Hetzenauer 'а в названном сочинении, S. 187–201».

⁴⁰⁵ - Т. I, стр. 233–242.

⁴⁰⁶ - «Чтен. в Общ. любит. дух. просв». 1877, II, в ст.: «К истории новозаветного канона», стр. 425–427.

⁴⁰⁷ - Лжеучит., облич. в перв. посл. Ап. Иоанна, стр. 33–37.

⁴⁰⁸ - Руководство к изъяснительному чтению Апостольских посланий и Апокалипсиса. Спб. 1886, стр. 73–75.

⁴⁰⁹ - Проф. М. И. Богословский , «Чтен. в Общ. любит. дух. просв». 1877, II, стр. 425.

⁴¹⁰ - Прекрасный урок не в меру ревнивым и подозрительным защитникам спорных слов дал достопочтенный ученый XVIII столетия Альберт Бенгель , всеми силами отстаивавший их подлинность. В §II рассуждений по этому вопросу он пишет: Male strenuos ii se praebent in beliis Domini, qui ita animum inducunt: Dogmati elenchoque meo opportunus est hic textus; ergo me ipse cogam ad eum protinus pro vero habendum, eu mque ipsum et omnia, quae pro eo corradi possunt, obnixe defendam . Atque veritas non eget fulcris falsis, sed se sola multo melius nititur. Porro sublato antecedente, consequens tolli negant logici quare qui lectionis cujuspian, aut unius saltem alteriusve pro ea argumenti firmitudini diffidit, non statim violati proditive dogmatis reus est . Aliquando Antitrinitarii se ab hoc dicto admittendo non abhorreere ostenderunt: rursum, multi multis seculis hoc dictum vel ignorantes vel expugnantes, orthodoxi fuisse Primum scire

debemus, revera scriptum esse illud, quod scriptum esse fertur: tum demum fideliter ad suos usus conferre omnia. Ἡ καὶνὴ Διαθήκη. Apparatus criticus. Tübingae, 1734, p. 745.

⁴¹¹ - Bengel, там же, p. 745.

⁴¹² - Текст в них представляется в таком виде:

⁴¹³ - Греческие рукописи Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки исследованы проф. Matthaei (см. его Epist. Cathol. Rigae 1782, p. 138 sqq).

⁴¹⁴ - Charl. Forster, – A new Plea for the Authenticity of the Text of the three Heavenly Witnesses, Cambridge 1867, p. 119–120. 139, – ссылаясь на авторитет Адама Клерка (Adam Clarke), относит этот Ms к XIII в., но facsimile у Horne-Tregelles, Introduction, p. 356, не оставляет никакого сомнения в принятой дате. Ср. Fr. Scrivener A plain Introduction to the Criticism of the New Testament. 3 Ed. Cambridge 1883, p. 187, Not. 2. 4 Edit., Vol. I. London 1894, p. 199–200. C. Tischendorf, Novum Testamentum graece. Ed VIII, vol. II, ad loc. Westcott, The Epistles of St John, p. 207.

⁴¹⁵ - См. у Horne-Tregelles, Introduction, p. 357.

⁴¹⁶ - Griesbach J., Novum Testamentum graece, vol. II, ed. 2, 1806. Diatribe in locum 1. Ioann. 5, 7. 8, p. 5; Thom. Horne, An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scripture, vol. II, New-York 1846, p. 366; Tischendorf ad loc; Rud. Cornely, Introductio specialis in singul. N. T. libros, p. 670: Pat. Gloag, Introduction to the Catholic Epistles, p. 292.

⁴¹⁷ - Tischendorf ad loc.; Scrivener, Introduction, 4 Edit., vol. I, p. 296; Pat. Gloag, Introduction, p. 292, Gregory, Prolegomena, III, p. 636.

⁴¹⁸ - Gregory, Prolegomena, III, p. 206; Cornely, Introductio generalis (t. I), p. 306 sq., not. 2.

⁴¹⁹ - Scrivener, A plain Introduction, 3 Edit., p. 653; 4 Edit., Vol. II, 401–407.

⁴²⁰ - Westcott, The Epistles, p. 207; Gregory, Prolegomena, III, p. 356. Dr. Dobbin (Codex Montfortianus, p. 57) доказал, что Cod. 34 есть «a transcript with arbitrary and fanciful variations» манускрипта в Линкольском колледже (Lincoln College), Оксфорд

39, в котором спорных слов нет (у Westcott 'а, The Epistles, p. 207, Not. 1. Ср. Reiche , Comentarius criticus in N.T., t. III, Gottingae 1862, p. 326, not. 1, и Nestle , Einführung in das Gr. N. T., Göttingen 1897, S. 8, но последний думает, что отсюда именно comma Ioanneum попало в Комплютенскую полиглотту.

⁴²¹ - Westcott, The Epistles, p. 207; Gloag , Introduction p. 291; Horne , Introduction, Vol. II, p. 367.

⁴²² - Horne-Tregelles, Introduction, p. 357–358.

⁴²³ - Tischendorf ad loc.; Rud Cornelly , Introductio specialis in singulos Novi Testamenti libros, p. 670; Ghiesbach , Diatribe, p. 8.

⁴²⁴ - Cornely, Introductio specialis in singul. N. T. libros, p. 670.

⁴²⁵ - Tischendorf ad loc.; Griesbach , Diatribe, p. 8; Cornely , Introd. special, in sing. N. T. libr. p. 670. Horne , Introduction, II, p. 369.

⁴²⁶ - Griesbach, Diatribe, p. 8.

⁴²⁷ - Руководство, стр. 74; остальные в указанных выше местах.

⁴²⁸ - Правописание соблюдено во всех трех примерах только отчасти.

⁴²⁹ - A. Emil. Kaluzniacki, Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovene. Ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII scripti.... Vindobonae 1896.

⁴³⁰ - Архим . Амфилохий, Древнеславянский Карпинский Апостол XIII в. Москва 1886 г., т. I, ч. 2.

⁴³¹ - Новый Завет.... Труд св. Алексия . Фототипическое издан. ꙗмтроп. Леонтия. Москва 1892 г.

⁴³² - Изд. Даничечем , Starine, III, стрн. 125.

⁴³³ - Древнеславянский Карпинский Апостол, т. I, ч. 2, стр. 254. Некоторые из Апостолов собрания преосв. Амфилохия мы смотрели в Императорской Публ. библиотеке.

⁴³⁴ - Стр. 303–326.

⁴³⁵ - Gregory, Prolegomena, III, p. 961; Scrivener , Introduction, 3 edit., p. 345; 4 Edit. Vol. II, p. 48–49 (относит к VI–VII в.); ср. Forster, A n e w Plea, p. 182. В последнее время издан в Corp. script, ecclesiast. latin., vol. XII. Vindobonae 1887.

⁴³⁶ - О нем см. у Gregory , Prolegomena, III, p. 967; Scrivener, Introduction, 3 Edit. p. 346; 4 Edit. Vol. II, p. 50 и 53.

⁴³⁷ - В Corp. script, eccles. latin., vol. XII, p. 325–326
относящееся сюда место читается так: Item Iohannes in epistula
1: spiritus est qui testimonium reddit, quia spiritus est veritas. Item
illic: Tres sunt qui testimonium dicunt in coelo, pater, verbum et
spiritus, et hii tres unum sunt.

⁴³⁸ - Строки манускрипта q, насколько они сохранились,
расположены так: qui a sp̄s est ueritas qm̄ tr̄in terra,
sp̄s et aqua act̄s at̄ficantur in caelo p̄ter tres unum sunt si te stim

⁴³⁹ - О нем см. у Scrivener , Introduction, 3 Edit., p. 355; ср. p.
346; 4 Edit. II, 82; Gregory , Prolegomena III, p. 988.

⁴⁴⁰ - Gregory, Prolegomena, III, p. 991; Scrivener , Introduction,
3 Edit, p. 454; 4 Edit. II, 73 относит к IX в.

⁴⁴¹ - Gregory, Prolegomena, III p. 985; Scrivener , Introduction,
3 Edit. p. 356; 4 Edit. p. 70.

⁴⁴² - У Gregory , Prolegomena, III, p. 1056; Scrivener ,
Introduction, 3 Edit., p. 850; 4 Edit. II, p. 67–68.

⁴⁴³ - Scrivener, Introduction, 3 Edit., p. 359, ср. p. 650, Not. 2; 4
Edit., II, 85 и ср. p. 403, Not. I; Gregory , Prolegomena, p. 993.

⁴⁴⁴ - Gregory, Prolegomena, III, p. 993; Scrivener ,
Introduction., 3 Edit. p. 359; 4 Edit. II, p. 72.

⁴⁴⁵ - Scrivener, Introduction, 3 Edit. p. 353; 4 Edit. II, 74;
Gregory , Prolegomena, III, p. 985.

⁴⁴⁶ - Последней фразы «et hi tres unum sunt» – во многих
манускриптах нет. Tischendorf ad loc.; Westcott , The Epistles, p.
205–206.

⁴⁴⁷ - Cornely, Introduci, special, in singul. N. T. libr., p. 671.

⁴⁴⁸ - Codex Fuldensis, Novum Testamentum latine, interprete
Hieronimo. Ex manuscripto Victoris capualis edidit Ern. Ranke .
Marburgi et lipsiae 1868; ср. Scrivener , Introduction, 3 Edit. p. 353;
4 Edit., II, 75; Gregory , Prolegomena, III, p. 987.

⁴⁴⁹ - Scrivener, Introduction, 3 Edit. p. 353; 4 Edit. II, 71;
Gregory , Prolegomena, III, p. 983.

⁴⁵⁰ - Scrivener, Introduction, 3 Edit. p. 355; 4 Edit. II, 87; Gregory, Prolegomena, III, p. 992.

⁴⁵¹ - Mich. Hetzenauer, Wesen und Principen der Bibelkritik auf katholischer Grundlage, S. 203.

⁴⁵² - H. T. Armfield, The Three Witnesses. The disputed Text in St. John: Considerations New and Old. London 1883, p. 19.

⁴⁵³ - См. преосв. Макарий, Правосл. Догм. Богосл. т. I, стр. 233; Heinrich Koelling, Die Echtheit von 1John 5, 7. Vortrag auf der General Konferenz des Silesischen luther. Vereins. Breslau 1893, – видит в нем «eine edle und echte Perle des Kanons», «Meisterstück des himmlischen Inspirators in neueren Bibelwerken und für die Theologie das Bürgerecht». S. 2.

⁴⁵⁴ - Противники подлинности спорных слов указывают на одно место в пятом слове Григория Богослова о «Богословии», где он приводит 8 ст. (τρεῖς εἶναι μαρτοροῦντες λέγων ἐν ταῖς καθολικάῃς· τὸ πνεῦμα, τὸ ὕδωρ, τὸ αἶμα) и не упоминает о 7-м (M. gr. XXXVI, 154–156). Течение мыслей в этом месте «слова» представляется в таком виде: противники Григория Богослова совершенно неудачно возражают ему, что «единосущные счисляются, а не единосущные не счисляются» (разумеется под счислением собрание в одно число). «Откуда ты взял сие? – возражает св. Григорий. У наших учителей и богословов? Разве не знаешь, что всякое число показывает количество предметов, а не природу вещей?...». И далее продолжает св. Отец: «А что же Иоанн? когда в соборных посланиях говорит, что трие суть свидетельствующий, дух, вода и кровь (1Ин.5:8), ужели, по твоему мнению, выражается нескладно; во-первых, потому, что осмелился счислять неодносущные вещи, тогда как сие присвоено тобою одним односущным (ибо кто скажет, чтобы поименованные вещи были одной сущности), а во-вторых, потому, что сочинил слова не соответственные, а напротив слово три (τρεῖς) поставил в мужеском роде (ἀρρενικῶς), а затем – вопреки правилам и уставам, как твоим, так и грамматическим, – привел три имени среднего рода (τὸ πνεῦμα τὸ ὕδωρ τὸ αἶμα)? Но какая в том разность, сказать ли слово три в мужском роде, и потом представить одно, одно и одно, или, сказав: один, один и один, наименовать их тремя не в

мужеском, а в среднем роде, – что находишь ты неприличным для Божества » (Твор. Григория Богосл. в русс. переводе, М. 1844 г. Т. III, стрн. 117–118). Даже один из защитников подлинности 1Ин.5:7–8 (Koelling , Die Echtheit, S. 9) по этому поводу замечает: «ясно само собою, что кодекс, которым пользовался Назианзин, не мог содержать 1Ин.5:7, так как совершенно невозможная вещь, чтобы Григорий изъяснил в смысле учения о Троице V, 8 и не сделал даже намека на прямое свидетельство V, 7».

⁴⁵⁵ - М. gr. IX, 738.

⁴⁵⁶ - М. gr. LXXV, 616; тоже и в Advers. Nestor. Lib. V, cap. VII: М. gr. LXXVI, 245–247; De recta fide ad regionas: М. Gr. LXXVI, 1285–1286.

⁴⁵⁷ - М. gr. CXIX, 676.

⁴⁵⁸ - М. gr. CXXVI, 61.

⁴⁵⁹ - 'Η καὶνὴ Διαθήκη. Apparatus criticus, p. 761–764.

⁴⁶⁰ - Fr. Knittel, Neue Kritiken über den berühmten Spruch: Drei sind die Zeugen u. s. w. Braunschweig 1785. S. 57–116.

⁴⁶¹ - A New Plea, p. 7–112. 200–209. 263–271.

⁴⁶² - The Three Witnesses. p. 43–58.

⁴⁶³ - Die Echtheit von 1 Ion. 5, 7, S. 7–8.

⁴⁶⁴ - Forster, p. 38, особ. примеч. 1.

⁴⁶⁵ - Forster(p. 52–57) и Armfield (p. 54–55) отстаивают его подлинность.

⁴⁶⁶ - Forster(p. 59–63) и Armfield (p. 56–57) настаивают на подлинности и этого произведения.

⁴⁶⁷ - The Doctrine of the Greek Article, applied to the Criticism and Illustration of the New Testament. London 1841, p. 441–453.

⁴⁶⁸ - Advr. Nestor. Lib. V, c. VII: М. Gr. LXXVI, 247.

⁴⁶⁹ - p. 200–209.

⁴⁷⁰ - У Griesbach Diatribe, p. 11.

⁴⁷¹ - Там же.

⁴⁷² - Там же.

⁴⁷³ - Bengel, Gnomon Novi Testamenti, p. 761; преосв . Макарий , Правосл. Догмат, Богосл. т. I, стрн. 242, примеч. 475.

- 474 - The three Witnesses, p. 30–31. 34.
- 475 - «Чтен. в Общ. люб. дух. просв».. 1877 г. И, 427.
- 476 - Cornely, Introd. special, in singul. N. T. libr., p. 673.
- 477 - Die Echtheit, S. 6. 7.
- 478 - M. lat. II, 188.
- 479 - Совершенно нет никакого указания на 1Ин.5:7–8 и в двух других обычно приводимых местах: а) De pudicitia, cap. XXI: Et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus ia tribus posuit (Corp. script, eccles. latin., vol. XX, I, p. 271). b) De baptismo c. VI: nam si in tribus testibus stabit omne verbum, quanto magis, dum habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei, quos et sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae, etiam numerus nominum divinorum? (Corp. script, eccles. latin., vol. XX, I, p. 206.
- 480 - M. lat. III, 1117. Corp. script, eccles. lat., III, 2, p. 786–787.
- 481 - M. lat. VI, 503–504. Corp. script, eccles. latin., v. III, 2, p. 215.
- 482 - M. lat. LXV, 224.
- 483 - M. lat. LXVII, 535–536.
- 484 - M. lat. XLII, 795.
- 485 - Armfeld, p. 84.
- 486 - Neue Kritiken, S. 49–52.
- 487 - De civit. Dei, lib. V, c. XI: M. lat. XLI, 153; ср. M. lat. XXXV, 1669: in Ioan. tract. 36, 10. Замечательно, что бл. Августин употребляет Verbum, а не Filius, что значительно усиливает сходство с 1Ин.5:7.
- 488 - M. lat. IV, 504–505. Corp. script, eccles. latin., v. III, 1 p. 215–216.
- 489 - M. lat. IV, 541 Corp. script, eccles. latin., v. III, 1, p. 292. Ср. De cath. eccles. unit. c. 4: [et pastores sunt omnes et grex unus ostenditur, qui ab Apostolis omnibus unanimi consensione pascatur] ut Ecclesia una monstretur. Quam unam Ecclesiam in cantico canticorum (6, 8) Spiritus Sanctus ex Persona Domini designat et dicit : Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae. Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere

se fidem credit? (M. lat. IV, 500; Corp. script, eccles. latin., v. III, 1, p. 213).

⁴⁹⁰ - M. lat. IV, 379. 380. Cp. Knittel , Neue Kritiken, S. 37–38; Д. И, Богдашевский , Лжеучители, облич. в перв. посл. Ап. Иоанна, стр. 35.

⁴⁹¹ - M. lat. L, 810–811.

⁴⁹² - Corp. script, eccles. latin., vol. XVIII, p. 6.

⁴⁹³ - M. lat. XXIX, 829 sq.

⁴⁹⁴ - См. замечания издателей пролога у M. lat. XXIX, 863 sqq.

⁴⁹⁵ - Horne-Tregelles, Introduction, p. 372; Cornely , Introduct. in singul. N. T. libr., p. 672; cp. not. 8; Tischendorf, Westcott, Düsterdieck (Die drei Iohanneische Briefe. Göttingen 1852, ad loc.), Gloag и др.

⁴⁹⁶ - M. lat. LVIII, 227.

⁴⁹⁷ - См. у Westcott 'a, The Epistles, p. 204, Not. 1.

⁴⁹⁸ - Horne-Tregelles, Introduction, p. 373–374. Cp. Hefele, Conciliengeschichte, B. II. (Freiburg 1856) S. 591–593.

⁴⁹⁹ - M. lat. LXII, 359.

⁵⁰⁰ - M. lat. LX II, 243.

⁵⁰¹ - Kirchenhistor. Anecdota, p. XXIV. 305; у Westcott 'a, The Epistles, p. 204.

⁵⁰² - M. lat. LXX, 1373.

⁵⁰³ - M. lat. LXXXIII, 1203. Впрочем, в принадлежности этого сочинения Исидору некоторые сомневаются; в подлинных сочинениях Исидора нет следов знакомства его с текстом о Небесных Свидетелях (Rud. Cornely , Introd. special, in singul. N. T. libros, p. 677).

⁵⁰⁴ - M. lat. XCVI, 909.

⁵⁰⁵ - Особенно важно, что в сочинении De Spiritu Sancto он собирает все места, которые в какой-либо степени могут подтверждать православное учение, и цитирует много мест, имеющих самое отдаленное отношение к предмету трактата, но 1Ин.5:7–8 не приводит ни разу.

⁵⁰⁶ - В Liber formularum scripiuralis c. XI (M. lat. L, 770) читается: In Ioannis epistolā Tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et tres sunt, qui testimonium dant in terra, Spiritus, aqua et sanguis, lio Jos. Langen (Die Kirchenväter und das Neue Testament, Bonn 1874, S. 36, Anmerk. 2) доказывает, что 1 Ин., 7 вставлено только при позднейшей переработке. При том тот же Евхерий в Quaestiones in Nov. Test, (или Instructionum libri duo) дает мистическое истолкование 8-го стиха в приложении в лицам Святой Троицы (M. lat. L, 810–811; Corp. script, eccles. latin., XXI, 1, p. 137–138).

⁵⁰⁷ - Он тщательно изъяснил все послание по стихам.

⁵⁰⁸ - Griesbach, Diatribe, p. 13; Tischendorf ad loc.; Westcott, The Epistles, p. 202. Rud. Cornely (Introduct. special, in sing. N. T. libr., p. 673) замечает, что пришлось бы писать целый каталог латинских отцов, если бы исчислять всех, которые не упоминают о Небесных Свидетелях.

⁵⁰⁹ - Corp. script, latin, eccles., III, 3, p. 87–88; ср. p. 92.

⁵¹⁰ - M. lat. LIV, 775–777.

⁵¹¹ - Dr. Eggery Mich. Hetzenauer, Wesen und Principen der Bibelkritik auf katholischer Grundlage, S. 190.

⁵¹² - Еще Бенгель высказывал такую надежду: Et tamen etiam atque etiam sperare licet, si non autographum Johanneum, at alios vetustissimos codices graecos, qui hanc periocham habent, in occultis providentiae divinae forulis adhuc latentes, suo tempore productum iri . 'Η καὶνὴ Διαθήκη. Apparatus criticus, p. 770.

⁵¹³ - Особенно подробно Forster , A New Plea, p. 210–262; Koelling , Die Echtheit, S. 22–32.

⁵¹⁴ - Koelling, Die Echtheit, S. 27.

⁵¹⁵ - Forster, A New Plea, p. 245–250.

⁵¹⁶ - «С одною действительною трудностью мы встречаемся при признании V, 7 подлинным, – говорит Д. И. Богдашевский , – именно, каким образом Дух Святой является и как небесный и как земной свидетель. Но эта трудность, – продолжает он, – устраняется, если будем следовать (что мы и делаем) принятому славянскому тексту. Последний согласно с некоторыми древними рукописями и кодексом Синайским имеет

в V, 6 прибавку – «и Духом» (καὶ πνεύματος). Вследствие этой прибавки под τὸ πνεῦμα в V, 8 ст. понимается не Дух Божий, а тот «дух», который по V, 6 является свидетелем наряду с «водою» и «кровию», и таким образом трем свидетелям на небеси V, 7 противопоставляются три свидетеля на земли» (Лжеучители, стр. 36–37). Но если речь идет о «действительной» трудности и при том в вопросе чисто текстуально-критического характера, то аргументация: «если будем следовать, что мы и делаем», едва ли может быть признана пригодною для разрешения действительной трудности. Мы уже сказали (см. стр. 199, примеч. 380), что преимущество данных на стороне чтения без καὶ πνεύματος.

⁵¹⁷ - Gnomon Novi Testamenti, p. 1061.

⁵¹⁸ - Ἡ καὶνὴ Διαθήκη, p. 760.

⁵¹⁹ - Д. И. Богдашевский, Лжеучители, стр. 86.

⁵²⁰ - См. у Horne-Tregelles , Introduction, p. 378.

⁵²¹ - Особенно Bengel , Ἡ καὶνὴ Διαθήκη. Apparatus criticus, p. 765–767; ср. М. И. Богословский в «Чтен. в Общ. люб. дух. просв». 1877, II, стр. 427.

⁵²² - У Scrivener , Introduction, 3 Edit., p. 513.

⁵²³ - Koelling, Die Echtheit, S. 19–21.

⁵²⁴ - Gregory, Prolegomena, III, 186; см. таблицу и весь отдел de recensione antiqua, p. 185–202. Jam paene consenserunt viri hujus rei periclitissimi, tres vel potius quattuor fontes, bis binos agnoscendos esse, ALEXANDRINUM scilicet et OCCIDENTALEM, ANTIOCHENSEM et CONSTANTINOPOLITANUM, e quibus codices nostri quodammodo originem trahunt (p. 202).

⁵²⁵ - «Чтен. в Общ. люб. дух. просв». 1877 г. II, стр. 426.

⁵²⁶ - Wesen und Principien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage, S. 204.

⁵²⁷ - У Matthaei , Epist. Calh., p. 238–239.

⁵²⁸ - У Griesbach , Diatribe, p. 10.

⁵²⁹ - Westcott and Hort , The New Testament in the Original Greek. London 1882. Appendix, p. 105. Ср. Hilarii quia scimus, quod filius Dei venit et incarnatus est propter nos et passus est et

resurgens de mortuis assumpsit nos et dedit nobis intellectam optimum ut inteliigamus verum et simus in vero filio ejus Jesu Christo hic est verus et vita aeterna et resurreclio nostra (у Sam. Tregelles , The Greek New Testament, London 1857–1879, ad 1Ин.5:20, р. 660). Ср. еще 1Ин.2:17, где к концу стиха прибавляют: quaemadmodum ille qui est in aeternum (Sahid.); quomodo Deus manet in aeternum (Tolet. у Sam. Tregelles ,там же, р. 650).

⁵³⁰ - Bezae codex Cantabrigiensis edited by Frederik H . Scrivener . Cambrige 1864, р. 118.

⁵³¹ - См. у Scrivener , Introduction, 3 Edit. р. 342.

⁵³² - Tregelles, ad loc., р. 408.

⁵³³ - В это, вероятно, время появился манускрипт, упоминаемый Порсоном, в котором Небесные Свидетели помещены перед и после земных (Gloag , р. 295).

⁵³⁴ - Westcott, The Epistles, р. 206–207.

⁵³⁵ - Конец 8 стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἐν εἶσιν опущен; но из примечания издателей к этому месту видно, что в греческих манускриптах, которыми они пользовались он был (Westcott, Epistles, р. 208).

⁵³⁶ - Gregory, Prolegomena III, р. 207; Scrivener , Introduction, р. 427.

⁵³⁷ - Bengel, Ἡ καὶνὴ Διαθήκη, Apparatus, critic., р. 745.

⁵³⁸ - Westcott, Epistles, р. 207.

⁵³⁹ - Westcott, Epistles, р. 208.

⁵⁴⁰ - Griesbach, Diatribe, р. 3–4. По общепринятому мнению, Codex Britannicus, «apud Anglos repertus», есть codex Montfortianus. Но между Codex Montfortianus а Cod. Britannicus, как описывает его Эразм в Apologia ad Stunicam, замечается небольшая разница: в 7 ст. в последнем пропущено ᾧϋον и в 8 ст. член οἱ пред μαρτυροῦντες. Разнятся также между собою Cod. Montfortianus и 3 издание Эразма: Cod. Montfortianus опускает καὶ после πνεῦμα в 8 ст. и заключительные слова 8 стиха: καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἐν εἶσιν. На основании этого Forster (A New Plea, р. 136, Not. 4), в стремлении увеличить число авторитетов в пользу I Ин. V, 7, пытается доказать, что в Cod. Britannicus мы

имеем второй и независимый греческий кодекс. Но Британского кодекса Эразм сам не видел (Griesbach , Diatribe, p. 4; Scrivener , Introduction, p. 653, Not. 1), и указанные пропуски могли быть сделаны или лицом, доставившим Эразму сведения о Британском кодексе, или же самим Эразмом при описании его в *Apologia ad Stunicam*, тем более, что с 3-м изданием Эразма разница в одном кѣ, так как прибавка заключительных слов 8 стиха в издании Эразма, судя по его словам в *apologia*, сделана на основании общего греческого текста. Но за то между *Cod. Britannicus* и *Cod. Montfortianus* и 3-им изданием Эразма полное согласие в «варварском» пренебрежении к греческому члену в обоих стихах.

⁵⁴¹ - Для наглядности даем вариации текста в таблице:

⁵⁴² - См. «Христ. Чтен». 1891 г., I и след., исследование ꙗ҃проф. прот. П. Ф. Николаевского : Московский печатный двор при патриархе Никоне, стр. 163 и след.

⁵⁴³ - Там же, стр. 161.

⁵⁴⁴ - «Правсл. Обзор». 1860 г., I, 479–510: II, 41–72.

⁵⁴⁵ - «Правосл. Обзор». 1860, II, стр. 48.

⁵⁴⁶ - Издан. 1865 г., стр. 120, примеч.

⁵⁴⁷ - Koelling, *Die Echtheit*, S. 3. 5.

⁵⁴⁸ - Ин.6:22–24 и Ин.13:2–4 не настолько сложны, чтобы могли представить параллель 1Ин.1:1–3 (Plummer – в комментарии).

⁵⁴⁹ - B. Weiss– в комментарии.

⁵⁵⁰ - Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, § 47e, S. 349–350. Car. Grimm , *Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti*, p. 349.

⁵⁵¹ - Напр., Westcott – в комментарии.

⁵⁵² - Düsterdieck, Brückner– в комментариях.

⁵⁵³ - Ср. Дим. Введенский , *Учение Ветхого Завета о грехе*, 1901 г., стр. 178 сл.

⁵⁵⁴ - Cremer, *Bibl.-theolog. Wörterb, d. neutest. Gräcität*, S. 450–451; Grimm , *Lexicon graeco-latinum*, p. 197–198.

⁵⁵⁵ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 702–703; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 48.

⁵⁵⁶ - Cp. Er. v . Schrenk , Die Johanneische Anschauung vom «Leben», S. 130–160; G. Stevens , The Johannine Theology, p. 312–327.

⁵⁵⁷ - Cp. Er. v. Schrenk , Die Johanneische Anschauung vom «Leben» S. 170–172. C. Nösgen , Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, 494–495.

⁵⁵⁸ - Düsterdieck, Haupt, Jelf, Huther, Lias, B. Weiss, Plummer и др. – в комментариях.

⁵⁵⁹ - Winer, Grammat, d. neutest. Sprachid., § 18, S. 118.

⁵⁶⁰ - Düsterdieck, Plummer– в комментариях.

⁵⁶¹ - Winer, Grammat. d. neutest. Sprachid., § 65, 4, S. 564.

⁵⁶² - Grimm, Lexicon graeco-latinum, p. 199; cp. Plummer – в комментарии со ссылкой на Ин.1:14, 34; Деян.1:11.

⁵⁶³ - Grimm, Lexicon graeco-latinum, p. 199.

⁵⁶⁴ - Нов. Зав. св. Алексия, «Апостолы». Христиноп., Слепч., Карп. о др.

⁵⁶⁵ - Trench, Synonyms of the N. T., p. 58.

⁵⁶⁶ - Апп. Толст., Гильф., Карп.

⁵⁶⁷ - Cp. св. Игнатия к Смирн. III.

⁵⁶⁸ - Cp. Er . v . Schrenk , Die Johanneische Anschauung vom «Leben», S. 161.

⁵⁶⁹ - Ebrard– в комментарии.

⁵⁷⁰ - Cp. Haupt, Ebrard – в комментариях.

⁵⁷¹ - Cp. Jelf – в комментарии. Вообще сочетание существительного с членом и прилагательного с членом (τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), вместо простейшей конструкции – член, прилагательное и имя, у Апостола Иоанна встречается довольно часто. Такая конструкция объясняется тем, что Апостол Иоанн всегда придаст особенную силу и выразительность определению, принимая его в полном объеме, как необходимое восполнение к определяемому, без которого оно не могло бы быть тем, чем хочет представить его Апостол. Поэтому он ставит

прилагательное после существительного (ἐντολήν παλαιάν, ἐντολήν καινήν), показывая этим, что на него именно падает логическое ударение. Но еще большую выразительность получает определение, когда оно с членом стоит после существительного с членом; тогда смысл выражения получается такой: требуется взять существительное и прилагательное сначала каждое отдельно, в полном и точно определенном объеме выражаемых ими понятий, и затем соединить, перенесши центр тяжести на прилагательное. Ср. Winer , Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, § 59, 2, S. 488.

⁵⁷² - Weiss, Drei Briefe des Johannes; Cremer , Bibl.-theol. Wörth, d; neutest. Gräcit., S. 101–102.

⁵⁷³ - Если даже допустить, что αἰώνιος не включает в себе ничего, кроме указания на неограниченную продолжительность времени (Er. v. Schrenk , Die Johanneische Anschauung vom «Leben», S. 141–142), то и в таком случае нельзя согласиться, что αἰώνιος при ζωῇ у Апостола Иоанна есть только epitheton ornans, – предикат, который уже содержится в понятии субъекта и который поэтому можно прибавить и опустить без изменения смысла (S. 63. 141). Правда, Апостол Иоанн употребляет ζωῇ и ζωῇ αἰώνιος, по-видимому, безразлично, одно вместо другого (Ин.3:36, 5:39, 6:34 сл.; Ин.6:47 сл.; Ин.6:53 сл.; 1Ин.1:2, 3:14 сл.; 1Ин.5:11–13); но не правильнее ли предположить, что ζωῇ у Апостола Иоанна потому имеет столь богатое содержание, что при этом Апостол постоянно мыслит определение αἰώνιος, которое часто и ставит?

⁵⁷⁴ - Jelf, A Grammar, §816, 6; ср. Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 318; D ü sterdieck – в комментарии.

⁵⁷⁵ - Grimm, Lexicon graeco-latinum, p. 377–378; Godet F ., Commentaire sur 1' Évangile de Saint Jean. Edit. 3. Paris 1885. T. II, p. 38; Stevens , The Johan. Theolog. p. 90; Jelf , A Grammar, § 638, III, 1 d .; ср. § 905, 3 e .

⁵⁷⁶ - Plummer– в комментарии (со ссылкой на Evans 'а в его толковании на 1Кор.10:16).

⁵⁷⁷ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörtorb., S. 547–548; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 245; Gerh . Heine ,Synonymik des

neutestamentlichen Griechisch, S. 168.

⁵⁷⁸ - Winer, Grammat. d. neutest. Sprachid., §53, 7 b , S, 412; Jelf , A Grammar, §376, e , obs, 1; §769, 2.

⁵⁷⁹ - Quia quicumque societatem eum Deo habere desiderant, primo ecclesiae societati debent adunari (Beda).

⁵⁸⁰ - Беседы на Ев. Иоанна, т. II, СПб. 1851 г., стр. 545.

⁵⁸¹ - Winer, Grammatik d. neutest. Gräcit. §47 в , S. 347, Anmerk. 1.

⁵⁸² - Westcott, B. Weiss и все новейшие экзегеты.

⁵⁸³ - Прот. А. Полотебнов , Соборн. посл. Ап. любви св. Иоан. Богосл., в комментарии на I, 5.

⁵⁸⁴ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 25; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 23–24.

⁵⁸⁵ - Quod Filius annuntiavit a Patre, hoc apostolus acceptum a Filio renuntiat nobis (Эразм).

⁵⁸⁶ - Plummer – в комментарии.

⁵⁸⁷ - Winer, Grammatik d. neutest. Sprachid., §41, в , S. 275; Jelf , A Grammar, §854, I; Düsterdieck – в комментарии.

⁵⁸⁸ - Ср. Düsterdieck – в комментарии.

⁵⁸⁹ - B. Weiss, Der Johanneische Lehrbegriff, S. 51–53; Stevens , The Johannine Theology, p. 9. 10; Er. v. Schrenk , Die Johanneische Anschauung vom «Leben», S. 86 ff.

⁵⁹⁰ - Ср. Cremer , Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 84–86. Свящ. П. Светлов , Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. Киев 1893, гл. VII, стр. 377–412.

⁵⁹¹ - Haupt – в комментарии.

⁵⁹² - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 490–492; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 217.

⁵⁹³ - Trench, Synonyms of the N. T., p. 240; ср., впрочем, проф. А. А. Некрасова , Чтение греческого текста Деяний и Посланий Апостольских, Казань 1892, стрн. 25.

⁵⁹⁴ - Stevens, The Johannine Theology, p. 136–138; ср. Cremer , Bibl.-theol. Wörtb., S. 135–140; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 19. 20.

- ⁵⁹⁵ - Cp. Cremer , Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 613–614.
- ⁵⁹⁶ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 767–773.
- ⁵⁹⁷ - Herrn. Schultz, Alttestamentliche Theologie, 4 Aufl. Göttingen 1889. S. 540–541. Cremer , Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 295–298.
- ⁵⁹⁸ - См. особенно вторую половину книги пророка Исаии.
- ⁵⁹⁹ - Особенно Er. Haupt, Plummer и др.
- ⁶⁰⁰ - Jelf, A Grammar, § 803. 3; Blass , Grammatik des neutest. Griechisch, § 69. 3; Winer , Grammatik d. neutest. Sprachidioms, §53. 6, S. 426–430.
- ⁶⁰¹ - Konr. Grass, Kurze Auslegung des I Johannesbriefs, S. 9.
- ⁶⁰² - Во всей речи Апостола Иоанна о пагубном раздвоении между словами и делами, между дерзким притязанием на общение с Богом и совершенную безгрешность и действительным нравственным состоянием, нельзя не видеть антитезы против нравственного учения тех, которые полагали, что со вступлением в христианское общество они раз навсегда освободились от греха. О существовании и форме заблуждения этого рода свидетельствует фрагмент Климента Ал.: ὁ μὲν πιστεύσας ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἔλαβεν παρὰ τοῦ κορίου, ὁ δ' ἐν γνῶσει γενόμενος ἄτε μηκέτι ἁμαρτάνων παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἄφεσιντῶν λοιπῶν κομίζεται (см. у Westcott , The Epistles of St. John, p. 22). Ср. общее учение гностиков о нравственном состоянии пневматиков или совершенных.
- ⁶⁰³ - Plummer– в комментарии.
- ⁶⁰⁴ - Winer, Grammat. d. Neutest. Sprachid., §44, 4, S. 314 сл.
- ⁶⁰⁵ - Diogen. Laert. 4. 50: ἐὰν παρακλήτους πέμψης καὶ αὐτὸς μὴ ἐλθῇς (у Cremer 'а, Bibl.-theol. Wörtl. S. 514).
- ⁶⁰⁶ - В Евангелии Иоанна Иисус Христос называет именем παράκλητος Св. Духа (Ин.14:16, 26, 15:26, 16:7). Здесь Апостол Иоанн называет παράκλητος Самого Спасителя. Правда, в Евангелии Дух Святой называется ἄλλος παράκλητος (Ин.14:16), чем указывается, что Иисус Христос есть первый παράκλητος, а Дух Святой – Его заместитель (Ин.16:26, 15:16), представитель лица и дела Христа. Однако нельзя отрицать, что значение этого термина в Евангелии и в послании различно: если там он

более отвечает нашему «утешитель», то здесь прилично значение «ходатай» и не допустимо значение «утешитель». Необходимо заметить также, что эти значения не исключают друг друга и имеют для себя достаточное основание в том, что в Евангелии говорится об отношении Иисуса Христа и Св. Духа к Апостолам, а здесь об отношении Иисуса Христа к Отцу. Будучи пред Отцем ходатаем за нас. Он в отношении к нам является утешителем, ободряя вас и уверяя, что чрез Него мы имеем общение с Богом Отцем. Ср. К. Сильченков , Прощальная беседа Спасителя с учениками. Харьков 1895, стр. 157–161 с соответствующими примечаниями.

⁶⁰⁷ - Филончасто прилагает имя παράκλητος к первосвященнику, как ходатаю и молитвеннику за грехи народа, а равно и к Божественному Логосу, Которому он приписывает ту же функцию: ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρί παρακλήτῳ κρῆσθαι τελειωτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρὸς τε ἀμνησίαν ἀμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν (у Cremer 'а,, Bibl.-theol. Wörth. S. 514).

⁶⁰⁸ - Проф. А. А. Некрасов , Чтение греческого текста Деяний и посланий Апостольских. Казань 1892, стрн. 26.

⁶⁰⁹ - Подробн, см. у проф. В. Мышцына , Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры. Сергиев Посад 1894, стрн. 111 сл.

⁶¹⁰ - Проф. свящ. М. И. Орлов, Понятие милости – в «Христ. Чтен». 1897 г., II, 628; ср. проф. И. Корсунского , Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. 1897, стр. 476.

⁶¹¹ - Проф. М. И. Орлов, там же.

⁶¹² - Подробн. см. у проф. В. Мышцына , Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры, стр. 103–105; Grenier , Bibl.-theolog. Wörterb., S. 470–474; Stevens , The Johannine Theology, p. 181–182; Westcott – в комментарии; Trench , Synonyms of the N. T., p. 293; Haupt – в комментарии.

⁶¹³ - Так и Winer , Grammatik d. neutest. Sprachid., S. 536.

⁶¹⁴ - О смысле термина κόσμος у Апостола Иоанна см. в замечаниях к II, 15.

⁶¹⁵ - Jelf, A Grammar §622. 3 b .

⁶¹⁶ - Русский перевод сглаживает этот оттенок мысли Апостола: 1Ин.2:3 и 1Ин.4:13 в нем совершенно не различаются; хотя, с другой стороны, в Ин.13:34 значение ἐὶν удержано.

⁶¹⁷ - Ср. Cremer , Bibl.-theol. Wörtb., S. 234–236.

⁶¹⁸ - Jelf, A Grammar §829. 2. 3.

⁶¹⁹ - Издания славянского перевода, относят «по истине» к предыдущей фразе: «А иже аще соблюдает слово Его поистине, в сем любви Божия совершенна есть». Но в 4-м стихе ἡ ἀλήθεια стоит во второй части; поэтому естественнее, предполагать, что и здесь ἀληθῶς относится к глаголу главного предложения: так и в русск. переводе и в Издании Син. тип. на 4-х языках (ср. Ин.8:31).

⁶²⁰ - Jelf, A Grammar §655. 8.

⁶²¹ - Ср. Д. И. Богдашевский , Лжеучители, обличаемые в первом послании Ап. Иоанна, стр. 11–12: «Любовь к ближним есть заповедь древняя и вместе новая: она заповедь древняя, потому что сообщена еще в ветхозаветном откровении, но она вместе и заповедь новая, ибо во всей полноте осуществлена только Иисусом Христом и осуществляется, по примеру Его, в верующих..». Обоснование этого толкования в примечании на стр. 12–14.

⁶²² - Ср. Jelf , A Grammar §401. 4.

⁶²³ - Th. Sh. Green. Critical Notes on the New Testament, London 1867, p. 193; ср. Wilh. Karl , Johanneische Studien. I: Der erste Johannesbrief, S. 27 (ἐντολή тождественно с ἀγγελία).

⁶²⁴ - Jelf, A Grammar §820. 1.

⁶²⁵ - Н. Holtzmann— комментарии; ср. Д. И. Богдашевский , Лжеучители, обличаемые в первом послании Ап. Иоанна, стр. 12–15, в примечании.

⁶²⁶ - Trench, Synonyms of the N. T., p. 27–30.

⁶²⁷ - Jelf— в комментарии.

⁶²⁸ - Trench, Synonyms of the N. T., p. 27–30; Grimm , Lexicon Graeco-Latinum, p. 17–18; Cremer , Bibl-theolog. Wörterb., S. 123.

⁶²⁹ - Ср. «The Expositor» 1898. XI: The Use of σκάνδαλον and δκανδαλον σκανδαλίζειν in the New Testament, by Art. Carr ., p. 344–351.

⁶³⁰ - Konr. Grass, Kurtze Auslegung des 1. Johannesbriefs, S. 11–12. Willi. Karl , Der erste Johannesbrief, S. 29–30.

⁶³¹ - Ср. Th. Zahn , Einleitung in das Neue Testament, II, 573. Al. Buttmann , Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, §137. 3.

⁶³² - См. о них у Huther 'a Düsterdieck k'a, Plummer 'a – в комментариях, у Д. И. Богдашевского , Лжеучители, обличаемые в первом послании св. Ап. Иоанна, стр. 16, примеч. 1.

⁶³³ - Witter, Grammatik des neutest. Sprachid., §14, 3 a , S. 77.

⁶³⁴ - Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 513.

⁶³⁵ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb. S. 709–713; Schultz , Alttest. Theolog., S. 514. Св . Иоанн Златоуст (в беседе на 43 псалом) замечает: οὐκ ἐν ὀνόματι τὰ πράγματα ἔστηκεν, ἀλλ' αἱ τῶν πραγμάτων φύσεις τὰ ὀνόματα κατὰ τὴν οἰκείαν ὁπόστασιν πλάττουσιν.

⁶³⁶ - W. Gesenius, Hebraisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 9 Auf 1., Leipzig 1883. S.848.

⁶³⁷ - Евфимий Зигавинформулу εἰς ὄνομα (Мф.10:41) объясняет как равнозначащую с διὰ αὐτὸ τὸ ὀνομάζεσθαι καὶ εἶναι (см. у Düsterdieck 'a в комментарии).

⁶³⁸ - См. замечания в 1 стиху – стр. 274–277.

⁶³⁹ - Ср. B. Weiss – в комментарии.

⁶⁴⁰ - Westcott– в комментарии.

⁶⁴¹ - Напр., Düsterdieck – в комментарии.

⁶⁴² - Düsterdieck– в комментарии.

⁶⁴³ - Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 557.

⁶⁴⁴ - Сюда относятся и все места послания, где братская любовь и братоубийственная ненависть представляются в качестве противоположных определений детей Божиих и детей диавола (напр., 1Ин.4:20).

⁶⁴⁵ - Düsterdieck— в комментарии; Cremer , Bibl.-theolog. Wörterb., S. 557–558.

⁶⁴⁶ - Интересно отметить наблюдение Jelf 'а., что κόσμος с членом всегда имеет этическое значение, как миропорядок, противоположный царству Христа (A Commentary of the First Epistle of St. John, p. 27).

⁶⁴⁷ - Cp. Cremer , Bibl.-theolog. Wörtb. S. 10–18; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 2–3. Trench , Synonyms of the N. T., p. 41–44; Stevens , The Johannine Theology, p. 266–273.

⁶⁴⁸ - Cp. Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. СПб. 1893, стр. 159.

⁶⁴⁹ - Cp. Gremer , Bibl.-theolog. Wörterb., S. 455.

⁶⁵⁰ - См. в изъяснении IV, 2.

⁶⁵¹ - Cp. Huther – в комментарии.

⁶⁵² - Trench, Synonyms of the N. T., p. 91–95; Прот. †С.К. Смирнов , Особен, греч. яз. новозав., стр. 22–25.

⁶⁵³ - Cp. A . Plummer , The Epistles of St. John. Appendix A: The three evil Tendencies in the World, p. 191–192.

⁶⁵⁴ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 95–97; Grimm , Lexicon graeco-latimim, p. 12–13.

⁶⁵⁵ - См. у Grimm 'а, Lexicon graeco-latinum, p. 247.

⁶⁵⁶ - Schultz, Alttestamentliche Theologie, S. 73; Ferd. Weber , System der Altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud. Leipzig 1880, S. 354–356.

⁶⁵⁷ - Konst. Schlottmann, Kompendium der biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments. Leipzig 1889, S. 88. Впрочем, необходимо заметить, что в иудейских произведениях, написанных около времен Иисуса Христа, является преобладающим то воззрение, что дни Мессии принадлежат к настоящему веку. См. у проф. протоиер. Ал. Смирнова , Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима). Казань 1899, стр. 243–247.

⁶⁵⁸ - Из других толкований можно указать только следующие

1) ἐσχάτη ὥρα = καιρὸς χαλεπός – тяжелое время, трудная, критическая година (ср. проф. А. А. Некрасов, Чтение греч. текста Деяний и посланий Апостольских, стр. 27). Совершенно верно, что последнее время мыслится как тяжелое, бедственное; но слова Апостола Павла в 2Тим.3:1: ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ, – ясно показывают, что у священных писателей выражения ἐσχάτη ὥра или ἔσχαται ἡμέραι имеют иной смысл и не включают в себе понятия χαλεπὸς καιρός. Ссылки на классическое словоупотребление: ἐσχάτως κινδυνεύειν, τὰ ἐσχάτα παθεῖν, ἐσχάτως διακεῖσθαι совершенно не подходят к данному случаю, так как в приведенных выражениях мысль о бедствиях, страданиях вытекает из глаголов, а не из ἔσχαται и ἐσχάτως. 2) ἐσχάτη ὥра указывает на разрушение Иерусалима (Социн, Павлюс). Нельзя отрицать, что Господь в своих эсхатологических речах разрушение священного города поставил в тесную связь со вторым своим пришествием, и что ужасное событие 70-х годов могло вызвать у иудео-христиан ожидание близкой кончины мира; но несомненно и то, что в речах Господа иерусалимская катастрофа и день суда всетаки различаются, как два отдельные события. Кроме того, чтобы отождествить ἐσχάτη ὥра с разрушением Иерусалима, необходимо предположить, что послание написано иудео-христиан и при том до разрушения Иерусалима, что совершенно невозможно. Но и тогда осталось бы непонятным, каким образом появление многих антихристов, а не другие какие-либо признаки, указывает на близость разрушения Иерусалима, и какая связь этого события с пришествием антихриста.

⁶⁵⁹ - Weber, System d. altsynag. Palästin. Theologie, S. 349. 370. 371.

⁶⁶⁰ - Ср. Rothe и D ü sterdieck – в комментариях.

⁶⁶¹ - Suet., Nero 40. 56; Tacit ., Hist. II, 8: см. у А . Plummer 'a The Epistles of St. John. Appendix B, p. 200.

⁶⁶² - Св. Иустин М ., Разг. с Триф. XXXII; Тертуллиан, De resur. carn. XXIV, XXV; Лактанций, Di. in. inst. VII, XVII; Кирил. Иерус., Огласит. поуч. XV, 4. 11, 14, 17; Августин, De civit. Dei XX, XIX. См. у Plummer 'a, The Epistles of St. John., p. 200–201;

ср. Düsterdieck – в комментарии. П. Орлов , Критический обзор главных мнений об антихристе – в «Правосл. Обозрен». 1889 г., т. II, стр. 258–263.

⁶⁶³ - Ср. A . Plummer , The Epistles of St. John, p. 107.

⁶⁶⁴ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 997–998. Подробн, у Trench 'a Synonyms of the N. T., p. 105–110.

⁶⁶⁵ - Jelf, A Grammar § 621. 1 a .

⁶⁶⁶ - Там же, §621. 3 к .

⁶⁶⁷ - Winer, Grammat. d. neutest. Sprachid., §51. 5 b , S. 344–345. Jelf , A Grammar §620.

⁶⁶⁸ - Jelf– в комментарии.

⁶⁶⁹ - В русском переводе этот оттенок мысли Апостола не передан: « но они вышли , и чрез то открылось».... Ср. Труды митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык, стр. 158: «и чрез то открылось. Они не для того вышли, чтобы открылось . Выражается не цель, а последствие».

⁶⁷⁰ - Jelf, A Grammar §905. 9. Obs. 9 a ; §659. 8. A Commentary on the First Epistle of St. John, p. 32–33.

⁶⁷¹ - Düsterdieck– в комментарии.

⁶⁷² - Апостол не говорит, когда христиане получили это помазание; но так как он приписывает его всем христианам без исключения, то получение его должно быть возведено к несомненному и для всех очевидному акту. Почему с уверенностью можно утверждать, что здесь разумеется сообщение даров Святого Духа, которое составляет необходимое условие христианского звания и которое поэтому необходимо должно дополнять собою крещение: Деян.8:14–17; ср. Деян.10:47–48. Сообщение Св. Духа, на основании сейчас указанных мест книги Деяний Апостольских, есть акт, отдельный от крещения; отсюда же видно, что сообщение даров Св. Духа совершалось посредством возложения рук, между тем как $\chi\rho\iota\sigma\mu$ указывает на помазание. Экзегеты решают вопрос о том, когда, кем, каким образом и по какому случаю возложение рук заменено было помазанием; при этом факт этой замены признается не подлежащим сомнению. Нам это дело

представляется иначе. То обстоятельство, что Апостол говорит о помазании, как об известном всем христианам и принятом всеми в определенный исторический момент (aorist. ἐλάβετε в 27 ст.) христианской жизни каждого верующего, достаточно ясно свидетельствует, что помазание не есть только внутренний акт, постигаемый в глубине человеческого духа, но действие при посредстве внешнего знака. Уже в ветхозаветном помазании неразрывно были соединены два момента, или две стороны: видимая и невидимая, внешняя и внутренняя, – те именно стороны, которые даны а в христианском миропомазании. В практике христианской церкви udržаны многие обряды церкви ветхозаветной, и эти обряды переходили непосредственно, без всякого перерыва в употреблении. На этом основании можно утверждать, что обряд помазания при низведении даров Св. Духа существовал в Церкви христианской с самого начала, хотя наряду с ним употреблялось а руковозложение, тоже не чуждое практике ветхозаветной церкви. Мнение некоторых западных ученых (Westcott, Huther, B. Weiss, Luthardt и др.), что практика помазания скорее имеет основание в выражениях Апостола Иоанна, чем наоборот, опровергается уже тем соображением, что в таком случае остается без объяснения, откуда сам Апостол Иоанн заимствовал такое обозначение для христианского акта сообщения даров Св. Духа. Если несомненно, что как выражение «помазание», так и соответствующее ему священное действие имеют свой корень в ветхозаветной практике и словоупотреблении, то и спор о том, что чем было вызвано, не имеет под собою никакой почвы: χρίσμα Апостола Иоанна указывает, что во время написания послания существовало и соответствующее ему священное действие помазания, которое служило видимым знаком сообщения даров Св. Духа от Святого (ср. 2Кор.1:21).

⁶⁷³ - Так Westcott – в комментарии.

⁶⁷⁴ - Ср. Düsterdick – в комментарии.

⁶⁷⁵ - Иногда слово, имеющее особенное значение ставится в начале предложения в именительном или винительном падеже, чтобы выразительно оттенить его, как главный предмет целой речи, хотя грамматическая конструкция требует иной

зависимости, и дальнейшая речь построена совершенно не так, как требовало ее начало. Это бывает особенно в живой речи, когда говорящий всецело поглощен развиваемой мыслью, а не словесным выражением ее. Такое явление в грамматике называется анаколуфом (Jelf , A Grammar §477, I; Winer , Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §63. I. 2 d , S. 534). Особенно часто встречаются анаколуфы в народной речи.

⁶⁷⁶ - Buttmann, Grammat. des neutest. Sprachgebr. §123. 3; Jelf ., A Grammar §824. II. 4; Winer , Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §597, S. 493.

⁶⁷⁷ - Русский перевод этого стиха представляет собственно не перевод, а скорее толкование.

⁶⁷⁸ - Ср. Winer , Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §47 в , S. 347 Anmerk.

⁶⁷⁹ - Ср. Schleusner , – Lexicon graeco-latinum, – καί.

⁶⁸⁰ - М. Филарет(Труды по переложению Нового Завета на русский язык, стр. 159): и ныне или: итак.

⁶⁸¹ - Ср. Düsterdieck – в комментарии.

⁶⁸² - Как утверждает В. Weiss – в комментарии.

⁶⁸³ - Cremer, Bibl.-theol. Wörterb. S. 284–298; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 102. В. Мышцын , Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры, стр. 111 сл. Ср. изъяснение I, 9 и II, 1 (стр. 337–338. 348).

⁶⁸⁴ - В. Мышцын, Учение Св. Апостола Павла о законе дел и законе веры, стр. 111.

⁶⁸⁵ - Ср. Winer , Grammatik d. neutest. Sprachid., §53, 10, S. 462 flg.

⁶⁸⁶ - Как и делает это Ebrard – в комментарии.

⁶⁸⁷ - Напр., Westcott , Plummer – в комментариях.

⁶⁸⁸ - Н uther, Erdmann, Rothe– в комментариях.

⁶⁸⁹ - Jelf– в комментарии.

⁶⁹⁰ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 703–704; Gerb. Heine , Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch, S. 198.

⁶⁹¹ - Как полагает Lücke – в комментарии.

⁶⁹² - Jelf– в комментарии.

- ⁶⁹³ - Cp. Trench , Synonyms of the N. T., p. 244.
- ⁶⁹⁴ - Jelf, A Grammar §460, 2. Obs 3; Buttmann , Grammat. d. neutest. Sprachgebr. §120.
- ⁶⁹⁵ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 139–140; Gebh . Heine , Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch, S.81; Дим . Введенский , Учение Ветхого Завета о грехе, стр. 2. 18. 38. 39. Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 20.
- ⁶⁹⁶ - Cp. Н. Holtzmann и К. Grass – в комментариях.
- ⁶⁹⁷ - Cp. Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 11.
- ⁶⁹⁸ - Westcott, Rothe, Huther, Plummer и др. – в комментариях.
- ⁶⁹⁹ - Блаж . Августин: in quantum in Christo manet, in tantum non peccat.
- ⁷⁰⁰ - Cremer, Bibl.-theol. Wörtb. S. 187–189; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 92–93; cp. Fdw. Hatch , Essays in Biblical Greek, Oxford 1889, p. 45–47.
- ⁷⁰¹ - Cp. Plummer – в комментарии.
- ⁷⁰² - Д. И. Богдашевский, Лжеучители, обличаемые в первом послании Ап. Иоанна, стр. 20: «потому что сначала диавол согрешил, или грех первоначально принадлежит диаволу».
- ⁷⁰³ - Cp. Luthardt – в комментарии.
- ⁷⁰⁴ - Климент Ал ., блаж . Августин , Beda, Besser, Ewald, В . Weissi др.
- ⁷⁰⁵ - Grimm, Lexicon graeco-latinum, p. 406.
- ⁷⁰⁶ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 899.
- ⁷⁰⁷ - Как это делает Düsterdieck (в комментарии), изъясняя ὅτι в последнем предложении в смысле ἐφ' ὅσον.
- ⁷⁰⁸ - В. Weiss, Der Johanneische Lehrbegriff, S. 90.
- ⁷⁰⁹ - Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §66, 2, S. 579.
- ⁷¹⁰ - Cremer, Bibl.-theol. Wörtb. S. 850–852; Trench , Synonyms of the N. T. p. 315–317; прот. С . К. Смирнов , Особен. греч. яз. новозав., стр. 37.
- ⁷¹¹ - Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, §42, 2, S. 285–286; cp. Jelf , A Grammar, §804, 2 (об употреблении εἰ вм. ὅτι

при глаголах θαομάζειν, ἄχθεσθαι, αἰοχόνησθαι и под.).

⁷¹² - Подробн, см. у проф. И. Корсунского , Перевод LXX, стр. 354–356; Cremer , Bibl.-theolog. Wörterb. S. 999–1003.

⁷¹³ - Grimm, Lexicon graeco-latinum, p. 406; проф. И. Корсунский , Перевод LXX, стр. 292.

⁷¹⁴ - Ср. Plummer – в комментарии.

⁷¹⁵ - Кажется искусственнойю связь ἐν τούτῳ с ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία (проф. А. А. Некрасов , Чтение греческого текста Деяний и посланий апостольских, стр. 28): Что мы от истины и что должны смирять пред ним сердца наши, узнаем потому, если станет зазирать нас сердце наше, потому что Бог больше сердца нашего и знает все . Какое же значение при этом объяснении имеет ὅτι в начале 20 стиха?

⁷¹⁶ - Проф. И. Корсунский , Перевод LIX, стр. 360; ср. Cremer , Bibl.-theolog. Wörterb., S. 522–529.

⁷¹⁷ - Bengel, Huthier, Haupt.

⁷¹⁸ - Необходимость дополнения признана и русским переводом (ср. Труды митрополита.... Филарета по переложению Нового Завета на русский язык, стр. 159–160).

⁷¹⁹ - Ср. бл . Августин : caritas ipsa gemit, caritas ipsa orat; contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit.

⁷²⁰ - Ср. Исх.15:16: ἐὰν τὰ ἄρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιήσης καὶ ἐνωτίσης ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ.

⁷²¹ - Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §44, 8, S. 317.

⁷²² - Ср. Düsterdieck – в комментарии.

⁷²³ - Ср. пророчество Апостола Павла в 1Тим.4:1.

⁷²⁴ - Ср. Schultz , Alttestamentliche Theologie, S. 239. 240; Cremer , Bibl.-theol. g. Wörterbuch, S. 979– 980; Grimm , Lexicon graeco-latimim, p. 385.

⁷²⁵ - Gerh. Heine, Synonymik des Neutestamentlichen Griechisch, S. 188. Необходимо, впрочем, заметить, что Апостол Иоанн как будто не полагает различия между этими двумя глаголами: ср. Апк. II, 2, где та же мысль выражена посредством ἐπείρασεν.

⁷²⁶ - Св. Иоанн Златоуст , на 1Кор. ч. II, стр. 122. Русск. перев. СПб. 1858. Ср. Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, XI, 8: οὐ πᾶς ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφητῆς ἐστίν.

⁷²⁷ - Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, §73. 5.

⁷²⁸ - Jelf, A Grammar §681, 5.

⁷²⁹ - B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, S. 613.

⁷³⁰ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 871; Grimm , lexicon graeco-latinum, p. 397; проф. И. Корсунский , Перевод LXX, стр. 483; проф. В. Мышцын , Учение Апостола Павла о законе дел и законе веры, стр. 25–30.

⁷³¹ - Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §55, 5, S. 458.

⁷³² - Прот. С. К. Смирнов , Особен. нов. греч. языка, отри. 26. 27; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 256; Trench , Synonyms of the N. T., p. 275.

⁷³³ - Св. Григорий Богослов , слов. 23; русск. перев. т. II, стр. 231.

⁷³⁴ - Jelf, A Grammar §622. 3 e .

⁷³⁵ - Westcott, The Epistles of St. John, Additional Note on IV, 9; p. 169–172; Cremer , Bibl.-theolog. Wörterb., S.230, Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 290.

⁷³⁶ - Cremer, Bibl.-theolog. Wörterb., S. 428.

⁷³⁷ - Ср. Jelf , A Grammar §853. 1.

⁷³⁸ - Westcott– в комментарии.

⁷³⁹ - Westcott– в комментарии.

⁷⁴⁰ - Rothe, Lias, Alexander, Haupt, Westcott, B. Weiss–в комментариях.

⁷⁴¹ - Düsterdieck, Huther– к комментариях.

⁷⁴² - Предлагаемую Бузой, Гроцием и другими.

⁷⁴³ - Ни в каком случае μεθ' ἡμῶν не может означать: между Господом и Его последователями (проф. А. А. Некрасов , Чтение греческого текста Деяний и посланий Апостольских, стр. 28).

⁷⁴⁴ - Jelf, A Grammar §636. 1 b ; ср. Winer , Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §47 h , S. 352–353.

⁷⁴⁵ - Мы сознаем что не имеем данных для него в библейском словоупотреблении и потому предлагаем его, как попытку только к устранению той неуверенности в понимании этого места, которая, по-видимому, чувствуется всеми экзегетами.

⁷⁴⁶ - Ср. Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 246.

⁷⁴⁷ - Westcott– в комментарии.

⁷⁴⁸ - Ср. Gremer , Bibl.-theol. Wörtl. S. 801–805; Grimm , Lexicon graeco-latinum, p. 356; Er. v. Schrenk , Die Johanneische Anschauung vom «Leben», S. 117 ff.

⁷⁴⁹ - Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, §41,2, g. 273 сл.; Jelf , A Grammar, §841,1.2; § 854, 1.

⁷⁵⁰ - Jelf, A Grammar §430. 2 d .

⁷⁵¹ - Westcott, Lias– в комментариях.

⁷⁵² - Ср. в «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1900, 3 Heft, статья Prof. A. Klöpper 'а 1 Joh., 5, 6–12, S. 380–381.

⁷⁵³ - Как полагает Haupt – в комментарии.

⁷⁵⁴ - Jelf, A Grammar §627. 3.

⁷⁵⁵ - Jelf, A Grammar §622. 3 b . К замене предлога διὰ предлогом ἐν ср. Евр.9:12: οὐδε δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων, διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος, и 25 ст.: ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ. Можно полагать, что употребление ἐν в 1Ин.5:6, как и в Евр.9:25, стоит в зависимости от LXX (ср., напр., Лев.16:3).

⁷⁵⁶ - Подробн. см. у Prof. Klöpper 'а: 1 Joh. 5, 6–12, S. 388–392.

⁷⁵⁷ - Buttmann, Grammatik des neutestamentl. Sprachgebr., §147. 17.

⁷⁵⁸ - Jelf, A Grammar §625. 3 d .

⁷⁵⁹ - Содержание 13 стиха, если сопоставить его с 1Ин.5:20 и Ин.20:31, а также с содержанием всего послания, составляет сущность целого послания и конечную цель апостольской проповеди (ср. Ин.3:15–16, 36). Поэтому, если смотреть на послание не как на письмо, а как на богословский трактат, то

оно должно бы и закончиться этим стихом, что некоторые экзегеты (напр., Augusti) и делают, считая остальные стихи позднейшею прибавкой, писанною не самим Апостолом. Против такого, мнения говорит уже то, что нет ни одного манускрипта, ни одного перевода; в которых бы не было 14–21 стихов V главы послания. Тертуллиан приводит ст. 16. 17. 18 (De pudicitia XIX) и ст. 21 (De corona X), Климент Ал. – ст. 16. 17 (Strom. II, XV), и оба писателя при этом называют имя Апостола Иоанна (см. у Plummer 'а, The Epistles of St. John, p. 164). Это показывает, что 14–21 стихи в конце II и начале III в. составляли неотъемлемую часть послания и признавались принадлежащими Апостолу Иоанну. Мысли и язык этих стихов также говорят в пользу их подлинности.

⁷⁶⁰ - Lücke, Ebrard– в комментариях.

⁷⁶¹ - Jelf, A Grammar §629. 3 a .

⁷⁶² - Cp. Winer , Grammatik des neutest. Sprachid., §41, 2 с, S. 277; Buttmann , Grammatik des neutest. Sprachgebr. §139, 23; Blass , Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, §65, 4.

⁷⁶³ - Cp. Труды Филарета , стр. 160. Вульгата дает свободный перевод: petat et dabitur ei vita peccanti non ad mortem.

⁷⁶⁴ - Winer, Grammatik des neutestamentl. Sprachid., §55, I, S. 442.

⁷⁶⁵ - Cp. Trench , Synonyms of the N. T., p. 144–145; Cremer , Bibl.-theolog. Wörterb. S. 415.

⁷⁶⁶ - G. B. Stevens, The Johannine Theologie p. 296–297. Cp. впрочем, Bengel, Gnomon N. T. к 1Ин.5:15–16: Hic non modo non αἰτεῖν, sed ne ἐρωτᾷν quidem praecipitur; ἐρωτᾷν est ut genus, αἰτεῖν species quasi humilior, in victum quasi et reum convenit.

⁷⁶⁷ - Cp. Xenophon ., Cyr. 8, 8. 4: περὶ θεοῦς ἀσέβειαν, περὶ δὲ ἀνθρώπους ἀδικίαν (у Cremer 'а в Bibl.-theolog. Wörterb. S, 320).

⁷⁶⁸ - Plummer– в комментарии.

⁷⁶⁹ - Prof. G. G. Findlay , St. John's Creed, в «The Expositor» 1899, II, p. 82.

⁷⁷⁰ - Jelf, A Grammar §706 b . Obs 3.

⁷⁷¹ - См. подроб. «Правосл. Собеседн». 1895 г. III, 269 (в ст. проф. А. А. Некрасова : По поводу предполагаемого пересмотра новозаветного текста).

⁷⁷² - Ср. Jelf , A Grammar §622, 3 h .

⁷⁷³ - Ср. Cremer , Bibl.-theol. Wörterb., S. 681–682.

⁷⁷⁴ - Luthardt Ern. – в комментарии.

⁷⁷⁵ - Афанасий в., Orat. с. arian. III, 24. 4; 25. 16; IV, 9. 1; Василий в ., Adv. Eunom., lib. IV; ср. Дидим . Enarrat, ad. h. 1.; Августин , с. Maxim, lib. III; Иларий , de Trinit. lib. VI, 43 (см. у Lücke , Düsterdieck – в комментариях).

⁷⁷⁶ - Neander, Lücke, de-Wette, Düsterdieck, Erdmann, Huther, Westcott. H. Holtzmann, K. Grass.

⁷⁷⁷ - Huther.

⁷⁷⁸ - Hauptи Westcott .

⁷⁷⁹ - Düsterdieck.

⁷⁸⁰ - Konr, Grass.