

Апокалипсис святого Иоанна Богослова: Опыт православного толкования протоиерей Николай Орлов

Введение

Свящ. Николай Орлов в работе «Апокалипсис св. Апостола Иоанна Богослова» (1904) на основании большого количества источников подробно, с использованием историко-филологического метода, корректирующего слав. и рус. переводы, анализирует 2-ю, эсхатологическую часть прикровенной книги, к-рую делит на 5 «порядков», соответствующих 5 видениям Тайнозрителя; в своих выводах, учитывающих труды как отцов Церкви, так и рус., и многочисленных иностранных исследователей, он отмечает, что «предмет хулы антихриста будет прежде всего имя Божие» (С. 322). В толковании Апокалипсиса и, в частности, А. («зверя из моря») свящ. Н. Орлов исходит из важного для его концепции положения, что «Апокалипсис как откровение имеет в виду будущее, а не прошедшее; и если он говорит иногда о прошедшем и о настоящем, то лишь постольку, поскольку то и другое продолжается и продолжится в будущем» (С. 311); поэтому свящ. Н. Орлов выступает против исторических объяснений совр. ему нем. и нек-рых рус. (Яковлев и др.) авторов. Объясняя символ «зверя из земли», свящ. Н. Орлов отмечает, что «и второй зверь из земли есть также личность, хотя и отличная от антихриста, но тесно связанная с ним как по времени, так и по цели их деятельности» (С. 329), это предтеча-пророк А. Особое внимание он уделяет упоминаемому в Апокалипсисе начертанию на руке или челе, производимому по приказанию А.; в этом начертании свящ. Н. Орлов видит символическое выражение «высшей степени насилия» буд. антихрист. гос-ва. Рассматривая различные версии толкования числа А. (С. 338–345), свящ. Н. Орлов пишет: «...личное имя антихриста, очевидно, намеренно скрыто, по воле Божией с собственными премудрыми целями» (С. 345).

Сайт: «Православная энциклопедия»

Введение

а) О писателе

Вопрос о принадлежности Апокалипсиса св. Иоанну Богослову, автору четвертого Евангелия и трех посланий, а не какому-либо другому лицу, имеет весьма важное значение для всякого читателя – христианина. Недаром же мы и в самом Апокалипсисе встречаем указания на личность писателя, чего не находим в других книгах свящ. Писания; недаром же сам он говорил: я, Иоанн, брат ваш (1:9), я, Иоанн, видел и слышал сие (22:8; ср. 1:1; 4:9). Такую, так сказать, личную рекомендацию мы встречаем еще только в книге прор. Даниила¹ и в неканонических книгах Ездры (3Ездр. 1:1,3) и Варуха (1:1).

Очевидно, знание об имени писателя нужно для возбуждения большей внимательности к содержанию книги и полного доверия к возвещаемому в ней. В этом случае нам не мешает припомнить замечание апостола Павла: пророчества не уничижайте (1Сол. 5:20).

Содержание Апокалипсиса – пророческое, изложенное в символических образах и картинах, и вот – чтобы предостеречь читателей от небрежного отношения к нему или от пристрастных увлечений при его объяснении, св.Иоанн в самом начале его выставляет свое авторитетное имя, как любимейшего ученика Господа.

«Апостольский дух книги, безыскусственный Иоаннов образ мыслей, безыскусственный Иоаннов образ выражения говорили бы уже о том, что книга действительно могла быть составлена ап. Иоанном; но так как при этом писатель сам называет себя апостолом Иоанном, что подтверждает и история, то это качество приобретает положительную и решительную силу» (Герике. ч. 2, 171, прим. 62).

Но и это прямое заявление Иоанна о своем авторстве, – что в обыкновенных случаях, по заявлению Гуга², является достаточным свидетельством подлинности, – не только не придало характера полной достоверности апостольского авторства, но для не которых толкователей служит даже новым мотивом отрицание подлинности Апокалипсиса.

Впервые, кто высказал свое сомнение в принадлежности Апокалипсиса св. Иоанну, был пресв. Кай³, а за ним св. Дионисий Александрийский⁴, предполагавший более удобным приписывать Апокалипсис не св. Иоанну Богослову, ученику Господа и писателю Евангелия и посланий, но другой личности – пресвитеру Иоанну. Впрочем, и сам св. Дионисий слова Апокалипсиса 13:5 приводит как пророческое свидетельство⁵. К ним присоединяется и Евсевий кесарийский, хотя и нерешительно, ни отрицая ни утверждая его подлинности⁶. Возникновение этих отрицательных суждений, неясных и колеблющихся⁷ вполне можно объяснить горячею борьбою их авторов против хилиастов, которые главное основание для своего заблуждения находили именно в Апокалипсисе и ссылались на апостольский авторитет его писателя⁸. Что же касается отрицания подлинности Апокалипсиса еретиками – Маркионом и алогами, то, по замечанию Гофмана, оно не заслуживает никакого доверия уже потому, что они отрицают все произведения св. Иоанна, как противоречащие их еретическому учению⁹. Как на новое свидетельство против подлинности Апокалипсиса указывают также на отсутствие Апокалипсиса в Пешито и в канонах – лаодикийском и св. Кирилла иерусалимского. Но это легко можно объяснить тем, что все эти памятники имеют в виду катихизические цели, чтение свв. Книг в церкви во время богослужения; а для этой цели Апокалипсис не употребляется даже и в настоящее время. Значение же отрицательного показания сирского перевода Пешито уничтожается уже тем обстоятельством, что св. Ефрем Сирин, представитель Сирской церкви, решительно признает подлинность Апокалипсиса и делает на него ссылки¹⁰, заставляя этим самым предполагать, что Апокалипсис издавна проник в Сирскую церковь в других переводах¹¹.

Вот и все немногочисленные и маловажные по своей неопределенности свидетельства древности против подлинности Апокалипсиса. Но свидетельства положительного характера отличаются и большею многочисленностью, и большею ясностью. Можно сказать, что все древнее церковное

предание прямо и решительно признает Апокалипсис за принадлежащий св. Иоанну.

В этом отношении особенную важность могут иметь предания малоазийских церквей, к которым был адресован Апокалипсис. А здесь именно мы встречаемся со свидетельствами: св. Иустина Философа, в его Диалоге с Трифоном, диалоге-разговоре, происходившем, по всей вероятности, в Ефесе¹², Милитона сардийского¹³, св. Иринея, бывшего родом из г. Смирны и знавшего предания Смирнской церкви¹⁴, Феофила антиохийского¹⁵, Поликрата ефесского¹⁶, Аполлония ефесского¹⁷. Сюда же должны быть отнесены и свидетельства Оригена¹⁸, Климента александрийского, Григория Богослова, Кирилла иерусалимского. На последних ссылался еще Андрей кесарийский. Именно, в предисловии к своему толкованию на Апокалипсис он говорит: «Дальнейшие рассуждения о сей боговдохновенной книге считаем совершенно излишними, потому что ее достоверность засвидетельствовали блаж. Григорий Богослов и Кирилл и еще древнешие: Папий, Ириней, Мефодий и Ипполит». Не молчит о подлинности Апокалипсиса и предание западной церкви. Здесь мы находим свидетельство Мураториева канона, где читаем: «И Иоанн в Апокалипсисе, хотя писал семи церквям, однако же, всем говорит»¹⁹. Из западных отцов церкви, признававших Апокалипсис за произведение св. ап. Иоанна, должно упомянуть св. Ипполита²⁰, Викторина²¹, Тертуллиана²², Августина²³, послание Лионской и Виенской церквей²⁴ и бл. Иеронима. Этот последний говорит не только от своего имени, но ссылается на авторитет древнего церковного предания, говоря: «Следуя взгляду древних писателей, признаю послание к евреям и Апокалипсис за канонические и церковные писания»²⁵.

Имея в виду все эти свидетельства церковного предания, действительно можно сказать вместе с Эбрардом: «внешние свидетельства о происхождении Апокалипсиса от Иоанна Богослова по своему числу и силе равны свидетельствам относительно подлинности Евангелия и посланий св. Иоанна²⁶, а посему, кажется, и не должно бы быть и сомнения в апостольском авторстве Апокалипсиса». Однако же, в решении

вопроса о происхождении Апокалипсиса от Иоанна Богослова и в настоящее время нет полного единомыслия.

Именно, то самосвидетельство св. Иоанна, которое мы находим в Апокалипсисе (1:1,9; 22:8), некоторые ученые толкователи хотят обратить в свидетельство отрицательное – и утверждают, что если Иоанн Богослов нигде в Евангелии и посланиях не говорит о себе, как о писателе их, то, очевидно, не он писатель и Апокалипсиса, если в нем называет себя по имени. Это упоминание писателя о себе, по их мнению, есть не что иное, как намерение выдать себя за другое лицо, более авторитетное.

В качестве возражения против подлинности Апокалипсиса выставляют²⁷, между прочим, и то, что писатель Апокалипсиса не называет себя апостолом Иоанном, а лишь рабом (1:9). Но это возражение прямо изобличает его тенденциозность. Иоанн не мог назвать себя апостолом по своему смирению; название же раба вполне уместно в устах Иоанна апостола, как верного служителя Иисуса Христа (1Кор. 4:1; Колос. 1:25)²⁸. Некоторые²⁹ определенно указывают и этого, будто бы, истинного автора Апокалипсиса, именно – Иоанна пресвитера. Об этой личности существует единственное известие у Папия, по истории Евсевия. Вот оно: τί Ἀνδρεᾶς ἢ τί Πέτρος εἶπεν... ἢ τί Ἰωάννης... αὐτὲ Ἀριстіων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν³⁰, т. е. Папий говорит, что он обыкновенно расспрашивал о беседах старцев – «что сказал Андрей или что Петр... и что Иоанн... и что Аристион и Иоанн старец, ученики Господа, говорят».

Помимо Папия, о другом Иоанне, кроме Иоанна Богослова, упоминает еще св. Дионисий Александрийский. Он говорит: «Я думаю, что (тот Иоанн, который написал Апокалипсис) это был какой-либо другой Иоанн из тех, которые были в Азии, так как и говорят, что есть два надгробных памятника в Ефесе: и тот и другой носят на себе имя Иоанна»³¹. Но это последнее свидетельство св. Дионисия носит и в его устах слишком предположительный характер, и ссылаться на него, в виду существования других – положительных – противоположных свидетельств, было бы, по крайней мере, не научно.

И тем более, что Дионисий, хотя и затрудняется приписать Апокалипсис Иоанну Богослову, однако же отзывается о нем (Апокалипсисе) с уважением. Он, между прочим, говорит: «Я не смею отвергать эту книгу, особенно – когда многие из братьев высоко уважают ее. Я думаю о ней так, что она превышает мое понимание и заключает в себе некоторое чудное и тайное понимание высших вещей»³². Что же касается вышеприведенного выражения Папия, то оно при критическом разборе совершенно теряет свою доказательность в нашем вопросе. Папий был писатель непосредственный и в своих выражениях не мог отличаться точностью. А имея это в виду, можно придти к тому выводу, что хотя в приведенном отрывке Папий и упоминает два раза Иоанна, однако же, имеет в виду одно и то же лицо – ученика Господа, Иоанна Богослова. Упомянув это имя первый раз, он хочет сказать об Иоанне в прошедшем времени, что он уже сказал, а упоминая вторично, он говорит применительно к настоящему, – что тот же Иоанн говорит теперь, – когда об этом расспрашивал Папий³³. Но если даже и простой филологический разбор свидетельства Папия приводит к заключению, что он сам вовсе не имел намерения сказать о каком-то пресвитере Иоанне, отличном от Иоанна Богослова, то другие соображения несомненно должны привести нас к выводу, что если бы даже и был когда-либо этот Иоанн, то он все-таки не был писателем Апокалипсиса как вообще, так и во мнении Папия. В пользу этого последнего мнения говорит уже то обстоятельство, что св. Андрей кесарийский в своем введении к толкованию называет Папия защитником подлинности и боговдохновенности Апокалипсиса, написанного Иоанном Богословом³⁴.

Кроме этого, писатель Апокалипсиса, называющий себя именем Иоанна, сообщает о себе сведение, что он был изгнанником на о. Патмосе. Но предание Церкви не знает ни одного такого изгнанника, кроме Иоанна апостола. Это – во-первых. А во-вторых, если бы и был такой изгнанник, то он должен быть весьма авторитетным лицом для малоазийских церквей, как это обнаруживается из текста и содержания Апокалипсиса. Но опять – такого лица совершенно не знает

предание этих церквей. Оно знает только одного Иоанна, – Иоанна Богослова, управлявшего Ефесскою церковью после ап. Павла и перед самою своею смертью написавшего Евангелие и два послания.

Но если и не было другого исторического Иоанна, то, может быть, Апокалипсис написан каким-либо обманщиком, выдавшим себя за Иоанна Богослова? По вопросу, может ли быть какой-либо обманщик писателем Апокалипсиса, Герики пишет: «Как сильно автор Апокалипсиса обличает все нечистое. Что значили бы все святые и строгие речи, которые носят на себе печать Божественного Духа? С какою силою он прозирает в будущее! И таким лицом, только в угодную гипотезу, следует признать какого-то пресвитера, жившего в апостольский век, какого бы то ни было апостольского мужа?!»³⁵. Что говорят по этому вопросу внутренние признаки Апокалипсиса? Может ли Апокалипсис быть приписан Иоанну Богослову, если между этою книгою и другими несомненными произведениями Иоанна Богослова – Евангелием и посланиями – существует очевидное различие?

На этот вопрос Эвальд, много поработавший над изучением филологической стороны Апокалипсиса, отвечает отрицательно. Он прямо заявляет, что Апокалипсис написан не тем автором, который написал четвертое Евангелие и три Иоанновых послания³⁶. Отрицают подлинность Апокалипсиса и некоторые другие толкователи, как-то: Де-Ветте, Люкке, Шоттен, Неандер, Дюстердик и др.³⁷ Главным основанием для этого отрицания служит то различие, которое несомненно существует между Евангелием и посланиями св. Иоанна, с одной стороны, и Апокалипсисом – с другой, различие, которое заметно не только в их содержании, но и в их языке изложения. Но оно не имеет безусловно отрицательного значения. Различие их содержания зависит не от предполагаемого различия их авторов, но от самой сущности дела. В Евангелии св. Иоанн раскрывает основания нашей веры в Господа Иисуса; в своих посланиях он учит нас жизни в любви, вытекающей из нашей веры; в Апокалипсисе же он раскрывает перед верующими их надежду на второе пришествие Господа, общее воскресение, суд и новую жизнь всего мира.

Но если различно содержание, различны предметы, раскрываемые в книгах, то должна быть или, по крайней мере, может быть различна и форма изложения, различен самый язык книг, – так что справедливо замечает Лютард: «Если Апокалипсис разнится от Евангелия и посланий, то потому, что говорит о других предметах и в другой (экстатической) обстановке. Что удивительного поэтому, что его речь звучит здесь совершенно иначе, чем там! Однако же, и здесь Иоанн является с тем же жаром в душе; здесь то же учение, но только в картинах»³⁸.

Отрицающие принадлежность Апокалипсиса св. Иоанну преимущественно ссылаются на обилие гебраизмов в языке Апокалипсиса, чего нельзя сказать о Евангелии и посланиях. Но если это отчасти и справедливо, если действительно в Апокалипсисе, при его особенной форме изложения при посредстве символов и картин, заметно сходство с ветхозаветными еврейскими пророческими книгами, то объяснения этому нужно искать не в различии автора Апокалипсиса от автора Евангелия и посланий, но в другом источнике. Несомненно, что св. Иоанн должен был записать только то, что и под каким образом открыл ему Св. Дух. Но Духу Св., – как мы видим из примеров ветхозаветных пророков, особенно Даниила и Езекииля, – будущие судьбы церкви и мира было благоугодно открывать не в простой форме рассказов, но в форме таинственных символов и картин. Нужно только сравнить видения Даниила (гл. 3, 7 и 9) с видениями Апокалипсиса (особ. 13, 17 и др.), чтобы убедиться, что Апокалипсис есть творение того же Св. Духа, как и все другие канонические книги свящ. Писания.

Если же с этой стороны символизма Апокалипсис очень близко подходит к пророческим книгам Ветхого завета, написанным на языке еврейском, то вполне естественно, что он и по своему языку должен несколько приближаться к этим книгам. Апокалипсис «мог и должен быть написан другим слогом, как писание пророческое, а не историческое. Простой взгляд на слог Апокалипсиса вразумляет, что писатель подражал пророкам, а несколько углубленное внимание

объяснить, что заимствовал от них многие символы, иносказания и образы. Нельзя же требовать, чтобы св. Иоанн написал свое пророчество слогом Евангелия и посланий, без иносказаний, свойственных пророческому языку»³⁹. Так что если в Апокалипсисе и встречаются формы и выражения еврейского языка, то это обстоятельство несколько не говорит против возможной принадлежности его автору четвертого Евангелия и Иоанновых посланий.

Поэтому-то в то время, как одни толкователи, заключая из употребления гебраизмов в Апокалипсисе, подобно Эвальду⁴⁰ отрицают его принадлежность св. Иоанну, другие толкователи несколько этим не смущаются. Так, напр., Эбрард, признающий принадлежность Апокалипсиса Иоанну Богослову, не смущаясь пишет: «Язык у Иоанна в Апокалипсисе – язык древних пророков, – езекиилевского еврейского колорита»⁴¹.

Впрочем, нужно заметить, что гебраизмы в Апокалипсисе вовсе не так многочисленны, как это хотят выставить некоторые толкователи: такое заключение было следствием их увлечения в сторону сравнительной филологии, которая иногда открывает то, чего нет в действительности. Отдавая долг справедливости и держась, так сказать, золотой середины, вместе с нашим русским богословом по этому вопросу нужно сказать следующее: «не должно преувеличивать степень еврейского влияния на речь св. Писателя Апокалипсиса, – еврейский оттенок не составляет исключительной характеристической особенности Апокалипсиса, но замечен и у других новозаветных писателей, не исключая ап. Павла»⁴².

Но если гебраизм Апокалипсиса ничего не говорит против принадлежности его одному и тому же автору, которому принадлежит и четвертое Евангелие, то существуют положительные внутренние данные Апокалипсиса, которые утверждают эту тождественность авторства.

Как в Апокалипсисе, так и в Евангелии и посланиях Иоанна мы встречаемся с раскрытием тех же самых великих христианских истин, которые были особенно любимы св. Иоанном Богословом; это – истины о Божественном величии Сына Божия, о Слове Божием и о примирении через Его

Божественную кровь (Апок. 1:5–6, 1Ин. 1:7)⁴³. Но кроме этого в Апокалипсисе наблюдается буквальное повторение некоторых выражений и слов, которые исключительно свойственны св. Иоанну и которые встречаются в его Евангелии и посланиях. Так, выражение Апок. 1:2 соответствует выражению Евангелия 19:35; 1:2; Апок. 5:6, 8; 6:1; 7:10; 17:14; 19:7, 9 == Еванг. 1:29; Еванг. 1:1 == Апок. 19:13; Еванг. 19:37 == Апок. 1:7; Еванг. 7:37 == Апок. 22:17; Апок. 1:5 == 1Ин. 1:7; Апок. 22:4 == 1Ин. 3:2; Апок. 3:20 == Еванг. 14:23.

Всего сказанного вполне достаточно для утверждения подлинности Апокалипсиса и его бесспорной принадлежности тому же св. Иоанну, которым написано наше четвертое Евангелие и три послания, – этому любимейшему ученику Господа и преимущественному Богослову.

б) Место и время написания Апокалипсиса

То или другое решение вопроса о месте написания Апокалипсиса, конечно, не может иметь особенного влияния на понимание и истолкование его содержания. Поэтому все толкователи или совсем обходят этот вопрос молчанием, или же отвечают на него очень кратко. Ответ на вопрос о месте написания Апокалипсиса дан в нем самом. Сам писатель Апокалипсиса говорит: «Я, Иоанн, брат ваш... был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа. Я был в духе и слышал позади себя громкий голос... напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего (Апок. 1:9–10, 19). Положим, что здесь говорится только о получении откровения, но так как повеление о записи его следует даже ранее его, то необходимо предположить, что оно и было записано тотчас же после его получения. Этой непосредственной и скорой записи требовало, с одной стороны, само содержание Апокалипсиса, трудно удерживающееся в памяти (ср. 10,4) благодаря своему разнообразию, с другой стороны – необходимость как можно скорее сообщить его верующим, как нужное руководство в жизни (Апок. 1:3, 11). Предание указывает на о. Патмосе не только ту, гору-скалу, на которой Иоанн созерцал свои видения, но даже и ту пещеру, в которой он записал все виденное⁴⁴.

Как мы сказали, по этому вопросу все толкователи очень кратки, и толкователей, отрицательно относящихся к историческому указанию и значению 9 ст., не много⁴⁵. Гуг обращается к ним со следующим ироническим рассуждением: «Гезиод в поэме «Дела и дни» говорит о месте своего рождения и переселения из Бэотии, и никто не считает это не истинным; Овидий говорит о своем изгнании в Томи; Федр баснописец и Мартиал упоминают об обстоятельствах своей жизни, – кто считает это выдумкою?... И чем замечателен о. Патмос, чтобы при несоответствии действительности выставлять его местом написания и откровения?»⁴⁶ Совершенно верно, – и только крайний критицизм для отыскания себе подходящего материала может отнести отрицательно к столь положительному свидетельству, как 1:9. Можно указать также на подобные же 9 стиху места в Ветхом завете, именно на Иез. 1:1; Ис. 1:1; Иер. 1:1, где пророки говорят об исторических обстоятельствах своего пророческого служения, и каковы свидетельства никто из толкователей не думал и не думает лишать действительного исторического значения⁴⁷.

Более важен, но и более затруднителен вопрос о времени написания Апокалипсиса. Можно сказать, что в этом вопросе решительно нет единомыслия. Это разномыслие укрепляется еще более вследствие того обстоятельства, что от указания того или другого времени написания Апокалипсиса зависит различие в понимании некоторых мест пророчества (гл. 11 ст. 1, гл. 13 и 17 и др.). Когда был сослан св. Иоанн на о. Патмос? при каком императоре? Одни говорят, что при Нероне, другие – при Домициане; и те и другие толкователи стараются найти оправдание своему мнению: в церковном предании, 2) в исторических данных Апокалипсиса и 3) в особенностях его языка.

Защитники мнения, что Апокалипсис был написан до разрушения Иерусалима, ссылаются на Андрея кесарийского⁴⁸. Но его замечание слишком⁴⁹ нерешительно и при том сделано по поводу изъяснения текста, другими местами не подтверждается и собственно есть посредственный вывод читателей толкования. Поэтому и сами защитники этого мнения

не настаивают на мнимом свидетельстве в их пользу со стороны св. Андрея. Они стараются найти указания в самом Апокалипсисе. Ссылаются на 11 гл., 1–2, и говорят, что так как здесь говорится о Иерусалиме – еще не разрушенном и даже не попираемом язычниками, то, очевидно, Апокалипсис написан до разрушения Иерусалима⁵⁰. Потом указывают также на 13 гл., 18 и 17, 11, и, предполагая, что под шестым царем нужно разуместь не кого другого, как Гальбу, заключают, что и время написания Апокалипсиса нужно отнести ко времени этого императора или ко времени, следующему за его смертью, т.е. к 69 году⁵¹. Но такая аргументация не может быть признана достаточною. Прежде чем ссылаться на эти места из Апокалипсиса необходимо быть уверенным в их определенном значении и смысле. Это не простые исторические свидетельства, не прямые указания, а таинственные символы. Изъяснение этих символов у различных толкователей чрезвычайно разнообразно, и далеко не все толкователи под городом главы 11:1 видят исторический Иерусалим, не все под шестым царем видят Гальбу. Если же это так, то ссылка на эти места, как неопределенная, не может быть признана достаточно и научно обоснованною⁵².

Герике хочет видеть указание на раннее происхождение Апокалипсиса в том обстоятельстве, что в первой части его, в посланиях к семи малоазийским церквам, нет ссылки на разрушение Иерусалима, между тем как «бесконечное значение этого суда, и самого в себе, и как совершенного исполнения пророчеств Иисуса Христа, всего менее могло быть опущено из внимания в посланиях, подобных посланиям Апокалипсиса, если бы только этот суд уже совершился»⁵³. Но такое рассуждение носит слишком предположительный характер.

Из того, что св. Иоанн не напоминает читателям о разрушении Иерусалима, вовсе не следует непременно заключение, что того разрушения и не было. Неупоминание могло произойти и оттого, что к нему не было достаточного повода у самого писателя. Более кажущейся основательности имеет за собою то рассуждение, что написание Апокалипсиса должно быть отнесено к более раннему времени на основании

слишком заметного еврейского колорита его языка. «Апокалипсис, рассуждают, должен быть написан значительно ранее Евангелия и посланий, если писатель еще не так свободно владеет греческим языком и все еще тяготеет к еврейскому; главным образом, и большая ровность и ясность мышления Евангелия и посланий указывает опять на раннее – и притом значительно раннее – написание Апокалипсиса»⁵⁴. О различии между языком Апокалипсиса и языком Евангелия и посланий, а также и о степени этого различия мы уже сказали, когда шла речь о действительном писателе Апокалипсиса; это различие и не особенно велико, и вполне может быть объяснено различием содержания этих творений св. Иоанна. По поводу же приведенного рассуждения здесь мы только сделаем замечание, что для св. Иоанна и при естественных человеческих силах и способностях достаточно было одного или двух лет деятельной жизни среди греческого ефесского народонаселения после его возвращения с Патмоса, чтобы приобрести возможность выражаться и писать совершенно чистым литературным греческим языком, на котором он писал и ранее. Но, повторим, это и не нужно было для св. Иоанна, так как еврейский колорит его языка в Апокалипсисе зависел исключительно от особенностей содержания этой книги и формы ее изложения; поэтому он был совершенно естественным и вовсе не зависел от вкуса и симпатий писателя, который столь же хорошо владел греческим языком и тогда, когда писал на о. Патмосе свой Апокалипсис.

Мнение о более позднем времени написания Апокалипсиса разделяется не меньшим числом как новых, так в особенности древнейших толкователей и отличается большею основательностью и доказательностью. По этому мнению год написания Апокалипсиса может быть отнесен к концу царствования Домициана, т.е. на 95 или 96 год⁵⁵. Самым очевидным доказательством справедливости этого мнения является совершенно определенное свидетельство церковного предания по этому вопросу. Св. Ириней пишет: «Откровение было незадолго до нашего времени, но почти в наш век, под

конец царствования Домициана» (Προς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς)⁵⁶.

Это свидетельство слишком авторитетно, чтобы можно было не дать ему должного значения, и слишком ясно, чтобы можно было перетолковать его в какую-либо другую сторону⁵⁷. Затем в пользу этого мнения со всею очевидностью говорит также то состояние семи малоазийских церквей, каким оно рисуется нам в Апокалипсисе⁵⁸. Нравственная жизнь этих церквей далека от чистоты и совершенства, которых нужно было бы ожидать в период времени – до шестидесятых годов. В то время эти общества должны бы были свято сохранять предания ап. Павла и заветы его посланий; тогда также невозможна была и та степень развития ереси николаитов, как она изображается в Апокалипсисе. Эта ересь представляется уже с развитою системою и с громадным числом последователей (2:24). Уподобление Иерусалима (11:8) Египту и Содому, уже разрушенному, дает понять, что и Иерусалим также уже был разрушен ко времени написания Апокалипсиса⁵⁹. Наконец, празднование воскресного дня, – о чем можно заключать из 1:10, – могло утвердиться среди христиан только к царствованию Домициана, когда церковь уже состояла по преимуществу из христиан из язычников. К этому только времени могла обнаружиться та враждебность иудействующих, за которую они заслужили название синогоги сатаны⁶⁰. Здесь же может быть приведено на память указание Евсевия, что Лаодикия в 64 году была совершенно разрушена. Как же теперь согласить с этим свидетельством 3:17 Апокалипсиса, где Лаодикия изображается городом богатым и цветущим? Очевидно, после разрушения города прошло уже много времени, – очевидно Апокалипсис написан не ранее царствования Домициана.

Если не принять мнения, что Апокалипсис написан в царствование Домициана, то тогда решительно не будет никакой возможности избежать противоречия содержания Апокалипсиса содержанию пастырских посланий ап. Павла, написанных им не ранее 65 – 66 года: одновременное состояние одних и тех же церквей было бы изображено слишком не похожим одно на

другое. В виду всего этого будет вполне основательным остановиться на том мнении, что Апокалипсис был написан св. Иоанном на о. Патмосе, куда он был сослан в рудники или каменоломни⁶¹ при Домициане в 95 году и откуда был отпущен на свободу при Нерве, в 97 году⁶².

в) О цели написания Апокалипсиса

Можно ли вообще говорить о цели написания той или другой Божественной книги Священного Писания?

Если и можно, то только, очевидно, в том смысле, что эта цель есть общая цель Божественного откровения, т.е. содействие человеческому спасению. Поэтому нужно сказать, что и Апокалипсис имеет в виду дать христианам руководство для достижения ими их религиозного спасения.

Указания на эту цель нужно искать в самом тексте Апокалипсиса. Из толкователей же его она особенно ясно указана у св. Андрея кесарийского в конце его толкования. «Из сказанного, – говорит он, – научаемся терпению в наказаниях, любви к деланию добра и некоторым другим добродетелям, узнаем также и о весьма многих предметах нашего религиозного знания и судеб Божественного домостроительства»⁶³. Иначе понимают цель написания Апокалипсиса толкователи, отрицающие его подлинность и видящие в нем символическое изображение истории того времени. Эвальд в своем комментарии рассуждает: «Вследствие страшного гонения Нерона была нужда ободрить боязливых, утешить несчастных и гонимых и удержать их от отпадения от христианства. Нужно было показать, что бедствия хотя и весьма тяжки, но скоропреходящи, и за ними последуют награды для верных и наказания как для гонителей христиан, так и для христиан, дурно живущих. Этой нужде и удовлетворяет Апокалипсис, развивая идею пришествия Христова, которая была тогда самою родною для христиан и которую он украшает более радостною судьбою»⁶⁴. Такой взгляд на цель и значение Апокалипсиса согласуется со взглядом на писателя его – как на личность, отличную от св. Иоанна, и на самый Апокалипсис, как на одно из простых литературных поэтических произведений первого времени христианства. Но против этого взгляда уже

сделал совершенно справедливое замечание Лютард. «Если согласиться, – пишет он, – что Апокалипсис имеет целью изображение суда над иудейством и языческим Римом, то эта книга теряет всякое значение для христианского общества, обращаясь в благочестивую фантазию. Нет, она заключает не только нравственные истины и идеи, но и последнее противоположение между христианским обществом и миром и, выходя из этого противоположения, второе пришествие Господа: вот тема книги»⁶⁵. «Апокалипсис – чудная книга, это – сокровище, данное Богом»⁶⁶.

О высоком не только теоретическом, но и практическом значении Апокалипсиса, как боговдохновенного раскрытия высочайших и самонужнейших истин Божиих, говорится и в нем самом. В нем говорится: «Блажен читающий и слушающие слова пророчества сего и соблюдающие написанное в нем; ибо время близко» (Апок.1:3). Обещается награда; а так как награда дается только за подвиг, за труд, то Апокалипсис призывает к этому труду спасения и учит средствам достижения этого последнего. Посему-то нужно не только читать и слушать Апокалипсис, но и исполнять то, что говорится в нем. А это, очевидно, уже не фантазия, это не поэтически-литературный труд для чтения и развлечения. В Апокалипсисе с полной очевидностью и наглядностью раскрыта мысль о вседействующем Промысле Божиим, без ведома Которого ничто не совершается ни на небе, ни на земле; жизнь мира, жизнь Церкви Христовой идет при непосредственном руководительстве Божиим через Его ангелов; страдания и несчастья на земле также происходят не помимо воли Бога, Который попускает действовать на земле и дьяволу, но попускает только на время: настанет такой предел, когда кончится эта злая деятельность дьявола и все достойные получат вечную награду. Неправедный пусть еще делает неправду... праведный да творит правду еще, и святой да освящается еще. Се грядущее скоро и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его (Апок. 22:11–12).

г) Цель и метод толкования Апокалипсиса

После тех громадных усилий, которые были употреблены в продолжение многих столетий на исследование всего относящегося к Апокалипсису и которые выразились в многочисленных как специальных сочинениях, так и в некоторых заметках и статьях, трудно сказать что-либо новое в толковании этой книги. Об этом сказано уже все, что сказать было нужно, и разработанного материала вполне достаточно для цели нашего труда. Своею целью исследования Апокалипсиса мы думаем поставить содействие достижению намерений его боговдохновенного писателя. Этими намерениями было – научение и утверждение всех христиан в вере и надежде, – посему и задача нашего труда будет состоять в стремлении пробудить и усилить интерес к Апокалипсису и желание углубиться в его содержание и стремление извлечь из него возможную душевную пользу.

Поэтому и наши разъяснения Апокалипсиса будут направлены не столько к оригинальности и новости, сколько к такому характеру изложения разъяснений, уже данных другими, при котором они сильнее могли бы действовать на благочестивую волю читателей. В этом случае мы готовы присоединиться к следующим словам нашего отечественного писателя-богослова: «Попытаемся обозреть то, что доступно христианину, всегда имея одну мысль – почерпать из благодатных источников Духа Святого назидательное и поучительное для души христианской»⁶⁷. Но при этом необходимо всегда помнить мысли древних толкователей, что в Апокалипсисе «столько же тайн, сколько и слов»⁶⁸, и что «в нем многое говорится прикровенно, чтобы дать упражнение уму человеческому, и не много есть такого, что своею ясностью дает возможность привести к уразумению остальное»⁶⁹. А вследствие этого толкователю Апокалипсиса нужно обращать особенное внимание на все эти тайны и темные, неясные места и, по мере сил, выяснять их для своих читателей.

Метод объяснения Апокалипсиса должен быть столь же своеобразен, как и самое его содержание. Эбрард, выходя из своего изучения всей литературы по исследованию Апокалипсиса, приходит к выводу, что в прежнее время было

два пути этого исследования; это: 1) путь научного экзегезиса, когда занимаются вопросами о самом тексте, – где, когда и как исполнилось, и 2) церковно-историческое выяснение, когда Апокалипсис рассматривается – как изображение развития христианской церкви в ее главных эпохах⁷⁰. Настоящий же период толкования он называет периодом смешения обоих методов. По его мнению, единственно правильным методом может быть признан метод историологический, – по которому в Апокалипсисе предсказаны детали истории церкви⁷¹. Этот же ученый экзегет заметил в богословской литературе зарождение новой школы, которая находит в Апокалипсисе не идеи или предсказания на церковно-исторические или эсхатологические детали, но действительное, истинное предсказание⁷².

Эббардово подразделение толкователей на группы не единственное. Фаррар, например, находит три главных школы: 1) школа претеристов, которые думают, что предсказания книги в главных своих частях уже исполнились; 2) школа футуристов, которые относят ее к событиям, имеющие осуществиться еще в будущем, и 3) школа непрерывно-исторических толкователей, которые видят в Апокалипсисе очерк христианской истории от дней св. Иоанна до конца мира (себя Фаррар причисляет к претеристам)⁷³.

Калмет еще в свое время находил четыре группы толкователей Апокалипсиса⁷⁴; Корнелий Ляпид также насчитывает четыре группы, но на других основаниях⁷⁵. Клифот же, вместе с Оберленом, делит толкователей Апокалипсиса на три группы: 1) церковно-историческую, 2) историческую и 3) государственно-историческую⁷⁶. Но себя Клифот не может причислить ни к одной из этих групп и оставляет для себя самостоятельное место. Он утверждает, что отделы Апокалипсиса не состояли между собою в параллели; каждое пророчество достигает конца и каждое представляет дальнейший пункт развития. Видения, следовавшие одно за другим, так же одно за другим и должны исполняться, – следующее должно начинаться там, где кончается предшествующее. «Не отрицая труда предшественников, –

присовокупляет он, – каждый исследователь Апокалипсиса должен стремиться внести и свою лепту понимания»⁷⁷.

Так что, собственно говоря, Клифота можно причислить к той школе, зарождение которой видел в свое время Эбрард.

Лютард, говоря о возможном методе истолкования Апокалипсиса, замечает, что история конца мира рассказана в этой книге не в продолжающейся последовательности, но так, что предметы раскрываются все с новых и новых сторон: книга раскрывается как бы по круговой линии, – это и есть закон распределения книги⁷⁸. «Путь простодушия есть путь мудрости, – говорит он после всего. – Кто в писаниях пророков как у себя дома, тот найдет прямую дорогу к пониманию Апокалипсиса»⁷⁹.

К какой же школе должен примкнуть экзегет нашей Православной Церкви? Преданием нашей Православной Церкви установлено, что Апокалипсис св. Иоанна Богослова есть предвозвещение будущей судьбы мира и церкви. Явления и образы, описываемые в нем, не есть ни прикровенная история прошлого, ни предугазание тех или других эпох церковной истории и отдельных человеческих личностей. Нет, Апокалипсис и его видения (кроме первых трех глав) есть в собственном смысле эсхатология, – есть изображение последней судьбы мира и церкви и тех событий, которые предварят и подготовят эту кончину.

Поэтому ключ для понимания Апокалипсиса православный богослов должен искать, с одной стороны, в пророческих писаниях Ветхого завета, где рисуются некоторые образы грядущей судьбы ветхозаветной и новозаветной церковей (Даниил, Иезекииль, Иоиль), а с другой стороны – и это в особенности – в эсхатологической речи Спасителя (Мф. 24 гл.)⁸⁰. То, что предсказал Спаситель, как имеющее быть при конце мира, должно служить руководством к пониманию предсказаний Апокалипсиса. И все, что мы находим эсхатологического в посланиях апостолов Павла, Иуды, Петра, также должно быть принимаемо во внимание при толковании Апокалипсиса. Словом, все свящ. Писание, как глаголы одного и того же Божественного Духа, должно быть привнесено в толкование Апокалипсиса, как части великого целого. Только в

этом случае православный экзегет будет стоять на твердом и истинном пути, и только при этом условии он и может принести услугу православному христианскому обществу, содействуя ему в усвоении божественной истины, разлитой по книгам свящ. Писания, как воздух разлит по нашему земному миру.

Естественно, что тот или другой взгляд на содержание и на смысл его пророческих видений должен быть основанием и деления Апокалипсиса на части при его исследовании.

Общее деление остается у всех толкователей одним и тем же: именно, подразделяют на введение (1:1–8), первую часть (1:9 – 3:22), вторую часть (4 – 22:5) и заключение (22:6–21). Это деление слишком очевидно подсказывается самим Апокалипсисом, и не принять его во внимание нет никакой возможности.

Введение есть не что иное, как вступление, содержащее в себе объяснение названия книги (1–2), целью ее написания (3), указание лиц, к которым оно адресуется (4), благопожелание им мира от Триединого Бога (4–5а), доксология Иисуса Христа (5б-6) и ее авторизация (7–9). Впрочем, Клифот и здесь нашел нужным отступить от общепринятого давления и отнес ко введению всю первую главу. Но эта оригинальность едва ли основательна. С 10 стиха начинается описание самого видения, во время которого и были получены откровения для семи церквей, и отделять вторую главу от первой, значит – отделять следствие от причины, ручей от источника. Нам думается даже, что более правильно было бы введение заканчивать 9 ст., так как и этот стих может быть отнесен к стихам, описывающим посредников полученного откровения, и только 10 ст. начинает собою собственно видение: «я был в духе».

Первая часть (1:9–20 – 3:22) содержит в себе послания к семи малоазийским церквям: Ефесской, Смирнской, Пергамской, Фиатирской, Сардийской, Филадельфийской и Лаодикийской, с обозначением их достоинств и недостатков, с предуказанием их будущей судьбы и обещанием награды вместе с предостережением и угрозой. Эту часть можно назвать пророчески-учительною. Ее содержание резко отличается от содержания второй части; точно так же отлична и форма

изложения. Здесь преобладает историческая форма древних пророчеств. Все основывается на исторической действительности, и если берутся некоторые символы («сдвину светильник...» 2:5; «сделаю столпом...» 3:12; «дам вкушать сокровенную манну...» 2:17 и т.п.), то их объяснения нужно искать в той же действительной истории и в общем символизме свящ. Писания.

Далее здесь нет ничего эсхатологического, но все ограничивается течением настоящего времени или близкого будущего. Наконец, первая часть в частности своего содержания может быть и должна быть отнесена к частной жизни и к частным индивидуальным особенностям упоминаемых семи малоазийских церквей. Правда, большинство толкователей и сказанное по адресу семи церквей относит к общей вселенской церкви. Но это можно сказать только относительно общего содержания, лишь постольку, поскольку каждая церковь в отдельности заключает в себе общечеловеческие и общехристианские особенности и свойства. Самое большее, что можно сказать по этому вопросу, это – то, что эти семь церквей суть типы состояния вселенской церкви и ее последователей. Начало такому взгляду на отношение содержания первых трех глав ко всей церкви указано Мураториевым канонем, где замечено, что хотя Иоанн «писал семи церквам, однако же говорит всем». Примазий также замечает, что «послания семи церквам назначаются одной церкви, ибо число семь, состоящее из чета и нечета, означает всеобщность»⁸¹. Это мнение разделяют и новейшие толкователи. Эбрард, напр., выражается так: «Иоанн обращается к семи церквам, как к типу соборной церкви, и то, что он посвящает семи церквам, как посвященное рабам Божиим, посвящается соборной церкви, и то, что он посвящает семи церквам, посвященное рабам Божиим, посвящается соборной церкви»⁸². Гофман сокращает понятие вселенскости назначения семи посланий, но, очевидно, без всякого основания и цели, и говорит, что св. Иоанн обращается к семи церквам, имея в виду христианство всей Азии (но не всего мира), подобно тому как ап. Павел в послании к коринфянам имел в

виду христианство Ахаии⁸³. Мысль – совершенно неосновательная, ибо, с одной стороны, нельзя сравнивать отношение г. Коринфа к области Ахаии, и семи городов ко всей Азии; с другой стороны, никто не станет утверждать, что сказанное ап. Павлом коринфянам в некотором известном отношении касается всего христианского мира.

Напротив, Клифот⁸⁴ чрезвычайно расширяет значение сказанного в посланиях к семи церквам. Он утверждает, что относящееся к семи церквам относится ко всей христианской церкви будущего времени; по его мнению, первая часть Апокалипсиса относится ко второй, как предыдущее к последующему⁸⁵. Но это есть его единичное мнение и вытекает из его положения, что все видения Апокалипсиса представляют собою последовательный ряд откровений о последовательных же событиях будущего. Откровения 2 и 3 гл., по общему мнению толкователей, совершенно другого порядка и ни в каком случае не могут относиться к откровениям дальнейших глав – как предыдущее к последующему. На это указывает уже одно то, что четвертая глава начинается указанием на новое состояние духа св. Иоанна.

Очевидно, нужно остановиться на древнем взгляде, что откровения семи церквам составляют особенный ряд откровений, назначенных, первее всего, непосредственно к известным семи церквам Малой Азии, и если касаются всех христиан, то – так же, как, на примере, послания ап. Павла к частным обществам и лицам касаются всех христиан вселенской церкви, т.е. постольку, поскольку в них содержатся общехристианские наставления или поскольку могут повторяться в истории мира те или другие частные положения и случаи.

Основываясь на этом положении, приходится совершенно отделить первую часть от второй части Апокалипсиса, если исследовать его с точки зрения раскрытия эсхатологии мира. А так как наша главная задача при изучении Апокалипсиса есть именно выяснение этого последнего вопроса, то и наше толкование первых трех глав будет по возможности кратким и общим. Мы займемся ими и поместим их в своем труде лишь

для того, чтобы не оставить пробела в общем ознакомлении со всем Апокалипсисом. И это тем более может быть допущено нами, что у нас, в нашей русской богословской литературе, есть серьезный труд А. Жданова, где прекрасно раскрыты и изъяснены эти первые три главы Апокалипсиса. Но так как Жданов в своем ученом труде более всего обращал внимание на филологическую и историческую сторону текста, то мы, с своей стороны, преимущественно займемся тою стороною содержания этих глав, которою они касаются не только современных св. Иоанну христиан семи малоазийских церквей, но и христиан вселенской церкви, в том числе и нас.

Наше намерение – заняться истолкованием второй части Апокалипсиса, которая, по нашему мнению, может быть названа апокалипсико-эсхатологическою. Таким определением мы хотим указать на то, что в этой части Апокалипсиса эсхатологические истины, случайно и по частям сообщавшиеся и в других писаниях Ветхого (особо у Даниила) и Нового заветов (в Евангелии, у апп. Павла и Петра), раскрываются апокалипсическим способом, т.е. через картины, символы и видения, иногда странные и недоступные для ясного представления⁸⁶. По отношению к такого рода содержанию и его изложению – задачи толкователя более сложны и затруднительны.

С чего должен начать толкователь? С текста ли и с частных и от них уже доходить до выяснения общего смысла видения⁸⁷, или, наоборот, уяснивши для себя общий смысл видения по общему впечатлению, приступать к выяснению его частных и проверять их согласием с общею идеей? Второй способ толкования по отношению ко всякой другой книге свящ. Писания может показаться прямо странным и неприложимым, но по отношению к Апокалипсису он не лишен некоторого значения. Во всяком случае, содержание и изложение Апокалипсиса столь своеобразны, что если при его истолковании исключительное внимание обратить на самый текст и на частности, то упустится всякая польза этого творения Божественного Духа. Посему необходимо, чтобы уму толкователя Апокалипсиса при его истолковании того или

другого апокалипсического видения или символа предносился общий смысл их, как в самих себе так и в общей связи других видений и символов. С этим несомненно согласны все толкователи Апокалипсиса, и никто из них не приступает к его толкованию, так сказать, ощупью, начиная с выяснения первого слова и первого стиха. Каждый из них предварительно высказывает свой общий взгляд на Апокалипсис, делит его видения на группы, в каждой группе указывает особенный смысл и называет место того или другого видения и символа в общем течении откровения. Но при согласии в общем большое различие – в частностях. Кажется, нет двух толкователей, которые бы вполне сходились между собою в разделении на группы апокалипсических видений и в указании связи их между собою. Содержание Апокалипсиса столь разнообразно, видения и картины столь многочисленны, что для каждого толкователя, при разнообразии человеческих умов и способностей, всегда находится новая точка зрения, которая и делает его несогласным (хотя часто и в очень незначительном отношении) со всеми предшествующими толкователями.

Указывать здесь и теперь на это разнообразие точек зрения толкователей Апокалипсиса едва ли нужно; оно будет вполне очевидно и более наглядно при самом толковании, – при сравнении различных мнений по тому или другому вопросу. Из всех толкователей, известных нам, только один Клифот представлял себе Апокалипсис одним последовательным и непрерывным рядом видений, при котором последующее вытекает из предыдущего – как из своего начала и изображает при этом действительное течение последовательных событий будущего времени. Но такое похвальное в других случаях стремление к отысканию единства неприложимо по отношению к Апокалипсису и привело толкователя к крайнему выводу, что по Апокалипсису должно быть два воскресения мертвых, которые разделены между собой очень значительным временем⁸⁸. Чтобы не впасть из-за оригинальности в подобного рода неправильные выводы, нужно держаться общего убеждения, что Апокалипсис представляет собою несколько групп видений, отчасти параллельных между собою⁸⁹. Это

общее правило, прилагаемое к толкованию Апокалипсиса, так сказать, освящено древними толкователями и, несомненно, отобразилось на толковании св. Андрея кесарийского. Особенно точно и ясно по этому вопросу высказывается блаж. Августин. «Правда, – пишет он, – что в этой книге, которая называется Апокалипсис, многое говорится прикровенно, чтобы дать упражнение уму читателя, и немного в ней есть такого, что своею ясностью дает возможность привести к уразумению остальное, хотя с трудом: особенно потому, что книга повторяет одно и то же так многообразно, что кажется, будто она говорит все иное и иное, между тем как при исследовании обнаруживается, что говорится иначе и иначе то же самое»⁹⁰.

Имея в виду этот общий взгляд на характер отрывочности в раскрытии содержания Апокалипсиса, всю его вторую эсхатологическую часть можно разделить на пять отделов-групп. Каждый отдел-группа представляет собою особый и самостоятельный порядок явлений, служащих обнаружениями Божественного мироправления. Этот порядок, начинаясь в том или другом пункте христианской истории, приходит к ее последним событиям в конце мира. Укажем вкратце эти пять порядков.

Первый порядок. Видение престола на небе и Сидящего с запечатанною книгою в деснице; явление Агнца посреди престола для раскрытия печатей книги (4–5 гл.). Явления коней после раскрытия каждой печати: после первой – белого, второй – рыжего, третьей – черного, четвертой – бледного (6:1–8). При раскрытии пятой печати – видение под жертвенником душ убиенных за слово Божие (6:9–12); по снятии же шестой печати – явления мирового переворота и ужас всех живущих на земле 6:13–17.

Второй порядок. Видение четырех ангелов на четырех углах земли и ангела, сходящего с неба с печатью Бога в руке для запечатления 144 тысяч рабов Божиих 7 гл.; раскрытие седьмой печати и звуки шести труб, сопровождавшиеся казнями (8–9 гл.). Видение ангела с раскрытой книжкой. Измерение храма. Явление двух свидетелей; землетрясение после их восхождения на небо. Звук седьмой трубы: голоса на небе с

хвалою воцарившемуся Господу Иисусу Христу. Видение храма на небе и явление ковчега при молниях, голосах, громах, землетрясении и великом граде (10–11 гл.).

Третий порядок. Великое знамение: видение жены, облеченной в солнце, красный дракон, борьба архистратига Михаила с драконом и низвержение этого последнего на землю (гл. 13). Видение девственников, стоящих на горе Сионе; ангела, летящего по небу с вечным Евангелием, другого ангела, возвещающего падение Вавилона с угрозой поклонявшимся зверю. Видение на светлом облаке подобного Сыну человеческому с серпом в руке для пожатия земли, и видение ангела с серпом для обрезания винограда на земле, который был брошен в великое точило гнева Божия (гл. 14).

Четвертый порядок. Видение семи ангелов с семью чашами последних язв и видение победивших зверя (гл. 15). Вылитие одной за другою шести чаш и шесть казней после каждой из них. Землетрясение после седьмой чаши (гл. 16). Объяснение видения блудницы, сидящей на звере (гл. 17). Возвещение о гибели Вавилона и плачь о нем (гл. 18). Радость на небе. Видение отверстого неба, белого коня и сидящего на нем Верного и Истинного, Слова Божия, идущего в сопровождении воинства для суда над зверем и лжепророком (гл. 19).

Пятый порядок. Видение ангела с цепью и ключом в руке для заключения дракона в бездну на тысячу лет. Воскресение убиенных и царствование со Христом тысячу лет. Освобождение сатаны, появление народов, Гога и Магога, их поражение и ввержение сатаны в геенну. Видение белого престола, суд над мертвыми и ввержение ада и смерти в геенну (гл. 20). Видение нового неба и новой земли, нового Иерусалима и его обитателей (гл. 21–22, 1–5).

К этому видению непосредственно примыкает заключение Апокалипсиса, которое, кроме указания на авторитет Иисуса Христа, как Автора Откровения, содержит в себе увещание принять всем сердцем возвещенное и ожидать скорого второго пришествия (22:6–21).

Из этого краткого указания содержания пяти порядков апокалипсических видений можно усмотреть ту общую мысль,

что выяснение Божественного мироправления идет от общего к частному, постепенно добавляя новые и новые частности. А так как это мироправление должно кончиться всеобщим судом и воздаянием, которому должны предшествовать Божественные призывы к покаянию, то в этих порядках применена также и некоторая постепенность все более и более усиливающихся казней Божественного гнева над нечестивыми.

В первом порядке изображены только общие последствия христианской проповеди в мире: бедствия на земле и награды на небе (первые пять печатей). Этот порядок оканчивается только предуказанием на будущий суд, которому должны предшествовать перемены в мире.

Второй порядок, начиная с указания разделения между избранными Божиими и грешниками, содержит в себе раскрытие явлений гнева Божия непосредственно над этими грешниками, как карающими сами себя. Эти казни вызовут крайнее разобщение между избранными и грешниками, и представители избранных (два свидетеля) подвергнутся крайнему преследованию со стороны грешников. Но это крайнее развитие зла будет вместе и преддверием его падения: громы и землетрясения предвещают приближение суда.

Явления третьего порядка служат как бы объяснением явлений предшествующих порядков: земные страдания праведников, злодеяния грешников и их вражда против первых есть следствие той борьбы, которая происходила на земле между добром и злом, – ангелами добрыми и ангелами злыми. Дьявол посылает в мир даже антихриста (зверя). Но борьба должна кончиться победою добра; ангел уже возвещает эту победу и является Сын Божий с серпом в руке, что и по притче Спасителя означает кончину мира.

После того, как в третьем порядке была указана главная причина зла на земле, явления четвертого порядка рисуют, с одной стороны, картины справедливых казней, которым должен подвергаться грешный мир, а с другой – то процветание зла, которое будет детищем дьявола. Божественный Промысл не дремлет: наказания грешного мира дойдут до своего конца, и после того как для всех станет очевидным, что человечество

останется нераскаянным, Господь явится с небесным воинством и произведет суд над миром, начав его с главных обольстителей – со зверя и лжепророка, то есть антихриста и его поборника.

Явления пятого порядка хотя, по-видимому, и представляют собою продолжение и вывод порядка предыдущего, но в действительности есть ответ на некоторые возможные недоумения по поводу порядков предыдущих. По учению Христа и апостолов, дьявол был уже побежден. Почему же он так силен в мире? На это Апокалипсис отвечает, что действительно дьявол побежден, что он как бы связан искупительными заслугами Спасителя; но эти узы действительны только по отношению к тем, которые суть истинные рабы Христовы, которые, сораспинаясь Ему, с Ним и воскресают для царствования и свободы над злом. Дьявол свободен лишь по отношению к сынам противления. Свою прежнюю полную свободу он получит только в конце мира и то только на короткое время (время антихриста). Тогда он получит власть вести войну даже и против святых. Но эта временная полная свобода дьявола будет вместе с тем и его последним торжеством, за которым последует окончательное посрамление и окончательное осуждение его и всех его приверженцев. Он взойдет на высоту, но не для того, чтобы навсегда остаться там, а для того, чтобы на виду у всех быть низринутым оттуда в бездну – геенну. Тогда-то, когда это падение дьявола уже совершится у всех на виду, наступит вечное спокойствие и блаженство праведников и начнутся вечные мучения грешников.

I. Введение в Апокалипсис (1:1–9)

Введение в Апокалипсис представляет собою форму введения литературного произведения и включает в себе: 1) надписание книги, преддрешающее содержание книги (1–2 ст.); 2) цель ее написания (3 ст.); 3) ее назначение (ст. 4–5а)⁹¹; 4) доксологию Иисуса Христа (ст. 5б-6) и 5) авторизацию книги (7–9 ст.).

Откровение (Ἀποκάλυψις), каковым словом начинает свою пророческую книгу св. Иоанн, является здесь заглавием, выражающим сущность ее содержания⁹². Ἀποκάλυψις (от ἀποκάλυπτειν – откровение открывать. Гал. 1:12; 2:2; 2Кор. 12:1, 7) указывает на учение и наставления, извлеченные не из человеческих обычаев и знания, а из внутреннего святилища человеческого духа⁹³. Определение Иисуса Христа (Ἰησοῦ Χριστοῦ) очевидно стоит для придания авторитетности содержанию откровения. Дальнейшие слова: которое дал Ему Бог должны обозначать не то, что оно было ранее неизвестно Иисусу Христу, – это вовсе не говорит против Божественного достоинства Его, как Сына Божия⁹⁴, – но то, что в этом сообщении откровения св. Иоанну совершилось исполнение Божественного предвечного определения. Как прежде Сын Божий, исполняя волю Своего небесного Отца, сошел на землю для совершения человеческого спасения, так и теперь Он, действуя в этой же воле, открывает людям будущие события церкви и мира. На это указывают дальнейшие слова: чтобы показать рабам Своим, чему надлежит быть вскоре. Откровение Апокалипсиса есть как бы продолжение откровения, уже сообщенного Иисусом Христом Своим ученикам во время Его земной жизни. Выражение «рабам Своим» поясняет, что назначение откровения не для одних семи малоазийских церквей, но для всего христианского общества, всех времен и мест.

Выражение «надлежит» употреблено, очевидно, с целью указать на непреложность и неизменность всего того, что определено в совете Божиим. Слово же «вскоре» (ἐν τάχει)

говорит о том, что для христианской надежды вовсе нет продолжительности времени, но что все ее предметы вследствие полнейшей несомненности являются совершающимися неотложно и непреложно⁹⁵ и к тому же совершенно неожиданно⁹⁶. А по толкованию св. Андрея кесар., «вскоре» употреблено здесь применительно к вечности Божией, для Которого тысяча лет как день вчерашний (Пс. 89:5; 2Пет. 3:8)⁹⁷.

Глагол «показал» (ἐσήμανεν) предполагает здесь непосредственно действующим лицом Самого Иисуса Христа, – это с одной стороны; а с другой – указывает на то, что форма сообщения откровения не форма пророчества, но форма видений и символов, доступных прежде всего чувственному зрению. Но как теперь совместить с этим значением глагола «показал» значение следующего глагола «послав» (ἀποστείλας)? Не нарушается ли эта непосредственность сообщения? Очевидно, нет. «Послав» по отношению к Иисусу Христу не указывает непременно на отдаленность действий посылающего, но только на посредничество. Подобно тому, как Господь Бог, посылая своих древних пророков и ангелов для возвещения Своей воли, был, однако, по Своему вездесущию и вседействию неотлучно с ними, так точно Иисус Христос, посылая свое откровение через ангела, и Сам присутствует и действует при этом сообщении откровения⁹⁸. Ангел здесь является только лишь слугою, исполняющим повеления Господа, непосредственным же автором, источником откровения является Сам Господь. Название ангела поэтому здесь есть общее название слуги Божия, вестника Божия, а не одного какого-либо определенного ангела. Такое мнение подтверждается 22:6, где при повторении мысли нашего стиха ангел сближается с теми ангелами, которые были посредниками между Богом и Его древними пророками.

Ангел, как вестник, как слуга воли Божией, должен сообщить это откровение св. Иоанну, рабу Божию. Более точное и подробное объяснение личности этого последнего получателя Божественного откровения дается сначала в ст. 2, а потом в ст. 9. Определение «раб», употребленное здесь, очевидно, имеет

целью возвысить достоинство Божественного откровения (ср. Рим. 1:1; Фил. 2:1), которое, принадлежа всеведению Божию, людям, простым рабам Божиим, может быть сообщено только посредственно. Поэтому и сказано, что оно дано сначала Иисусу Христу, – но, конечно, не в том смысле, что оно Ему не было известно прежде, а в том, в каком употреблял это слово Иисус Христос в отношении к Себе, напр., тогда, когда говорил, что Отец дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын человеческий (Ин. 5:27)... Здесь заключается непостижимая тайна единения двух естеств в Иисусе Христе – Божеского и человеческого, имея в виду которую и Сам Он в другом месте говорил: О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец Мой один (Мф. 24:36).

Это откровение столь важно и касается таких глубоких тайн Божественного ведения, что люди не могут получить его непосредственно даже и от Иисуса Христа, когда-то беседовавшего с людьми лицом к лицу. Необходим особенный посредник, которым и является первее всего ангел. Но так как не все люди способны и достойны непосредственно от ангела воспринять Божественное откровение, то и между ангелом и обыкновенными людьми нужен также посредник. Им служит св. Иоанн. Следующий 2 ст. объясняет, почему св. Иоанн может быть этим достойным посредником⁹⁹, – потому что он свидетельствовал слово Божие и свидетельство Иисуса Христа и что видел. Глагол «свидетельствовал» (ἐμαρτύρησε) напоминает нам выражения в евангелии Иоанна: видевший засвидетельствовал (19:35) и сей ученик и свидетельствует о сем (21:24), а равно и другие места из творений св. Иоанна Богослова: 1:7, 8, 9, 15, 19; 8:13; 15:26; 1. Ин. 5:9, 10 и др. Очевидно, это одно и то же лицо, один и тот же предмет его свидетельства. Этот предмет свидетельства есть слово Божие. Только в данном случае глагол употреблен не в настоящем времени, а в прошедшем. Прошедшее же время совершенного вида должно указывать на действие, уже достигшее своего полного развития, но теперь временно прекратившееся. Применительно к Иоанну, насколько мы знаем о его жизни, это будет означать то, что он некогда, до своего настоящего

заклучения на о. Патмосе, словом своей евангельской проповеди свидетельствовал об Иисусе Христе, как воплотившемся Слове Божиим, уверяя и уча, что всякий верующий в Него не погибнет, но будет иметь живот вечный¹⁰⁰. Он, Иоанн, свидетельствовал, т.е. передавал и сообщал и то учение Иисуса Христа, которое в Его устах было свидетельством, доказательством Его Божественного посланничества и спасительности Его дела искупления¹⁰¹. Слова же: и что видел (ὅσα εἶδε) служат усилением предыдущей мысли. Если под словами: свидетельство Иисуса Христа (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ) разумеется устное учение Иисуса Христа, Его возвышенные беседы, которые переданы нам только одним св. Иоанном, то словами что видел (ὅσα εἶδε) будет указываться на великие чудеса и деяния Иисуса Христа, которые и по слову Его Самого должны были служить в глазах людей удостоверением Его Божественного посланничества (Ин. 5:36; ср. Деян. 26:16). Вот, так сказать, ради этого великого прошлого, ради своей бывшей близости к Иисусу Христу, источнику Божественного ведения, Иоанн теперь выставляет себя достойным и правоспособным передатчиком Божественного откровения – не как пророка¹⁰², но как апостола Христова¹⁰³. Иоанн характеризует себя не с случайной и внешней стороны, но с внутренней, – со стороны своей способности быть орудием восприятия и сообщения Апокалипсиса¹⁰⁴.

«Блажен читающий...» (ст. 3). Слово «блажен» (μακάριος) весьма часто употребляется в свящ. Писании Нового завета и обыкновенно указывает на внутреннее участие человека в духовном царстве Иисуса Христа, которое есть правда, мир и радость во Св. Духе (Рим. 14:17); здесь же оно применительно к 22:18–19 может означать и свободу от казней последнего времени, и радостное вступление в будущий новый Иерусалим.

В 3 ст. является странным сочетание единственного числа «блажен читающий» (μακάριος ὁ ἀναγινώσκων) с множественным «и слушающие» (καὶ οἱ ἀκούοντες). Одни толкователи объясняют эту странность простою особенностью языка св. Иоанна, ничего особенного за собою не предполагающею¹⁰⁵. Другие думают

видеть в этой особенности указание на назначение Апокалипсиса самим Иоанном для церковного употребления, при котором один читатель и много слушающих¹⁰⁶. Но, не прибегая к натяжкам, можно объяснить это сочетание единственного числа с множественным просто случайностью: св. Иоанн, вследствие своей особенной пророческой возбужденности и быстроты течения речи, не повторил слова блаженны перед словом слушающие; а как от этого не происходит никакого ущерба смыслу, то пропуск остался не восполненным и после. Клифот в выражении слова пророчества хочет видеть указание самого Иоанна на равное достоинство Апокалипсиса с другими пророческими книгами. Но едва ли справедливо. Перед προφητείας стоит член. А это несомненно указывает на определенное пророчество, т.е. пророчество этой именно книги, что и подтверждается дальнейшими словами: и соблюдающие написанное в нем (ἐν αὐτῇ γεγραμμένα), т.е. только в этом, а не в каком-либо другом пророчестве.

Назвав блаженными читателей и слушателей своего Апокалипсиса, Иоанн поясняет, чего он ожидает и желает от них. К ним он предъявляет требование, чтобы они были соблюдающими написанное. Подобное же выражение мы встречаем у ап. Павла, говорящего: не слушатели закона праведны перед Богом, но исполнители (ποιῆται) закона оправданы будут (Фим. 2:13). Но употребление там и здесь различных слов (там ποιῆται, здесь τηροῦντες) предполагает и различие понятий. Ап. Павел предполагал исполнение заповедей; Иоанн же своим глаголом τηροῦντες (собственно: хранящие как бы в памяти) требует того, чтобы читатели и слушатели Апокалипсиса всегда помнили откровения о грядущей судьбе мира и церкви. Важно именно самое это памятование, оно само по себе есть средство сделаться достойным будущего блаженства и избежать осуждения и мук. Такое значение употребленного выражения, напоминающее собою другое изречение свящ. Писания: помни последнее твое и никогда не согрешишь (Ис. 56:2; ср. 1Пет. 4:7), как нельзя более подтверждается окончанием третьего стиха: ибо время (καιρός) близко. Христианин должен иметь в виду откровения

Апокалипсиса о близкой кончине мира, о блаженстве праведников и мучениях грешников, так как может случиться, что эта кончина застанет его совершенно неожиданно, и потому неприготовленным. Каким же он предстанет на суд Божий!? Несомненно, потому, не без цели св. Иоанн употребил здесь для обозначения понятия времени не χρόνος, но καιρός, что обозначает удобное, благоприятное время. Близко, – как бы так говорит тайнозритель, – близко по своей неожиданности и непреложности наступления то время, когда для каждого наступит возможность перейти к вечной блаженной жизни; но необходимо не упустить этой возможности и вследствие своей беспечности и невнимательности не быть осужденным на вечные мучения (Лк. 21:9; Рим. 13:11).

Иоанн седми церквам, находящимся в Азии (ст. 4). Иоанн, это – тот, который назван был рабом Иисуса Христа в первом стихе, относительно которого во 2 ст. было добавлено, что он был свидетелем Иисуса Христа, Его учения и чудес и о котором в ст. 9 будут сообщены и еще новые сведения. В более подробной характеристике, очевидно, Иоанн не нуждался, ибо, предполагается, он пишет тем церквам, в которых его хорошо знают, как ученика Господа и как своего верховного религиозного руководителя – архипастыря¹⁰⁷. Как таковой, он обращается с полученным откровением к семи церквам Азии, – той передней части малоазийского полуострова, которая была местом проповеднической деятельности апп. Павла и Иоанна и где было основано несколько христианских обществ – церквей. Но почему же он обращается только к семи церквам, которые и поименовывает в ст. 11? Конечно, не потому что там не было других церквей, – из посланий ап. Павла мы знаем совершенно другое, – и не потому¹⁰⁸, что другие церкви совершенно не нуждались в его откровении и не подлежали особенной заботливости апостола, – это несогласно с христианским стремлением к идеалу бесконечного совершенства. Св. Иоанн обращается к семи церквам как к типу соборной церкви¹⁰⁹ и еще «потому, что именно эти семь церквей Иисус Христос избрал сосудами для восприятия тайн грядущего»¹¹⁰.

К этим церквам Иоанн обращается с обычным апостольским приветствием, которому апостолы были научены Самим Иисусом Христом. Благодать вам и мир. – Душевный мир, успокоение во Христе, которое желательно для христианина, может быть лишь следствием Божественной благодати, Божественной помощи и милосердия. Посему-то Иоанн в своем приветствии и говорит, что эта благодать и мир преподаются не от него, а от Того, Который есть, и был и грядет. Греческое выражение этой мысли ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, где после ἀπὸ поставлен член, заставляет принимать всю эту фразу как бы собственное имя и как существительное несклоняемое¹¹¹. Но Эвальд, выходя из своей теории полнейшей подчиненности св. Иоанна конструкции еврейского языка в Апокалипсисе, по поводу этой фразы делает замечание, что так как иудеи замалчивали имя Иеговы, то и Иоанн как здесь, так и в других местах употребляет описание¹¹². На это справедливо можно возразить, что так как св. Иоанну, без сомнения, было хорошо известно употребление в свящ. Писании имени Иегова – Сый (Исх. 3:13–15), и так как в нем несомненно заключается понятие бытия самосущего, неизменяемого и свободного от всяких условий времени, то Иоанн, употребляя описательное выражение, высказывал лишь на понятном языке, что было невразумительно при употреблении одного слова Сый – Иегова. Не еврейская кабалистика при помощи своих произвольных и искусственных приемов раскрыла глубокий смысл имени (Иегова) Божия, – напротив, истолкование существовало прежде и было общеизвестным и общепризнанным¹¹³.

Андрей кесар., в своем толковании значение этих слов св. Иоанна передает таким образом «благодать вам и мир от Трипостасного Божества. Словом Сый означаетя Отец, выражением: который был – Слово, словом: и грядет – Утешитель»¹¹⁴. Конечно, эта мысль вполне справедлива, поскольку Бог есть существо нераздельное в Своей Троичности и неслиянное в единстве. Но, однако, так как Богу Отцу принадлежит начало бытия Сына и Св. Духа, так как от Него один рождается, а другой исходит, то имя: «который есть, и был,

и грядет» лучше прилагать к Отцу, потому что только Он содержит в Себе начало, средину и конец всего сущего. Что это так, можно убедиться из самого Апокалипсиса. Выражение «который есть, и был, и грядет» повторяется в Апокалипсисе еще два раза: 1:8 и 4:8. В обоих случаях это имя прилагается именно к Богу Отцу, к первой ипостаси Св. Троицы. Если же это так, то нет никакого основания и в нашем стихе подразумевать Отца (который есть), Сына (и был) и Св. Духа (и грядет). О преподании мира и благодати от других лиц Св. Троицы говорится св. Иоанном в дальнейшем течении речи. Именно о благодати и мире от Св. Духа говорится в словах: и от семи духов, находящихся Перед престолом Его. Это выражение различными толкователями понималось весьма различно. Эвальд под семью духами разумел силы или добродетели Божии: «семь, – говорит он, – лучше объяснять в смысле одного»¹¹⁵. Но на это нужно заметить, что откровение нигде не употребляет отвлеченных понятий, поэтому нельзя допустить этого и здесь. Другие полагают за лучшее под семью духами разуметь высших ангелов, при чем указывают на 5:6; Тов. 12:15, и рассуждают, что если здесь ангелы предшествуют Иисусу Христу, то потому, что далее речь будет исключительно об Иисусе Христе, а также и потому, что они по своей природе превосходят Его человечество¹¹⁶. Но несостоятельность и этого мнения очевидна. Речь идет о даровании благодати и мира, а в этом отношении Христос несравненно превосходит всех ангелов; да и вообще ангелы сами по себе никогда не называются подателями благодати и мира, как существа тварные, хотя бы и высшие.

Большинство толкователей¹¹⁷ под семью духами понимают Св. Духа. Право на такое толкование дают те аналогии, которые мы находим в других местах свящ. Писания. Таково место у прор. Исая: почиет на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия и страхом Господним исполнится (Ис. 11:2–3). У прор. Захарии ангел объясняя значение светильника с семью лампадами, говорит: это слово Господа к Зоровавелю, выражающее: не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь

Саваоф (Зах. 4:6)... Те семь – это очи Господа, которые объемлют взором всю землю (4:10). Принимая во внимание эти аналогии, естественно придти к тому выводу, что и в нашем стихе под семью духами, предстоящими перед престолом и участвующими в преподании верующим благодати и мира, заключается указание на Св. Духа, подателя духовных благ, – третью Ипостась Св. Троицы. Единая «Ипостась Св. Духа символически обозначается седмицею духов (ни более ни менее) потому, что число семь – как бы печать духа, налагаемая на каждое законченное и совершенное дело Божие, и выражает собою полноту благодатных даров («сокровище благих»), раздаяние которых зависит от Св. Духа» (1Кор. 12:4–11)¹¹⁸. Что же касается возражения, почему о семи духах, если под ними разуметь Св. Духа, третью Ипостась Св. Троицы, говорится на втором месте, прежде речи об Иисусе Христе, то оно легко устраняется как тем замечанием, что одинаково была несоответственной по месту здесь и речь о духах ангелов, так и тем соображением, что через такую расстановку св. Иоанн хотел избежать необходимости повторения и достигнуть лучшей связи, так далее речь должна идти об Иисусе Христе (2Кор. 13:13)¹¹⁹.

Ст. 5. Третьим источником благодати и мира, наравне с Богом Отцом и Св. Духом, является Иисус Христос. Тайнозритель характеризует Его:

1. Как свидетеля (ὁ μάρτυς). Иисус Христос есть свидетель Бога Отца, ибо пришел на землю совершить дело спасения, от века предопределенное. Он свидетельствовал, учил о Божественной любви к людям и о призвании всех к блаженству. В этом отношении Иисус Христос подобен древним пророкам, которые также называются свидетелями Божиими (Апок. 11:3; Ин. 1:7–8; 5:33; Евр. 1:1); подобен апостолам не только как очевидцам Его деятельности, но и как проповедникам Евангелия (Лк. 24:28; Деян. 1:8 и др.); подобен исповедникам-мученикам, за которыми и утвердилось это название – мучеников (μάρτυς)¹²⁰.

2. Иисус Христос характеризуется как свидетель верный (ὁ πιστός). Определенный член перед πιστός указывает на

самостоятельное значение этого определения. Иисус Христос есть свидетель верный в том смысле, что Он Свое учение, Свою проповедь о спасении людей запечатлел Своими крестными страданиями: смирил Себя, быв послушлив даже до смерти и смерти крестной (Фил. 2:8). Такое определение Иисуса Христа со стороны Его крестных страданий имеет здесь, конечно, весьма важное значение, ибо утверждает то положение, что пользование благодатию и миром стало возможным для людей ради смерти Исккупителя¹²¹. Но Христос есть верный свидетель еще и в том смысле, что Его свидетельство не только является неуклонным исполнением определения Бога Отца, не только завершенным искуплением, но и верным, непреложным пророчеством. Его обетования, Его предсказания, Его обещание надежды также исполнятся в будущем, как исполнено Им Самим все то, что было Ему повелено Богом Отцом.

3. Характеристика Иисуса Христа заключается в словах первенец из мертвых (ὁ πρῶτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν). Таким же точно именем, – первенцем (πρῶτότοκος) Иисус Христос назван у ап. Павла (Колос. 1:18), а это выражение может быть поставлено в равное соотношение с его же выражением (1Кор. 15:20; первенец – ἀπαρχή). Название Иисуса Христа первенцем из мертвых должно быть понимаемо как указание на Его совершенство и превосходство¹²² пред всеми рожденными от смертных. Он первый, единственный из всех смертных, ибо только Он один воскрес Своею собственною властью и силою, Он только один не остался во аде и не испытал истления (Пс. 15:10; Деян. 2:27). Это же есть и указание на Его Богочеловеческую природу.

4. Характеристикою Иисуса Христа служит указание на Его царское достоинство: Он есть владыка царей земных (ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς). В этих словах, конечно, нельзя видеть лишь сравнительное достоинство и могущество пред земными царями: могущество Христа, – как это выяснено предыдущими характеристиками, – не могущество и власть земного владыки, но власть Богочеловека, Промыслителя и Исккупителя, Которому, после Его искупительной смерти, должно поклониться всякое

колени небесных, земных и преисподних (Фил. 2:10). Здесь цари земные берутся, очевидно как представители всего человечества, всей его власти и силы.

Непосредственно к характеристике Иисуса Христа, как подателя благодати и мира, св. Иоанном присоединяется прославление: Ему, возлюбившему нас и омывшему нас от грехов наших кровию Своею и соделавшему нас царями и священниками Богу и Отцу Своему, слава и держава во веки веков. В этой доксологии в греческом (и славянском) тексте обращает на себя внимание своеобразность конструкции речи: после дательного падежа «возлюбившему нас» и «омывшему» (τῷ ἀγαπήσαντι καὶ λούσαντι) следует глагольная форма: «и сделал нас царями» (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν). Эту своеобразность обыкновенно объясняют свойством еврейского языка, Которого придерживался св. Иоанн в своем Апокалипсисе¹²³. Но даже и не прибегая к этому объяснению можно примириться с подобным течением мыслей тайнозрителя, допустивши (как мы это сделали и по отношению к ст. 4) предположение, что своеобразность произошла вследствие крайнего возбуждения тайнозрителя и крайней быстроты течения представлений и его уме: это есть новое свидетельство особенности Апокалипсиса, как книги, отличной от других пророческих книг и написанной в состоянии высшего пророческого экстаза.

Итак, тайнозритель воздаст прославление Иисусу Христу, во-1-х, за то, что Он возлюбил нас, возлюбил высшею любовью, доходящею до жертвования самою жизнью, – любовью бескорыстною, которая, по апостолу, долго терпит, все покрывает, всему верит, все переносит (1Кор. 13:4–8). Во-вторых – за то, что омыл нас от наших грехов Своею кровью.

В этом месте по разным кодексам и у разных толкователей наблюдается разночтение: где читается λούσαντι (омывшему), где λύσαντι (освободившему, очистившему). Жданов на основании показаний древнейших кодексов и особенно по исследованию Тишендорфа (хотя и он ранее держался другого чтения) считает более правильным читать не λούσαντι, а λύσαντι и не ἀπὸ..., но ἐκ...¹²⁴. Но в виду того, что, во-1-х, и то и другое

чтение одинаково распространено в кодексах, что, во-2-х, в наших славянском и русском переводах употреблено чтение первое, то и нам можно, следуя большинству и древних и новых толкователей¹²⁵, читать это место по-прежнему λούσαντι (омывшему), а не λύσαντι (освободившему). Тем более, что и то и другое слово одинаково выражают понятие искупительного значения Христовой крови. Но к представлению о крови ближе подходит омовение, чем освобождение; это более подходит и к нашему христианскому взгляду на воду крещения, омывающую нас от всякой скверны плоти и духа (2Кор. 7:1). Грехи наши, от которых нас омывает кровь Иисуса Христа, не исключительно только наша связь (хотя есть и это) с дьяволом, которая разрушается тем уже, что Сам Бог Своею предваряющею благодатью приближается к каждому грешнику (Лк. 15:20). Наш грех есть ближе всего порок, пятно, который нуждается в удалении, в омытии. Только по отношению к дьяволу наш грех есть связь, но по отношению к Богу он есть преграда. Кровь Иисуса Христа, как бы некоторый сильный поток, разрушает эту преграду, омывает и обеляет (Апок. 7:14)¹²⁶ нашу душу и делает ее способною к восприятию нами божественной благодати. И древний псалмопевец молился: омой меня и буду белее снега (Пс. 50:9). Сближение понятий любви Божией и омытия нас от грехов встречаем мы и у ап. Павла (Еф. 5:25, 26, 27), и у Иоанна (1Ин. 1:7).

По русскому и славянскому переводу шестой стих читается: и сделал нас царями и священниками. Но на основании некоторых кодексов и более древних переводов (коптского, сирского), а также древних¹²⁷ и новейших толкователей¹²⁸ и исследователей текста¹²⁹ правильным нужно признать чтение: и сделал нас царством и священниками (καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς).

Если теперь такое чтение и представляет довольно странное и неожиданное сочетание отвлеченного понятия (βασιλεία – царство) с определенным представлением (ἱερεῖς – священники), то это должно быть объяснено особенностью апокалиптического языка св. Иоанна, пользовавшегося языком еврейским. Но, конечно, не так, как думает Эвальд, будто бы

здесь Иоанн целиком переносит в Апокалипсис еврейскую надежду при Мессии-победителе основать земное царство¹³⁰, а так, как думает Жданов, – что здесь св. Иоанн пользуется готовым выражением книги Исход 19:6 (царство священников), усваивая в данном случае мессианские ожидания евреев новому, духовному Израилю – христианству¹³¹.

Что же касается самого смысла этого выражения, то он может быть выяснен по аналогии с выражением ап. Петра: «народ избранный, царское священство» (1Пет. 2:5)¹³². И здесь, в Апокалипсисе, говорится о царстве, государстве, а не о царской власти и не о государственной силе¹³³; христиане поэтому не цари, но лишь подданные и соправители в царстве Христовом¹³⁴. Единственный царь в этом царстве – Иисус Христос. Но так как и Его царство, по Его собственному выражению, не от мира сего (Ин. 18:36), то и участие христиан в нем может выражаться в их содействии победе и воцарению креста Христова над грешным миром. Христиане начинают составлять царство Христово, поскольку господствуют при помощи Божией благодати над своими человеческими страстями и вожделениями, поскольку следуют Христу, отрекаясь от себя и неся свой крест (Мф. 16:24). Таким образом, христиане составляют как бы силу Христову, действующую в мире для покорения его Христу, представляют ту область, где особенно проявляется Его царственная власть.

В соответственном сему смысле христиане могут быть названы и священниками. Они священники (ἱερεῖς) Богу и Отцу Его (Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ)¹³⁵, т.е. они служат Ему, принося бескровную жертву, принося Ему свою молитву и свои сердца сокрушенные и смиренные. В этом жертвоприношении священнодействует и должен священнодействовать всякий христианин, ибо и в принесении бескровной жертвы участвуют все верующие, в то время как «приносяй и приносимый» есть Тот же Самый Иисус Христос¹³⁶. Иисус Христос принес Себя в жертву Богу Отцу за все человечество; христиане, братья Его по благодати искупления и по Его человеческой природе, приносят в жертву Его же Самого, участвуя непосредственно в великой и непостижимой тайне примирения. Ради этого-то, ради Его

любви к людям, за очищение их от грехов и дарование возможности участвовать в Его благодатном царстве, – за все это Ему (αὐτῷ – ближайшему предмету, о котором здесь идет речь) слава, т.е. прославление, хвала благодарности и держава (κράτος), т.е. подчинение Его могуществу, признание над собою Его власти, полное повиновение Его заповедям.

Шестым стихом собственно оканчивается прославление Иисуса Христа как подателя благодати и мира верующим, каковым Он является наравне с Богом Отцом и Св. Духом.

Стих седьмой хотя также говорит об Иисусе Христе, но уже по отношению к будущему, по отношению к Его второму пришествию. Таким образом, здесь как бы продолжается выяснение авторитетности того откровения, которое будет сообщено в книге. Это откровение сообщает Иисус Христос, – Тот Иисус Христос, Который был учителем и искупителем людей, но Который придет на землю и как судия во славе. Люди же, имея это в виду, должны воспользоваться Его откровением как прежним, так и откровением настоящей книги, чтобы достойно встретить Его в Его будущем пришествии. Изображение этого второго пришествия (ст. 7), которое должно быть, напечатлено в памяти христиан, отчасти, такое же, какое находится в других местах св. Писания. Особенно близко по смыслу и даже по выражению место из Евангелия от Матфея: тогда восплачут все племена земные и увидят Сына человеческого грядущего на облаках небесных с силою и славою великою (Мф. 24:30, ср. 26:64; Дан. 7:13). Иоанн мог почерпнуть это выражение из своей памяти или как слушатель бесед Иисуса Христа, или же (особенно конец стиха) из пророчества Захарии: они воззрят на Него, Которого пронзили и будут рыдать о Нем (Зах. 12:10). Достойно примечания, что это пророчество св. Иоанн приводит и в своем Евангелии, как, очевидно, хорошо ему известное¹³⁷. Русский перевод: возрыдают Перед Ним – κόψονται ἐπὶ αὐτοῦ – Жданов считает неправильным и предпочитает ему славянский: «плач сотворят над Ним». Он думает (так же как и Андрей кесар.), что плач который разумеется в 7 ст., будет принадлежностью грешников и будет плачем «бессильной злобы и отчаяния после бесплодной

и безуспешной борьбы с царством Мессии и после жестоких казней гнева Божия»¹³⁸.

Но такое понимание причины плача едва ли вполне истинно. Во-первых, здесь сказано, что восплачут все племена земные, а не только те люди, которые Его пронзили; а среди всех племен, конечно, должны найтись и люди праведные.

Во-вторых, предлог ἐπὶ в сочетании с винит, пад. (как здесь) означает не «о», но «пред» (место), как это и переведено в русском переводе: так что все люди восплачут пред Ним, то есть в виду Его, увидя Его, явившегося на облаках небесных.

В-третьих, так как здесь не указано причины плача, то мы должны иметь в виду все причины плача: и горе и радость. Будут плакать и праведники слезами радости и утешения, а вместе и слезами смирения и сознания своего недостойного служения Господу Богу, каковое сознание всегда присуще и чистой совести (Лк. 21:28)¹³⁹.

В виду этого под выражением: и те, которые Его пронзили, нужно разуметь не только потомков иудеев по плоти, когда-то потребовавших осуждения Иисуса Христа на смерть, но лиц и из других народностей, которые своею греховною жизнью, своим отвержением Евангелия будут вторично, пронзать Спасителя (Гал. 2:17, 19, 21).

В 8 ст. говорится о Боге Отце, как первопричине Божественного ведения, который по 1 ст. дал откровение Иисусу Христу для сообщения верующим. Так что и этот стих, так же как и предыдущий, имеет целью еще более усилить авторитетность сообщенного в Апокалипсисе. Я есмь Альфа и Омега. В русском и славянском переводах к этим словам прибавлено: начало и конец (как и у Андрее кесар.,) и стих получил форму 13 ст. 22 гл. Но в большинстве древних кодексов¹⁴⁰ этого добавления нет, и, по всей вероятности, эта вставка есть приписка переписчика, предполагавшего затруднение для читателя в названии букв греческого алфавита без объяснения.

Такое предположение не могло существовать для самого Иоанна, во время Которого такой способ выражения был общеупотребительным и понятным. Смысл этого выражения тот,

что Бог, как Вседержитель (ὁ παντοκράτωρ), есть действительно начало (альфа – α) и первопричина всякого бытия, так как, по выражению апостола, мы Им живем, движемся и существуем (Деян. 17:28). Вместе с тем, Он есть и конец (омега – ω), конечная цель всего бытия; все, как созданное Им, должно и стремиться к Нему, в Нем искать себе упокоения, при Его помощи стремиться к совершенству и у Него просить себе блаженства (Кол. 1:17).

Обыкновенно все толкователи оканчивают введение в Апокалипсис 8 ст. И стих 9 относят уже к первой части его. Но думается, что этот стих еще можно отнести к предшествующему, к введению, и начинать первую часть только 10 ст. Только этот последний стоит в непосредственной связи с последующим, стих же 9 может быть понимаем и как предварительное пояснение для дальнейшего и как окончание предыдущего. В 1 ст. было сказано, что первоисточник апокалиптического откровения есть Бог Отец, Который дал это откровение Иисусу Христу; Иисус Христос, при посредстве ангела, должен передать его рабу Своему Иоанну. Затем в 7 ст. Иоанн еще раз упоминает о величии Иисуса Христа, как будущего Судии, а в 8 ст. вторично говорит о Боге Отце, как источнике всякого ведения. Наконец, в 9 ст. он упоминает вторично и о себе, как о таком лице, которое первое восприняло откровение и уже от себя должно было сообщить его другим людям.

Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в царствии и в скорби и в терпении Иисуса Христа. – Тайнозритель называет себя по имени, – это согласно с ветхозаветною и новозаветною апокалиптикою. Для св. Иоанна служил примером пр. Даниил, который при сообщении о своих апокалиптикою видениях также называет себя по имени (Дан. 7:15; 8:1), так что вопрос, почему Иоанн в других своих книгах нигде не называл себя по имени, разрешается удовлетворительно указанием на особенность Апокалипсиса, как книги с особенным содержанием и изложением (пророчество о будущем в картинах и видениях).

В дополнение к сказанному во 2 ст. тайнозритель в 9 ст. говорит о себе как о брате (ὁ ἀδελφός). В каком смысле апостол

и евангелист называет себя братом простых верующих? Не служит ли это доказательством того, что писатель Апокалипсиса не св. Иоанн, а кто-нибудь другой, так как он в своем первом послании называет своих читателей детьми? (2:1, 28; 3:18; 5:21). Но название брата и здесь, так же как и в других местах Апокалипсиса (6:11; 12:10; 19:10; 22:9), употреблено не с целью особенного отличия себя от других верующих, но с целью указания большего сродства и близости. Указанием на свое равенство во Христе со всеми христианами св. Иоанн хочет ободрить своих читателей в восприятии и понимании последующего откровения. Иоанн как бы говорит: я такой же как и вы смертный человек, и потому если я получил это откровение, то можете воспринять его и вы. Последующие же слова: и соучастник в скорби, являются¹⁴¹ не синонимом, но дальнейшим раскрытием той же мысли. Иоанн не только брат по своей природе, но подобен им и в других условиях земной жизни. Он, так же как и многие христиане того времени, подвергся гонению за имя Иисуса Христа; не один, а вместе с другими, он участвует и в царствии Христовом. Он и в этом не исключительный человек: утешаются через Иисуса Христа, через благодатное общение с Ним не он один, по все истинные христиане, отрекающиеся от греховного мира и всецело живущие во Христе. Наконец, Иоанн говорит и о своем подобии другим христианам в их терпеливой надежде (терпении – ὑπομονή) на Иисуса Христа. Надежда не посрамит, – говорит ап. Павел (Рим. 5:5). Иоанн, как бы ссылаясь на свой собственный пример и на пример других христиан, увещевает всех кротко и терпеливо подвизаться в этой жизни, взирая на Иисуса Христа, явившего образец терпения и уверяющего всех Своим воскресением и прославлением, что и для них наступит и это воскресение и прославление (Рим. 8:17).

Указавши на свою близость ко всем христианам, св. Иоанн в словах: был на острове, называемом Патмос, определяет и то место, откуда он шлет свой Апокалипсис. Это именно о. Патмос, – небольшой каменистый остров Эгейского моря. Сюда, в царствование Домициана¹⁴², был сослан св. Иоанн, – как он сам говорит, – за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа.

Он прибыл сюда не добровольно и не с целью евангельской проповеди, но именно как изгнанник. Он был сослан за то, что его проповедь слова Божия, Божия откровения, откровения, которое он узнал и из книг Ветхого Завета и из уст Самого Иисуса Христа, – за то, что проповедь об Иисусе Христе, как воплотившемся Сыне Божиим, совершителе человеческого спасения и основателе Своей Церкви и Своего царства на земле, слишком возбудили против Него языческий народ и языческие римские власти. Они послали его на тяжелую работу в рудники о. Патмоса¹⁴³, как поступали и с другими христианами.

Так заканчивает св. Иоанн свое введение в Апокалипсис. Теперь читатели уже знают, с кем они имеют дело, кто будет говорить им, о чем и от чьего имени.

II. Видение подобного сыну человеческому (1:10–20)

Девятым стихом 1 главы оканчивается введение в Апокалипсис, и следующие стихи 1 главы, и главы 2 и 3 составляют его первую часть. Представляя собою особенное видение, эта часть и по своему содержанию является совершенно отличною от второй части. Ее содержанием служат откровения для семи малоазийских церквей, а изложение имеет форму историко-пророческого учения.

Сообщение откровения для семи малоазийских церквей Иоанн предваряет изображением своего собственного внутреннего состояния, при котором им получено это откровение. Я, – пишет он, – был в духе в день воскресный. Очевидно, это был тот день недели, который св. Иоанн вместе с другими христианами привык посвящать преимущественному служению Господу (Деян. 20:7; 1Кор. 16:2). В этот день, в первый день недели, св. Иоанн, вспоминая своего воскресшего Господа, углублялся своим умом в созерцание домостроительства человеческого спасения. На это время он совершенно отрешался от тела, от земли и от земных интересов и был, как он выражается, «в духе» (ἐν πνεύματι == ἔκστασις – состояние экстаза. Деян. (10:10; 11:5; 22:18); и в этом состоянии он входил в особенное, близкое и тесное общение с Богом и ангелами, с миром духовным, невидимым – небесным. И слышал позади (ὀπίσω) себя громкий голос как бы трубный (ὡς σάλπιγγος), который говорил (λεγοῦσης). Св. Иоанн услышал громкий голос, очевидно, духовным слухом (2Кор. 12:2), и сила звука (не звук трубы, но звук, подобный трубному) выражалась в той силе впечатления, которое производило на тайнозрителя все виденное и слышанное им. Этот голос предупредил Иоанна, что он видит и слышит не только для себя, но и для других, и потому должен записать, чтобы иметь возможность передать не только близким, но и дальним. Непосредственно это откровение должно быть передано семи церквям, – христианским обществам в Ефесе, Смирне, Пергаме, Фиатире, Сардисе,

Филадельфии и Лаодикии. Почему названы именно эти церкви и почему только семь, – то, конечно, потому, что они указаны Св. Духом; Иоанн же должен был записать то, что видел. Поэтому здесь употреблен глагол βλέπεις – видишь (наст. вр. для обозначения несомненного будущего), который выражает пассивное созерцание¹⁴⁴.

То обстоятельство, что видение св. Иоанна начинается изображением семи золотых светильников (λυχνίας), указывает на свойство Божией природы, по которому Бог есть свет (1Ин. 1:5). Но чтобы удостоиться созерцания этого света, чтобы освятиться и просветиться им (Ин. 1:9), требуется то, что Иоанн выражает словом «обратиться» (ἐπεστρεψα). Он услышал голос сообщавшего ему откровение, как бы голос руководителя, позади себя и, чтобы видеть того (φωνή – голос, вместо говорящего), кто говорил с ним, должен был обернуться назад. Подобно сему позади себя видел и пр. Даниил «некоторого мужа, одетого в льняную одежду», который сообщал ему Божие откровение (Дан. 10:5). Для восприятия этого Божия откровения нужно «обратиться», отрешиться от мирских попечений, нужно возвести духовные очи горе.

Итак, будучи в духе, св. Иоанн увидел сообщавшего ему откровение среди семи светильников. Подобным Сыну человеческому, облеченным в подир (длинная белая одежда, носившаяся первосвященниками и царями). «Возлюбленный ученик Иисуса Христа удостоился видеть Его в человеческом образе спустя 62 года после вознесения. Божество Его не скрывалось более под плотию человеческою, и эта плоть, сохраняя свое прежнее подобие, была уже не та, которая подчинялась нуждам и немощам человеческой природы. И писатель откровения сознательно объяснился, что видел Господа Спасителя не таковым, как Он был в смертном человеческом теле, но Подобным Сыну человеческому¹⁴⁵. Но это – несомненно Иисус Христос, как говорят об этом 11 и 17 стихи, где явившийся называет себя «первым и последним». Его одежда напоминает царскую блестящую одежду¹⁴⁶, почему и золотой пояс был опоясан не по бедрам, а по груди (πρὸς τοῖς

μαστοῖς)¹⁴⁷, что, в свою очередь, придавало особенное величие всей фигуре явившегося¹⁴⁸.

Следующие 14–16 стихи сообщают другие особенности внешнего вида Иисуса Христа. Он предстал иным, потому что был уже не среди людей, как принявший вид раба (Фил. 2:7), но как восседающий одесную Отца. Волоса на Его голове белы¹⁴⁹, как бела шерсть и бел снег. И если белизна, седина волос есть принадлежность старости, признак опытности и многостороннего знания, то по отношению к Иисусу Христу эта белизна волос говорит о Его предвечном рождении как Сына Божия и о Его Бож. всеведении, нераздельном с вечностью (Дан. 7:9).

Сообразно с этим Иоанн заметил перемену и во взоре Иисуса Христа. Его глаза были уже не те, которые глядели кротостью и милосердием, но были теперь подобны огненному пламени. И как блеск очей есть признак силы и проницательности, так и огненный блеск очей Спасителя есть указание на Его свойства как всемогущего, всеведущего и праведного Судии, столько же милосердного к праведным, сколько и карающего грешников по требованию Своего правосудия¹⁵⁰.

Ноги явившегося Иисуса Христа показались тайнозрителю издающими такой блеск, какой происходит от расплавленного халколивана (οἱ ποδες αὐτοῦ ὅμοια χαλκολίβανῳ ὥς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένοι). Что такое халколиван – определенно сказать невозможно. Жданов приходит к тому выводу, что лучше всего под ним разуместь «особый металлический сплав с золотисто-желтым блеском», бывший в то время в большом употреблении. Но он упустил из виду ту черту апокалиптического описания халколивана, что он представляется блестящим только в расплавленном состоянии, между тем как сплав при сильном раскаливании может совершенно потерять свой блестящий вид, которым обладал до раскаливания.

Поэтому лучше согласиться с Эбрардом, по мнению которого здесь под халколиваном разумеется ливанская медь (χαλκός – медь и λίβανος – Ливан), издающая ослепительный блеск при сильном накаливании. Таким видом и свойством ног Иисуса Христа пред Иоанном выяснялась благоуспешность

евангельской проповеди через Христовых апостолов¹⁵¹. Свв. Апостолы для этой проповеди переплывали моря и реки, переходили горы и пустыни и не останавливались ни перед какими препятствиями и расстояниями. Поистине для этого нужны ноги как бы из твердой меди, нужно рвение столь же горячее, как горяча расплавленная медь. Это сила распространения христианской проповеди может быть сравнена с шумом вод многих. Таково (помимо ближайшего) значение слов Апокалипсиса: голос Его как, шум вод многих (14:2; 19:6; ср. 17, 1. 15; Иез. 43:2). А в своем ближайшем значении эти слова указывают на то, что голос звучал особенною силою и имел целью силою своего звука придать более торжественности откровению и сообщить ему большую степень впечатления.

В дальнейшем описании (ст. 16) явившегося Господа мы встречаем нечто такое, что не может быть представлено нашим воображением. Христос держал в Своей руке семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч (ρομφαία δίτομος ὀξεία ἐκτορευομένη). Что такое звезды, объясняет в 20 ст. Сам Иисус Христос; что же касается меча, то понять этот символ могут помочь следующие слова ап. Павла: «слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого» (Евр. 4:12). Это же означает и меч, исходящий из уст Иисуса Христа (2:12, 16; 19:15, 21). Очевидно, он есть то самое откровение, которое намерен сообщить Иисус Христос через св. Иоанна в Апокалипсисе¹⁵².

Но так как действие слова Божия, подобное действию меча, умеряется и облегчается для нашей души всесогревающей Божиею любовью, то и в видении лицо (вид)¹⁵³ Иисуса Христа изображается подобным солнцу, сияющему в силе своей (Мф. 17:2). А солнце ли не благотельно для нас и для всей природы, все оживляя, все возвращая?! Это – указание не на свет славы и величия (1Кор. 15:41)¹⁵⁴, но на теплоту и свет Божия слова.

Стихи 17–20 содержат в себе заключительные объяснения по поводу видения.

Св. Иоанн, видя Господа, пал к Его ногам, как мертвый, обнаружив тем самым свое ничтожество и свой благоговейный

страх пред явившимся, но услышал успокоительные слова: не бойся, Я первый и последний и живой; и был мертв и се жив во веки веков. И имею ключи ада и смерти. Это значило: Я – твой всемогущий и вечный Творец и всеблагий и премудрый Промыслитель, твой первообраз, и ты должен стремиться к соединению со Мною. Я вечен (ὁ ζῶν) по Своему Божеству. Я жил на земле вместе с людьми в человеческой плоти, разделяя все их немощи, слезы и страдания и даже искушение от дьявола; Я испытал и общую всем людям участь смерти. Но Я воскрес Своею Божиею силою и тем самым подаю то неизреченное утешение, что они все воскреснут в последний день. Ради Своих добровольных страданий, ради Своей крестной смерти Я имею ключи ада и смерти, т.е. имею власть над тем и другою, ибо победил дьявола (Евр. 2:14,15). И человек может воскликнуть теперь: где, ад, твоя победа; где, смерть, твое жало? (1Кор. 15:55). Верю в искупительные заслуги Христа и своею добродетельною жизнью всякий может перейти через временную смерть к вечной жизни и избежать вечных адских мучений, уготованных дьяволу и ангелам его (Мф. 25:41).

Подтверждая еще раз, что открытое в Апокалипсисе назначается для духовного пользования всех людей, Господь Иисус Христос повелевает (19 ст.) Иоанну записать все виденное, – записать, во 1-х, ту обстановку, среди которой он получил свой Апокалипсис (что видишь – ὃ εἶδες), во 2-х, то, что он узнал в апокалиптических видениях о состоянии малоазийских церквей и вообще о тайнах Божьего мироправления (что есть – ὃ εἶσι), и, в 3-х, то, что по Божию откровению должно совершиться в (близком и далеком) будущем (ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα).

В 20 ст. Иоанн устами Господа предупреждает всякого читателя Апокалипсиса, что понимание этой книги весьма затруднительно. В ней много таинственного, трудноуразумеваемого (τὸ μυστήριον – тайна). Первая тайна (но не единственная) – это то, что Иисус Христос явился среди семи светильников и имел в правой руке семь звезд. Сам Господь разъясняет св. Иоанну эту тайну, говоря: семь звезд

суть ангелы семи церквей, а семь светильников, которые ты видел, суть семь церквей. Семь церквей названы здесь вместо единой вселенской церкви, вместо всех христиан, ибо для всех их (1:1) назначено Божие откровение. Христиане, как все вместе (общество, церковь), так и каждый в отдельности, должны быть светильниками Божией истины, ибо всем им сказано Спасителем: так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего небесного (Мф. 5:16). Но нечто большее, чем простые светильники, представляют собою епископы каждой церкви, как ее представители и носители ее идеалов. Именно о них сказано, что звезды суть ангелы церквей.

Вопрос, кого нужно разуметь здесь под ангелами, решается весьма различно. Древние толкователи¹⁵⁵ под этими ангелами разумели бесплотных духов – ангелов-хранителей. Но против этого мнения говорит уже одно то, что в последующих посланиях к ним им приписываются некоторые недостатки (2:4–5; 2:10; 3:1). Другие толкователи¹⁵⁶ хотят видеть в них символических ангелов; но, как справедливо замечает Жданов, для чего и для кого нужны эти символические вестники? Сам Жданов говорит, что «ангел церкви есть олицетворение реально-духовно-нравственной силы, проявляющей свою деятельность в истории, или сама эта сила, представляемая человекообразно».

На это нужно сказать то, – чего ожидает и он сам, – что такое толкование слишком туманно и представляет собою абстракцию, противную духу священного Писания. Странно обращение к какой-то силе, хотя бы и представляемой человекообразно: «знаю дела твои» и т.п. Что могла говорить такая «сила» уму и сердцу читателей Апокалипсиса, назначение которого было более всего практическое? Поэтому лучше всего остановиться на том толковании¹⁵⁷, по которому здесь под ангелами разумеются епископы, как предстоятели церквей. Они, как люди, могут быть и не чужды тех или других недостатков, но, будучи духовным оком своей церкви по своему положению, должны быть носителями ее идеалов. При той или другой личности эти идеалы могут иногда и омрачаться, но никогда не

могут утратиться навсегда. При таком понимании ангелов понятно и обращение к ним как к отдельным личностям, отличным от церкви, понятны по отношению к ним и те или другие упреки. Епископы суть ангелы (вестники и хранители), потому что на них лежит обязанность возвещать своим пасомым волю Божию (Мал. 2:7) и их попечению и хранению вверены души простых верующих (Ин. 21:16, 17; Деян. 20:28).

Таким образом, по изображению Апокалипсиса, христианские архипастыри всегда в руке Божией, и Бог для них по преимуществу постоянный покровитель, наставник и судия.

Послание к Ефесской церкви (2:1–7)

Со второй главы начинается изложение тех самых – посланий, которые св. Иоанн должен был написать и послать семи малоазийским церквам. Все семь посланий по своей внешней форме весьма похожи одно на другое. Все они одинаково состоят из надписания, вступления, главной части, воззвания и награды (награды и воззвания – к четырем последним церквам). В надписании указывается наименование церкви; во вступлении изображается явившийся Иоанну Господь с атрибутом, соответствующим состоянию данной церкви; в главной части говорится о ее достоинствах и недостатках; в воззвании – призыв к совершенной жизни, награда же является возмездием за эту жизнь.

На первом месте среди семи церквей поставлена церковь Ефесская. Ангелу Ефесской церкви напиши. Ефес предшествует другим городам, вероятно, потому, что он географически был ближайшим к о. Патмосу. Ефес (Деян. 18:2 и др.) – славный старинный город на берегу Икарийского моря, между Смирной и Милетом¹⁵⁸. В то время он был знаменит своею обширною торговлею, ученостью, а еще более своим великолепным храмом в честь богини Артемиды, или Дианы (Деян. 19:20). Ефес благодаря этому храму был стечением чародеев и шарлатанов¹⁵⁹, и христианская церковь, основанная здесь ап. Павлом и ап. Иоанном, должна была вести постоянную борьбу с язычеством, сила которого заключалась в обольщении суетными благами мира, ложною философию и ложными чудесами.

К предстоятелю (ангелу) этой церкви Господь обращается, указывая на свои атрибуты: семь светильников и семь звезд (1:16). Цель упоминания об этих атрибутах – напомнить о Своей промыслительной деятельности и о Своем всеведении. Как всеведущий Промыслитель, Он говорит: знаю дела твои, т.е. всю твою жизнь, как обнаружение твоей души; знаю (и оцениваю) и те усилия (κόπος – утомительный труд), которые тебе необходимо употреблять, чтобы стоять на высоте

нравственного совершенства среди грешного языческого ефесского общества; знаю и твое терпение (ὑπομονή – терпеливая надежда), с которым ты переносишь от язычников все преследования и стеснения, ожидая помощи и утешения исключительно от Бога.

В похвалу ефесянам поставляется их отношение к развратным: ты не можешь сносить развратных (κακοῖς), т.е. не общаешься с людьми дурной нравственности, – развращенными в общем смысле этого слова. Ты испытал тех, которые называют себя апостолами, но они не таковы, и нашел, что они лжецы. Речь, по всей вероятности, о тех непризванных, злонамеренных и корыстолюбивых проповедниках, которые появлялись везде вслед за истинными апостолами и которых ап. Павел называет лукавыми делателями (2Кор. 11:13). И ефесянам, при их, очевидно, не вполне ясном христианском догматическом знании, нужно было много любви и преданности (ст. 3) ап. Павлу и св. Иоанну, чтобы остаться при своем прежнем христианском учении и не изменить тому (не изнемогал), чему они были научены или словом, или посланием апостолов (2Сол. 2:15).

Но при вышеуказанных достоинствах ефесяне оказались не на высоте христианского совершенства: но имею против тебя то, что ты оставил свою первую (πρώτη) любовь¹⁶⁰, упрекает их Господь. Очевидно, прежде их любовь, проявлявшаяся в делах милосердия, в мире и взаимопомощи, была несравненно сильнее, чем теперь. А так как ничто не может заменить любви (1Кор. 13:2), то ефесянам советуется оставить гордость своего христианского ведения и трудничества, покаяться в своей теперешней холодности и возвратиться к прежним делам любви (5 ст.).

В 5 ст. Господь грозит ефесянам Своим карающим посещением, если они не позаботятся о своем совершенстве в любви. Не с милостью (Ин. 14:23) и всепрощением, а с гневом и казнью (Еф. 5:6) обещает Господь прийти к ефесянам. Приду и сдвину светильник твой с места, если не покаешься. Много горя и бед заключается для ефесян в этой угрозе Бож. откровения. Господь не грозит совершенным уничтожением церкви¹⁶¹, не

грозит внешними бедствиями, но грозит лишением Своей Бож. спасительной благодати¹⁶². Светильник, о котором здесь идет речь, есть церковь с ее архипастырями и благодатными дарами, с ее проповедью. Все это Господь грозит отнять у ефесян, перенести на другое место.

Ефесяне не вняли голосу Бож. предостережения и впоследствии оказались совершенно недостойными своих первоучителей – апп. Павла и Иоанна. И тогда пришел на них гнев Божий. Ефес в настоящее время представляет собою грустную картину совершенного разрушения. Лишь несколько мраморных колонн указывают на прежнюю набережную, которые возвышалась в то время, когда Ефес был обширным городом. Теперь на месте древнего великолепного Ефеса из-за кучи развалин возвышается небольшая деревня Айа-Солук; здесь тянутся арки водопровода и стоит мечеть, сделанная из прежней церкви Иоанна Богослова. Так сдвинут со своего места этот светильник первобытного христианства¹⁶³.

Но Господь Бог никогда не оставляет верующих без утешения и ободрения¹⁶⁴. И здесь, в нашем месте Апокалипсиса, вслед за упреком 5 ст. Господь, утешая и ободряя ефесян, высказывает им похвалу за их нерасположенность к ереси николаитов. По достоверному преданию церкви¹⁶⁵, еретики николаиты происходили от антиохийского прозелита Николая, бывшего одним из семи диаконов Иерусалимской церкви (Деян. 6:5), который, отпав от истинной веры, сделался основателем секты, носившей его имя. В Ефесе они были ненавидимы и изгнаны (ср. 2:14–15), так как представляли в своем учении распущенности совершенную противоположность благоразумной сдержанности ефесских христиан, вообще не терпевших развратных¹⁶⁶. Эти еретики, насколько мы знакомимся с ними у Иринея, Августина, Тертуллиана и др., смотрели на все материальное, а в том числе и на свое тело, как на зло, как на препятствие спасению. По их мнению, нужно вести постоянную борьбу с своим телом, всячески ослабляя и сокращая его жизнь. Как средство измождения своей плоти они избрали распутство и все другие страсти, которыми и старались истощать себя. Конечно, такое

противоестественное учение достойно было всякого самого строгого осуждения, и поэтому Господь и говорит в Апокалипсисе, что дела николаитов (не сами николаиты, а только дела их) достойны ненависти и презрения.

Воззвание, которое присоединяется к посланию Ефесской церкви: имеющий ухо, да слышит, что Дух (πνεῦμα) говорит церквам, – есть обычный в свящ. Писании призыв к внимательности (Мф. 11:15; Лк. 8:8; Апок. 13:9). На вид выставляется не Иисус Христос, а Св. Дух не по чему-либо другому, как только по тому, что Св. Дух есть та сила, которая просвещала ветхозаветных пророков, апостолов и теперь самого Иоанна, а равно и вообще всякого верующего при условии откровения¹⁶⁷.

Конец 6 ст. включает в себе обещание награды: побеждающему дам вкусить от древа жизни, которое посреди рая Божия (Бога Моего)¹⁶⁸. Эта награда вполне соответствует предыдущему изображению достоинств ефесских христиан. Чем они особенно отличались и за что получили особенное одобрение, это – их строгая воздержность и ненависть к невоздержным николаитам. А поэтому им в награду обещается вкушение плодов древа жизни (Мф. 5:6). Только что же это за древо жизни? По Андрею кесарийскому, это – «вечная жизнь, которая есть Сам Иисус Христос». Но такое определение слишком обще. И лучше, применительно к 22:2, это древо жизни принимать за то блаженное древо, которое в будущей жизни в Новом Иерусалиме будет составлять одно из условий и источников блаженства, подобно тому как и в первом рае таковым было древо жизни (Быт. 2:11)¹⁶⁹.

Послание к Смирнской церкви (2:8–11)

Город Смирна, так же как и Ефес, принадлежит к числу древнейших городов Малой Азии, расположен на берегу Эгейского моря и, как прежде, так и теперь, знаменит своею обширною торговлею. Просвещенная и славная в языческой древности, Смирна не менее славна и в истории первых времен христианства, как город, весьма рано озарившийся светом евангелия и удержавший среди смут многочисленных гонений в чистоте сердца, в трудах и терпении залог веры и благочестия. Скоро после апостольских времен Смирна видела перед собою образец христианских подвигов и мученической кончины в своем пастыре, св. Поликарпе¹⁷⁰. На основании послания этого св. мужа к филиппийцам можно заключить, что Смирнская церковь возникла после 70 года¹⁷¹. Как церковь православного вероисповедания, Смирна и по сие время удерживает в чине церковной иерархии достоинство митрополии, имеет два храма и во внешнем своем состоянии превосходит все древние христианские города того края¹⁷².

К епископу этой церкви, может быть к самому св. Поликарпу¹⁷³, обращается Господь с Своим откровением. Он говорит: так говорит первый и последний, который был мертв и се жив. Здесь заключается указание на Иисуса Христа как Вседержителя, Который создал все и в Самом Себе указывает всему цель существования. В Его любви к человечеству уверяет Его воплощение от Девы Марии для искупления от греха, проклятия и смерти через страдания и смерть. Воскресение же Иисуса Христа, то, что Он снова жив (се жив), уверяет христиан в возможности получения вечного блаженства после всеобщего воскресения и суда (1Кор. 15:17–22).

Словами 9 ст.: знаю твои дела Господь возводит смирнян к мысли о Своем промыслительном всеведении, которое простирается на все проявления человеческой жизнедеятельности – и внутренней и внешней. Как всеведущий, Он видит человеческие скорби (τὴν θλίψιν), каковые по отношению к смирнским христианам проявлялись во

всевозможных преследованиях со стороны иудеев и язычников. Видит Господь и материальную нищету (противоположность богатству, обилию – πτωχός, πλούσιος), которая была особенно свойственна первенствующим христианам и которая отчасти зависела от их беззащитности (Иак. 2:5).

Но Господь ценит то духовное состояние, с которым христиане переносят эти преследования и эту материальную нищету. Эта-то терпеливая христианская надежда и преданность Богу и могут быть названы христианским богатством (впрочем ты богат – ἀλλὰ πλούσιος, 2Кор. 8:9)¹⁷⁴.

При твердой надежде, при преданности воле Божией и Его благому Промыслу, смиренных христиан не должны были смущать и те злословия и издевательства, которые им приходилось переносить от иудеев. Апокалипсис называет этих последних сборищем (συναγωγή) сатанинским, давая этим самым понять, что он имеет в виду иудеев, ставших в решительную вражду по отношению к христианству.

Иудеи, озлобленные против христиан и не имея возможности после разрушения Иерусалима в 70 году непосредственно подвергать их гонениям, изливали свою злобу в тех гнусных и несправедливых клеветах на христианскую религию, которыми они всегда и везде старались возбудить язычников против христиан (Деян. 13:46, 50; 17:5; 18:6; 19:6). А их синагогальное управление делало их особенно сильными и вредными в этом случае (Иак. 2:6–7).

После того, что было сказано в предыдущих стихах от лица Господа о Его Промысле и всеведении, слова 10 ст.: не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть, – содержат в себе особенное утешение и ободрение для смиренных христиан. Это утешение было великим и несравненным (Ин. 16:33; Лк. 9:23). Смирнянам в недалеком будущем предстояло подвергнуться великим скорбям, особым несчастьям и гонениям. Как все это должно будет повлиять на состояние духа тех, которые еще недавно, будучи язычниками смотрели на жизнь только лишь как на возможность земных радостей и счастья? Не могли ли эти несчастья и гонения подвергнуть недавних христиан опасности впасть в уныние и отчаяние? Может быть! Но теперь смиренные

христиане слышат напоминание о том, что Господь Вседержитель смотрит на них Своим всевидящим оком, – и не только это, но и слышат предсказание о том, что вскоре их страдания будут особенно тяжелыми.

Утешение и одобрение здесь, конечно, не в том только, что страдания предсказаны наперед, но и в том, главным образом, что указывается главный виновник этих страданий, их цель и их продолжительность. Гонение на христиан и заключение многих из них в темницы произойдут по наущению дьявола, который всегда и прежде устраивал для людей всевозможные козни, стараясь уловить их во грехе и беззаконии (1Пет. 4:12). И теперь он через язычников и иудеев, как бы через своих слуг, возбудит против христиан гонение, чтобы искусить их через страдания пытки, чтобы, если возможно, отторгнуть кого-нибудь от веры Христовой и через это лишить небесной награды.

Однако, дьявол не всесилен над людьми и над событиями мира. Над ним самим – Бог, только попускающий его действия. И в данном случае Бог, попустивший дьяволу в ближайшее время воздвигнуть гонения против смирнских христиан, ограничит его действия непродолжительным временем¹⁷⁵: будете иметь скорбь дней десять (Быт. 24:55; Дан. 1:12). Но так как каждому воину Христову обещан венец, каждому верному последователю Христову – сопребывание со Христом в Его небесном царстве, то для христиан не должна быть страшна и самая смерть, которая и будет уделом некоторых из них во время гонений: будь верен до смерти. Эта смерть будет лишь переходом в новую, блаженную и вечную жизнь: и дам тебе венец жизни (4:4; 6:2; 9:7; 14:14). Венец есть символ награды и прославления¹⁷⁶ (2Тим. 4:8; 1Пет. 5:4).

После обычного воззвания к внимательности (имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам) смирнским христианам сообщается обещание награды: побеждающий не потерпит вреда (οὐ μὴ ἁδικῇθῇ) от второй смерти. Есть две смерти (Апок. 20:14; 21:8; 22:5, 6, 14): первая и вторая. Первая неизбежна для всех людей и состоит во временном разлучении души от тела (Мф. 10:28); о ней говорит ап. Павел, замечая, что при конце, при наступлении вечного царства Божия, истребится последний

враг – смерть (1Кор. 15:26). Но есть смерть иная, вторая, и это: именно геенна¹⁷⁷ (Мф. 5:29, 30; Лк. 12:5). Она есть и вторая и иная (особенная). Она вторая, ибо наступает только для тех, которые подвергнутся действию первой смерти, т.е. разлучению души и тела (или изменению тела при втором пришествии Господа). Только для умерших здесь, на земле (и для оставшихся в живых до страшного суда; 1Кор. 15:51–52), может возникнуть вопрос о второй смерти. Она потому иная, особенная, что состоит не в разлучении души и тела, но в окончательном лишении человека Божией благодати, которая оживляла его душу, подобно тому как душа оживляет его тело (Мф. 10:28). Но это окончательное лишение Божией благодати грозит человеку только в жизни загробной, после страшного суда (Апок. 22:14); только тогда станет невозможным возвратить себе Божие благоволение. Вот именно освобождение от этой вечной смерти, другими словами – от вечных мучений, и обещает Господь смирнским христианам, гонимым за их веру.

Послание Пергамской церкви (2:12–17)

Пергам, к (ангелу) церкви Которого Господь обращается в 12 ст., в древности был главным городом Мидии и некоторое время даже столицей самостоятельного пергамского царства¹⁷⁸. Он был расположен на реке Каике, отличался богатством и роскошью¹⁷⁹ и славился своим великолепным храмом в честь Эскулапа, бога врачебного искусства. Поэтому-то Эскулапа называли пергамским богом, и, по всей вероятности, ему воздавали здесь почести под видом живого змея (символ мудрости и хитрости), которого содержали в храме и принимали за само божество. А так как в Апокалипсисе сатана изображается под образом древнего змея, великого змея (12:3, 9), то, кажется, можно утвердительно сказать, что, называя (ст. 13) Пергам престолом и жилищем сатаны, Апокалипсис указывает на обоготворение змея, имеющего жилище в храме. Но христианская церковь в Пергаме (ныне Бергамо)¹⁸⁰ хотя и была окружена таким мраком суеверия, однако не затмила своей веры; и этот светильник древнего христианства сияет и ныне хотя и слабым, но чистым светом христианского учения.

К епископу и простым верующим этой церкви Господь обращается с указанием на известный уже (1:16) свой эпитет: так говорит, имеющий острый с обеих сторон меч. Очевидно, этим выражением от пергамских христиан Господь требует того, чтобы они в последующих словах откровения обратили особенное внимание на то свойство Божественного слова, которое выражается во вразумлении, в предостережении и в призыве человека к покаянию и самоисправлению. Господь говорит, что Он видит всю жизнь пергамлян (твои дела), ценит то, что они живут там, где престол сатаны. Под этим престолом сатаны едва ли достаточно разумеет¹⁸¹ простое, как и в других местах свящ. Писания, развитие языческой религии: тогда была бы излишня эта подробность. За более достоверное можно признать то объяснение, по которому здесь имеется в виду особое положение Пергама в распространении языческой религии. В Пергаме при храме Эскулапа было образовано

обширное учено-религиозное учреждение, где жрецы являлись исключительными врачами всех болезней¹⁸². Сам Эскулап обыкновенно изображался сидящим на троне и носил название спасителя (σωτήρ). Змей, будучи священным символом пергамского бога и обыкновенно содержащийся живым в его храме, был для христиан предметом отвращения, как символ князя тьмы, виновника язычества. Так что самый город Пергам, где особенно были развиты грубое языческое суеверие и языческий фанатизм и где было, так сказать, средоточие религиозно-политической силы язычества, может быть назван по преимуществу престолом сатаны – дьявола¹⁸³.

Выходя из предыдущего, становится весьма понятным и выражение: содержишь Имя Мое (κράτεις τὸ ὄνομα Moῦ). Господь здесь восхваляет пергамских христиан за то, что они, несмотря на свое неблагоприятное положение среди самого грубого и фанатического языческого населения, оставались истинными христианами и свято блюли истинную веру. Указание частного исторического факта мученичества Антипы является наглядным подтверждением твердости веры пергамских христиан, а вместе с тем, и побуждением к сохранению этой веры в будущем. Под Антипою нужно понимать не символическую¹⁸⁴, но действительную историческую личность, хотя о нем и не упоминает историк Евсевий, – вероятно, по незнанию предания об этом мученике. О его действительном историческом существовании, кроме его мученических актов, ясно говорит Андрей кесар., замечая, что «Антипа был мужественный мученик в Пергаме, коего мучения я читал. О нем упомянул евангелист для доказательства терпения оных и жестокости заблуждающихся». По всей вероятности Антипа, занимавший место пергамского епископа, был замучен около 93 года, будучи сожжен во внутренности медного раскаленного быка. Христиане долгое время и после его смерти собирались к его гробнице и здесь возносили свои молитвы Богу. Его память и Православной Церкви совершается 11 апреля¹⁸⁵.

Как было в предыдущих посланиях, так и в послании к Пергамской церкви к похвале за достоинства присоединяется порицание, – конечно, с целью побудить к раскаянию и привести

к большому совершенству имею немного против тебя, потому что есть у тебя там держащиеся учения Валаама, который научил Валака (ἔχεις ἐχεῖ κρατοῦντας τὴν διδασχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ). Андрей кесарийский (это согласно с лучшими кодексами и исследователями)¹⁸⁶ читает: научил «в Валаке» (τῷ Βαλάκ), а не «Валака» (τὸν Βαλάκ), как это читается в славян и русск. переводах и в некоторых кодексах и изданиях¹⁸⁷. Так как чтение τῷ Βαλάκ более трудно для объяснения, то можно возникновения другого допустить, как стремление упростить выражение и подвести его под общие законы языка. Глагол διδάσκειν – учить – хотя обычно сочетается с вин.пад., но здесь допущена зависимость особого рода. Именно, как думает Жданов и др., τῷ Βαλάκ нужно перевести с предлогом «у» или «при», т.е. учил «при Валаке», «у Валака», – особенный вид *dativ.commod*¹⁸⁸.

В этом порицании общество пергамских христиан упрекается за их снисходительное отношение к николаитам, уподобляемым Валааму (Чис. 31:16). Как, сообразно с советом Валаама, Валак ввел в искушение израильтян и склонил их ко греху прелюбодеяния, так и еретики-николаиты, предаваясь распущенности сами, учили тому же и других. Николаиты собственно не принадлежали к христианскому пергамскому обществу; они были, очевидно, отлучены от него, хотя и жили в том же самом городе (ὅτι ἔχεις ἐχεῖκρατοῦντας. Гал. 2:14, 15). Следовательно, в упреке Господа по отношению к пергамским христианам нужно видеть упрек за недостаток ревности к слову Божию, к славе истинного христианского учения. Зачем пергамские христиане дали возможность возникнуть николаитской ереси, почему они не позаботятся об ее окончательном уничтожении?

Для христиан Пергама должно послужить предостережением против увлечения ересью николаитов самое сопоставление ее с советом Валаама. Как тогда израильтяне, увлеченные соблазном, ели идоложертвенное и любодействовали с дочерьми моавитян, так и теперь николаиты ели идоложертвенное и предавались всякой распущенности. Но как тогда воспылал гнев Божий на израильтян и они были

истреблены в количестве 24 тысяч (Чис. 25:9), так и теперь пергамлянам может грозить то же самое, ибо Бог остается неизменным в Своем правосудии¹⁸⁹. Посему и говорится (16 ст.) покайся. Это предостережение, призыв к более строгому отношению к николаитам имеет в виду только верных христиан. По отношению к еретикам произносится более строгая угроза. Если они не покаются, то Господь посетит Пергам Своею карающею десницею и поразит еретиков мечом уст Своих. Под этим мечом, по справедливому замечанию Жданова, нужно понимать необычайное действие Божьего Промысла, поражающего иногда нечестивых по одному изречению Его всемогущего слова.

После предостережения и угрозы и после призыва ко вниманию следует обещание награды: побеждающему дам вкушать сокровенную манну (ἀπὸ τοῦ μάννα τοῦ κέκρυμένου) и дам ему белый камень (ψῆφον λευκήν) и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает. Сопоставление двух наград – сокровенной манны и белого камня – с полной очевидностью говорит о том, что эти предметы награды являются лишь символами. Манною питались в пустыне евреи; она падала с неба (Исх. 16:35) в продолжение всего того времени, когда евреи странствовали по пустыне. Таким образом, это был хлеб, которым Бог питал свой израильский народ в Ветхом завете. В Новом завете для нового Израиля должна быть и новая манна, новый хлеб. О нем Спаситель говорил: Я есмь хлеб, сшедший с небес (Ин. 6:41, 48, 51). Посему и здесь, в Апокалипсисе, под сокровенною манною нужно понимать тело и кровь Иисуса Христа, которые вкушают верующие в таинстве евхаристии. Это вкушение, видимо доступное всякому христианину, производит различное таинственное воздействие: для одного оно служит осуждением, для другого – залогом и источником вечной жизни в Иисусе Христе. Так что награда, обещанная пергамским христианам, относится не только к будущей жизни, но и к настоящей, состоя в преподании таинственной Божественной благодати, которая постепенно содействует христианина достойным будущего

вечного блаженства, начинающегося еще здесь на земле, во время самого подвига добродетельной жизни¹⁹⁰.

Нечто подобное означает и символ второй награды – белый камень. Под этим камнем нельзя разумеать «дщицу с надписью святыня Господня»¹⁹¹ (Исх. 28:36), нельзя разумеать и «блестящий, драгоценный камень»¹⁹². Этот белый камень с надписью должен напомнить читателям Апокалипсиса тот камешек, который выдавался как на суде для обозначения оправдания или обвинения¹⁹³, так и во время состязания на играх, как выражение награды¹⁹⁴. И под ним символически изображается приговор Божьего суда над каждым христианином, по каковому приговору он получает или награду, или наказание, и при этом в той самой степени, которую каждый заслужил. Здесь, на земле, и там, на небе, она – особая для каждого (никто не знает, кроме того, кто получает), как блаженно состояние его духа (Лк. 17:21).

Послание Фиатирской церкви (2:18–29)

Фиатира, куда назначается четвертое послание Господа, – небольшой лидийский городок Малой Азии, находящийся на пути из Пергама в Сарды, и был македонскою колониєю. Прежде он назывался Пелопия или Евипия, теперь же, у турок, называется Ак-гисар (Белая крепость). Ее жители занимались изготовлением пурпуровой краски и ее торговлею¹⁹⁵.

В настоящее время – это мусульманский городок; число православных христиан – немногочисленно, и единственная их церковь стоит среди кладбища и почти совсем вросла в землю. Фиатирцы по-прежнему занимаются красильным ремеслом¹⁹⁶.

Обращаясь к фиатирским христианам, Господь употребляет по отношению к Себе эпитет: Сын Божий, у Которого очи как пламень огненный и ноги подобны халколивану. Этим эпитетом Господь указывает на свойства Своей Божией природы: огонь совмещает в себе и благодетельное свойство согревания и животворности (указание на благодать Божию), и свойство очищения и уничтожения (указание на правосудие Божие, испытывающее праведников и наказывающее грешников).

Как и предшествующие, послание к фиатирцам начинается изображением их добрых свойств. Господь восхваляет их за всю их христианскую жизнь, которая проявляется у них, во-1-х, в делах (ἀγαπή – любовь) милосердия и любви к ближним, чего не было замечено у христиан ефесских; во 2-х, в сознательном усвоении догматов христианской веры (πίστις – вера); в 3-х, в терпеливом перенесении (ὑπομονή – терпение, терпеливая надежда) земных несчастий и скорбей в надежде на будущие блага и Божию помощь, и, в 4-х, в христианском стремлении к большему совершенству в вышепоименованных добродетелях (τὰ ὀσχάτα πλείονα τῶν πρῶτων – твои последние дела больше первых).

Но так как нравственное совершенствование требует постоянной бдительности и не терпит даже малейшего уклонения в противоположную сторону, то Господь и к

фиатирцам обращается с упреком за некоторое уклонение их от их доброго пути. Имею немного против тебя, говорит Он им. Для фиатирцев, даже и при их, несомненно в общем, чистой и возвышенной христианской жизни, снисходительность к жене Иезавели представляла собою нравственную опасность¹⁹⁷. Будем ли мы, следуя Андрею кесарийскому, под этою женою разумеать образное обозначение николаитской ереси, или же, подобно другим толкователям¹⁹⁸, станем под нею подразумевать историческую личность, – известную женщину Иезавель, которая, ложно выдавая себя за пророчицу, склоняла христиан к поступкам, противным христианской нравственности, к ереси николаитов, – сущность Божия упрека не изменится. И при том и при другом объяснении (или при соединении их в одно) фиатирцы несомненно призываются к особенной бдительности в деле своего нравственного совершенствования и к удалению от себя всех возможных соблазнов, хотя на первый взгляд и не особенно опасных. Женщина, которую Господь, по сходству ее вредной деятельности с историческою личностью – женою царя израильского Ахав (2Цар. 9:30), называет типическим именем Иезавели, соблазняла фиатирцев прежде всего тем, что выдавала себя за пророчицу¹⁹⁹. Своему учению она придавала Бож. авторитет, чем особенно и смущала слабых в вере. А обладая авторитетом пророчицы, она тем сильнее, смелее и успешнее склоняла многих христиан к развратной жизни и к ядению идоложертвенного, т.е. к пренебрежению христианскою дисциплиною.

Господь карает грешника не сейчас же после совершения им греха, но всегда дает ему время для покаяния. И перед потопом Ной проповедовал покаяние в продолжение 120 лет, и жителей Ниневии Господь призвал к покаянию через пр. Иону. Так что наказание, постигающее грешника, и для него самого должно казаться совершенно справедливым и заслуженным и только подтверждающим благость Божию и Его правосудие. Время для покаяния давал Господь и для Иезавели и для фиатирцев, но напрасно. Покаяния не последовало, и потому, в 22 ст., высказывается угроза уже наступающего Божьего суда. Суд и казнь начинаются с Иезавели, как виновницы нечестия;

она повергается на одр, т.е. поражается болезнью, приковывающей ее к постели. Тем же, которые любодействовали с нею и по ее научению содержат еретическое заблуждение, Господь грозит великою скорбью (лишениями, несчастьями и болезнями. Мф. 9:2; Мк. 7:30), если они, и видя Иезавель наказанною, не обратятся к покаянию. Для явления славы и всемогущества Божия, для обнаружения того, что пророчества Иезавели, которыми она прельщала и смущала, были обманом, ее дети, как дети бессильной и беззащитной, будут поражены смертью. Уже из этого фиатирцы должны будут понять, что Господь, всеведущий и испытывающий сердца и внутренности (Пс. 6:10), воздаст каждому по делам, и никто не должен обольщать и обольщаться безнаказанностью (Иер. 17:10; 20:12; 2Пет. 3:9–10).

Сказав о предстоящем наказании Иезавели и ее детей и о возможности наказания последователей ее заблуждения, Господь в 24–25 ст. обращает Свою речь к верным Фиатирской церкви. Он говорит им: а вам, (т.е.) остальным (находящимся) в Фиатирах, которые не имеют одного учения, которые не познали глубин сатаны, как говорят (так называемых глубин сатаны), – (вам) говорю: не налагаю на вас иного бремени, кроме (следующего): что имеете соблюдайте (удержите) до той поры, пока приду. Заимствуем этот перевод у Жданова. К такому чтению он пришел на основании изучения и сравнения как различных кодексов, так и исследователей текста. Заметная разница оказывается только в опущении союза «и – καί «пред» остальным» (прочим), который находится в славянском и русском переводах, следующих гесепт. Нельзя не согласиться, что действительно это «и» (καί), противоречащее общему раскрытию (двойственности) послания фиатирцам и опущенное во всех лучших переводах и толкованиях (Андрей кесар., Примазий и др.), должно быть опущено. Под остальными, о которых здесь идет речь, разумеются христиане, еще не увлекшиеся лжеучением и соблазнами секты Иезавели. Их Господь определяет, как чуждающихся учения этой лжепророчицы и как не знающих так называемых глубин

сатанинских (οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ (ὡς λέγουσιν)).

Под глубинами сатаны здесь нужно понимать не то, что называли гностики, т.е. Ветхий завет с его обрядностью, но самую философскую систему ереси гностицизма, которая должна быть названа глубиной сатаны, высшим проявлением действий дьявола, как искушителя и развратителя людей²⁰⁰ (ὡς λέγουσιν – общебезличное выражение – как говорится). Гностики хвалились своею системою философии и религии и считали ее верхом мудрости, единственным знанием, достойным этого имени.

Все непричастные этой философии, по их мнению, были жалкими невеждами. Вот Господь, утешая этих последних, которых, очевидно, было не особенно много, ибо они названы остальными (λοιποί), и говорит: не наложу на вас иного бремени. Если гностики, последователи Иезавели, говорили им, что они слишком мало знают для своего спасения и потому не делают всего нужного для него, то Господь замечает, что они не должны смущаться, ибо для их спасения достаточно и того закона Божия (βάρος – бремя. Мф. 23:4; Деян. 15:28, 29), Бож. откровения, следуя которому и руководясь которым они уже достигли значительного совершенства в христианских добродетелях. Такое положение вещей, такой взгляд на христианский закон и на христианское откровение, как на вполне достаточное для преуспевания в добродетелях, останется до самого второго пришествия Господа. Жданов в словах: «пока приду – ἄχρι οὗ ἂν ᾗξω» – видит указание на смерть каждого отдельного человека, которую он и принимает за посещение Божие (Мф. 13:33–38).

Но принимая во внимание апокалиптический взгляд на близость пришествия Господня, а также дальнейшие слова 26 ст. (до конца – ἄχρι τέλους), где говорится об этой смерти и частном пришествии (посещении) Господа, лучше остановиться на мнении, разумеющем второе пришествие. В этом случае вполне ясно будет выражена мысль о полной довлеемости христианства, как богооткровенной религии (Мф. 5:17, 20; 1Ин. 2:24)²⁰¹.

Непосредственно за похвалой следует и обещание награды. Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца (ᾠήρι τέλους), тому дам власть над язычниками. Награды удостоивается только тот, кто остается победителем в перенесении страданий и трудов в достижении нравственного совершенства до конца своего земного поприща, до своей смерти, когда уже оканчивается возможность добродетельных подвигов. Но под концом здесь никак нельзя разуместь предела нравственного совершенства: христианское совершенство, имеющее целью единение с всесовершенным Богом, не имеет этого конца.

Награда истинным фиатирским христианам двоякого рода:

1. власть над язычниками, и
2. утренняя звезда.

Власть над язычниками (ἐπὶ τῶν ἔθνων) выразится в пасении их железным жезлом (καὶ ποιμενεῖ αὐτοὺς ἐν ῥαυδῷ σιδηρῷ) и в сокрушении их как глиняных сосудов (ὥς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβ(ησ)εται). Этот образ представления несомненно взят из свящ. Писания Ветхого завета (Пс. 2:9; ср. 15:5, 19, 15). Железный жезл – символ твердой власти, глиняные сосуды – символ слабости и ничтожества. А так как здесь разумеется окончательная награда в загробной жизни (ибо присоединяется: как Я получил власть от Отца, а это напоминает другое изречение Спасителя – Ин. 17:5; ср. Рим. 8:17), то и под язычниками нужно разуместь вообще людей, не принадлежащих к царству Божию. В понимании этой награды Андрей кесар. колеблется, с одной стороны, между признанием того объяснения, что здесь разумеется будущее блаженство праведников и их несравненное блаженное возвышение над грешниками; а с другой – между разумением под этою властью побеждающего нравственного суда уверовавших над неверующими: пример благочестивой христианской жизни уверовавших будет упреком всякому язычнику и грешнику в его противлении христианской истине.

Лучше остановиться на той мысли, что здесь под властью над язычниками (собственно – народами) разумеется высокое положение праведников пред всеми другими людьми как еще

здесь, на земле, так особенно после смерти, когда они причисляются к лику святых и действуют на живущих людей своими молитвами и предстательством перед престолом Всевышнего. Нравственная сила свв. людей во все времена христианства была поистине удивительна и может быть сравнена с жезлом железным; но она, конечно, увеличивается еще более, когда они освобождаются от связывающих их уз тела.

Такое понимание этой первой награды подтверждается содержанием второй. Верным фиатирским христианам Господь обещает дать утреннюю звезду (τὸν ἁγτέρα τὸν πρωῒνόν). Под эту звезду (денницу. Чис. 24:17), сообразно с 22:16: Я звезда светлая и утренняя, нужно понимать Самого Иисуса Христа²⁰², Который есть свет, просвещающий всякого человека²⁰³ (Ис. 14:12, 15; Ин. 1:9). Именно, свет Христова учения, освещающий и просвещающий душу праведного человека, обнаруживает такую живительную силу, так преображает даже и внешний вид праведника, не говоря уже о внутреннем перерождении, что он становится прямо отличным от других людей, не имеющих в себе этого света, не имеющих в себе Христа (2Кор. 6:14–16). Свет Христова учения и просвещения, усваиваемый праведниками и проявляющийся в их жизни, может быть и бывает и для других путеводною звездою и влечет их к подражанию и усовершенствованию. Наши св. угодники, отражая в себе Иисуса Христа, служат для нас путеводными ясными (утренними) звездами, составляя противоположность нечестивым лжеучителям, которых ап. Иуда называет блуждающими звездами²⁰⁴ (1:13).

Послание Сардийской церкви (3:1–6)

Город Сарды (Zάρδεις), главный город в Лидии, находится при подошве горы Тмола; он некогда был столицей лидийских царей и резиденцией и знаменитого Креза, прославившегося своим богатством и роскошью²⁰⁵. Со стороны религиозной – Сарды известны храмом и культом богини Цибеллы. В настоящее время от прежних Сард остались весьма жалкие остатки. На их месте теперь стоит бедная турецкая деревенька Сарт с незначительным числом народонаселения²⁰⁶. Сардах в конце II столетия жил знаменитый апологет Мелитон, еп. Сардийский, писавший толкование на Апокалипсис²⁰⁷). В настоящее время, как место древней христианской церкви, этот город потерял все, что только мог потерять, – даже свое имя.

Но во время св. Иоанна Сардийская церковь своим состоянием только еще предсказывала те печальные последствия, о которых мы только что сказали. В своем обращении к обществу и епископу этой церкви Иисус Христос прежде всего указывает на Свой атрибут семи духов и семи звезд (1:16), т.е. на Свое свойство Промыслителя. Он напоминает сардийцам, что в Его власти находится раздаяние благодатных даров Св. Духа (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ); в Его же власти и под Его наблюдением находятся и епископы всех церквей, а в том числе и епископ церкви Сардийской. Итак, что же значит недостойная жизнь христиан этого города? Не думают ли они, что Господь не ведает их дел и их жизни? Христиане Сардийской церкви, по приговору суда Божия, только носят имя живых, на самом деле мертвы, – живы, по мнению человеческого и мертвы пред всеведением Божиим. Часто, судя по-человечески, называют живыми, деятельными и подающими надежду тех, кои, предавшись исключительно делам мира сего, осуществлению своего стремления к земному счастью, совершенно не думают о спасении своей души и о христианской добродетели. И если когда-нибудь и в чем-нибудь, они и поступают, по-видимому, как христиане, то не по любви к Богу, не из-за послушания заповедям христианства, но или

случайно, или лицемерно. Таков был и сардийский христианин; поэтому он и называется мертвым пред очами Божиими.

Христианская душа жива лишь постольку, поскольку она пользуется бож. благодатью (Мк. 16:16), поскольку она входит в общение с Богом, Который есть жизнь и податель жизни (Ин. 3:15; 6:53, 54), поскольку, наконец, она верит, надеется и любит, ибо в вере в Бога, в любви к Нему и к ближним (Иак. 2:22) и в надежде на Его милосердие и вечное блаженство заключается та сила, которая движет нашу душу в совершении нашего спасения (Ин. 14:6, 20, 31), как эта душа наша движет наше тело.

В виду такого печального религиозно-нравственного состояния Сардийской церкви Господь не находит в ее членах ничего достойного похвалы и прямо призывает к перемене жизни. Бодрствуй (γίνου ὑπνῶρον) и утверждай прочее близкое к смерти (καὶ στήριξὼν τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλες ἀποβάλλειν), говорится им. Состояние бодрствования, духовной бдительности есть первое условие перемены жизни (Мф. 24:42; 25:13; Деян. 20:31; 1Сол. 5:10).

Исправление может начаться только после того, как духовное внимание, направленное на проявления религиозной жизни и чувств, заметит здесь несогласие и противоречие Бож. воле. Только при постоянном самоиспытании христианину, погрузившемуся в равнодушие и духовную мертвенность, возможно убедиться в своем печальном положении. Дальнейшими словами текста указывается даже и предмет этой внимательности: прочее близкое смерти. Некоторые толкователи²⁰⁸ слова подлинника τὰ λοιπὰ переводят и понимают как οἱ λοιποί (прочие) и видят здесь указание на особую часть сардийского общества, которой грозила опасность духовной смерти. По их мнению, обращение сделано к лучшим членам (пастырям). Но это толкование отличается натянутостью и отвлеченностью. К тому же понимание τὰ λοιπὰ в смысле «прочие», остальные не оправдывается и другими местами Апокалипсиса: в нем понятие остальные, прочие везде передается οἱ λοιποί (2:24; 9:20; 11:13; 12:17; 20:5), и было бы непонятно, почему в данном месте сделано отступление от

обычной формы выражения. Поэтому, принимая во внимание упрек предыдущего стиха за духовную мертвенность, здесь под «прочим» лучше понимать то, что еще не подверглось этому омертвлению²⁰⁹. Очевидно, тут имеются в виду некоторые добрые стороны религиозной жизни, которые еще поддерживались сардийскими христианами, но которым также уже грозила опасность быть забытыми и оставленными при общем понижении религиозно-нравственной деятельности.

Слова: Я не нахожу, чтобы дела твои были совершенными пред Богом Моим²¹⁰) оставляют место предположению, что религиозно-нравственное состояние сардийских христиан не было вполне безнадежно: дела их не то чтобы были не хороши, но только то, что они не были совершенны, они только приблизились к полному несовершенству.

При таком положении для сардийцев нужно было возгревание христианского духа и христианской ревности через воспоминание о великой христианской богооткровенной религии. Вспомни, говорит сардийскому христианину Господь, что ты принял (πῶς εἴλεψας)²¹¹, т.е. приведи на память все слышанное и воспринятое тобою в христианской религии. А памятование о великих и спасительных истинах, принесенных на землю Спасителем и переданных Его учениками, уже само по себе побудит тебя к соблюдению и исполнению религиозно-нравственных требований и предписаний. Вообще же от сардийского христианина требуется покаяние (μετάνοησιν), изменение его прежней неудовлетворительной жизни.

Угроза сардийским христианам, высказываемая в 3 ст., вполне соответствует только что изображенному религиозно-нравственному их состоянию. Христианина, впавшего в религиозное равнодушие и мертвенность, можно пробудить только угрозой внезапности посещения Господа (Лк. 12:20), – посещения смертью, за которую следует суд, но после которой нет покаяния, нет возможности совершать подвиги добродетели.

Но и при всем общем несовершенстве сардийского общества среди него Господь усматривает несколько членов (ὀλίγα ὀνόματα), которые не впали в религиозную мертвенность. Чтобы поддержать их в их бдительности, Господь выделяет их

из среды других, и хотя их было немного, но и к немногим Он обращается с обещанием награды. Они не осквернили своих одежд (Ис. 64:6; Зах. 3:3–4), т.е. не запятнали своих душ грехами и преступлениями, и потому, как достойные награды за подвиг жизни, будут ходить, со Мною, со своим Господом (2Кор. 6:16) облеченными в белые одежды. Белая же одежда всегда служит символом чистоты и непорочности (3:18; 19:7–8), знаком близости к Богу и прославления (4:4; 6:11; 7:9).

За облачением в белые одежды, т.е. за оправданием, следует обещание другой награды, которая уже предполагает первую: не изглажу (ὅυ μὴ ἐξαλείψω) имени его из книги жизни (ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς). Символ книги жизни²¹² весьма употребителен в свящ. Писании (Быт. 5:1; Пс. 68:69; Исх. 32:32–33; Ис. 4:3; Мал. 3:16; Апок. 20:15) и говорит о предопределении Бож. всеведения, по которому всеведущему Богу известны все те, коим уготовано царство от создания мира. К числу их принадлежат и верные сардийские христиане.

За обетованием будущего блаженства следует и третья награда, поясняющая и пополняющая вторую. Их блаженство будет состоять в общении с Самим Богом и с ангелами, как об этом говорил и Спаситель (Мф. 10:32; Лк. 12:8). Связь награды с типическими особенностями церковной жизни выступает с полной ясностью: обещанные победителям белые одежды противопоставляются той призрачной одежде праведности в которую облеклось большинство лицемерных сардийских христиан, имя в книге жизни – тому имени, которое они себе незаконно присвоили (ὄνομα ὅτι ζῆς), небесная слава перед Богом и ангелами – славе земной которую сардийцы ставили выше всего (Мф. 6:1)²¹³.

Послание Филадельфийской церкви (3:7–13)

Город Филадельфия, один из городов Лидии, к юго-востоку от Сард, был основан пергамским царем Атталом Филадельфом при подошве горы Тмола. Императором Веспасианом был переименован во Флавию²¹⁴. По преданию, первым епископом Филадельфии был Димитрий, поставленный св. Иоанном. О филадельфийцах, как обществе благочестивом и радушном, отзывается св. Игнатий антиохийский в своем к ним послании²¹⁵. В настоящее время Филадельфия носит турецкое название Аллах-Шехр, что значит Божий город²¹⁶, и имеет вид христианского города.

К этой верной, сравнительно с другими, церкви Господь обращается с откровением, исключительно содержащим в себе хвалу и одобрение. И в Своем обращении Он называет Себя совершенно иначе, чем в обращениях к другим церквям. Прежде всего, Господь называет Себя святым (ὁ ἅγιος). Святость есть внутреннейшее свойство Бож. природы, которое говорит о том, каков Бог Сам по Себе и в Себе, без всякого отношения к чему-либо другому (1Ин. 1:5; Ин. 6:69). В тесной связи со святостью стоит свойство истинности (ὁ ἀληθινός). Если святость говорит о том, каким Бог Сам по Себе, то истинность указывает на Его отношения к миру и людям. Сын Божий, еще будучи на земле, говорил о Себе, что Он есть путь и истина (Ин. 14:6). А это означало то, что Им, в Его учении и делах, указывается для людей истинный и лучший образ жизни и деятельности. Свойство истинности делает нас ответственными перед Всесвятым Богом. Бог истинный есть Всесвятой Бог, уже открывший людям Свою волю. Все Бож. откровение есть явление истинного Бога, и, имея это откровение, уже нельзя оправдывать свою греховность неведением, непониманием и недоверием (Лк. 12:47).

К этим двум Своим Божественным свойствам Господь присоединяет новое и называет Себя имеющим ключ Давида (ср. Ис. 22:22). Давид был царем Иерусалима, имевшим ключ от ворот этого города, т.е. имевшим власть впускать и не впускать

в него кого бы то ни было (2Цар. 5:7; 3Цар. 8:1; Ис. 10:24; Мих. 4:8). А так как христианство есть царство духовного Израиля, то и обладание Иисусом Христом ключом Давида означает обладание ключом от врат небесного Иерусалима. Значит, Иисусу Христу принадлежит полная власть удостоить и не удостоить блаженства вечного царства, доступа в горний Иерусалим. И этот приговор никто, кроме Самого Господа, не в состоянии изменить, ибо Он единственный владыка небесного царства, как единственный обладатель ключом от него (Мф. 16:19).

Господь указывает на Свое всеведение (знаю твои дела) и верному филиладельфийцу, и это, очевидно, с целью ободрить и утешить его. Я, говорит Господь, отворил пред тобою дверь (δέδωκα ἐνὼπιον σοῦ θύραν). Эта дверь открыта не «для общей проповеднической деятельности среди язычников и иудеев», как думают некоторые толкователи²¹⁷, но для верного филиладельфийца в царствие Божие²¹⁸, в которое, по выражению Спасителя, ведет тесный и узкий путь (Мф. 7:14). Открытие двери есть иносказательное указание на то, что только через Иисуса Христа для христианина возможно достигнуть вечного царства (Ин. 14:6; 10:9). И если любвеобильный Спаситель открывает эту дверь для филиладельфийца, то, поистине, кто может затворить ее? (2Пет. 1:11). Кто может отлучить христианина от любви Божией, от Его милосердия, ибо кто может воспрепятствовать Богу воздать каждому сообразно с его делами? (Ин. 5:22).

Но для филиладельфийца открыта дверь не ради его собственной силы²¹⁹, которой у него, как и у всякого человека, не много, но исключительно по любви и милосердию Всемогущего Господа. От человека при его вере и надежде на Бога требуется доверие откровенному слову Божию, и, по мере возможности, исполнение всего того, что этим словом предписано. А это, в свою очередь, должно выразиться в твердом и открытом устройстве своей жизни по заповедям христианской религии (не отрекся от имени Моего (Ин. 14:21–23; 1Ин. 3:18).

Слова 9 ст. раскрывают предполагаемое отношение между христианским обществом Филадельфии, с одной стороны, и иудеями и иудействующими еретиками, с другой. Иудеи и иудействующие, будучи не в состоянии действовать успешно против христиан клеветой и прямыми гонениями, старались действовать на филадельфийских христиан убеждениями, доказывая, что Иисус Христос не есть истинный Мессия, воплотившийся Сын Божий. Но Господь ободряет христианам строгим отзывом об иудеях и иудействующих, называя их сбором (συναγωγή) сатаны, народом осужденным за свое неверие, недостойным названия иудеев, как имени народа, избранного Богом. К этому присоединяется предсказание победы христианской истины, Филадельфийским христианам за верность христианскому учению обещается, что в ближайшем будущем они не только не будут испытывать преследований и стеснений со стороны иудеев и иудействующих, как то было с христианами в других городах, но силою своего благочестия и силою примера своей святой жизни обратят их сердца к себе и к истинной вере в Бога (ср. Ис. 45:14; 60:14). Клифот и Эбрард под поклонением разумеют обращение иудеев в христианство, поклонение Богу; Жданов разумеет поклонение перед христианами («объект поклонения» Деян. 10:25); но лучше совместить и то и другое: поклонение и почитание святых должно быть поклонением Богу и Его почитанием. Иудеи, говорится в Апокалипсисе, придут к тебе и поклонятся пред ногами твоими, как преклоняются перед теми, кого любят за любовь и благодеяния. В жизни филадельфийских христиан и их христианских убеждениях будет слишком ясно выражаться их преданность Богу, а через это и вследствие этого будет выражаться и Его любовь к ним, если не в их земном благополучии, то в том мире и благодушии, которые бывают принадлежностью благочестивых людей. Это и будет причиною, которая прежних их врагов – иудеев сделает друзьями и почитателями.

Награда, обещанная в 9 ст. за благочестие, в 10 ст. усугубляется. Милость Божия по отношению к верным филадельфийцам выразится не только в любви и поклонении

перед ними их прежних врагов – иудеев, но и в освобождении их от искушений (σε τηρήσω ἐν τῆς ὥρας τοῦ πειράσμοῦ), которые в скором времени должны постигнуть всю вселенную и всех живущих на ней. Жданов, ссылаясь на тождественные выражения 6:10; 8:13; 12:12; 14:6 и др., под живущими на земле понимает «боговраждебную силу, возстающую против владычества Мессии», и положение филиладельфийцев во время «искушений (πειρασμός)» уподобляет положению евреев в земле Гесемской во время египетских казней. Но он упустил из внимания то обстоятельство, что, тогда как в приведенных им местах Апокалипсиса «живущие на земле» (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς) берутся отдельно от «вселенной» (οἰκουμένη ὅλη), в 10 ст. эти два представления сближаются, и одно дополняет другое. Поэтому естественнее²²⁰ под освобождением от искушений разумеать не столько полное освобождение филиладельфийцев от всех бедствий, сколько ослабление этих бедствий и освобождение от исключительных гонений. Эти искушения могут быть рассматриваемы и как греховные искушения со стороны дьявола, отвлекающего людей от благочестивой жизни, и как бедствия, посылаемые с изволения Божия для вразумления людей, для укрепления их в вере и для большего прославления. Филиладельфийцы восхваляются за то, что они сохранили слово терпения (Моего) Божия (τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου), т.е. слова Божественного откровения (2Пет. 3:1, 11–12; Иуд. 21; Тит. 2:12–13), призывающие всех верующих к терпеливому ожиданию, к терпеливой надежде на помощь Божию и на Его пришествие²²¹. И Господь Бог в награду за это обещает во время грядущих бедствий укрепить их в этом терпении и дать возможность перенести их без ущерба для своего спасения (Мф. 24:22).

По свидетельству истории это Божественное обещание исполнилось. По дивному Промыслу Божию страшные бедствия, которые поразили мир и христианский и языческий, и гонения со стороны язычников, которые с необыкновенною жестокостью свирепствовали в других городах и странах, коснулись филиладельфийцев только отчасти и слегка. Город Филадельфия и по сие время сохранил (отчасти) свою прежнюю

внешнюю физиономию и по-прежнему остается по преимуществу христианским городом. В этом историческом факте заключается непреложная истина всемогущего Божественного Промысла, оправдывающая утешение Спасителя: не бойся, малое стадо (Лк. 12:32).

Эти предсказываемые искушения, как грозное посещение мира Богом, наступят скоро (ἐρχομαι ταχύ – грядущу скоро)²²², и поэтому филиладельфийские христиане должны быть особенно бдительны в сохранении своих нравственных достоинств, иначе дьявол может лишить их обещанной награды (венца) (2Ин. 1:6; Еф. 5:15).

Дарование венца есть общее указание на награду, и потому, чтобы сделать ее более понятною для филиладельфийца, в дальнейших словах Господь указывает на ее частные особенности. Побеждающего сделаю столпом в храме Бога моего и напишу на нем имя Бога моего и имя града Бога моего и нового Иерусалима. Здесь говорится, что побеждающий будет столпом (ποῖῶσθ στήλου) в храме Божиим, т.е. только побеждающий получит уготованное ему место в царствии Божиим (Мф. 25:34), что только он будет как бы необходимою принадлежностью этого храма, как необходимую принадлежность обыкновенного здания составляют столбы, на которых оно держится. И как невозможно без вреда и опасности для всего здания изъять из него хотя бы один столб, так будет необходим и постоянен в своем положении в качестве члена царствия Божия и всякий побеждающий, оправданный христианин. Но царствие Божие начинается еще здесь на земле, и христианская церковь есть его видимое обнаружение. И если церковь, т.е. все верующие, составляющие ее, названы у апостола столпом и утверждением истины (1Тим. 3:15), то поэтому и каждый член ее, в отдельности, также может быть назван столпом в этом последнем смысле. В таком случае, награда, обещанная в 12 ст., отчасти осуществляется еще в земной жизни и означает именно то, что каждый филиладельфиец, будучи (побеждающим) верным членом Христовой церкви, не только служит обнаружением славы Божией, но и пользуется тою Божественною благодатию, которая обильно изливается в

церковных таинствах. Итак, филадельфиец, будь побеждающим, т.е. несмотря на все соблазны и искушения, как со стороны твоей плоти, так и со стороны мира тебя окружающего (иудеев и иудействующих – синогоги сатаны), – ты оставайся верным Божественному откровению. Тогда на тебе будет написано имя Бога, имя Его города, имя нового Иерусалима, т.е. тогда ты узнаешь, как велик Господь Бог твой, как милостив Он к тебе, и каких великих благодеяний Он удостоивает тебя еще здесь, на земле. Это будет очевидным и для других, как будто бы оно было написано на твоем светлом челе (22:4). Сам же ты через дары Божественной благодати ощутишь в себе присутствие Бога, начало того блаженства, которое в полной мере наступит для тебя тогда, когда по воскресении мертвых, будет Бог все во всем (1Кор. 15:28) и когда праведники будут обитать в новом нисходящем с неба Иерусалиме (22:1–5)²²³.

Послание Лаодикийской церкви (3:14–22)

Город Лаодикия, столица и главный пункт торговли во Фригии, был в прежнее время наполнен евреями, которые пользовались там значительною свободою общежития²²⁴. Теперь он уже совсем не существует, и можно только указать на то место, где он был прежде. Турки называют это место Эски-Гиссар²²⁵, что значит «старая крепость». Но прежде и Лаодикия была богатым городом и славилась плодородием почвы и прекрасною шерстью своих овец. Это ее богатство и ее известность стояли на высокой ступени и в первое время христианства. Даже то землетрясение, которое было в ней в 66 году²²⁶, не подорвало ее благоденствия, и вскоре город был отстроен вновь и украшен новыми зданиями. Но гнев Божий обрушился на Лаодикию, и она была совершенно разрушена турками в 1009 году. Теперь от древнего города остались одни печальные памятники²²⁷.

Вот к этой-то церкви, в членах которой Господь не находит ничего достойного похвалы и одобрения, Он обращается со словами: так говорит Аминь. Здесь употреблено необыкновенное название, необыкновенный эпитет; подобное выражение можно видеть у Ис. 65:16, Бог – аминь (истина). Аминь (еврейское слово от аман; аман – утверждает) означает «истинно», «да будет», «это несомненно случится». И в данном случае употребление этого эпитета содержит в себе угрозу или, по крайней мере, предостережение, чтобы лаодикийцы не заблуждались относительно справедливости того, что будет сказано далее. Все это говорит Тот, Кто есть чистейшая истина, непреложная верность, ибо Он есть Творец (ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ) мира, возсоздатель нового человечества через Свою крестную смерть (καὶ νῦν κτίσις – 2Кор. 5:17), второй Адам²²⁸, Он – всесовершенный, воплотившийся Сын Божий.

Как прежде к праведному филиладельфийцу, так и теперь к грешному лаодикийцу, Господь обращается с одними и теми же словами: знаю твои дела, – но здесь одно порицание и никакой похвалы. Ты ни холоден, ни горяч, – так начинается порицание.

По отношению к христианской вере, холодный, как камень или как лед, это – человек совсем необращенный ко Христу, незаренный благодатию Св. Духа, равно и тот, кто по своей крайней греховности, по слову Спасителя, подобен язычнику и мытарю (Мф. 18:17). И слова: ты не холоден (οὔτε ψρός) означают поэтому того, кто уже принадлежит к обществу христиан верующих, крещеных, носящих имя христианина, но совершенно непричастных Божественной благодати христианства (2Тим. 3:5). Дальнейшие слова: ты и не горяч (οὔτε ζεστός), показывают, что этот нехолодный христианин – христианин не истинный, что в нем много недостает до совершенства христианского звания. – Горячий (ζεστός) же – это тот христианин, которого вера во Христа проникнута горячим убеждением в истине и спасительности ее, глубоким сознанием нужды в оправдании Христовою благодатью; он пламенно любит Господа, безраздельно предан Ему и угождение Ему поставляет главной целью своей жизни.

Не так живет и не тем руководствуется тот, кого Апокалипсис называет теплым (χλιαρός). Этот последний – ни истинный христианин, ни закоренелый язычник, ни крайний и явный грешник: он равнодушен к православному учению и к нечестивым ересям; боится быть явным отступником от веры и закона, но стыдится и явного исповедания веры и не думает о добродетели. Такая духовная теплота, такое душевное состояние в высшей степени пагубно и опасно. Оно подвергает величайшей опасности нравственность и будущую судьбу человека: он, тепловатый, находится в состоянии забывчивости, самообольщения, беззаботности, духовного сна и потому не видит и не чувствует опасности своего положения; для него невозможно покаяние, невозможно самоуправление, он – погибший человек. Отсюда понятна и горечь восклицания Господа: О, если бы ты был холоден или горяч!

Опасность для тепловатого увеличивается от его равнодушия и самодовольства. Тепловатый равнодушен к своим добродетелям и заслугам, равнодушен и к своим недостаткам. Он в этом отношении зашел так далеко, что утверждает, что он богат, разбогател и ни в чем не имеет нужды

(1Кор. 1:5; 4:8; 2Кор. 8:9). Но он, может быть, богат только в материальном отношении, богат и ни в чем не нуждается в смысле мира сего и перед глазами себе подобных. На самом же деле он несчастен, и жалок (ὁ ταλαίπωρος καὶ ὁ ἐλεεινός), и нищ, и слеп, и наг. Его беспечность и нерадение довели его до пагубного неведения и произвели жалкое самообольщение и самоуверенность (Мф. 15:14; 23:26).

Он достоин всеобщего сожаления и горьких слез. Он нищ, ибо не имеет никаких христианских добродетелей, никаких духовных сокровищ; нет в нем той силы, которая побудила бы его искать духовного богатства. Но, к своему большому несчастью, он еще и слеп при своей нищете. Он не видит своего духовного убожества; он, пожалуй, даже готов гордиться своею духовною бедностью, видя себя богатым материально²²⁹; он не замечает десницы Божией, милующей и карающей его. А, между тем, он даже наг, т.е. он решительно не имеет ничего доброго, что прикрыло бы его грешную душу перед очами Божиими.

Посему Господь и продолжает далее. Советую тебе купить у Меня золото. Это – голос Божественной кротости и любви. Лаодикиец у Самого Господа должен купить, приобрести золото (Ис. 55:1), т.е. своею верою, своим покаянием, своею готовностью следовать заповедям Божиим он должен приобрести, заслужить себе от Бога Его всесильную благодать, могущую освятить его, согреть его душу, вложить в нее добрые стремления, добрые желания и навыки и особенно любовь, которая есть первый и драгоценнейший дар Св. Духа. На это золото (1Пет. 1:7), через эту Божественную благодать в таинстве покаяния приобретается белая чистая одежда оправдания и невинности, прикрывшись которою человек закрывает срамоту своей греховности, своей преступности (Лк. 15:22). Эта же самая Божественная благодать исцеляет и духовную слепоту (1Ин. 2:27), как коллурий (κολλοῦριον – глазная мазь) излечивает обыкновенную глазную болезнь. Тогда человек сам увидит свою греховность, сам определит свое нравственное падение, сам сообразит, чего недостает ему, чтобы быть угодным перед очами Божиими и достойным Его милостей.

Господь Бог, угрожая лаодикийским христианам за их греховные недостатки, однако же не лишает их и надежды. В самых угрозах и даже в наказаниях Господь, по Его словам (ст. 19), имеет одну и ту же цель – исправление грешника и большее совершенство человека благочестивого. Кого Он любит, того обличает и наказывает; а любит Он всякого человека, ибо все суть Его создания и за всех Он, исполняя волю Отца, принес Себя в жертву, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную (Ин. 3:16). Его любовь, поэтому, еще никогда никого не оставляла, и для всякого есть надежда исправления. Господь Бог для уничтожения греховной темноты, греховного равнодушия обличает и угрожает Своим праведным судом, а для утешения и ободрения напоминает о Своей любви (Евр. 12:5, 6).

Се, стою у двери и стучу, – вот выражение истинной Божественной любви к людям. Господь нисколько не стесняет и не хочет стеснять человеческой свободы; Он не заставляет неуклонно следовать Своим заповедям. Он кротко и любовно взывает к людям или через Свое откровенное слово, или через внутренние движения человеческого сердца и человеческой совести. Он, как путник, стучит в двери сердца. Всюду около нас раздается этот стук, ибо им может быть названо всякое явление и обнаружение всеблаготворного Божественного Промысла во всей нашей жизни, – в счастье и несчастье, удачах и неудачах. Стуча, Господь ожидает, что грешник сам добровольно и охотно отворит дверь своего сердца и примет в нем своего Господа. И пусть человек, хотя бы и тяжкий грешник, не страшится величия Божия: Его любовь уничтожает бесконечное различие между Ним и Его творением. Пусть человек полюбит Его своим сердцем, и общение с ним будет вечным. Теперь, в этой земной жизни, назначенной человеку для подвигов добродетели, Господь приходит к нему Сам для его блаженства (Ин. 14:21) до конца жизни; а потом сам человек после своей смерти придет к Нему на вечерю царства небесного в обители вечного блаженства (Мф. 8:11; Лк. 13:29).

Призвав к покаянию и указав пути к нему, Господь говорит и о той награде, которая дарована будет раскаявшемуся и

исправившемуся лаодикийцу. Побеждающему дам сесть на престоле со Мною. Здесь под престолом Божиим (μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου) разумеется сопребывание со Христом в Его царстве. Это выражение должно напомнить разговор Иисуса Христа с Саломиейю, матерью Иакова и Иоанна Заведеевых, когда Он сказал, что сесть у Него по правую или по левую сторону зависит не от Него, но от воли Его Отца (Мф. 10:40); должно напомнить и другое Его изречение: А Я завещаю вам царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в царстве Моем и сядете на престолах судит двенадцать колен израилевых (Лк. 22:29–30); еще более ближе: Кто Мне служит, Мне да последует, и где Я, там и слуга Мой будет (Ин. 12:26).

Свойство и величие награды заключается, очевидно, в обетовании возможной близости к Господу Богу, как к источнику и подателю всякого блага, Который, по выражению Апокалипсиса, отрет всякую слезу с очей праведников (7:1–7; 21:4) А уверяя смиренного грешника в возможности и для него получить это высокое блаженство, Господь указывает на Свой собственный пример. Ради Своих подвигов жизни и страданий, что требуется и от всякого кающегося грешника (2Тим. 2:12), Иисус Христос удостоился от Бога Отца полнейшего прославления Своей человеческой плоти, – прославления, выразившегося в вознесении на небо и селении одесную Бога Отца; будет прославлен и христианин, если он путем покаяния и креста пойдет вслед за подвигоположником Иисусом Христом (Мф. 16:24; Евр. 12:2, 3; Фил. 2:5, 11).

III. Первый порядок обнаружений божественного мироправления (4–6 гл.)

Видение небесного престола (4 гл.)

Начиная с 4 гл. и до 22 – 6 ст. идет вторая часть Апокалипсиса, отличная от первой (1:10 – 3:22) и по содержанию откровения и по той обстановке, среди которой это последнее было получено.

Откровение первой части было получено на земле при созерцании Подобного Сыну человеческому, откровение второй – частью при открытых вратах неба, а частью при открытом небе. Первая часть содержит в себе пророчески-учительное обращение Господа к семи азийским церквам, применительно к их историческому положению; часть вторая содержит в себе ряд (или пять порядков) явлений, которые картинно и символически изображают эсхатологию мира и церкви. Эббард, (впрочем, не допускает принципиального различия между первой и второй частью и считает первую основанием второй (nicht getrent, nicht abgebrochen), – по его мнению, разница только во времени получения откровения, в положении получателя и в состоянии его духа. Приблизительно так думают и многие другие толкователи²³⁰. Клифот, хотя также не находит принципиального различия между первой и второй частью и считает одну продолжением другой, однако во второй видит исключительное раскрытие эсхатологии мира и церкви. То же нужно сказать и о Креметце, по мнению которого изображение состояния Лаодикийской церкви (3:14–18) есть изображение нашего современного состояния; а дальнейшие явления (начиная с 4 гл.) относятся уже к эсхатологии мира.

Что действительно вторая часть Апокалипсиса представляет собою нечто совершенно новое сравнительно с его первой частью, это будет постепенно выясняться при самом раскрытии и изъяснении текста.

Об этом намекает уже первый стих 4 главы, который может быть принимаем за общее введение ко всей второй части, так как говорит об открытии для взоров тайнозрителя неба, откуда только и может исходить раскрытие эсхатологических тайн. μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἀνεῳγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ – после сего

я взглянул, и вот дверь отверста на небе. Μετὰ ταῦτα – после сего (ср. 18:1; 19:1) может быть рассматриваемо как обычный переход Апокалипсиса к дальнейшему и представляет собою столь же неопределенное указание времени, как («καὶ») «и» в 13:1; 14:1; 15:1 и др. Поэтому одни толкователи²³¹ видят в этом выражении указание на само написание (будто бы уже оконченное) посланий к азийским церквам, другие же²³² – на предшествующее и только что описанное явление Иисуса Христа. Последнее более справедливо, так как св. Иоанн во всем своем Апокалипсисе имеет дело с передачею самых явлений, а не с своею записью их.

Εἶδον – передаваемое в русском переводе взглянул (ср. 14:1,14 и др.) – указывает на неожиданность появления предмета созерцания и на отсутствие связи с предыдущим полем зрения. Это выражение можно сравнить с выражением прор. Иезекииля: и было²³³ (1:1), а еще лучше с выражением пр. Даниила затем видел я (7:6; 8:2), и передать так: я был в состоянии видения²³⁴. Новое состояние Иоанна отлично от того, о котором говорится в 4:2, равно как и от 1:10; εἶδον – взглянул – означает лишь общую настроенность св. тайнозрителя, предварительную возвышенность его духа, которая могла появиться в нем естественным путем вследствие его обычного размышления по вопросам истории христианской церкви (ср. Дан. 9:3, 21; 3Ездр. 3:1–3).

Св. Иоанну в его состоянии одухотворенности представилось Небо с открытой дверью. Некоторые толкователи²³⁵ под открытием двери на небе подразумевают «обнаружение сокровенных тайн Св. Духа», т.е. начало самого откровения; другие же²³⁶ разумеют Самого Иисуса Христа, как лицо, дарующее откровение (Ин. 10:9). А так как здесь говорится только об открытии двери, а не всего неба, то это выражение нельзя уподоблять Иез. 1:1; Деян. 7:55; Апок. 11:19, как хотят этого иные из толкователей²³⁷. Тайнозритель, подобно тому как израильтянин перед входом во святилище скинии, стоял перед открытым для его взора (и духа) доступом на небо, взойти куда его приглашал таинственный голос.

Этот таинственный голос называется прежним голосом (πρώτη φωνή, ἣν ἤκουσα). Ранее тайнозритель упоминал о голосе в 1:10 и 15, где голос принадлежал Иисусу Христу; поэтому совершенно естественно и в нашем стихе под говорящим подразумевать Того же Иисуса Христа, как первоисточника откровения²³⁸. Однако Эббарт, несмотря на то, принимая и голос (1:10) не за голос Иисуса Христа, а ангела (1:1), понимает и под прежним голосом (4:1) также голос ангела, который был руководителем св. Иоанна в восприятии им апокалиптического откровения. Но это мнение, вытекающее из боязни, как бы не низвести Иисуса Христа до служебного положения, опровергается прямым заявлением самого св. Иоанна, для которого, как это видно из 1:10, 13, 17, 18, голос, подобный трубе, несомненно был голосом Иисуса Христа²³⁹.

Самое сочетание слов в выражении (ὥς σάλπιγγος λαλοῦσης, вместо λαλοῦσιν) – как бы трубы говорящей – подобное 1:15, есть, по замечанию толкователей²⁴⁰, одна из особенностей апокалиптического стиля, объясняемая отчасти его гебраическим оттенком, а отчасти величественным и быстрым течением мыслей тайнозрителя. Во всяком случае здесь выражается не та мысль, что св. Иоанн слышал трубу (говорящую, издающую звуки), но та, что звук голоса по своей силе был подобен звуку трубы (это, кроме ὥς, поставленного перед σάλπιγγος, доказывается и относящимся сюда же глагольным причастием муж. рода λέγων²⁴¹, которое заставляет подразумевать человеческий членораздельный голос Иисуса Христа, как говорящего лица).

Голос повелевает Иоанну взойти сюда (ῥῶδε). Сравнивая это выражение с 11:12 (ἀνάβητε ῥῶδε, а вместе с тем, имея в виду, во-1-х, открытие двери на небе как бы для входа и, во-2-х, созерцание небесного престола и Сидящего на нем (4:2,3 и т.д.), необходимо отвергнуть то мнение²⁴², по которому здесь под восхождением понимается восхождение св. Иоанна на более высокий пункт возвышенностей о. Патмоса, и принять другое, по которому Иоанн действительно был восхищен духовно на небо²⁴³. Выражение же: и тотчас я был в духе (ст. 2; εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι) поясняет предыдущее, давая понять, что

здесь было не телесное восхождение, но духовное, высшее состояние экстаза: Иоанн своим духом, по воле Божией, проник во святилище Бож. Тайн²⁴⁴.

То, что прежде всего увидел тайнозритель, был престол – трон (Ис. 6:1; Иез. 1:26; Дан. 7:9), стоящий (ἵκετο; ср. Ин. 2:6; 19:29) на небе. Но он не описывает самого трона, а обращает свой взор на Сидящего (καθήμενος) на нем. Этот Сидящий не называется по имени; потому, что св. Иоанн «следует здесь еврейским талмудистам, которые избегали всякого произнесения имени Божия»²⁴⁵, а потому, что хочет указать на первую Ипостась Св. Троицы, Бога Отца, в Его отличии от Иисуса Христа (5:6) и от Св. Духа (4:5). Предполагая неопишуемость и непостижимость Божества, св. Иоанн изображает Сидящего по виду подобным камню яспису и сардису. Сочетание цветов двух драгоценных камней, зеленого (ясписа) и желтовато-огненного (сардоника)²⁴⁶ имеет в виду лишь общее «впечатление приятности, располагающее к спокойному созерцанию»²⁴⁷. Такое значение имела и следующая черта в описании: и радуга вокруг престола видом подобная смарагду (ἵρις ὁμοία ὀράσει σμαραγδίνῳ). Здесь разумеется не дождевая²⁴⁸ радуга, так как состоит не из семи цветов, но из одного – смарагдовая²⁴⁹; она была «круговым преломлением лучей блеска ясписа и сардоника и имела зеленоватый цвет (смарагдовый)»²⁵⁰. Таким образом, видение Бож. Престола и Сидящего было совершенно отлично от видений Дан. 7:9, Иез. 1:26–27 и Ис. 6:1 и должно было выразить для Иоанна отличие отношения Бога к миру в Ветхом и Новом заветах.

Это же различие выясняется и в дальнейшем описании того, что окружало небесный престол Господа Бога. Престол Божий окружают двадцать четыре старца (πρεσβυτέρους καθήμενους). Кто эти старцы, – толкователями решается неодинаково. Еще Корнелий Ляпид насчитывал девять ответов на этот вопрос; но в настоящее время их гораздо больше. Св. Викторин, а вместе с ним св. Андрей Кесар. и другие²⁵¹ под 24 старцами разумеют 12 патриархов (родоначальников 12 колен израилевых) и 12 апостолов, находя подтверждение своей

мысли в обещании Спасителя посадить апостолов на двенадцати престолах (Мф. 19:28). Примазий видел в них представителей прославленной церкви перед престолом Божиим; Иероним и Амвросий – представителей церкви ветхозаветной по числу 24 очередей, на которые были разделены все священники иерусалимского храма, Пар. 24:5)²⁵².

Нет согласия и между новейшими толкователями. По мнению одних²⁵³ старцы – это твердо хранившие на земле веру в Иисуса Христа и прославившиеся мученичеством, а число 24 взято в соответствии 24 священническим чредам Давида. По мнению других, это – старейшие из общества Божия, жившие на земле, победившие и увенчанные перед престолом Божиим; они, пожалуй, патриархи и апостолы, но не действительные личности, а воплощение той истины, что около престола Божия ветхая и новая церковь имеет своих представителей²⁵⁴. Клифот, относя это видение и к отдаленному будущему, расширяет приведенное толкование и говорит, что 24 старца есть удвоение числа 12 и есть прославленная церковь настоящего и будущего: это – «жители небесного Иерусалима»²⁵⁵.

Из дальнейшего описания мы узнаем, что эти старцы, сидящие на престолах (не как судьи, ибо во всей обстановке нет ничего напоминающего суд, а как созерцатели Бож. Славы), одеты были в белые одежды, как знак их святости и непорочности (3:4; 7:13), а на головах их были золотые венцы, служащие символом победной награды (2:10). Они являются наравне с другими небесными силами, прославляющими благодать и всемогущество не только Бога Вседержителя (4:10), но и Агнца – Иисуса Христа (5:13–14).

На основании всего сказанного должно придти к тому выводу, что под 24 старцами нужно разуметь не какие-либо определенные классы личностей (хотя бы патриархов и апостолов), – для этого Апокалипсис книга слишком общего содержания, имеющая дело с общими тайнами и истинами христианской веры и церкви, – но действительных представителей всего прославленного человечества, сколько ветхозаветного, столь же и новозаветного. Как в Ветхом завете

Бог говорил: Я Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова (Исх. 4:5), и как там же псалмопевец восклицал: дивен Бог во святых Своих (Пс. 88:8), так точно и в Новом завете Спаситель завещал Своим ученикам: сядете со Мною на 12 престолах (Мф. 19:28), и апостол говорил: и вас воскресил с Ним и посадил на небесах во Христе Иисусе (Еф. 2:6). Следовательно, к престолу Бога, к созерцанию Его славы и благодати близки как ветхозаветные, так и новозаветные праведники. Одинаково как тем, так и другим присуща нравственная чистота и непорочность: одинаково могут принадлежать им и победные венцы, как победителям греховных вожделений и страстей или как свидетелям истины и мученикам. Они, эти старцы не символы, ибо перед престолом Божиим, этой высшей действительностью, не может быть ничего воображаемого, никакой безжизненной идеи (Бог есть первее всего жизнь и действительность). Они действительные личности, они избранники из среды прославленных (5:9), чтобы быть выразителями служения людей Богу и любви Бога к людям. Что же касается числа 24, то оно может быть объяснено, как число, взятое Самим Богом, подобно тому как Им взяты другие числа: 6 для творения мира, 10 для заповедей и т.п., – оно может и не имеет для себя никакой символической подкладки.

Вторую существенную и постоянную²⁵⁶ принадлежностью Бож. Престола были молнии и голоса и громы (ἀστράται καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ. 11:19). Под голосами здесь вернее разумеать не звукораздельные человеческие голоса, но вообще звуки, вообще шум, как обнаружение постоянного движения, постоянной жизни²⁵⁷.

Третьею принадлежностью Бож. Престола были семь огненных светильников, которые суть семь духов Божиих (ἑπτὰ λαρπάδες, αἵ εἰσὶν ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ. Иез. 25:37; Ис. 11:2; Зах. 42). Это выражение тождественно с 1:4, – с чем согласны все толкователи. Если же так, то несомненно здесь, так же как и в 1:4, содержится указание на третью Ипостась Св. Троицы – Св. Духа, Который действует в мире как раздаятель благодатных даров (см. стр. 152; ср. Kliefoth).

Перед престолом тайнозритель видит море стеклянное, подобное кристаллу (ἐνὸπιον τοῦ θρόνου θάλασσα ὑαλίη, ὁμοία κρυστάλλῳ)²⁵⁸. Андрей кесар., указавши несколько возможных, по его мнению, объяснений кристаллоподобного моря («небесные силы», «невозможность будущей жизни», «небеса небес», «самая сущность Богодвижимого пространства, имеющего блеск и сияние»), говорит в заключение: «впрочем, точное исследование непостижимых вещей достойно посмеяния». Но подобно ему и другие толкователи также старались дать свое объяснение «стеклянного моря» и видели в нем то воды крещения, то слезы покаяния, или свящ. Писание, как зеркало для грехов, то настоящую жизнь, или же небо, как пребывание Бога, ангелов и святых²⁵⁹. Из новейших толкователей одни²⁶⁰ видели в стеклянном море «идеальное творение в его чистом, нормальном отношении к Творцу, в противоположности творению земному, развращенному и возмущенному злым духом», другие²⁶¹ – блестящую поверхность, на которой стоял престол, иные же²⁶² полагали, что, подобно тому, как 24 старца изображают прославленных христиан, кристальное море означает собою великое множество христианских мучеников из разных племен и народов, – море тихое и прозрачное, в противоположность морю бурному – греховному; а по мнению некоторых²⁶³, наконец, это море – воздух или просто прозрачное пространство, через которое был видим престол и Сидящий на нем.

Одни из этих объяснений слишком отвлеченны, другие, напротив, слишком материальны и лишь доказывают усиленную работу человеческого разума, старающегося проникнуть в непостижимое.

Это стеклянное море нельзя сблизать с 7:2; 13:1; 15:2; 17:15, – там совершенно другой предмет речи. В общем описании Божественного престола (4:2–11) первая половина 6 ст. имеет такое же значение, как и вторая половина 3 ст. (радуга вокруг престола) и первая половина 5 ст. (от престола исходили ἐκτορεῦνται – молнии, голоса и громы). А так как те черты описания служили указанием на постоянную обстановку небесного престола, то, очевидно, к этой обстановке нужно

отнести и стеклянное море. Оно должно составлять существенную черту общей характеристики. И если радуга принимается как преломление лучей от ясписа и сардиса, если молнии, голоса и громы нужно понимать за явления, подобные известным нам, то так же должно смотреть и на стеклянное море, подобное кристаллу, которое было перед престолом. Оно есть явление, подобное радуге, так же необходимое, как и эта последняя. Это та среда, не такая как наш воздух и не такая как море (только подобна морю). Но, несомненно, нечто совершенно реальное, каким был и самый престол и вся его обстановка. И если мы не можем представить себе этой среды, то из-за этого не должны отрицать ее или приспособлять ее для своего представления (1Кор. 2:9).

Посреди престола и вокруг престола четыре животных исполненных очей спереди и сзади (ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῶα ὑέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν), – вот пятая черта обстановки небесного престола.

Посреди – ἐν μέσῳ – нельзя понимать буквально, – в том смысле, что животные помещались на самом троне: трон был занят Сидящим. Это даже и не самое близкое место к престолу, не его первая ступень: на ней было место для Агнца (6:10). Необходимо понятие посреди сблизить с понятием вокруг до их совместимости. Эбрард думает найти примирение в предположении, что животные (подобно тому как и в видении Иез. 1:4, 5, 14), при неподвижности престола, «находились в постоянном движении, носясь вокруг него, то закрывая от глаз зрителя, то открывая. И в тот момент, когда они закрывали его, тайнозрителю казалось, что они были как бы посреди престола». Но, как справедливо замечает Клифот, св. Иоанн, утверждая, в противоположность Иезекиилю, подвижность престола (ἔκειτο), совершенно умалчивает о движении животных и тем самым заставляет предполагать, что они также были неподвижны, пребывая в покое, который они нарушали только для славословия (4:8). Сам Клифот предлагает объяснить кажущуюся несовместимость понятий посреди и вокруг допущением мысли, что понятием среди Иоанн хочет указать на положение одного животного над престолом (das Verhältnis der

Hohe bestimmt), а понятием вокруг – справа, слева и внизу трона (peripherisches Verha ltnis zum Throne bestimmt). Эвальд, всегда ищущий в толковании простоты, говорит, что животные так тесно окружали престол, так были близки к нему, что Иоанну, наблюдавшему издали, могло казаться, что они были как будто бы посреди престола и вокруг престола. Но, кажется, лучше и естественнее, сообразно с обычным представлением о лицах и предметах, окружающих и близких к престолу, как к месту сидения того или другого лица, представлять дело так, что животные, находясь между тронами старцев и тронном Сидящего, одни были за и перед (посреди) престолом, другая же – по его сторонам.

Теперь, – кто были эти животные? Это может выясниться только из рассмотрения их описания Иоанном.

а) Они называются ζῷα (животное. Иез. 1:4). Ζῷον нужно отличать от θηρίον – зверь. Θηρίον – животное хищное, жестокое, ζῷον – благородное и собственно может быть переведено «живое существо» и сближено с понятием человек, который тоже есть живое существо. Во всяком случае, – что важно для истолкования – это суть самостоятельные живые существа, как бы некоторые личности.

б) Животные исполнены очей спереди и сзади. Если необходимо признать, что Иоанн видел около престола действительные существа, с определенными внешними признаками, то нужно допустить и то, что он видел их имеющими множество очей и спереди и сзади. Это – не «фигуральное выражение для обозначения особенной способности животных обращать свои лица от трона к трону»²⁶⁴; равным образом нельзя сказать и того, что это выражение употреблено для указания на «математическую, физическую и психологическую независимость животных»²⁶⁵. Оно имеет более частную и определенную цель – показать чистоту и возвышенность их природы, каковые свойства дают им возможность и право быть вблизи Божьего престола, созерцать здесь славу Господа и прозревать в дела Его мироправления. «Серафимы, – говорит Андрей кесар., – просвещаются знанием того, что было прежде и что будет потом»²⁶⁶.

в) Первое животное было подобно льву (ῥμοιον λέοντι), и второе животное подобно тельцу (ῥμοιον μόσχῳ), и третье животное имело лицо как человек (το τὸ πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος), и четвертое животное подобно орлу летящему (ῥμοιον ἀετῷ πετῳμένῳ). Видение четырех животных было и прор. Иезекиилю. О их внешнем виде пр. Иезекииль говорит: и таков был вид их: облик их был как у человека, и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла, а ноги их ноги прямые, и ступни ног как ступни ног у тельца, и руки человеческие были под крыльями их. Подобие лиц их – лицо человека и лицо льва с правой стороны у всех их четырех и лицо орла у всех четырех и лицо тельца у всех четырех с левой стороны (1:4–8, 10). Таким образом, животные, виденные Иоанном, хотя и напоминают животных Иезекииля, но разнятся с ними в самом существенном. Хотя их также четыре, но там каждое было совмещением четырех, здесь – каждое самостоятельно. Там говорится о прямых ногах, о ступнях, подобных ступням у тельца, и о руках, подобных человеческим, здесь же об этом совершенно умалчивается. Там говорится только о подобии их лиц тем или другим классам живых существ, здесь же говорится об общем подобии всего их вида. Поэтому можно считать, что апокалиптическое видение не было заимствованным или переделкою видения пр. Иезекииля, но было столь же самостоятельным, как и то, находя себе основание в общенародном еврейском представлении²⁶⁷, которым пользовалось Божественное откровение.

Говоря о внешнем виде своих животных, Иоанн выражается неодинаково. О первом и втором он говорит, что первое было подобно льву, второе – тельцу или, лучше, молодому быку, так как греческое слово μόσχος, по употреблению в Ветхом завете, означает, собственно, молодого быка – вола²⁶⁸. О третьем он замечает, что оно имело лицо как человек (πρόσωπον ὡς ἄνθρωπος), о четвертом, – что оно было подобно орлу летящему (ἀετῷ πετῳμένῳ).

Толкователи²⁶⁹ не сходятся между собою в решении вопроса, какой же собственно был внешний вид животных, – были ли они по внешнему виду животными, или имели

человеческие тела. Если они были с телами животных, каждое известного класса, то к чему добавление «подобное»? И потом, что означает выражение: подобно орлу летающему? Не значит ли это, что напр., третье животное подобно человеку только лишь по своему человеческому лицу, а четвертое подобие орлу по своей голове и крыльям? Можно, на основании Иез. 1:7–8, предполагать, что тела животных не принадлежали к тому или другому классу, но представляли собою странную смесь. Но так как о самых фигурах животных Иоанн совершенно умалчивает и, вероятно, потому, что он сам не разглядел эти фигуры (Ис. 6:2), то нужно согласиться с Эббардом, что фигуры в видении не имеют особенного значения, а важно лишь их подобие четырем классам животных – живых существ, созданий Божиих. Эти создания, по его мнению, первое – лев – есть выражение силы, второе – телец (вол) – питания²⁷⁰, третье – человек – разумности, и четвертое – орел – возвышенности²⁷¹.

г) Каждое из четырех животных имело по шести крыл (καὶ τέσσαρα ζῶα ἕν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχον (ἕν καθ' ἑαυτὸ εἶχον) ἅνὰ πτέρυγας ἕξ κυκλόθεν). Каждое животное имеет по шести крыл, – на этом особенно настаивает св. Иоанн, употребляя выражение: ἕν καθ' ἓν αὐτῶν – каждое в отдельности, – настаивает для того, чтобы показать, что в этом заключается одна из существенных особенностей животных. В видении Иезекииля животные имеют по четыре крыла, и поэтому шестикрылые животные Апокалипсиса более подобны серафимам, ведомым пр. Исаиею (6:2), у которых было по шести крыл. Но какое же значение имеют эти крылья животных, если они пребывают в покое? Сообразно с видением Исаии, где серафимы прикрывали себя четырьмя крыльями (ср. Иез. 1:11), нужно допустить, что и животные Апокалипсиса прикрывали себя своими крыльями, прикрывали совершенно, так что их фигуры, кроме их голов, были невидимы для тайнозрителя, и назначение крыльев, таким образом, состояло в сокрытии фигур животных. В данном случае русский и славянский переводы (сделанные с немногочисленных списков)²⁷² подтверждают именно эту мысль, так как слово «вокруг» (κυκλόθεν) относят не к последующему (γέμοντα), но к предыдущему (ἔχον) и ставит

запятую не перед *куκλόθεν*, а перед *ἔσωθεν* (внутри), переводя «καὶ» не «и», но «а». Такое размещение слов и такое понимание назначения крыльев дает возможность находить самостоятельное значение и следующей черты в описании животных.

д) Внутри они исполнены очей (*ἔσωθεν γέμοντα (γέμουσιν) ὀφθαλμῶν*). Русский и славянский переводы имея в виду текст не *γέμοντα*, а *γέμουσιν*²⁷³, перевели предложение с личным местоимением «они», как бы поясняя, что «исполнены» (*γέμοντα* в некоторых списках читается *γέμοντες*) относятся не к крыльям (*πτέρυγας*), но к животным (*ζῶα*). Через это предупреждаются изыскания толкователей как читать – *γέμοντες* или *γέμοντα*, и к чему отнести это слово – к *πτέρυγας* или *ζῶα*²⁷⁴. Обыкновенно толкователи²⁷⁵ в сообщении 8 ст. об исполненности очами не видят новой черты в характеристике животных и утверждают, что слова 8 ст. *куκλόθεν καὶ ὀπίσθεν* – «вокруг и внутри» – равнозначащи: *ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν* – «спереди и сзади» ст. 6. По их мнению, *куκλόθεν* – «вокруг» – говорит о том, что животные имели глаза со всех сторон, чтобы видеть все происходящее «вне»²⁷⁶, а (*ὀπίσθεν* – сзади) *ἔσωθεν* – «внутри» – указывает на то, что животные имели глаза и с той своей стороны, которою они были обращены к трону. Но если *куκλόθεν* – «вокруг» – означает здесь «со всех сторон» не составляет противоположения слову «внутри» – *ἔσωθεν*, и если *куκλόθεν* нужно относить к последующему, а не к предыдущему, то тогда *ἔσωθεν* – внутри – будет совершенно лишним повторением, и самостоятельное значение этой черты характеристик уничтожится.

Поэтому слову «внутри» нужно придать смысл указания на то обстоятельство, что Иоанн видел глаза и «под»²⁷⁷ крыльями, прикрывавшими тела животных. Эта черта апокалиптических животных напоминает собою ту, на которую обращает особенное внимание и пр. Иезекииль в своем втором видении, говоря: и все тело их, и спина их, и руки их, и крылья их были полны очей (10:12). Значит, животные Апокалипсиса, так же как и животные пр. Иезекииля, имели глаза не только на своих лицах спереди и

сзади, но и все тело их было снабжено глазами: они были многоочитыми.

е) Последняя черта в характеристике четырех животных состоит в указании цели их пребывания перед престолом. Назначение их заключается в том, что они ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая Свят... Таким образом, оно было таково же, какое было и для серафимов в видении пр. Исаии (6:3). Они поют почти то же самое, и различие в содержании их славословия заключается в его большей пространности. Животные Апокалипсиса восхваляют не только святость Господа, как всемогущего мироправителя, но и как Вседержителя (ὁ πανκράτωρ. См. 1:8).

Понятие Вседержитель усиливает понятие Творец, указывает на вечное действие Божия всемогущества на все стороны жизни тварей (2Кор. 6:18) и особенно часто употребляется в Апокалипсисе в устах небожителей (11:17; 15:3; 16:7; 19:6; 21:22). К имени Вседержитель присоединяется также эпитет: Который был, есть и грядет (см. 1:4). Здесь этот эпитет говорит не о троичности Божества²⁷⁸, и не о Его вечности, как о безотносительном понятии²⁷⁹, но ближе всего о том, что Господь, явивший Себя в Ветхом (Который был) и Новом (есть) заветах, явит Себя, как мздовоздателя, при кончине мира (и грядет). Славословие представляется постоянной обязанностью животных: на это указывает глагол «имеют» (ἔχουσιν), поставленный для означения повторяемости в настоящем времени, как и соответствующее ему причастие «взывая» (λέγοντες). Здесь нужно также заметить, что более правильное чтение λέγοντες, а не λέγοντα (взывая), уклоняясь от согласования с ζῶα, предполагает для себя особое существительное мужского рода, каковым и может быть ангел или серафим видения пр. Исаии (6:10)²⁸⁰.

Из рассмотрения характеристических особенностей животных выяснилось, каковы они сами по себе. Животные, предстоявшие перед небесным престолом и занимавшие весьма близкое место к нему, были в собственном смысле живые существа, каждое со своими индивидуальными особенностями; они обладают высокими природными

совершенствами в смысле независимости от условий пространства и времени и в смысле ведения; они постоянно восхваляют всесовершенства Божии.

Таким образом, в этих четырех животных можно и должно видеть бесплотные силы, которые окружают престол Божий. Это не херувимы пр. Иезекииля (1:10: 10:14), не серафимы пр. Исаии (6:2) и не какие-либо другие небесные силы, уже названные в свящ. Писании, но совершенно особые, которых видел только св. Иоанн при получении своего Апокалипсиса и для которых он не дал никакого другого названия, кроме животных (ζῷον), – живых существ по преимуществу, – первых созданий Господа Бога. К такому же взгляду приходит и Клифот, говоря, что «четыре животных суть действительно духовные существа высшего порядка, определенный вид ангелов». Но она отделяет их от престола Божия и как бы приравнивает к другим ангелам, как служителям Божиим, посылаемым в мир, замечая, что «их явление есть знак милостивого и спасительного присутствия Божия»²⁸¹.

Обыкновенно толкователи не останавливаются на выяснении понятия апокалиптических животных, кто и каковы они сами по себе, но задаются вопросом, кого или что они могут обозначать. Таких предположительных объяснений много. Еще Корнелий Ляпид в свое время насчитывал их одиннадцать (лица, добродетели, способности, стихии, евангелисты и др.), но мы остановимся только на одном, которое имеет для нас некоторое практическое значение. Св. Викторин, Примазий, Андрей кесар., Калмет и другие принимают животных за символы четырех евангелистов, которые, по выражению Примазия, в совершенстве (очи спереди и сзади) знали Ветхий и Новый заветы. При этом св. Викторин, которому следует и наша иконописная символика, под львом понимает св. Марка, под тельцом – св. Луку, под человеком – св. Матфее, под орлом – св. Иоанна и указывает основания для своего толкования в соответственных особенностях евангелий. Св. Андрей кесар., следуя св. Иринею и в общем принимая это толкование, дает, однако, другое приложение этим символам. По его мнению, «лев, как символ мужества, означает Иоанна; телец,

довольствующийся своими трудами, означает правду и евангелие от Луки; орел означает умеренность и евангелие от Марка, человек – мудрость и евангелие от Матфея». Но его дальнейшие слова дают право допустить и нашу обычную символику. Он говорит: «сим, вероятно, знаменуется и домостроительство Божие: львом – как царя, тельцом – как первосвященника, человеком – как воплотившегося нас ради и орлом – как подателя животворящего Духа, сошедшего на нас свыше». На это, равно как и на другие подобные толкования нужно смотреть как на более или менее счастливые аналогии, которые полезны не для целей научного экзегезиса, а для назидания и благочестивого размышления христиан.

Новейшие толкователи не удовлетворяясь этим простым, так сказать, практическим толкованием, прибегают к толкованиям философски-научного характера. Например, Эббард²⁸² говорит «при более правильном объяснении лев есть символ разрушающей силы Божией, телец (как предмет пищи и жертвы) – силы питающей, человек – мыслящей и прозревающей, летающий и оберегающий своих птенцов орел – силы охраняющей и возобновляющей»²⁸³. «Это суть Бож. силы, действующие в природе»²⁸⁴. Но это также не экзегезис, а аналогия, только научно-философского характера, которая соответствует мышлению философски-образованного богослова.

Описав виденный престол и то, что его окружает, в 9–11 стихах Иоанн дает заключение к этому видению. Он говорит: когда животные воздают (δῶσουσιν) славу, честь и благодарение... тогда двадцать четыре старца падают. Более правильное чтение не δῶσει (или δῶσι), но δῶσουσιν²⁸⁵, не сопj., а будущее, что по свойству еврейского языка (здесь несомненно гебраизм) должно обозначать повторяемость действия²⁸⁶. Но если бы даже русский перевод и имел перед собою неправильное чтение, однако мысль текста в нем передана верно, чего нельзя сказать о переводе славянском, где употреблено прошедшее время «даша». Слова русского перевода: когда воздают, равносильны: всякий раз, как животные воздают (воздадут еще сильнее и яснее), и

действительно указывают на повторяемость действия. Животные воздают славу и честь и благодарение Сидящему на престоле, живущему во веки веков. Сидящий – это несомненно Тот, о Котором сказано в 2 и 3 ст. и Которого сами животные в 8 ст. называли Богом «Вседержителем, Который был, есть и грядет». Следовательно, хвала, благодарение и прославление животных были воздаваемы Ему как вечному Богу, совершающему все по изволению воли Своей (Еф. 1:11), – Богу, как Творцу и Промыслителю, Богу Искупителю и Богу, как будущему Судии и Мздовоздателю. Поэтому излишни усилия некоторых толкователей выяснить то, за что прославляют животные: за творение ли²⁸⁷, или за искупление²⁸⁸, – животные прославляют за то и другое, так как им доступно созерцание всех Божественных дел.

Придерживаясь буквального понимания текста, следует заключить, что песнь ангельского (животных) славословия после окончания повторялась снова и снова, доказывая этим самым Божие постоянство и неизменяемость. И всякий раз, как она оканчивалась, 24 старца, сидевшие на своих престолах, вставали. Они снимали свои венцы и полагали их вблизи себя, перед престолом Божиим, и сами поклонялись Сидящему. Их поклонение было не столько выражением их самоуничижения²⁸⁹ и сознания своего собственного недостойнства, сколько выражением сознания созерцаемого Божия величия. Побуждение к поклонению было не отрицательное, но положительное; на это указывает содержание песнопений животных и самих старцев. Старцы преклонялись потому, что нельзя не преклоняться при созерцании столь величественного предмета. Что же касается того, что означает положение (βάλλουσι) старцами венцов, то здесь нужно обратить внимание на глагол βάλλω. Хотя он собственно означает кидать, бросать, однако здесь он употреблен не для указания на беспорядочное действие откидывания, но лишь на стремительность и непосредственность снятия и положения венцов. И в этом, так же как и в предыдущем действии преклонения, обнаруживается величественность и неотразимость впечатления созерцания Божией славы и слушания ангельского песнопения.

Столь же невольно вырывается из уст старцев хвала и их собственного песнопения. Этим песнопением они, с своей стороны, подтверждают неотразимое величие Господа. Указывая на свои отношения к Всевышнему, они в песнопении говорят, что Он достоин принять (λαβεῖν – буд. время для выражения постоянства) не только славу и честь, которые воздают Ему и бесплотные силы, но и силу (δύναμιν), т.е. прославление Божия всемогущества. Как люди, не одаренные способностью проникновения в будущее, старцы, в отличие от бесплотных (ангелов), прославляют Бога только за то, что доступно их человеческому знанию: за сотворенный мир и за искупление; прославляют Его и за Его благое желание – соизволение (θέλημα) на бытие мира и на искупление грешного человечества (Деян. 7:26–28).

Видение Бож. Престола и того, что его окружает, имеет свое самостоятельное значение в общем раскрытии апокалиптического откровения. Оно есть не только введение в это последнее, но и само по себе составляет часть его. Именно из этого видения св. Иоанн, а через него и все христиане должны узнать и глубже напечатлеть в своем сердце ту великую истину, что Господь Бог в Своем недоступном величии окружен небесными бесплотными силами и более совершенными из умерших людей. А из песнопения ангелов и старцев должна быть усвоена еще и та истина, что Господь есть не только Творец мира, не только Вседержитель и Промыслитель, но и будущий Мздовоздатель и Судия (и грядет).

Видение агнца (гл. 5)

Истина, что Господь есть Мироправитель и Судия, только намеченная в песнопении ангелов и в самом видении, раскрывается более подробно пред очами св. Иоанна в постепенном явлении различных обнаружений Бож. Мироправления и суда. Первое место занимают обнаружения Бож. Суда, обнаружения же Бож. Мироправления раскрываются лишь постольку, поскольку они служат основанием и преддверием этого суда.

Видение пятой главы есть именно одно из обнаружений Бож. Мироправления, как оснований Бож. Суда.

И видел (καὶ εἶδον) – таково начало пятой главы. Союз и – καὶ сам по себе в употреблении Апокалипсиса не есть указание на тесную связь последующего с предыдущим²⁹⁰. С этого союза начинаются все главы Апокалипсиса, но отсюда вовсе не следует заключать, что между всеми ими существует одинаковая последовательность: этого не подтверждает их содержание. И в данном случае о тесной связи между содержанием 4 и 5 глав нужно судить не по союзу «и», стоящему между ними, но по дальнейшему раскрытию содержания 5 главы, которое действительно доказывает, что пятая глава есть продолжение четвертой и относится к тому же самому видению и есть только его дальнейшее раскрытие.

Остановившись в 4 гл. на сообщении славословия животных и старцев, в 5 гл. Иоанн говорит о другом, что он наблюдал при той же обстановке. Обстановка видения 4 гл. осталась прежнею; не изменилось и экстатическое состояние самого Иоанна. Он, как бы стоя по-прежнему в открытых небесных вратах (4:1), увидел книгу (βιβλίον) в деснице (ἐπὶ τὴν δεξιάν) у Сидящего на престоле. Греческое выражение ἐπὶ τὴν δεξιάν русский и славянский переводы передают словом: «в деснице», что обыкновенно служит обозначением правой руки. С таким пониманием греческого выражения соглашаются почти все толкователи, за исключением немногих, которые²⁹¹, не видя при прилагательном δεξιάν существительного χεῖρα (ср. 20:1),

находят здесь указание на правую сторону престола, где, по их мнению, и лежала книга. Но этому противоречит: 1) средний род существ, μέρος (сторона), если бы оно предполагалось здесь; 2) обычное употребление этого выражения в свящ. Писании в смысле правой руки и без добавления χεῖρ (1:17, 20; Мф. 6:3; Деян. 2:33; Гал. 2:9; Пс. 136:10); 3) выражение 5:7: καὶ εἴληφεν ἐκ τῆς δεξιᾶς – и взял из десницы, и 4) наконец, важность самой книги. Лучше поэтому представлять так²⁹², что св. Иоанн увидел книгу на раскрытой длани правой руки Сидящего на престоле. Символом чего служит эта десница Сидящего, – символом ли Бож. Всемоущества²⁹³, или Бож. Промыслительной деятельности, – в данном месте не должно быть и речи.

Виденную книгу св. Иоанн называет βιβλίον, а не βιβλος, не потому, что она была мала по объему²⁹⁴, но потому, что название βιβλίον было общепринятым по отношению к книгам свящ. Писания Ветхого завета и она своею формою напоминала эти последние. Подобно им, книга, виденная Иоанном, представляется в виде пергаменного свертка, как обыкновенно писались пророческий писания. Они принадлежали к числу ὀπίσθαιραφ'ов, т.е. свертков, которые были исписаны с обеих сторон²⁹⁵ (Иез. 2:9, 10) и иногда запечатывались (Ис. 29:11). Точно так же и апокалиптическая книга была исписана внутри и совне и запечатана семью печатями – ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (ὀπίσθεν) κατασφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά.

Гроций в виду затруднительности объяснения этого чтения предлагает избрать другое, по которому ἔσωθεν – внутри – и ἔξωθεν – совне разделяются, и первое относится к предыдущему, второе – к последующему. Смысл получается тот, что книга была исписана внутри, а совне была запечатана семью печатями. Конечно, через такое чтение смысл упрощается, но так как из-за упрощения во всяком случае не следует жертвовать самим текстом, то и лучше держаться того чтения, которое общепринято, как более достоверное²⁹⁶.

То, что книга исписана и внутри и совне, не представляет ничего необычайного: так часто поступали ветхозаветные пророки, записывавшие свои пророчества на пергаменных листах. Исписанность книги с обеих сторон предполагает собою

богатство содержания, которое не могло поместиться на одной стороне свертка²⁹⁷.

Толкователи задаются вопросами, как представить запечатание семью печатями и каково было содержание книги. Одни отвечают так, что книга была одним намотанным на палку листом, конец которого был укреплен семью печатями²⁹⁸. Другие полагают; что книга состояла из семи различной ширины листов, которые, будучи свернуты в трубки, вложены один в другой и были скреплены между собою печатями²⁹⁹. Иные же говорят, что свиток был один, но состоял из семи оборотов-частей, которые и были отделены один от другого печатями; по мере снятия печатей свиток разворачивался далее и далее и обнаруживал свое содержание. Сами же печати могли быть помещены на краю свертка³⁰⁰. Удобнее всего согласиться с последним мнением. Оно находит себе подтверждение в том обстоятельстве, что при снятии печатей свиток как будто разворачивается сам, и нет речи об отнятии предыдущего свертка (6:1, 3, 5 и д.).

Вопрос о содержании книги также решается различно. Но лучший ответ на этот вопрос должен быть тот, что ее содержанием служит все обнаруживающееся после снятия печатей, и поэтому речь об этом содержании должна быть впереди, при изъяснении этих последних. Одно только может быть указано здесь, – именно то, что так как раскрытие содержания седьмой печати оканчивается только одиннадцатою главою, то, стало быть, и содержание таинственной книги обнимает собою содержание 6:2; 11:19. Не лишне и то предварительное замечание, что хотя книга и названа написанною (γέγραμμένον), однако ее содержание познается не через обычное чтение написанного, но через содержание образов, картин и явлений, которые являлись перед очами тайнозрителя при снятии печатей. Это в собственном смысле апокалиптический способ раскрытия Бож. Откровения.

Перед глазами тайнозрителя лежала запечатанная книга, и в его душе естественно возникало желание узнать ее содержание, так как он мог предполагать, что именно в ней сокрыто откровение будущих событий мира и церкви. Она

должна раскрыть ему то, что должно быть вскоре (1:1) и что возвестить ему было обещано в видении Подобного Сыну человеческому (1:19). Эту надежду знать содержание книги еще более возбуждает новое явление ангела. Не упуская из вида небесного престола, Иоанн видит летящего по небу ангела. Ангел, как вестник Божий, называется сильным (ἰσχυρός), каким и должен быть вестник великого Бога, так как от «вестника-глашатая требуются значительные силы»³⁰¹. Он громким голосом, который должен быть слышим и на небе, и на земле, и под землю, спрашивает, кто достоин раскрыть сию книгу и снять ее печати. Спрашивает не о том, кто хочет раскрыть, но о том, кто достоин, кто настолько нравственно совершен³⁰² и свят перед Господом, чтобы мог воспринять откровение Бож. Судеб. Бог открывает людям Свою волю, но открывает только достойным и через достойных, только тому, кто достоин воспринять ее. Но никто не отозвался на вопрос сильного ангела; ни на небе, среди бесплотных сил и прославленных святых, ни на земле, среди подвизающихся в вере и благочестии, не нашлось никого, кто бы мог раскрыть книгу и видеть ее содержание. Не нашлось такого лица и под землю (ὕποκάτω τῆς γῆς). Последнее выражение – не пророчески-поэтическая форма³⁰³ (Исх. 20:14), но обозначение особого класса личностей. Под ними одни толкователи³⁰⁴ разумеют демонов, обитателей ада, другие – души умерших, которые почему-либо не успели услышать проповедь евангелия и определить свое положение. А так как и демоны действительно не лишены некоторой способности воспринимать Бож. Откровение и понимать тайны мироправления (Мф. 8:29) и так как ад (подземный) теперь, после смерти Иисуса Христа, содержит в себе только тех, кто достоин его по своей греховности, то и в выражении «под землю» можно разумеать как демонов, так и грешников, не удостоившихся небесного прославления. Поэтому смысл 3 ст. будет тот, что вообще между всеми разумными созданиями не нашлось ни одного такого, которое было бы достойным раскрыть книгу и видеть ее содержание.

Ангел спрашивал, кто достоин раскрыть книгу и снять ее печати; и если в третьем стихе говорится не о снятии печатей, а о созерцании (βλέπειν) содержащегося в книге, то это, конечно, потому, что снятие печатей равносильно самому созерцанию³⁰⁵. Снятие печатей непосредственно связано с созерцанием содержащегося в книге, и одно должно следовать за другим так же, как наблюдение на сцене следует непосредственно за поднятием занавеса³⁰⁶. Здесь – предуказание на особенности формы и содержания апокалиптического откровения.

Отсутствие лица, достойного открыть книгу, сильно смутило св. Иоанна, и он много плакал. Он оплакивал не свою личную неспособность³⁰⁷ воспринять Божественное откровение, не свое личное недостоинство³⁰⁸ и даже не греховность всего человечества³⁰⁹, которая всегда служила и служит главной причиной невосприимчивости людей к Бож. Откровению. Он оплакивал то, чего как бы лишался, чего не мог узнать из запечатанной книги, но что он считал весьма нужным для знания людей и для руководства в их жизни. Хотя ему и было обещано Господом открыть то, что должно быть вскоре, но из обстоятельства отсутствия лица, достойного открыть таинственную книгу, Иоанн мог придти к печальному для себя выводу, что должно быть, это открытие воспоследует не скоро, ибо мир еще не созрел для его восприятия, как мир ветхозаветный был незрелым для новозаветного откровения до времени пришествия Иисуса Христа.

Но как тогда утешителем плачущего Израиля был Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий (1Кор. 3:11), Который принес на землю возможно полное откровение (Евр. 1:1–2), так точно тот же Иисус Христос в виде закланного Агнца является и теперь перед Иоанном для открытия таинственной книги, содержащей в себе новое откровение.

Один³¹⁰ из двадцати четырех старцев сказал, утешая Иоанна: не плачь, т.е. утешение близко, – ты узнаешь содержание книги. Вот, смотри, – лев, от колена Иудина, корень давидов победил и может раскрыть сию книгу (ὁ λέων τῆς φυλῆς Ιουδα, ἡ ρίζα Δαυιδ, ἄνοιξαι (ὁ ἀνοίγων) ³¹¹ τὸ βιβλίον).

Образ льва взят из Быт. (49:9) и в приложении к Иисусу Христу, Которого изображает здесь Агнец, обозначает сильного победителя, царя по своему богочеловечеству. Иисус Христос, по выражению ап. Павла, воссиял из колена Иудина (Евр. 7:14) и поэтому по справедливости может быть назван и действительно называется корнем Давида. Еще у пр. Исаяи Мессия назван отраслью от корня Иессеева (11:1) и самым корнем Иессевым (11:10; Рим. 15:12; Апок. 22:16). Из сопоставления двух выражений пр. Исаяи, по которым Мессия в одно и то же время и корень Иессея и отрасль от корня Иессеева, становится понятным, что Иисус Христос назван корнем Давида в глубочайшем смысле этого слова. Он Давидов-Иессеев корень, так как по Своей плоти через Св. Деву Марию происходил от той же самой крови, которая текла в жилах Иессея (Мф. 1:1), подобно тому как и в отрасли сохраняется часть того сока, который прежде всего находился в корнях.

По предвечному Божественному предопределению, Своим пришествием на землю, Своими страданиями и смертью Иисус Христос воссоединил человечество с Богом (ср. 5:10). Вместе с этим и через это Он сделался для людей источником Бож. Откровения (1:1; Ин. 12:32; 14:26; 15:26). Победа над смертью и вознесение на небо дали Иисусу Христу право и впредь быть для людей единственным ходатаем перед Богом и единственным их учителем (Мф. 11:27; 23:8). В этом смысле должно понимать и выражение Апокалипсиса, что Он победил для того, чтобы открыть книгу (ἐνίκηθεν ἀνοίξει)³¹², т.е. через Иоанна сообщить людям Божественное откровение относительно таинственного будущего.

Сообразно с предваряющим голосом ангела св. Иоанн мог ожидать для открытия книги кого-либо величественного и сильного (льва), но перед его взором предстал совершенно противоположный образ. Между престолом и между престолами 24 старца³¹³, на самом видном месте³¹⁴, на первой ступени престола («посреди») Иоанн увидел стоящего Агнца, как бы закланного (ἀρνίον ἐσθικόν ὡς ἐσφαγμένον). Уменьшительное

наименование агнца (ἀρνίον) еще более выставляет противоположность между действительностью и ожиданием.

Но вместе с этим образ закланного агнца указывает на победу, которая именно дала Иисусу Христу право сообщать людям Божественное откровение. Это право заключалось в том, что Он был Агнцем, закланным за грехи мира (13:8; Евр. 9:26). Как об Агнце, принимающем на Себя грехи мира, о Нем предсказывал еще пр. Исайя (53:7–8); повторил это и Иоанн Креститель (Ин. 1:29, 36; ср. Деян. 8:32; 1Пет. 1:19). Что же касается того выражения, что Агнец был как бы закланный (ὥς ἐσφαγμένον), то это «ὥς – как бы», подобно 1:10; 4:1, 6 и особенно 13:3, означает не то, будто бы Агнец только казался закланным, не будучи таковым в действительности, но то, что он явился пред Иоанном с такими признаками, которые свойственны закланному агнцу, т.е. с раною заклания³¹⁵.

Описание стоявшего перед престолом Агнца не ограничивается указанием на его закланность. Присоединяется еще и то, что он имел семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих, посылаемых во всю землю. Рог в свящ. Писании всегда употребляется как символ силы и защиты. (Пс. 18:3; 89:18; Иер. 48:25; Иез. 29:21; Дан. 7:8; Зах. 2:1; Лк. 1:69; Апок. 13:1), и семь рогов Агнца, как число священное и число полноты, означают полноту могущества Иисуса Христа как Богочеловека и Искупителя. Рога, как символ понятный и известный, не объясняются Иоанном, но относительно очей он замечает, что они означают семь духов Божиих. Более правильное чтение, как и в русском переводе, не «ἃ εἰσι», но «οἱ εἰσι», т.е. которые суть...; которые («οἱ») относятся не к κέρατα (рога), а только к ближайшему определяемому ὀφθαλμοῦς (глаза); здесь то же, что и в 1:15 и 4:1³¹⁶.

Относительно того, что нужно разуместь под семью духами Божиими, существуют различные мнения толкователей. Одни³¹⁷ разумеют семь ангелов, другие же³¹⁸ – семь даров Св. Духа и сближают с выражениями Ис. 11:2 и Зах. 4:10. Но так как невозможно объяснить и понять, почему только семь ангелов (называются) являются посланными на землю, ибо все ангелы суть слуги Божии, в служение посылаемые (Евр. 1:14), то лучше

согласиться со вторым мнением и, как в 1:15 и 4:1, под семью духами разумеет Св. Духа с Его благодатными дарами, которыми Он почивает на Иисусе Христе и пребывает среди верующих, изливая на них обильную благодать искупления. Что же касается того возможного возражения, что Св. Дух уже был представлен в этом видении семью светильниками (4:5), то оно устраняется предположением происшедшей перемены в видении, когда прежних светильников уже не было перед глазами тайнозрителя³¹⁹, а главным образом тем замечанием, что от апокалиптического видения нельзя требовать полной ясности всех подробностей: здесь, как и в сновидениях, может совмещаться то, что в действительности несовместимо³²⁰.

Это же замечание должно сделать и относительно образа 7 ст. Явившийся (представший) Агнец взял из десницы Сидящего книгу. Чем взял? – спрашивает Корнелий Ляпид, и отвечает: ногами, – но понимать это нужно символически. Но лучше совсем не задавать подобных вопросов при изъяснении апокалиптических видений, в которых многое из частных особенностей оставалось неясным и для самого тайнозрителя.

При взятии Агнцем книги, как при действии знаменательном, четыре животных и 24 старца пали перед Ним. Ни в 4:8–9, ни в 5:14 не говорится о падении четырех животных; поэтому совместное падение их в 8 ст. нужно понимать как указание на особенную торжественность момента. Впрочем, совместность действий ограничилась только этим поклонением.

Далее речь идет исключительно о старцах. Причастие (имея) ἔχοντες, поставленное в муж. роде, относится, очевидно, только к πρεσβυτέροι (старцы), которые только одни держали в своих руках гусли (арфы) и чаши. Гусли – это не просто «символ согласного небесного песнопения»³²¹, не «эмблема постоянной хвалы Господу»³²², это – действительный инструмент, который видел тайнозритель в руках старцев; поэтому и звуки гуслей были действительными, как действительно слышалась и та песнь, содержание которой передается далее. Лишь о чашах, которые напоминают собою кадила ветхозаветных священников, говорится, что они были символом молитв святых. Подобно тому, как ветхозаветные священники,

входившие во святилище для воскурения фимиама, были представителями и ходатаями молящегося народа, точно так же и старцы являются представителями святых, вознося их молитвы к Господу Богу. Продолжая далее сравнение, можно сказать, что как ветхозаветные священники ходатайствовали только за избранный еврейский народ, так и старцы ходатайствуют только за святых, под которыми нужно разумеать не исключительно небесную церковь прославленных³²³, но всех вообще христиан³²⁴, не только умерших, но и живых³²⁵, носивших во времена апостолов общее наименование святых (Деян. 9:13, 32; 26:18; Рим. 1:7; 1Кор. 1:2; 6:1), так как для их утешения было и само видение.

Поклонение и (возношение) курение сопровождаются старцами пением славословия. Оно названо новою песнею, и, конечно, не в отличие ее от 4:11³²⁶, не в смысле ее превосходства³²⁷ и возвышенности³²⁸, но в том же самом смысле, в каком Спаситель называл новою Свою заповедь о любви (Ин. 13:34), т.е. по некоторой новости ее содержания³²⁹ (Ис. 42:9–10). В своем песнопении старцы прославляют представшего перед престолом Агнца и указывают на Его дело искупления, которое дало Ему право быть единственным ходатаем между Богом и людьми (1Ин. 2:1; Евр. 9:15), а в данном случае, через раскрытие таинственной книги, – право сообщить откровение о будущем. Иисус Христос – Агнец представляется общечеловеческим искупителем³³⁰, без всякого различия людей по коленам, языку (ὑλώσσα – наречие)³³¹, по роду и племени (ср. Ис. 66:31; Дан. 3:7); одинаково по отношению ко всем людям Он проявил Свою бесконечную любовь (Еф. 5:25), поэтому одинаково от всех и за всех Он достоин хвалы, которую возносят Ему старцы, представители человечества³³².

При изъяснении 10 ст. встречается значительное филологическое затруднение. Существуют разночтения. По одному читается (как в русском и славянском перевод.): и соделал нас царями и священниками Богу нашему, и мы будем царствовать на земле (καὶ ἐποίησας ἡμᾶς τῷ Θεῷ ἡμῶν βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύσομεν ἐπὶ τῆς γῆς)³³³. Но это чтение, по

которому все содержание 9 и 10 ст. относится исключительно к старцам, считается менее правильным и большинством исследователей и толкователей³³⁴ текста объясняется как стремление переписчика упростить его понимание и достигнуть однообразия в чтении обоих стихов. Лучшее чтение, по мнению тех же толкователей и исследователей, сообразно с большинством древних списков следующее: (καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ Θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς καὶ βασιλεύουσιν ἐπὶ τῆς γῆς)³³⁵ – и сделал их Богу нашему царством и священниками, и они царствуют на земле. Первее всего здесь старцы говорят не о себе (ἡμᾶς), но о других (αὐτοὺς); во-вторых, говорится, что эти другие сделаны не просто «царями и священниками», но царством и священниками, и, в-третьих, они царствуют уже теперь, а не в будущем только.

Употребление αὐτοὺς (их), а не ἡμᾶς (нас) возвращает нашу мысль к 8 ст., к выражению: чаши суть молитвы святых. Там старцы были изображены как ходатаи перед престолом Всевышнего за всех христиан. Здесь, в ст. 10, они, выделяя самих себя, как ходатаев и молитвенников, благодарят и славословят Господа Бога за всех других христиан, живущих на земле и принадлежащих к воинствующей церкви. Благодарят они за то, что по милости Божией христиане составляют теперь на земле царство³³⁶ Иисуса Христа, царство мира, правды и радости во Св. Духе, царство не внешнее и гражданское, но духовное, в котором, благодаря победе над дьяволом, преобладают греховные вожеления и страсти.

В этом Христовом царстве христиане собственно не цари, а скорее поданные или соправители Христа и могут быть названы священниками. То, что характеризует в этом царстве всякого члена, есть то, что он в своих отношениях к Господу не нуждается в особенных посредниках, но может входить в общение с Ним сам непосредственно. Каждый член Христовой церкви, каждый христианин может и должен приносить Господу в жертву свою собственную душу, свою жизнь, устроить ее по заповедям Божиим. В этом отличие Ветхого завета от Нового, в этом преимущество новозаветного человека перед ветхозаветным, который был обязан приносить жертву в

Иерусалимском храме не сам лично, но непременно через священника. Христианин уже не стеснен обрядовым законом и сам вместе с своим священником деятельно участвует в принесении бескровной жертвы.

Возникает вопрос, как согласить с этим и понять выражение конца 10 ст.: и они царствуют на земле? Не будет ли оно повторением предыдущей мысли об участии в Христовом царстве? В виду сего некоторые толкователи³³⁷, чтобы избежать этого предполагаемого повторения, соглашались допустить чтение βασιλεύσουσιν – будут царствовать, вместо βασιλεύουσιν – царствуют. Но опасение напрасное. Новость мысли в выражении конца 10 ст. становится очевидно уже из его сопоставления с 20:6, где хотя и говорится о царствовании, но о царствовании со Христом и без добавления «на земле» (ἐπὶ τῆς γῆς). Последнее добавление указывает нам истинное понимание нашего места. Клифот утверждает, что свящ. Писанию неизвестно употребление глагола βασιλεύειν со значением духовного царствования, владычества на земле по отношению к христианам, и поэтому он относит царствование христиан к их царствованию на новой земле. По его мнению, здесь разумеется то же самое, о чем говорится в 22:5, т.е. вечное блаженное царствование после всеобщего воскресения. Что же касается употребления глагола «царствуют» не в будущем, а в настоящем времени, то Клифот объясняет это тем, что для умерших во Христе и блаженствующих нет будущего времени, но одно настоящее, так как они находятся в единении с Богом, для Которого совсем нет времени. Но, во-первых, выражение 22:5 не тождественно с нашим; там: будут царствовать во веки веков (βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων), здесь же: и царствуют на земле. Во-вторых, не справедливо утверждение, будто бы βασιλεύειν не употребляется в смысле духовного царствования. Против этого говорят места: Рим. 5:14; 17:21; 6:12; а выражение 1Кор. 4:8: о, если бы вы и в самом деле царствовали, чтобы и нам с вами царствовать (ср. Кор. 15:25) – прямо можно приравнять к выражению 10 ст. Как там, так и здесь говорится о царствовании христиан и именно на земле, еще во время земной жизни. И

если у ап. Павла, принимая во внимание контекст речи, под царствованием нужно понимать нравственное господствующее положение христиан среди людей мира сего, когда они являются для него солью и светом, то исключительно в этом смысле нужно понимать и выражение 10 ст. Христиане, как члены царства Христова, как избранные от мира сего, и теперь царствуют на земле, поскольку являют в себе ту нравственную силу, которая отличает каждого истинного христианина и которая неоднократно и особенно рельефно проявлялась в жизни великих христианских подвижников.

Таким образом, выражение: «царствуют на земле» по его смыслу можно приравнять к 2:27: будет пасти их жезлом железным, – как это выражение было объяснено в своем месте.

От животных и старцев, ближе всего бывших к престолу Божию (в 11 ст.), тайнозритель переводит свой взор на бесчисленных ангелов, которые, как и по описанию пр. Даниила (7:10), окружали Бож. Престол. Они, подобно четырем животным и старцам, прославляли Сидящего на престоле и Агнца, а не оставались безмолвными. Иоанн слышал ангельские голоса³³⁸, которые как бы от лица всех бесплотных сил возносили славословие Господу Богу. Их славословие (третье), отличаясь от первых двух (животных и старцев), состоит в перечислении семи добродетелей³³⁹, достоинств Агнца. Ангелы прославляют те общие достоинства Иисуса Христа, благодаря которым в искупленном мире водворился лучший порядок, единство и усовершенствование³⁴⁰. Подробное и точное объяснение этих достоинств (ср. 1Пар.29:11–12), сколько затруднительное, столько же и малополезное³⁴¹, может быть оставлено без всякого ущерба для полноты исследования.

В 13 ст. Иоанн сообщает еще о новом, четвертом, славословии: он слышал слухом тайнозрителя, как Сидящему на престоле и Агнцу воздавали славословие все Божественные создания, находящиеся на небе, на земле и под землею.

Под небесными созданиями нужно разуметь бесплотные силы ангелов, – всех остальных, которые не были подразумеваемы Иоанном в 11 ст., где говорилось только о многих ангелах.

Под созданиями, пребывающими на земле, нужно подразумевать как людей, так и других обитателей земной поверхности. Здесь нужно иметь в виду истину, особенно ясно высказанную ап. Павлом, что и сама неразумная тварь ожидает откровения сынов Божиих (Рим. 8:19–22).

На основании этих слов мы должны допустить, что земным тварям не чуждо некоторое участие в благах искупительного дела Иисуса Христа, а вследствие этого вполне естественно и их участие в прославлении апокалиптического Агнца, представшего открыть книгу будущих судеб мира. При допущении такого широкого понимания указания на обитателей земли становится ясным и указание на обитателей под землею (ὕποκάτω τῆς γῆς). Обыкновенно толкователи, задавшись предвзятою мыслью о прославлении здесь Агнца исключительно за дело искупления и упустивши из внимания только что указанную нами мысль ап. Павла, затрудняются точным определением выражения «под землею». Эдвальд сближает это выражение с Рим. 8:39 и Колос. 1:16 и, приписывая Иоанну подражание еврейским раввинам-талмудистам, населявшим весь мир бесчисленными ангелами, утверждает, что здесь нужно разумеать ангелов, находящихся в шеоле. Генгстенберг под подземными обитателями разумеет обитателей ада – дьявола и осужденных людей. Но, ни тот, ни другой не обратили внимания на то, что главное значение 13 ст. заключается не в перечислении мест, где слышалось славословие, а тех, от кого воздавалось это славословие («всякое создание» – πᾶν κτίσμα). Демоны же и осужденные люди не могут быть причислены к созданиям особого рода, но суть создания, искажившие свою природу и свое назначение. Кроме этого, под подземными тварями нельзя разумеать демонов и осужденных людей еще и потому, что свящ. Писание вообще не допускает прославления Всесвятого Бога со стороны демонов и грешников (Деян. 16:17–18). На этом основании нельзя согласиться также и с Клифотом, который в выражении «под землею» находит указание на местопребывание душ тел умерших, которые во время своей земной жизни не были призваны к спасению. Этой мысли невозможно принять еще и

потому, что после схождения Иисуса Христа в ад не стало особенного местопребывания (состояния) для неверующих в Иисуса Христа; теперь все разделяются только на два класса: спасающихся и погибающих, из которых последние не способны принять участие в прославлении Господа Бога и Искупителя Иисуса Христа.

Поэтому всего естественнее в словах «под землею» видеть указание на те разряды Божественных созданий, которые имеют место своего обитания ниже земной поверхности. Аналогии этому выражению нужно искать не где-либо в другом месте свящ. Писания, а ближе всего в Исход. 20:4 и Пс. 148:7, или же в Фил. 2:10, где идет перечисление разрядов Божественных созданий, которые все призваны к прославлению Бога.

Таким образом, мысль 13 ст. будет следующая. Когда Перед престолом Всевышнего предстал закланный Агнец для того, чтобы раскрыть книгу откровения о будущем, тогда не только ближайшие к престолу четыре животных, не только избранные из прославленных людей 24 старца, не только высшие бесплотные ангелы, но и вообще все Божественные создания, находящиеся и на небе, и на земле, и под землею, и под водами, и на водах, – одни за другими и все вместе воздают славословие и Богу и Агнцу. Они предугадывают, что вместе с раскрытием книги будет возведено о времени наступления новой жизни для всего мира, когда и сама тварь освобождена будет от работы тлению в свободу славы детей Божиих (Рим. 8:21), и поэтому они воздают Сидящему на престоле и Агнцу благословение, и славу, и честь, и державу (1:6; 4:9; 5:12).

Это славословие, как выражение сознания всем миром важности готовящегося события, было великою минутою в деле Божественного мироправления, и потому-то, как видел и слышал Иоанн, – четыре животных произнесли знаменательное «аминь» (Пс. 40:14; Втор. 27:15–26), а старцы пали и поклонились Живущему во веки веков, т.е. вечному Богу, действующему в сотворенном Им мире (ср. 4:9–10).

Так окончилось это видение, – видение, в котором для христиан открыты великие истины о бесконечном величии Господа Бога, почивающего среди ангелов и святых, и о Его

свойствах Творца и Вседержителя; открыты и истины основания и устройства веры в Иисуса Христа, надежды на Него и любви к Нему. Как к Агнцу, перед Которым за Его дело искупления поклоняется всякое колено небесных, земных и преисподних³⁴² (Фил. 2:10).

Видение первых четырех печатей (6:1–8)

Видения небесного престола и представшего перед ним Агнца были первыми обнаружениями Божественной промыслительной деятельности в первом из пяти порядков апокалиптических явлений. За ними следует видение снятия печатей книги. Это видение предполагает первые и притом не только по своей внешней связи, но и по внутреннему соотношению. Небо и небесный престол, понимаемые как жилище Божие, служат источником и основанием всех тех событий и явлений, которые совершаются на земле. События и явления, символизируемые четырьмя печатями, хотя и происходят на земле, но по небесному определению и соизволению: в них осуществляется Божественная воля, и они должны быть рассматриваемы с этой стороны.

Откровение шестой главы св. Иоанн начинает так же, как и откровение предыдущей главы: и видел, говорит он. Очевидно, в его положении, как зрителя, не произошло никакой перемены, не произошло перемены и в состоянии его духа. Имея перед глазами небесный престол, книгу и Агнца, святой тайнозритель созерцает, как этот последний снимает первую печать книги; в это же самое время он слышит громовой голос,

Голос назван громовым (ὡς φωνὴ βροντῆς), но не потому, что он был звуком действительного грома, а потому, что был подобен ему по своей силе, благодаря чему соответствовал торжественной обстановке³⁴³. Он принадлежал одному из четырех животных. По мнению одних толкователей³⁴⁴, тайнозритель употребил здесь числительное один (εἷς) в смысле первый (πρῶτος) и этим самым хотел указать на первое из четырех животных, т.е. льва. Но новейшие толкователи³⁴⁵ видят в числительном один (εἷς) и порядковое в его соответствии печатям: первой, второй и т.д. Это был голос какого-то одного из животных, а какого — Иоанн не только не указывает определенно, но даже как бы намеренно затемняет решение этого вопроса конструкцией своего выражения: одного из четырех животных. Очевидно, это совершенно не важно в

понимании самого видения. Не важно и даже прямо не нужно решение и того вопроса, почему именно от животного, а не от кого-либо другого слышится голос. Потому ли, что эти животные суть выразители Божественного благоволения к миру и к спасению через Иисуса Христа³⁴⁶, или потому, что они были ближайшими к небесному престолу и вследствие этого их голос более всего соответствовал торжественности обстановки, – точное решение этого вопроса ничего не прибавит к уяснению видения.

Более важно решение вопроса о том, что говорит этот голос. В русском и славянском переводах, в Вульгате и у Андрее кесар., согласно с многочисленными рукописями, конец 1 ст. читается: иди и смотри (ἴρχου καὶ βλέπε). Но почти все новейшие толкователи и исследователи (кроме Эвальда), имея в виду свидетельство лучших списков, считают более правильным чтение без прибавки «смотри» (βλέπε), ибо, как догадывается Эббард, она сделана после и, по всей вероятности, по аналогии с Иоанн 1:47.

Здесь обращение не к Иоанну, которому, как думает Эвальд, будто повелевается переменить свою точку зрения или же, по мнению Эббарда, подойти ближе к книге: бывший в духе и созерцавший в духе же, Иоанн вовсе не нуждался в каком-либо перемещении; да этого не требовала и сама книга, содержание которой было выражено не буквами, но видениями. Одни³⁴⁷ полагают, что лицо, к которому обращен этот призыв, было то самое, которое выступает после него, т.е. здесь разумеется (как 3:5, 7 ст.) всадник на белом коне. Но неудобство такого толкования заключается в том, что на всадников четырех печатей нельзя смотреть (особенно на трех последних) как на личности, действующие сознательно и самостоятельно. На первом плане здесь не всадники, а кони; кони же, несомненно, суть символы и олицетворения. Поэтому лучше в выражении «иди» (ἴρχου) видеть безличное обращение и переводить его: пусть идет, пусть совершается, да будет то, чему надлежит быть³⁴⁸.

Таким образом, здесь при указании на промыслительное Божественное действие слышится от престола Божия то же

самое, что слышалось и при творении мира (Быт. 1:3–6). Так что если и нужно допустить (как в наших русском и славянском переводах) добавление «и смотри», то все выражение нужно будет понимать следующим образом: по снятии первой печати, когда Иоанн напряг все свое внимание, послышался голос животного: пусть совершается то, чему надлежит быть по Божественному предопределению, ты же, Иоанн, смотри и запечатлей в своем уме.

И подобно тому, как при творении мира после слов Господа: да будет свет, – свет появился, так точно и теперь после слов «иди и смотри» Иоанн видит выступающим белого коня и на нем всадника. Всадник был украшен венцом, а в руке имел лук. К этому описанию внешности всадника добавлено еще, что он имел вид победителя и выступал на верную победу. Более ничего не сказано и не дано никакого объяснения этому таинственному символическому образу. Для его уразумения приходится обратиться к аналогиям свящ. Писания. Ближайшая аналогия может быть указана в 19:11 и т.д. А так как там всадник на белом коне прямо назван Словом, т.е. Иисусом Христом, грядущим для суда над миром, то естественно и наше место понять в том же самом смысле. И, действительно, очень многие толкователи³⁴⁹ видят в этом апокалиптическом всаднике на белом коне Иисуса Христа, выступающего в мир с Своим Евангелием. Этому соответствует и белый конь, на котором обыкновенно являлись цари и предводители³⁵⁰, – а Христос и есть основатель нового царства; соответствует такому пониманию и венец на голове всадника. Венец есть знак победы³⁵¹, а Иисус Христос, как победитель дьявола, смерти и ада (Евр. 2:14–15), и может быть назван победителем в абсолютном смысле. Точно так же и замечание, что всадник выступает с целью верной победы, вполне отвечает образу Иисуса Христа, Который должен победить Себе весь мир и во всем мире основать Свою Церковь (Мф. 16:15–20).

Но хотя все черты таинственного всадника и могут быть приложены к Иисусу Христу, однако же этим не следует увлекаться толкователю Апокалипсиса и успокаиваться на этой аналогии. Образы Апокалипсиса отличаются слишком общими

чертами и потому могут быть изъясняемы в различных направлениях и в приложении к различным личностям и событиям. Главным основанием изъяснения образа первого всадника применительно к Иисусу Христу служит аналогия 19:11. Но там и здесь описание всадников далеко не совпадает. Это замечают и сами толкователи, принимающие вышеизложенное мнение. Они думают объяснить различие тем, что здесь всадник только выступает для победы, там же он – уже победитель. Но это объяснение объясняет себя собою, первое доказывая вторым, а второе – первым. Там тайнозритель, желая указать на действительную личность всадника, характеризует Его особенно подробно, дает Ему несколько названий и достигает того, что становится несомненным, что тот всадник – Иисус Христос. Очевидно, там, у Иоанна определенное указание личности всадника было его непосредственным намерением. По отношению к 6:2 этого сказать нельзя. Здесь самый всадник охарактеризован очень кратко и общими чертами, и, сближая видение первой печати с видениями следующих трех, необходимо сказать, что тайнозритель свое главное внимание обращает на коней и на цвет их масти, о всадниках же говорит лишь по связи с конями. Посему при изъяснении видений нужно более всего обращать внимание на образы коней и на их масти. И если все толкователи поступают так по отношению к дальнейшим трем печатям, то должно поступить так и по отношению к видению первой. Нужно здесь обратить главное внимание на образ белого коня.

Конь есть самый естественный символ движения, войны. Здесь конь – белого цвета, следовательно и под движением нужно разуметь движение духовного, высшего свойства, – чистое (белое) и по своим целям и по своим средствам. Это движение, очевидно, то, которое произошло на земле вследствие христианской проповеди; эта война – та, о которой говорил и Спаситель, замечая, что Он пришел принести на землю не мир, но меч (Мф. 10:34); эта война – борьба света с тьмою, Божественной благодати с грехом после искупительного подвига Иисуса Христа.

А победоносный вид всадника находит себе объяснение в тех быстрых успехах, которыми сопровождалась христианская проповедь и о силе которой сказано: сия победа, победившая мир, вера наша (Рим. 10:18; 1Ин. 5:4).

Итак, белый конь есть олицетворение распространения христианской проповеди. Но так как христианская проповедь была пронесена по всему миру апостолами и их преемниками не их собственною силою, а исключительно силою вдохновлявшего и укреплявшего их Иисуса Христа (Фил. 4:13; Кол. 1:11), то и конь Апокалипсиса является перед Иоанном с победоносным всадником. Как всадник управляет конем, так управлял Иисус Христос Своими апостолами и их преемниками. Он еще при Своей жизни, предрешая и обуславливая победу христианской проповеди, говорил апостолам: Я с вами во все дни до окончания века (Мф. 28:20), и еще: Св. Дух научит вас в тот час, что должно говорить (Лук. 12:12). Христианская проповедь, руководимая и подкрепляемая Иисусом Христом и Св. Духом, совершала и совершает свое победоносное шествие, и слова христианской проповеди, как стрелы из лука, пронзают человеческие сердца (Пс. 44:6) и заставляют их искать помощи и исцеления у Господа.

Такое объяснение образа всадника на белом коне более удобоприемлемо, чем объяснения, разумеющие под всем образом исключительно Иисуса Христа³⁵², слово Божие³⁵³ Евангелие³⁵⁴, Евангелие, имеющее своим содержанием Иисуса Христа³⁵⁵, апостолов³⁵⁶, Христа и апостолов³⁵⁷, проповедь христианства через Св. Духа³⁵⁸, проникновение христианства в среду человечества³⁵⁹.

Другие мнения по этому вопросу, которых еще Корнелий Ляпид насчитывал до десяти, едва ли заслуживают упоминания. К числу их нужно отнести и мнение Крементца, по которому «победитель на белом коне есть основатель седьмой всемирной монархии (17:11), император социальной революции», а также мнение Брандта, который под белым конем разумеет те войны, которые будут происходить на земле с самого начала христианства и до второго пришествия Господа.

Наше объяснение имеет за собою то преимущество, что вполне отвечает обычному пониманию символов трех следующих печатей. Только при понимании под символом белого коня распространения христианской проповеди и возможно соблюсти то единство объяснения, которого требуют видения первых четырех печатей. Они связаны между собою не только внешне, подобием выражений, но и внутренне и представляют собой явления, одно другое обуславливающее и одно другое предполагающее.

Таково, первое всего, видение второй печати. Агнец, которого здесь тайнозритель не называет этим именем, снял вторую печать таинственной книги. Тогда, подобно тому как и при снятии первой, послышался голос (не прежнего – первого, но) другого (δεύτερον) из четырех животных. О голосе этого животного Иоанн не говорит, как сказал он о голосе первого животного, что он был как бы звуком грома (ὥς φωνὴ βροντῆς), но совершенно умалчивает о его силе и качестве. Это нужно объяснить не желанием «избежать повторения»³⁶⁰, а скорее всего тем, что и в действительности, в соответствии видению, звук голоса второго животного был не столь величествен и торжествен³⁶¹.

Голос второго животного произносит те же слова «иди» (ἔρχου), т.е. пусть совершится и это, чему также должно совершиться по определению Божию, ты же, Иоанн, «смотри» (βλέπε).

Иоанн увидел другого (ἄλλος) коня, отличного от первого по цвету: он был рыжий, или, правильнее, огненный (πυρρός). Конь вообще является символом усиленного движения; здесь же он означает то движение, которое было последствием движения по снятии первой печати и вытекало из него как следствие из своей причины.

Белый конь первой печати означал распространение христианской проповеди в мире и тот переворот, который она производила во внутреннем человеке и в его внешних – общественных и государственных – отношениях. То был благодатный и мирный переворот, то было Божественное дело совершенствования человечества и его спасения. Поэтому-то

там – белый конь и в руках всадника был только лук. Здесь, во второй печати, конь – рыжий. Один уже этот цвет, – цвет, напоминающий разрушительное свойство огня и цвет человеческой крови, – говорит о губительном значении олицетворяемого движения.

Это свойство последнего становится более очевидным из дальнейших слов 4 ст.: сидящему на рыжем коне дано было (позволено) от Господа Бога взять мир (τὴν εἰρήνην) с земли. Мир может быть понимаем и как мир внутренний, спокойствие совести, и как мир внешний, состоящий в мирных отношениях между собою людей. Судя по тому, что последствием этого отнятия мира должна быть взаимная вражда между людьми, доходящая до взаимных убийств, нужно заключить, что по действию всадника на рыжем коне на земле не будет ни того ни другого мира. Мир совести, внутреннее спокойствие, будет нарушен тем, что у людей не станет уверенности в правильности своих религиозных убеждений. Не станет вместе с этим и спокойствия внешнего, которое будет уничтожено возникшею враждою против тех, кто будет виновником нарушения внутреннего мира, внутренней, хотя бы и ложной, самоудовлетворенности. Все это и было на земле с началом распространения христианства. Языческая совесть обеспокоилась, когда вследствие христианской проповеди становилась очевидною ложность языческой религии и языческих правил и законов жизни. Это спокойствие возвращалось только тогда, когда язычник делался христианином, и только в том, кто окончательно отказывался от прежних языческих убеждений. Но пока совершается этот переворот в отдельных личностях, среди людей обнаруживается много взаимной вражды и проливается много крови.

Язычники первых времен христианства, когда всадник на белом коне (христианская проповедь) только что победоносно вступил в мир, потерявший прежние устои совести и человеческого взаимного сочувствия, были до крайности жестоки. Об этом особенно ясно говорят нам историки того времени: Иосиф Флавий, Тацит, Плиний, Светоний и др. Люди того времени убивали друг друга, совершенно не зная ни

сожаления ни сострадания. Особенно же эта жестокость и это бесчеловечие проявились в гонениях против христиан-иудеев и язычников. Но эта озлобленность, эта вражда и кровавая жестокость проявились не только в первые века христианства, но проявлялись и после, проявляются всегда и теперь там, где христианская проповедь начинает проникать в среду языческого общества. Везде, как прежде, так и теперь, где впервые появляются христианские миссионеры и христианские проповедники, где появляются первые христианские прозелиты, там появляется и рыжий апокалиптический конь, – там начинается вражда, озлобленность, преследования и часто избиения христиан целыми массами (Мф. 10:34; Ин. 16:2).

Таким образом, рыжий конь и его всадник с большим мечом обозначают обнаружение вражды и злобы, которые везде и всегда сопровождают на первых порах распространение христианства. Это есть необходимый для человечества очистительный огонь, о котором говорил Спаситель: огонь пришел Я низвести на землю: и как бы желал Я, чтобы он уже возгорелся! (Лк. 12:49).

Только у Андрее кесар. мы находим некоторое подтверждение такого понимания символа рыжего коня. Он говорит: «и апостольским учением мучеников и учителей, по распространении проповеди, когда природа разделилась сама на себя, нарушился мир мира». Некоторые толкователи³⁶² относят это явление лишь ко временам мучеников, бывших жертвами гонений со стороны языческих римских императоров; рыжий конь, по их мнению, есть исключительно олицетворение вражды и пролития крови, которые происходили в первые три века. Но если белый конь есть символ распространения христианства, а рыжий – символ вражды, проявляющейся при этом распространении, то нет никакого основания это соотношение ограничивать исключительно временем трех первых веков: христианство еще и по настоящее время не распространилось по всей земле и не достигло полного преобладания над другими религиями.

Впрочем, большинство новейших толкователей³⁶³, имея в виду эсхатологическую речь Спасителя (Лк. 21:12; Мф. 24:6),

образ рыжего коня понимают как общий символ кровавой войны³⁶⁴ с целью Бож. Суда и наказания народов³⁶⁵. При этом одни, принимая символ рыжего коня за олицетворение войны, смотрят на нее как на помощь и необходимое условие для достижения цели всадника на белом коне³⁶⁶; другие же, отделяя эти явления одно от другого, хотят видеть в рыжем коне те «военные движения, которые будут происходить в конце мировой истории, как признаки приближения этого конца, и которые будут иметь своею целью потрясти мир»³⁶⁷. Но видеть в символе рыжего коня предуказание на события последнего времени и сблизать с эсхатологической речью Спасителя, пользуясь лишь внешним сходством выражений, нет никаких оснований. Указания на войны последнего времени, которые имел в виду и Спаситель, Апокалипсис сообщает нам много после, – в последующих явлениях.

При снятии третьей печати Иоанн увидел вороного коня. Черный цвет есть цвет скорби и нужды, а потому и символ вороного коня есть символ человеческой нужды, которая, прежде всего, выражается в недостатке питания, в голоде³⁶⁸. О таком значении символа вороного коня говорит самый вид всадника и голос, отдававший ему приказание. Всадник имел в своих руках весы (ζῆυρον). Весы нужны для измерения; они говорят о точности, об умеренности, об отсутствии лишнего и потому весьма удобно напоминают о голоде, во время которого слишком тщательно наблюдают за отмериванием и взвешиванием хлеба по причине его недостатка³⁶⁹.

Голос, который Иоанн слышал раздающимся среди животных (ср. Исх. 25:18) и который был голосом Божественным³⁷⁰, как исходивший от Божьего престола³⁷¹, говорил, обращаясь к всаднику на черном коне: хиникс (χοῖνιξ) пшеницы за динарий и три хиникса ячменя за динарий, елея же и вина не повреждай. По согласному мнению толкователей, первая половина этого повеления указывает на необыкновенную дороговизну жизни вследствие голода. Хиникс – это самая малая мера хлебного зерна; одного хиникса пшеницы или трех хиниксов ячменя едва достаточно для пропитания одного здорового человека. Но и эта малая мера

будет цениться в динарий, т.е. в ту монету, которая была обыкновенною дневною платою рабочего человека (Мф. 20:2,13). Следовательно, рабочий может заработать только для своего личного пропитания, но у него ничего не остается ни для одежды ни для прокормления своей семьи. Таким образом, простой класс людей будет крайне стеснен в удовлетворении своих насущных потребностей.

Окончание же 6 ст. – еля и вина не повреждай – говорит о том обычном печальном явлении, что в то время, как рабочий класс терпит крайнюю нужду в удовлетворении своих насущных потребностей, богатые классы общества, эксплуатирующие бедных, утопают в роскоши и излишестве. Всаднику на вороном коне повелевается не то, чтобы произвести умеренный голод, сохранив для питания маслины и виноград³⁷² (осенние плоды), но ему повелевается произвести самый большой разлад в человеческом обществе, вызвав крайнюю нужду среди одного класса общества и дав возможность другому вполне удовлетворять все свои прихотливые желания³⁷³.

К какому же времени относить это явление? Не исключительно к положению христианства в Римской империи в первые три века³⁷⁴, не исключительно к последнему времени мира³⁷⁵ и не к обычным, часто повторяющимся явлениям голода в тех или других странах, как следствию Божьего суда³⁷⁶, но (применительно к значению символов первой и второй печатей) к периодам борьбы христианства с язычеством. История говорит нам, что первые христианские прозелиты среди того или другого языческого общества всегда находились и находятся в сравнительной нужде (1Кор. 4:11). Обыкновенно христианство всегда начиналось с низшего и беднейшего класса общества (2Кор. 6:10). И в то время, как более богатое языческое общество утопало в роскоши языческой жизни, христиане, лишаемые поддержки и сочувствия, должны были до крайности ограничивать свои потребности (Иак. 2:6). Так было не только во времена языческой Римской империи, когда христиане вели действительно крайне бедную жизнь, полную труда и лишений, но это приложимо и ко временам последующим и ко временам нашим. От христианского

прозелита всегда требуется прервать связь с прежним миром, с прежними друзьями и покровителями, если они остаются в язычестве, и начать жизнь труда и воздержания. Следствием же этого всегда является бедность первого христианского общества, которая продолжается до тех пор, пока христианство не займет господствующего положения, пока его не примут и богатые классы общества.

Сообразно с пониманием первых трех печатей нужно объяснять и символ четвертой. По ее снятии Иоанн видит бледного коня. Греческое название χλυρός (ср. 8:7; 9:4) означает цвет бледно-зеленоватый, а в сочетании с ἵππος (конь) означает серый, бесцветный, выцветший. Поэтому толкователи³⁷⁷ обыкновенно принимают его за цвет, который имеют трупы людей. На коне, который уже своим видом напоминал о смерти, сидел всадник, называемый смертью (θάνατος – в общем смысле этого слова). За ним следовал ад (Лк. 9:49). Под адом нельзя разуместь³⁷⁸ всех умерших без отношения к их местопребыванию; нельзя разуместь³⁷⁹ и души тех умерших, которые будто бы не получили возможности блаженства, хотя еще и не осуждены на мучения. Ад здесь является олицетворением действительных обитателей ада, т.е. осужденных³⁸⁰ по предварительному суду на временные мучения. Этот всадник, сопровождаемый мертвыми, умершими не о Господе, получил власть над четвертою частью земли. В чем состоит эта власть (ἐξουσία) всадника, указывается в конце 8 ст. Она простирается на природу земли и на ее стихии, но с тем, чтобы посредством их причинять смерть людям.

Всаднику на бледном коне дан меч (ὀρθαία) – образ всякого орудия смерти в руках людей; в его распоряжении другие неблагоприятные физические условия; точно так же ему подчинены и бедствия моря (ἐν θανάτο) (Иер. 14:12–15; 21:7. Иез. 6:11–12). Русский перевод ἐν θανάτο словом «мором» (славянский – смертью) имеет за собою большее преимущество и согласуется с пониманием этого слова другими толкователями. Слово θάνατος (λοῖμός) (Мф. 24:7) употреблено здесь не в смысле смерти вообще³⁸¹, – в этом не было бы особенной привилегии всадника – но смерти особого рода,

случайного, единичного характера (Иез. 14:21) – мора, чумы³⁸², что часто объединяется нами в одном понятии смертности, под которою и разумеются все виды поварных и заразительных болезней. Указано еще и четвертое орудие умерщвления: – земные звери (ὕπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς). Перед предыдущими тремя орудиями казней стоял предлог ἐν (ἐν ῥομφαίᾳ, καὶ ἐν λίμῳ, καὶ ἐν θανάτῳ), но перед последним стоят ὑπὸ с род. пад.; через это, очевидно, дано указание на действительных живых зверей, могущих действовать по своему произволу.

Кому не грозят все эти бедствия, эти виды смертей? Так как сказано, что власть всадника простирается на четвертую часть земли, то объектами умерщвления нужно понимать вообще жителей земли без подразделения на национальности и религии: это – и христиане, и язычники, и неверующие. «Четвертая часть земли» – не математически точное измерение особого пространства или отдельных местностей, в общем составляющих четвертую часть земли; здесь определенное число в смысле неопределенного³⁸³, для указания на действие этих явлений временно и по местам; число же четыре употреблено в соответствие четырем животным³⁸⁴, четырем коням³⁸⁵ и четырем странам света. Символ четвертой печати нужно понимать в смысле предуказания на тот исторический факт, что при распространении христианства, когда среди людей возникает вражда, когда христиане, в особенности на первых порах, подвергаются стеснительным лишениям, нужде и голоду, благодаря этим неблагоприятным условиям появляются поварные и заразительные болезни. Это происходит, – как, например, происходило в истории Римской империи, – вследствие крайнего эгоизма большинства, относящегося невнимательно к нуждам и потребностям низших, беднейших классов общества вследствие разлада общественной жизни.

Души убиенных за слово Божие (6:9–11)

Видения Бож. Небесного престола (4 гл.) и Агнца, представшего перед престолом для открытия таинственной книги (5 гл.), были основанием для понимания явлений первых четырех печатей. Эти первые четыре печати с их явлениями четырех коней раскрывали перед очами тайнозрителя события мира в их отношении к небесному предопределению. Они были для Иоанна, что есть теперь (1:9), т.е. тем, что он уже наблюдал в истории христианской Церкви и мира до своего пророческого видения. Он наблюдал за постепенным и весьма быстрым распространением христианства среди языческого мира (белый конь), наблюдал и даже испытал на самом себе, какую враждою обрушился мир на проповедников христианства и как сильна была эта вражда и озлобленность (конь рыжий), знал он также и о тех лишениях, о той нужде, которые испытывали и христиане и беднейшие язычники его времени (конь вороной); слышал он (а отчасти и сам был свидетелем) о том множестве смертей, которым подвергались и христиане (при Нероне) и язычники от жестокости судей и начальников, от жестокости нравов (гладиаторские игры и зрелища) и во время жестоких войн (конь бледный). Знал об этом Иоанн, знали и другие христиане, и у них возникал вопрос, отчего происходит такое, по-видимому, ненормальное явление в мире, – почему в мире нет мира, полного порядка и благоденствия.

Отвечая на этот вопрос, первые четыре печати раскрывают успокоительную истину, что все в мире происходит по воле Божией и что как быстрые успехи христианства, так и все бедствия людей, которыми (бедствиями) сопровождается это распространение, одинаково от Бога и одинаково входят в план домостроительства человеческого спасения: все кони выходят по голосу от небесного престола.

Теперь у Иоанна возникал вопрос, как долго продолжится такое положение вещей, доколе вместе с грешниками, достойными страданий, будут страдать и праведники, и получают ли эти последние какую-либо награду за свои

страдания и свое терпение? Явления пятой и шестой печатей служат ответом на эти вопросы.

При снятии пятой печати Иоанн уже не слышит голоса: «иди» (и смотри), как это было при снятии первых четырех. Между снятием печати и самим явлением нет ничего посредствующего. Опускание объясняется не тем, что здесь недостает всадника³⁸⁶, к которому бы мог быть обращен голос животного, но тем, что явления первых печатей раскрывали перед Иоанном происходящее в мире, как происходящее по повелению Божию, на что и указывал голос ἑρχου – пусть совершается; явление же пятой объясняет то, что совершается как следствие наличности предыдущих явлений, и потому нет нужды в посредствующем голосе.

В ответ на вопрос, в каком состоянии находятся умершие христианские мученики, Иоанн видит их души под небесным жертвенником (ὕποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου). Этот жертвенник не есть тот престол, который Иоанн видел в 4 гл. окруженным светильниками, животными и старцами и на котором был Сидящий. Жертвенник – совершенно особое место и особый предмет апокалиптического видения. Был ли он в видении и прежде, или нет, об этом Иоанн умалчивает; может быть, и был, и если о нем говорится только теперь, то лишь вследствие того, что он служит местом, где видимы души. Если мы допустим³⁸⁷, что небесный храм видения Иоанна (4:1–2) представлялся взору тайнозрителя подобием ветхозаветной скинии, то престол нужно представлять стоящим на месте святое святых скинии, а этот жертвенник, на который теперь обратил внимание Иоанн, жертвенником всесожжения (Лев. 4:7; 5:9), стоящим на дворе народа для принесения на нем жертв³⁸⁸. Внизу (под) около³⁸⁹ этого жертвенника, как бы жертвы уже принесенные и сожженные находились души (ψυχὰν) в собственном смысле этого слова³⁹⁰, т.е. бессмертные души, а не образы (εἰδῶλα)³⁹¹ умерших людей. И хотя далее Иоанн говорит, что души были одеты в белые одежды, то это вполне объяснимо. Коль скоро он видел их в чувственно-восприимлемых образах, то эти образы могли и должны были иметь какое-либо одеяние³⁹².

Иоанн характеризует виденные им души, как души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели – τῶν ἀνθρώπων τῶν ἐσφαγισμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ βεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν (τοῦ ἀρνίου) ἣν εἶχον. Это – души умерших насильственной смертью, т.е. души мучеников. Они были замучены, во-первых, за слово Божие, т.е. Бож. учение, которого они старались держаться в своей христианской жизни³⁹³, и, во-вторых, за свидетельство, которое они имели. Последнее выражение напоминает 1:9 и 12:17. Разница в том, что там к μαρτυρίαν – свидетельство добавляется: ἰησοῦ χρηστοῦ – Иисуса Христа. Но так как по некоторым спискам³⁹⁴ и в нашем месте после μαρτυρίαν стоит определение τοῦ ἀρνίου Агнца, то, согласно с некоторыми толкованиями, выражение: «свидетельству, которое они имели», нужно понимать в смысле свидетельствования³⁹⁵, исповедания³⁹⁶ мучениками веры в Иисуса Христа, за что они и пострадали от язычников³⁹⁷. Глагол иметь – εἶχειν здесь лучше всего понимать не в смысле получили (т.е. получили, узнали учение Господа³⁹⁸), а в смысле держали, высказывали и довели до конца, подтвердив искренность своей веры своею смертью³⁹⁹.

Теперь души этих мучеников, под которыми, следовательно, нужно разумеать не души всех вообще «мучеников, свидетелей Бож. Истины», начиная с Авеля и до времени видения⁴⁰⁰, но исключительно души христианских мучеников, – теперь эти души находились под жертвенником. Таким выражением определяется не действительное местопребывание мучеников, но лишь их близость к Богу, основанием которой служит их мученичество; и во всяком случае, это не поэтическая фантазия, как думает Эвальд. Одновременно с тем, как стали видимы под жертвенником души убиенных, слышался их громкий вопль. Они обращались к Бож. престолу, и, называя Бога святым и истинным, т.е. при Своем совершенстве требующим совершенства и от людей (Мф. 5:28) и воздающим каждому по заслугам (Евр. 11:6), спрашивают Его, почему Он так долго (Ин. 10:24; Мф. 17:17) не судит и не мстит (Лк. 18:7–8) живущим на земле (ἕως ποτὲ οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς – доколе не судишь и не мстишь). Они

спрашивают, почему все еще нет приговора Бож. суда над грешниками (κρίνεις – в значении осуждения грешников⁴⁰¹ и все еще не воздано им ἑδικεῖς – воздать должное⁴⁰² сообразно с их делами. Здесь со стороны мучеников нет выражения мстительности, – этого дурного нехристианского чувства, но слышится недоумение и мольба о праведном суде, о славе Бож. правосудия⁴⁰³ по отношению к грешникам⁴⁰⁴.

Мученики просят приговора Бож. правосудия по отношению к живущим на земле (8:13; 11:12; 12:12). Под этим названием в Апокалипсисе понимаются все люди, не принадлежащие к Христову царству и находящиеся во вражде к нему. В настоящем же случае они определяются еще ближе: это – те, которые были виновниками пролития крови мучеников, т.е. язычники и иудеи, преследователи христиан⁴⁰⁵.

В ответ на вопль мучеников им дана была каждому белая одежда (ἐκάστω ὁτολή λευκή). В некоторых, очень немногих, списках это последнее выражение опущено; но большинство толкователей⁴⁰⁶ признают его соответствующим подлинному тексту. Белая одежда означает чистоту и невинность; дарование же ее мученикам имеет значение их оправданности, их близости к Господу Богу и их надежды на полное блаженство по воскресении из мертвых (ср. 3:5; 4:4; 7:9). Поэтому при даровании белых одежд мученикам было сказано, чтобы они успокоились еще на малое время. Большинство кодексов в чтении этого выражения имеют только ἔτι χρόνον – еще на время⁴⁰⁷ и опускают μικρόν – малое. Хотя последнее слово и значительно изменяет смысл выражения⁴⁰⁸, однако же вернее считать его за позднейшее добавление⁴⁰⁹, происшедшее из стремления сблизить это место с выражением: чему надлежит быть вскоре (4:1).

Кроме дарования белых одежд, Господь утешает мучеников не близостью Своего суда, но только его непреложностью по Бож. предопределению⁴¹⁰. Время этого суда и воздания совпадет с тем временем, когда число мучеников достигнет известного, определенного Богом предела. Кровь мучеников будет отомщена; но это произойдет не ранее, как исполнится⁴¹¹ число их сотрудников (σύνδουλοι – собственно сорабы, и есть

определение по отношению к Богу) и братьев (ἀδελφοί – определение их в их взаимоотношении)⁴¹², которым, по определению Божию, должно также пролить свою кровь за исповедание христианской веры.

Мировой переворот (6:12–17)

Шестая печать отвечает на вопрос: доколе вместе с грешниками, достойными наказания, будут страдать и благочестивые. До тех пор, отвечает она, пока не наступит время общего воздаяния при втором пришествии Господа.

Подобно тому, как при снятии пятой печати, так и при снятии шестой, непосредственно за снятием печати следует самое явление без предварительного голоса, который слышался по снятии первых четырех печатей. Слова русского перевода я взглянул и вот – ἴδου⁴¹³ и славянского и се есть добавление, неоправдываемое ни лучшими списками⁴¹⁴ ни уместностью этого добавления, и потому обычно не принимается. Точно так же неточен русский перевод и в передаче греческого слова σεισμός словом землетрясение. Ζεῖσμός означает вообще сотрясение⁴¹⁵, и хотя в свящ. Писании под этим словом обычно понимается сотрясение земли, землетрясение⁴¹⁶, как, напр., Мф. 8:24; 24:7; Деян. 16:26; Апок. 8:12; 16:18 и др., однако, это несколько не обязывает нас понимать в таком же смысле слово σεισμός и в нашем месте. В других случаях употребление σεισμός по самому контексту речи значит землетрясение, в нашем же месте σεισμός не только не сопровождается словом γῆς – земли, но стоит перед выражением, указывающим на общемировой переворот (потемнение солнца, луны и падение звезд). На землетрясение, как на таковое, скорее всего указывает конец 14 ст. (горы и острова двинулись с своих мест). Поэтому лучше остановиться на славянском переводе: и бысть тряс велий и понимать все это выражение в смысле указания на общемировой переворот. В чем будет состоять этот переворот, указывается далее.

Солнце стало мрачно как власяница (μέλας ὡς σάκκος τριχίνος), т.е. как одежда из черной шерсти. Это слово – выражение не единичное в свящ. Писании (Мф. 24:29) и почти буквально повторяется (Ис. 50:3). Оно не означает окончательного уничтожения солнца и не включает в себе указания на временное прекращение солнечного сияния⁴¹⁷ или

на ослабление его блеска⁴¹⁸. Скорее всего, смысл выражения тот, что изменение произойдет в самой природе солнца и в его отношении к земле и другим мировым планетам. Здесь нужно разуместь прекращение солнечного света и водворение ночной тьмы на земле, если только она не будет освещаться чем-либо другим. Точно так же нужно понимать и указание на луну, которая сделается как кровь (Иоил. 3:15), и луна уже не будет освещать земли, хотя бы и своим прежним слабым светом, но своим новым видом будет лишь возбуждать ужас. В то же самое время наступающего общего переворота звезды небесные падут на землю. Пояснение Апокалипсиса, что звезды падут на землю, подобно тому, как смоковница роняет свои незрелые смоквы (ὥς συκῆ βαλοῦσα τοὺς ὀλύνθους αὐτῆς), говорит о том, что здесь нужно видеть не обман зрения, не то, что мы обыкновенно называем падением звезд, которое происходит вне земной сферы⁴¹⁹, но действительное падение звезд, хотя и не планет – звезд, а астероидов, метеоров и т.п.⁴²⁰

По мнению многих святоотеческих толкователей, во главе со св. Златоустом (на Мф. 24:29), при втором пришествии Господа солнце, луна и звезды в буквальном смысле потеряют свой свет и уже не будут для земли тем, чем были прежде. Это будет следствием общемирового переворота и должно вызвать в людях соответствующее настроение перед пришествием Господа.

О возможности таких событий при кончине мира ученый астроном Курц пишет: «Падение звезд с своих мест, помрачение солнца и луны есть действительное и чувственное явление, ибо это обуславливает изменение мира и его обновление»⁴²¹. А в другом месте того же сочинения он замечает: хотя астрономия и не может понять предсказаний об ужасных знамениях на небе и на земле, предшествующих и сопровождающих катастрофу, но не может доказать и их невозможность. Мы и теперь наблюдаем затмения солнца и луны, явления комет и падающих звезд-астероидов, но тогда будет нечто совершенно другое, прежде невиданное и неслыханное, но за возможность чего говорят факты нашего времени⁴²².

Мировой переворот коснется и самой земли и неба. Небо, по выражению Апокалипсиса, скроется, свившись как свиток (ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον). Это выражение, буквально повторяющееся у Ис. 34:4, говорит не об исчезновении неба, небесного свода со всем тем, что человек видит на нем, но только об удалении его (ἀπεχωρίσθη) от человеческого взора, как удаляется и становится невидимым для него содержание свернутого книжного свитка.

Вследствие предыдущего переворота, при потемнении солнца и луны, и небо станет невидимо; оно уже не будет существовать для человека, как источник света, и будет столь же бесполезно и не нужно, как и тот книжный свиток, который почему-либо закрыт навсегда для человеческого взора.

Одновременно с переворотом на небе, на земле произойдет страшное землетрясение, следствием которого будет изменение вида земной поверхности: все горы и все острова передвинутся на своих местах, так что земля будет неузнаваема. Если возможно понимать буквально слова 12 и 13 ст., то без смущения должно поступить так и по отношению к 14 ст. Для Господа Бога возможно полное и совершенное изменение вида земли, ибо, как знаем, возможны и в настоящее время те или другие изменения земной поверхности вследствие повышения и понижения почвы, вследствие землетрясений и вулканических извержений.

Толкователи-аллегористы⁴²³ под переворотами 12–14 ст. понимают различные перевороты и события в религиозно-нравственном человеческом мире. «Землетрясение, – говорит, напр., Андрей кесар., – это – перемена дел; чернота солнца – душевный мрак тех, которых постигает гнев Божий; падение звезд – падение мнящих себя быть светилами мира». Но как это, так и другие возможные мистические и аллегорические толкования тем и неудобны, что слишком широко пользуются аналогиями и потому могут быть до бесконечности разнообразны, нисколько не помогая экзегетике, но лишь разнообразя суждения. Они могут быть принимаемы лишь для назидания читателей, в качестве благочестивых размышлений.

Ст. 15–17 говорят нам о том впечатлении, которое произведет на людей вышеуказанный мировой переворот. Тогда цари земные (не цари языческих народов и не народов, отпавших от христианской веры⁴²⁴), но вообще цари, как владыки земных государств) и вельможи (*μεγιστῶνες* – Мф. 18:23; Мк. 6:21), как представители государственной власти, и богатые по материальному положению, и тысяченачальники, и сильные (выдающиеся по искусству⁴²⁵), но не по физической силе⁴²⁶, и рабы, и свободные, – словом, все земные обитатели, которым ради их грехов приходится страшиться гнева Божия (ст. 16), убегут в горы и пещеры. Их бегство будет выражением страха грешников перед Бож. судом, подобным тому страху, который обнаружил Адам, скрывшийся от Бога между деревьями рая. Страх неразумный и бегство бесполезное! Ни горы, хотя бы они и упали на них, ни пещеры и, вообще, никакая защита не будут в состоянии скрыть грешных людей от наступающего суда и возмездия⁴²⁷. Ибо пришел великий день гнева Божия: и кто может устоять? (Ср. Пс. 138:7–12; Ам. 7:2; Наум. 1:6). Эти слова 17 ст. служат лучшим доказательством того, что в шестой печати речь шла о наступлении времени второго пришествия, о времени дня Господня, о переворотах, которые предварят его, о суде и о явлении гнева Бож. правды.

Так заканчивается первый порядок обнаружений Бож. мироправления; порядок не полный, но за ним последуют другие порядки, которые постепенно раскроют все, что людям нужно и можно знать о будущем. Сказавши о небесном престоле, первый порядок ограничивается указанием на общие явления, сопровождающие распространение христианства (видения коней). Затем, изобразивши состояние в загробной жизни христианских мучеников, первый порядок оканчивается откровением о конечном мировом перевороте перед пришествием Господа.

IV. Второй порядок обнаружений божественного мироправления (7–11 гл.)

Видение седьмой главы начинается собою второй порядок обнаружений Бож. мироправления перед взором тайнозрителя. Новый порядок начинается не с начала истории христианской Церкви, как начался первый, но со времени, которое заключает в себе предуказание конца. В видениях коней было объяснено тайнозрителю, что несчастья и страдания людей при распространении христианства суть необходимые последствия этого распространения и зависят от Бож. воли и Бож. попущения. Но по мере того, как христианство будет достигать своего полного преобладания на земле, тогда и эти бедствия будут сокращаться и умаляться и перейдут в бедствия и страдания, простирающиеся больше всего на нечестивых, как врагов царствия Божия. Благодетельные хотя и будут страдать с нечестивыми и от нечестивых, но уже не ради нечестивых (как прежде для более быстрого распространения христианства через славу христианских мучеников), а исключительно ради своего будущего блаженства и ради славы Господа Бога. Подобно тому, как пшеницы и плевелы, возрастая до жатвы на одной ниве, хотя и подвергаются дуновению одного и того же ветра, однако хозяином нивы уже ясно различаются, так и праведники, хотя по-прежнему будут жить вместе с нечестивыми, однакоже ясно противопоставлять себя этим последним.

Наложение печати на избранных (7:1–2)

Первое видение второго порядка и говорит именно об этом выделении праведных из среды нечестивых. Оно есть наглядное осуществление выражения апостола: познал Господь Своих (2Тим. 2:19).

Начало седьмой главы: после сего (μετὰ τοῦτο или по другим μετὰ ταῦτα), подобное 4:1, говорит об окончании прежнего порядка видений и о начале нового.

Сначала пред пророческим взглядом Иоанна раскрывается картина спокойного исторического развития христианского мира под образом четырех ангелов, удерживающих ветры от их разрушительного действия над морем, над землею и на деревья. Четыре ангела стоят на четырех углах, т.е. на сторонах света, для удержания ветров с востока, запада, севера и юга. Это, во всяком случае, ангелы добрые⁴²⁸, а не злые, как полагает Андрей кесар.⁴²⁹ Посему и значение этого видения можно понимать в смысле символического указания на благодатный мир и тишину, которые водворяются на земле по мере проникновения христианской религии в сердца людей. Несомненно, христианство представляет собою несравненно большую гарантию мира и спокойствия, чем языческие религии⁴³⁰.

Со временем, однако, эти спокойствие и мир прекратятся. Их пределом в видении назначается окончание запечатления рабов Божиих. Иоанн созерцает иного ангела, одного из слуг Божиих⁴³¹ во всяком случае не самого Иисуса Христа⁴³² и не Его «предшественника»⁴³³. Этот ангел появляется (ἀναβαίνοντα) с востока солнца, с восточной стороны горизонта, как посланник Божий⁴³⁴, и в своей руке имеет печать Бога Живаго (σφραγῖδα Θεοῦ ζῶντος) (ср. 2:17; 3:12). Относительно этой печати существует много различных толкований. Андрей кесар.⁴³⁵ понимает под нею невидимое изображение креста Господня и говорит, что «в пришествии антихриста печать животворящего креста отличит неверных от верных, непосрамленно носящих знамение Христово». Другие же толкователи⁴³⁶ видят в печати

такой же таинственный знак, о котором говорит пр. Иезекииль (9:4).

Но первое мнение неудобоприемлемо потому, что крест и крестное знамение составляют принадлежность всех христиан, а не избранных из них; второе же мнение отличается слишком общим характером и ничего не говорит о сущности запечатления. Эвальд приравнивает значение печати (σφραγίς – sigillum) к значению знака вообще (σῆμα – signum). Но печать – более, чем простой знак, и даже более, чем простая отметка. Печать есть специальный и нарочитый знак, наложение которого в свящ. Писании означает во-1) отличие одного предмета от другого (1Кор. 9:2; Рим. 4:11), во-2) его принадлежность тому или другому собственнику (2Тим. 2:19), напр., подобно печатям, налагаемым на вещи, или печатям, налагавшимся прежде на римских рабов и римских воинов и в-3) сохранение запечатанного властью и силою того, кому принадлежит печать (9:4; Мф. 27:66).

Печать нашего второго стиха нельзя сравнивать⁴³⁷ ни с начертанием имени зверя (13:17 и др.), ни отождествлять⁴³⁸ с 2:17 и 3:12. В этих последних случаях печать является в значении знака и отметки. К пониманию нашего места более всего нас может приблизить Быт. 4:15, где говорится о том, что Господь сделал знамение Каину, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его. Каиново знамение состояло в отображении, по воле Божией, на лице и всей фигуре Каина того его душевного состояния, которое было следствием его братоубийства.

Подобно сему (только, конечно, в своем роде) должна быть и печать, принесенная ангелом для избранных рабов Божиих. Она должна быть прежде всего отличием и преимуществом избранных рабов Божиих не только перед грешниками, но и перед другими рабами Божиими; во-вторых, она будет прямо указывать на их близость к Господу и верность Ему, и, в-третьих, она будет говорить и о покровительстве им Господа Бога. Совмещая все это в одно, нужно сказать, что печать, о которой идет речь во 2 ст., есть отображение на лучших и избраннейших членах христианской Церкви той Бож. благодати, которая, преображая их душу, преобразит и их внешний вид – чело, и,

сохраняя их в верности христианству, даст им возможность смело и безбоязненно быть постоянными и явными исповедниками Христовой веры. Будет ли это состояние отмечено и каким-либо внешним знаком или нет, об этом можно и не любопытствовать, хотя и возможно предполагать его, если принять во внимание, что Господь Бог в Ветхом завете установил обрезание для евреев, как внешний знак Своего союза с ними (Быт. 17:10–13; Рим. 4:11).

Такое понимание печати оправдывается и дальнейшим содержанием апокалиптического видения. Ангел, имевший печать, обратился с речью к четырём ангелам, у которых была власть от Бога вредить (ᾰδίκῃσαι) земле и морю⁴³⁹ через ветры, находившиеся в их распоряжении. В словах ангела заключается приказание, которое нужно понимать как Бож. повеление, передаваемое по чиноначалию одними ангелами другим. В настоящем случае один ангел передает Бож. повелением другим удерживать действие губительных ветров на море, землю и деревья. Изображение добрых ангелов, как руководителей вредными действиями стихий, вполне согласно со свящ. Писанием (Пс. 103:4) и соответствует тому его представлению, что земля, как проклятая за человеческие грехи (Быт. 3:17–18), страдает вместе с человеком, заставляя страдать и его самого⁴⁴⁰ (Рим. 8:20–22). Удержание ветров ангелами от вредных действий должно, по слову ангела, продолжиться до тех пор, пока он вместе со своими сослужителями не положит печати на рабов Божиих. Продолжительность этого периода нужно отыскивать не в самом процессе запечатления: для бесплотных сил оно не может требовать долгого времени, но в выборе рабов Божиих, т.е. в той соразмерности времени, в которое среди рабов Божиих на земле созреет определенное Богом число совершенных и избранных, достойных Бож. печати.

Этих запечатленных из всех колен израильских оказалось 144 тысячи.

Самое число 144 т., по согласному мнению толкователей, очевидно, символическое и должно означать полное число

избранных (12 х 12 х 100). Вопрос возникает относительно подлежащих запечатлению, – кто они?

Они названы израильтянами и притом прямо с указанием на 12 колен народа израильского.

Но ни то ни другое обстоятельство не вынуждает нас с необходимостью заключать, что здесь имеются в виду израильтяне по плотскому происхождению. Апостол Павел в послании к римлянам (2:28, 29; 4:12; 9:7–8) называет всех христиан потомками Авраама; и христиане, составляющие новозаветную Церковь, которая является продолжением и заменой церкви ветхозаветной⁴⁴¹, могут быть названы истинными израильтянами, если не по плоти, то по духу⁴⁴².

Такое понимание наименования израильтян-иудеев не чуждо и Апокалипсису, как об этом можно заключать особенно по 2:9; 3:9. Что касается самого перечисления 12 израильских колен, то нужно обратить внимание, во-первых, на то, что оно не соответствует ни одному перечислению, которые мы встречаем в ветхозаветных книгах: Быт. 29–30; Быт. 49; Числ. 1–2; Втор. 27 и 33; 1Пар. 2; Иез. 48; везде в этих перечислениях порядок другой, чем в нашем месте⁴⁴³.

Во-вторых, в нашем перечислении вставлено колено Левиино, что указывает на чисто религиозную цель перечисления. В-третьих, в нем опущено колено Даново. Это опущение произошло не потому, что Даново колено совершенно вымерло⁴⁴⁴ ко времени написания Апокалипсиса, и не потому, что Иоанну нужно было избежать числа тринадцать – для этого он мог опустить колено Манассии, так как упоминает о колене Иосифа, – но скорее потому⁴⁴⁵, что, согласно с пророчеством пр. Иеремии (8:16), от колена Данова должен произойти опустошитель земли, и потому принадлежащие к этому колену недостойны быть среди запечатленных. В-четвертых, в нашем перечислении употреблено имя Иосифа, что придает особенный характер всему перечислению⁴⁴⁶; и, в-пятых, наконец, для всех колен употреблены равные числа, очевидно, взятые в абстрактном смысле⁴⁴⁷.

Кто же эти израильтяне, если они не необходимо и не исключительно израильтяне по плоти?

Так как запечатление избранных предугадывает скорое наступление конечных событий мира и так как из послания к Рим. 11:25–26 мы узнаем, что второе пришествие Господа будет не прежде, чем совершится общее обращение израильского народа в христианство, то некоторые толкователи⁴⁴⁸, принимая также во внимание Ис. 54 и 66 гл. и Дан. 12:1, заключают, что под запечатлением 144 т. нужно понимать обращение евреев в христианство общою массою в последнее время. «Ограниченное число в 144 т. взято в отличие от тех евреев, которые будут обращаться в христианство в продолжение всего времени христианской истории»⁴⁴⁹. Но запечатление не может быть приравнено к принятию христианства, ибо печать налагается на тех, кто уже рабы Божии (ст. 3); неверующие же евреи не могут быть названы этим именем. Эвальд дает свое объяснение и говорит, что под 144 т. запечатленных нужно понимать тех христиан, которые, будучи истинными христианами, подобно св. Иоанну, будут соблюдать еврейские обрядовые законы, налагающие (на них) особенную печать – характер жизни. Но и в этом чисто человеческом поступке нет ничего, напоминающего печать живого Бога, приносимую и налагаемую особенным небесным посланником.

Однако, было бы несправедливым не принимать во внимание наименование запечатленных «израильтянами» и видеть в них «избранных и совершенных христиан последнего времени, которые в своем сердце будут верными слугами Божиими, будут известны с этой стороны безбожным и останутся таковыми среди скорбей того времени»⁴⁵⁰. Нельзя также, подобно другим толкователям⁴⁵¹, под запечатленными разумеать совершенных и избранных исключительно из обратившихся израильтян, – за что же им такое предпочтение? (Кол. 3:11).

Поэтому, оставаясь верными тексту 4 ст. и общему смыслу выражений свящ. Писания об истинном Израиле, лучше всего, по нашему мнению, под запечатленными разумеать совершенно верующих последнего времени, которые достигнут высшего совершенства и одухотворенности после общего обращения в христианство израильтян, – тогда, когда и Израиль по плоти и

Израиль по духу составят единое стадо Христово (Ин. 10:16). Таким образом, запечатленные ангелом суть совершеннейшие из христиан последнего времени, избранный народ Божий, – тот самый, о котором упоминал Спаситель в Своей эсхатологической речи (Мф. 24:22). Появление в конце мира этих избранных предполагал и ап. Павел, когда в пророческом восторге предвозвещал те духовные блага, которые произойдут для Церкви, вследствие общего обращения израильского народа в христианство (Рим. 11:12–15).

Видение прославленных пред престолом (7:9–17)

Видение запечатления 144 т. раскрывало перед взором тайнозрителя то, что будет на земле с христианскою Церковью перед наступлением последней години мира. Последующее видение говорит о том, как вознаграждаются на небе те христиане, которые совершают свое земное поприще среди скорбей мира и особенно (совершать) среди ужасов последнего времени. Оно имеет значение общего утешения и предостерегает от возможного отчаяния по поводу страданий невинных христиан.

Выражение 9 ст. после сего (μετὰ ταῦτα) говорит о том, что здесь идет речь о новом видении. Иоанн видит великое множество людей (ὄχλος πολὺς = многочисленная толпа), т.е. души людей, которые были облечены в человеческие образы (ср. 6:9).

Характеризуя это множество, Иоанн पहले всего указывает на бесчисленность (ὅν ἀριθμῆσαι οὐδεὶς ἐδύνατο). Конечно, это, не абсолютная бесчисленность, взятая в отличие 144 т. запечатленных⁴⁵² (4 ст.), но бесчисленность относительная. Тайнозритель хочет сказать лишь то, что число этой толпы было столь велико, что он, а равно и всякий другой, кто находился бы в его положении, не мог исчислить его.

Это множество характеризуется далее, как состоящее из всех племен (ἐκ παντὸς ἔθνους) и колен (φυλῶν) и народов (λαῶν) и языков (γλῶσσῶν). Племя (ἔθνος), это – определенная нация, люди известной национальности; колено, применительно к подразделению людей еврейской национальности, – то или другое подразделение людей всякой национальности; народы – можно понимать как указание на принадлежность людей к определенному государству, а язык – в смысле указания на наречие той или другой народности⁴⁵³. Словом, здесь мы имеем указание на общечеловеческий⁴⁵⁴ состав многочисленной толпы.

В отличие от 144 т., находившихся, очевидно, на земле⁴⁵⁵, она, подобно душам, 6:9, находится на небе перед Бож. престолом. Несомненно, оба видения 6:9 и 7:9 раскрывают одну

и ту же истину, истину переселения душ праведных христиан после смерти к небесному престолу и только дополняют одно другое⁴⁵⁶. В видении 6:9 разумелись исключительно христианские мученики, и оно отвечало на вопрос, имеют ли какое-либо утешение христианские мученики, которых было так много, особенно в первое время распространения христианства. Видение 7:9 имеет в виду всех умерших христиан, достигших совершенства и угодивших Богу теми или другими подвигами веры и благочестия (и путем мученичества и путем добродетели), и отвечает на вопрос, имеют ли утешение совершенные христиане, умершие до времени всеобщего суда и воздаяния.

Отвечая на этот вопрос это наше видение говорит, что души совершенных христиан после их смерти переселяются на небо. Иоанн созерцает их находящимися перед Бож. престолом и перед Агнцем, в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках. Предстояние перед престолом и перед Агнцем означает близость к Господу, как к источнику блаженства; белые одежды говорят об оправданности и нравственной чистоте, как условиях этой близости; пальмовые же ветви (φοίνικες), которые нужно уподоблять здесь не ветвям победы⁴⁵⁷, но ветвям праздничной радости (Лев. 23:40; Ин. 12:13), означают блаженную радость перед престолом Всевышнего⁴⁵⁸.

Все множество восклицало⁴⁵⁹: спасение (σωτηρία) Богу и Агнцу. Это восклицание не означает благодарения за избавление от земных скорбей и перенесение на небо⁴⁶⁰, ни благодарение за спасение мира – за искупление⁴⁶¹, но ближе всего, сообразно с указанным значением пальмовых ветвей и в соответствие содержанию хвалы ст. 12, оно есть выражение чувства восторга перед Богом и Агнцем, спасающими мир многообразными судьбами (Пс. 3:9; Рим. 1:16; 1Тим. 2:3; Тит. 1:3 и др.).

Великое множество спасенных христиан было неодиноким перед престолом в прославлении Господа. Здесь же Иоанн созерцает ангелов, и старцев, и животных. Все они в ответ на прославление святых спасенных, подтверждая его словом аминь, поклонялись перед Сидящим на престоле и Агнцем и с

своей стороны возсылали им хвалу (подобно как 5:12) за их семь добродетелей и совершенств⁴⁶².

В заключение видения Иоанн сообщает полученное им самим объяснение его значения.

Русский перевод 13 ст. «начав речь» (по-славянски – «и отвеща» – правильно) неверно передает мысль подлинника: ἀπεκρίθη – буквально: ответил. Хотя со стороны Иоанна и не было еще вопроса, но он, очевидно, предполагался, по ходу раскрытия видения (ср. Зах. 4:11). Иоанн, так сказать, затаил этот вопрос в своей душе⁴⁶³. Применительно к этому нужно понимать и последовавший ответ Иоанна старцу: «ты знаешь» (σὺ οἶδας). Его именно можно понимать так: ты знаешь, что я думаю по этому вопросу⁴⁶⁴, ибо хотя я и знаю, но ты знаешь много лучше, зачем же ты спрашиваешь меня? Скажи лучше сам мне⁴⁶⁵ господин мой (κύριος μου)! Употребление обращения: господин мой, не означает поклонения⁴⁶⁶ Иоанна пред старцем, – это было бы противоречием идее поклонения одному Богу и не оправдывалось бы 19,20,22,9, но означает выражение обыкновенной почтительности (Быт. 23:6; Лев. 12:11 и др.) спрашивающего к отвечающему, – смиренного Иоанна к прославленному Богом старцу⁴⁶⁷.

Старец, отвечая на два вопроса, кто и откуда пришли (τίνες εἰσὶν καὶ ἅποθεν ἦλθον) объяснил, что это великое множество суть те, которые пришли от великой скорби (οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης). Они названы пришедшими от великой скорби, т.е. перенесшими скорбь, не избежавшими ее⁴⁶⁸. Выражение же «великая скорбь» (Мф. 24:21–29) говорит о том, что эти спасенные суть не только те, которые подверглись страданиям мученичества в прошедшем⁴⁶⁹, и не те, которые подвергнутся мучениям и страданиям в последнее антихристово⁴⁷⁰ время⁴⁷¹, но вообще все христиане, которые как прежде, так и в будущем (и при антихристе особенно) должны совершать свой земной подвиг спасения при многообразных страданиях и скорбях. Так что наименование скорби великою, – что вполне согласно и с Мф. 24:21–29, – говорит столько же об интенсивности христианских страданий,

сколько и о разнообразии их. Это вообще тот узкий путь, который ведет людей ко спасению (Мф. 7:14).

С таким пониманием выражения – «великая скорбь», вполне согласуется и дальнейшая характеристика спасенных: они, говорится, омыли и убелили свои одежды кровию Агнца (ἔπλυναν... καὶ ἑλεκάναν...). В этом выражении, применительно к 1Ин. 1:7, всего естественнее понимать под омытием отнятие, по милости Божией, всякой греховной скверны с души праведника (1:5), а под убелением (не искупление только⁴⁷² – достижение той чистоты и добродетельного совершенства, которое доступно всякому христианину⁴⁷³ при его вере в Агнца, распятого Иисуса Христа, и при пользовании благодатными дарами, подаваемыми в св. Таинствах⁴⁷⁴. Как совершенные и достойные, они (великое множество) находятся перед престолом Бога и служат Ему день и ночь (постоянно)⁴⁷⁵ в Его храме (3:12), пользуясь Его непосредственным покровительством. Такое состояние совершенных христиан, после их смерти, в виду того что оно названо служением (λατρεῦοσιν), не есть полное блаженство, а только его предначатие. Полное же блаженство, когда совершенные получают не только белые одежды, но и венцы (2:10), предстоит для них в будущем, после общего воскресения и суда⁴⁷⁶; оно только в надежде. На это выразительно указывает объясняющий старец, когда, употребляя в предыдущем глаголы в прошедшем и настоящем временах (убелили, омыли, пребывают (εἰσίν), служат (λατρεῦοσιν) переходит к глаголам в будущем времени⁴⁷⁷. Он говорит: Сидящий будет обитать в них (σκηνώσει); они не будут алкать и жаждать (οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ διψήσουσιν) (ст. 15). Обитание в верующих Господа Бога, напоминая Ин. 14:2; 2Кор. 6:16, говорит о том вечном блаженстве праведных, которое описывается в Апок. 21 и 22 гл.; а самое описание этого блаженства в 16 и 17 ст. соответствует 21:3, 4. Источником и причиной их блаженства будет их непосредственная близость к Агнцу, – близость, уподобляемая близости заботливого пастыря к его овцам. Этот Агнец, находящийся среди престола, т.е. в самой возможной близости к нему (ἀνὰ μέσου τοῦ θρόνου, а не: ἐν μέσῳ, – что равнялось бы «вблизи»⁴⁷⁸), – будет пасти их, т.е. будет

оберегать их от всякой скорби и страданий, и будет водить их на живые источники вод, не только утоляющие жажду, но и вообще сохраняющие и поддерживающие жизнь, – животворные⁴⁷⁹ (ср. Ис. 49:10; Ин. 4:10, 14; 7:38; 10:14, 27).

А следствием этого будет то, что не будет более слез на их глазах, ибо не будет у них никакого огорчения, никакой печали (Ис. 25:8).

Казни первых четырех труб (8)

Содержанием восьмой главы служат явления, представляющие собой дальнейшее раскрытие второго порядка обнаружений Бож. Мироправления.

В 7 гл. в видении 144 т. запечатленных был указан идеал всякого христианина, а вместе и цель всей Церкви: к концу мира воспитать в своей среде избранных из совершенных; в видении же множества спасенных дано утешение всем переносящим житейские скорби. Теперь в 8 гл., в явлениях и образах, дается объяснение, какие именно скорби постигнут мир и все человечество.

Иоанн возвращается к созерцанию той же обстановки, которая была перед его пророческим взором в 4 и 6 главах. Он снова видит таинственную книгу в деснице Сидящего, видит и Агнца. Агнец снимает последнюю, седьмую печать с запечатанной книги. То обстоятельство, что изображение явления по снятии седьмой печати Иоанн начинает простым союзом «и» (καὶ), говорит о тесной связи этого явления с явлением седьмой гл., а не с явлением 6:12–17⁴⁸⁰, которое было отделено μετὰ ταῦτα' – после сего (7:1) от восьмой главы. Доказательство, что явления 8 гл. принадлежат к другому порядку, чем явления 4–6 глав, можно видеть и в том еще, что Иоанн уже не упоминает более о частностях прежней обстановки видений: ни о животных, ни старцах, ни светильниках, – их уже не было перед взором Иоанна.

Непосредственным следствием снятия седьмой печати было то, что на небе водворилось молчание как бы на полчаса (σιγὴ ἐν τῷ οὐρανῷ ὥς ἡμῶριον). По вопросу значения этого молчания толкователи говорят очень много.

«Безмолвие, – пишет Андрей кесар., – знаменует ангельское благочиние, благоговение и неведение ими о времени второго пришествия. Полчаса, т.е. краткое время, в которое, по наведении наказаний и прекращении земного, явится царство Христово». «Молчание – это молчание среди святых на небе во время совершения казней по семи трубам,

или лучше стыд и благодарность святых, видевших себя блаженными, других же – осужденными», говорит Корнелий Ляпид. Стараются взглянуть на этот вопрос каждый с своей точки зрения и новейшие толкователи: по мнению одних⁴⁸¹, молчание есть указание на нежное чувство сострадания в душе самого тайнозрителя, которое возникло в нем перед предстоящими скорбями мира. Но для такого толкования нет основания в самом тексте, – Иоанн в этом явлении совершенно умалчивает о своей личности. Другие⁴⁸² – молчание принимают за выражение того страха и содрогания, которые испытали в себе небожители перед начинающимися страшными казнями. По мнению некоторых, это получасовое молчание есть или «молчание» врагов Церкви Христовой, сознающих свою виновность»⁴⁸³, или «затаение дыхания небесными силами, вследствие их чрезвычайно напряженного ожидания» (Зах. 1:13; Авв. 2:20)⁴⁸⁴, и имеет целью особенно выставить значение содержания седьмой печати⁴⁸⁵, или же – указание на то, что «теперь больше уже ничего не совершится; оно, молчание, говорит нам, что история Бога с миром теперь дошла до своей цели»⁴⁸⁶.

Молчание – σιγή – означает не просто тишину, прекращение звуков вообще, но прекращение звуков человеческой речи. Эта речь, эти звуки раздавались прежде на небе, так как прямо сказано, что безмолвие наступило на небе. А из предыдущего мы знаем, что на небе перед престолом Божиим раздавалась неумолкающая песнь хвалы животных, старцев (4:9–10), ангелов (4:12) и душ спасенных христиан (7:10). И если теперь, по снятии седьмой печати, на небе водворилось безмолвие, то, стало быть, прекратилась эта песнь хвалы небожителей. Что же могло быть причиной этого молчания и какое его значение?

По отношению к небожителям, при их близости к престолу Всевышнего, может быть допущено одно лишь чувство, – чувство бесконечного благоговения. Все небожители, невольно обнаруживая благоговение перед Вседержителем, замолкли на короткое время перед предстоящими обнаружениями Бож. гнева, как непостижимыми действиями Бож. промысла. Но это молчание, как невольное выражение подавляющего чувства,

могло быть только кратковременным, как бы получасовым. Выражение «как бы на полчаса» (ὥς ἡμιώριον) имеет значение приблизительного указания времени (ср. Ин. 4:6; 19:14; Лк. 8:42) и не может быть понимаемо⁴⁸⁷ в буквальном «собственном» смысле слова. Он есть общее обозначение кратковременности промежутка в самом видении, и нет основания отыскивать⁴⁸⁸ для этого числа соответствующий период в истории мира. Это краткое время безмолвия небожителей было занято созерцанием таинственного видения, имевшего значение не только для Иоанна, но и для них самих.

Иоанн видит семь ангелов, стоящих перед Богом. Нельзя думать, что определенный член (τοὺς ἐπτά ἀγγέλους), поставленный перед ἐπτά, указывает здесь на то, что для Иоанна это были уже известные из предыдущего ангелы и названные им семью светильниками (4:5)⁴⁸⁹, ибо то – не ангелы, а «духи Божии». Точно так же нельзя сказать и того, что этот член употреблен для указания на противоположность семи ангелов 8:2, четверем ангелам 7:1; эта противоположность очевидна сама по себе. Скорее всего, так как семь ангелов и в дальнейших видениях остаются перед престолом подобно четверем животным и старцам (7:13), можно согласиться, что член служит указанием на ангелов известного чина, предстоящих перед престолом Божиим⁴⁹⁰ (ср. Кол. 1:16; 2:10; Еф. 1:20; 3:10; Дан. 10:13 и др.) и назначенных для определенного служения⁴⁹¹ (Тов. 12:15). Это их служение предуказывается уже в их атрибуте – семи трубах, которые даны им⁴⁹².

Трубы, употреблявшиеся в древности и как сигналы к сражению (Иис. Нав. 6:4) и как звуки торжества и победы (Пс. 47:6; 81:4; 1Пар. 15:24), в нашем месте являются (ср. Мф. 24:31; 1Сол. 4:16; 1Кор. 15:32) в значении труб, возвещающих суд Божий над (грешниками) грешным миром (Ос. 8:1)⁴⁹³, как своего рода сигналы к началу последующих явлений.

Кроме семи ангелов, Иоанн видит еще нового (ἄλλος). Этот последний предстал не перед престолом, но перед жертвенником (τοῦ θυσιαστηρίου). Определенный член τοῦ θυσιαστηρίου и отсутствие какого-либо другого определения при

этом слове указывают на то, что жертвенник должен быть известен уже из предыдущего. Это, очевидно, тот самый жертвенник, о котором упоминалось в 6:9 и под которым нужно разуместь (имея в виду устройство ветхозаветной скинии, Исх. 35:15–16; 37:25, 26; 38:1–8) жертвенник всесожжения⁴⁹⁴.

С этого жертвенника, подобно тому как ветхозаветные священники (Лев. 16:12) брали горячие уголья для своих кадила, с которыми они входили в святилище (Лк. 1:9), ангел должен был взять горячих угольев для своей золотой кадила. Золотая кадила (λιβανωτὸν χρυσοῦν), которой далее противопоставляется фимиам (θυμίαματα), есть, очевидно, сосуд, упоминаемый в 1 Пар. 9:29 и предназначенный для сожигания ладана на горячих угольях⁴⁹⁵. Ангелу дано было множество фимиама для того, чтобы он с молитвами святых возложил его на золотой жертвенник. Русский перевод в сравнении с славянским: «да даст молитвам святых всех на алтарь златый», не точно передает слова греческого подлинника. Там мы читаем: ἵνα δώσῃ ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν, – что буквально и передает славянский перевод. Неточность русского перевода произошла, очевидно, из стремления избежать трудности в понимании выражения. По общему мнению большинства толкователей⁴⁹⁶, конструкция конца 3 ст. произошла не вследствие его связи с 4 ст. (ὁ καπνὸς τῶν θυμιμάτων τῶν ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων δοθέντων)⁴⁹⁷, – что предполагает и передает русский перевод, – но вследствие того, что как там, так и здесь поставлен особенный вид *dativ. comm.* при глаголах δώσῃ и ἀνέβῃ.

Общий смысл выражений 3 и 4 ст. получается следующий. Фимиам дан был ангелу для того, чтобы он (ангел) помог⁴⁹⁸ молитвам святых дойти до престола Божия, как возносится дым фимиама и бывает приятным благоуханием жертвы. Дым кадила здесь не средство возношения молитвы, но лишь простое указание на это возношение; и ангел – не посредник и приноситец жертвы, но слуга, который, по повелению Божию (фимиам дан от Бога), приставлен служить святым⁴⁹⁹.

На это последнее обстоятельство указывают и слова: от руки ангела (ἐκ ἑκ χειρός), а не через ангела (διὰ ἀγγέλου). Такой взгляд на значение фимиама в кадильнице ангела несколько помогает уяснить и понимание золотого жертвенника (ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν), стоящего перед престолом. Престол (ср. 4:2) здесь служит символом (заменой) Самого Бога, и выражение «жертвенник пред престолом» указывает на его близкое отношение к Богу. Вследствие этой близости жертвенника, молитвы святых, обозначаемые фимиамом, и бывают принимаемы Господом. Поэтому под золотым жертвенником в 3 ст. нужно разумеать другой жертвенник, а не тот, о котором упоминалось уже в начале этого стиха. Этот жертвенник другой уже потому, что Иоанн, отличая его от первого, присоединяет к нему эпитет – золотой. Так что, если под жертвенником начала 3 ст. мы разумели жертвенник всесожжения, стоящий во дворе народа, то под золотым жертвенником можно разумеать только тот, который по описанию Моисеевой скинии стоял во святилище перед входом во святое святых (Исх. 40:5, 26) и который ясно отличается тем же эпитетом золотой от (другого) жертвенника во дворе народа (Исх. 40:6)⁵⁰⁰.

И нет никакого основания смешивать⁵⁰¹ два жертвенника 3 ст., принимая их за один и тот же, только лишь потому, что здесь не говорится о передвижении ангела от одного (жертвенника) к другому. Передвижение несомненно предполагается из употребления глаголов, выражающих различные действия ангела: «стал» перед жертвенником (3 ст.), «взял» кадильницу, «наполнил» огнем и «поверг» на землю (ст. 5). Перед взором Иоанна происходило нечто подобное тому, что происходило в иерусалимском храме во время богослужения; но при этом как был отличен от иерусалимского храма этот небесный храм видения, так была отлична и своеобразна и его обстановка, – сходство было только приблизительное⁵⁰².

Таким образом, все то, что происходило во время получасового молчания, можно представить в следующей смене действий и движений. Ангел с кадильницею в руках подошел к жертвеннику всесожжения и наполнил ее горячими

угольями. Тогда же ему было дано (позволено взять с известного места) множество фимиама, чтобы он, подойдя к золотому жертвеннику святилища, воскурил его на горячих угольях. Когда дым фимиама поднялся, когда через это было указано, что приняты⁵⁰³ Господом молитвы всех святых, т.е. всех христиан и подвижающихся и прославленных⁵⁰⁴, и что услышана их просьба об отмщении крови мучеников (6:10), тогда ангел снова возвратился к жертвеннику всесожжения и снова наполнил кадильницу угольями (5 ст.). Но наполнил не для того, чтобы снова идти для воскурения фимиама во святилище, но для того, чтобы высыпать эти уголья на землю, – с высоты небесного свода, на котором Иоанн видел небесный храм и престол⁵⁰⁵. Эти горячие уголья (Притч. 25:21–22; Рим. 12:20), высыпанные на землю, должны были обозначить начало казней Бож. гнева над грешным человеческим родом, наступление времени Бож. суда и отмщения⁵⁰⁶.

Лишь только произошло это действие ангела, как на небе среди небожителей снова раздались прерванные на время голоса славословия; снова вокруг престола слышались раскаты грома, и заблистали молнии, – и началась та же безконечная жизнь и движения, которые наблюдались Иоанном до открытия седьмой печати (4:5; 8:11). На земле же, над которою были высыпаны горячие уголья, произошло землетрясение (σεισμός – в значении землетрясения)⁵⁰⁷, как первое и непосредственное выражение всемогущества Божия, проявляющегося в суде над человечеством.

Вместе с этим семь ангелов, стоявших с трубами, приготовились трубить, чтобы каждым отдельным звуком трубы возвещать наступление новой казни, поражающей землю.

Когда протрубил первый (в отношении к счету последующих труб – второй, третьей и т.д.) ангел, тогда на глазах Иоанна (как показывает глагол «сделались» ἐγένετο) произошло неестественное для обычного нашего опытного знания смешение града и огня с кровию, каковая смесь и падала на землю. Такое странное явление, во всяком случае, не «фантазия» тайнозрителя, «заимствованная им из представлений древних народов»⁵⁰⁸, – это несогласно с

Божественным достоинством откровения. Нельзя понимать эту казнь и в смысле общего указания на ужасы войны⁵⁰⁹, или на мор и голод, бывшие во дни римской империи⁵¹⁰, – этому противоречит самый текст Апокалипсиса. Текст ясно говорит, что странное смешение произошло на глазах тайнозрителя⁵¹¹. Против образного (символического) толкования этой казни говорят и аналогии ветхозаветной истории, а также выражения пророков.

История египетских казней (Исх. 9:24) говорит о казни градом с огнем, а пророк Иоиль между небесными знамениями, которыми грозил Господь нечестивым, указывает «кровь, и огонь, и столпы дыма» (2:30). Нечто подобное созерцает и св. Иоанн по отношению к отдаленному будущему. Он видит чрезвычайное орудие казни, которое должно соответствовать особенной греховности и виновности мира сравнительно с миром египетским. Если над Египтом упал град, смешанный лишь с огнем, то, смешанный не только с огнем, но и с кровию (ἐν αἵματι); следовательно, этот град будет иметь вид шариков, которые будут смочены кровию, – с запасом и видом действительной человеческой крови⁵¹² (ср. 16:6), и кроме этого будет сопровождаться истребительным огнем.

Следствие этой казни указано самим тайнозрителем: от упавшего града погибла, сгоревши, третья часть деревьев и вся зеленая трава.

Коль скоро допущено, что сама казнь, несмотря на свою необъяснимость с точки зрения современного опыта, есть действительное физическое явление, то и ее последствия должны быть объяснены как физические бедствия среди земной природы. Это не уменьшение питательных средств и не появление голода⁵¹³ земли, которые будут не только разбиты и поломаны, но именно сожжены; трава же, как нечто более нежное, будет выжжена вся, на всей поверхности земли, конечно, такое страшное событие может смутить всякого и может возбудить сомнение в применимости здесь буквального понимания. Поэтому мистические толкователи думают видеть в этой казни лишь указания на бедствия, которые происходят и будут происходить в Церкви и с Церковью.

Так, напр., Папе в казни первой трубы видит те бедствия, которые испытала Церковь от арианской ереси; а Брандт под деревьями и травой понимает сильных и слабых по духу христиан, которые не устоят в своем благочестии во время тех или других испытаний. Но вместо того, чтобы отклоняться в подобную область беспочвенных соображений, лучше во избежание смущения помнить, что эта страшная и непонятная казнь есть казнь не нашего времени, но отдаленного будущего, близкого к концу мира, когда и весь мир будет обновлен через страшные физические перевороты⁵¹⁴.

Первая казнь, хотя и не простиралась прямо на людей, однако, истребивши третью часть деревьев и всю земную траву, несомненно причинила и людям непоправимые несчастья и лишения. Казнь второй трубы еще более увеличивает эти бедствия и жизненные стеснения.

По звуку второй трубы с неба упала как бы большая гора, пылающая огнем. Падение горы с неба указывает на небесное происхождение казни, т.е. на то, что она совершается как промыслительное действие Бож. всемогущества и суда. Присоединение же частицы «как бы – ὡς» указывает на то «что эта гора не была горою в собственном смысле⁵¹⁵, как не была она «созданием народной фантазии, которой воспользовался св. Иоанн» (Иер. 51:25)⁵¹⁶. Эту гору нельзя понимать в смысле огнедышащей горы, извергающей свою огненную лаву в море⁵¹⁷; огнедышащая гора не похожа на гору, падающую с неба, да и последствия излияния лавы не могут быть сравнимы с указанными в 8 и 9 ст. Эпитеты: «большая» и «пылающая огнем» требуют разуметь под горою громадную массу огня⁵¹⁸, которая должна упасть с неба в последнее время. Это будет чрезвычайным действием Бож. всемогущества, проявляющего свой гнев над грешным человечеством. Некоторую аналогию этой казни, хотя и очень отдаленную, можно, пожалуй, найти в первой египетской казни (Исх. 7:20), по которой воды р. Нил обратились в кровь. Подобно сему и воды моря, вследствие падения в них пылающей горы (массы огня), также обратятся в кровь. Последствие – неожиданное, и его нужно понимать так, что воды всего моря (не Средиземного только)⁵¹⁹ испортятся,

потерявши и свой прежний вид и свой прежний вкус⁵²⁰, а через это в них умрет третья часть всего живущего. Но кроме того, на море погибнет⁵²¹ и третья часть кораблей. Под кораблями можно и нужно разуть не только самые корабли, разбивающиеся и погружающиеся в воду вследствие страшного волнения при падении огненной горы, но нужно разуть и людей, находящихся на кораблях в плавании: они будут погибать вследствие того зловония, которое распространится от гниющей воды и от гниющих в ней мертвых рыб⁵²².

Совершенно произвольно понимание под падающею горою «магометанства и бедствий, причиненных им христианскому миру»⁵²³, или «неистовства и упорства иудеев во время войны с Римом»⁵²⁴. Нельзя согласиться и с тем мнением, что «под гибелью рыб и кораблей нужно разуть страдания и несчастья истинных христиан среди нечестивых народов, которые (будто бы) изображаются здесь под образом моря»⁵²⁵. Произвольно также и то толкование, по которому под рыбами разумеются люди, а под кораблями – общества людей, погибающие во время ужасов войны⁵²⁶.

Принимая пылающую падающую гору за необычайное Бож. чудо, которое совершится в будущем на глазах грешного, изумленного и уstraшенного мира⁵²⁷, всего естественнее под последствиями этой казни подразумевать те затруднения в жизни, торговле и сношениях, которые произойдут вследствие порчи морских вод⁵²⁸. Во всяком случае, это бедствие – внешнее и физическое, которое постигнет людей через бедственное состояние видимой природы, подвергшейся порче из-за их грехов.

О страданиях людей через поражение физической природы говорит и следующая казнь. По звуку трубы третьего ангела с неба упала большая звезда. Как две первые, так и эта третья казнь была выражением Бож. гнева и Бож. суда, которые приходят с неба на землю. Это есть как бы разъяснение действия ангела, бросившего горячий уголь из кадила на землю (8:5). Теперь с неба падает, низвергается (ἔπεσεν) звезда, – падает не в мировое пространство, как это можно наблюдать теперь, но прямо на землю, и это падение должно

быть понимаемо в буквальном смысле. Павшая звезда, во-1) характеризуется, как звезда большая, во-2) изображается горящею подобно светильнику, т.е. отличающеюся особенною яркостью и непосредственностью впечатления на зрительные ощущения, в-3) представляется упавшею на третью часть рек и на источники вод и, в-4) наконец, она в качестве дополнительной характеристики, названа полынью.

По мнению Эвальда, этот образ падающей звезды, которая делает воды горькими, заимствован Иоанном из народного поверья о падении звезд на землю, и потому, – говорит он, – падающая звезда здесь может обозначать простую комету. Но в этом мнении упущено из внимания прямое указание на падение звезды на землю. Звезда, это – не ангел-губитель, посылаемый Богом для явления на земле Бож. гнева⁵²⁹, это и не диавол, по попущению Божию «упоевающий людей бурным и горьким развращением»⁵³⁰, это, наконец, и не «дух (Naturgeist) горечи, некоторая потенция горечи, как бы ее некоторая концентрация, посылаемая Богом для наказания людей»⁵³¹.

Для самого тайнозрителя падающая звезда была действительною звездою⁵³², и он отличает ее от других звезд только лишь тем, что она была большою. Но присоединяя к ней название «полынь», Иоанн дает основание предполагать, что эта звезда, будучи по своему небесному положению так же, как и другие звезды, была при этом явлением чудесным и заключала в своей природе нечто большее, чем прочие. Поэтому-то она изображается подобною факелу, возженной и пылающею по действию Бож. Промысла.

Последствия падения звезды предуказываются в ее названии. Имя звезде – полынь. Это не олицетворение, а указание на действительное свойство ее природы. Свойство ее природы таково же, каково и свойство травы, называемой полынью⁵³³, – производить вкусовое ощущение горечи.

Она упала на третью часть рек и на источники вод. По первой трубе градом была истреблена третья часть деревьев и вся зеленая трава; по второй – третья часть моря сделалась кровию; теперь, по звуку третьей трубы, повреждается третья часть в реках и все источники. Звезда упала на одно небольшое

пространство, но действие Бож. гнева, который обозначает эта падающая звезда, выразилось в изменении вкуса третьей части всей речной воды и всех источников (ср. Исх. 15:23–26). Эта вода, прежде сладкая, теперь сделалась горькою и притом в такой мере, что не только была неприятна на вкус, но и являлась причиною особенной смертности.

Принимая во внимание слова 11 ст., где говорится, что горькою стала третья часть вообще всех вод (без разделения на реки и источники, ст. 10), можно полагать, что здесь обозначается потеря пресными водами третьей части их сладкого вкуса, к которому примешался вкус горечи. Воды, таким образом, были отравлены этою горечью не на каком-либо пространстве земли, не в разных местах, которые все вместе составляют третью часть земли, но были отравлены по всей земле, так что люди всей вселенной без всякого исключения должны были употреблять несколько горьковатую воду; эта горечь воды, к которой нужно присоединить следствия предшествовавших казней, и произвели большую смертность среди людей.

Несомненно, все это очень трудно представимо для нас и для нашего времени, так как ничего подобного мы не наблюдаем в нашей современной жизни. Но отсюда не следует, чтобы нужно было отказаться от буквального понимания этой казни и разуметь под звездою и под отравлением речных вод, напр., нравственную губительность папской системы⁵³⁴ или бедственность войн⁵³⁵ и т.п. несчастные явления церковно-исторической жизни христианства. Что мы сказали относительно возможности предшествующих казней, то же должны сказать и относительно возможности третьей казни: человекам это не возможно, Богу же все возможно (Мф. 19:26). Это – событие будущего времени.

Первыми тремя казнями были поражены в значительной степени (третьей части) земля, море и реки, в том самом отношении, в котором они составляют необходимые условия человеческого благополучия. Казнь четвертой трубы простирается на небо, как источник света, – необходимого условия человеческой жизни.

По звуку трубы четвертого ангела были поражены (ἐπλήυν) солнце, луна и звезды. Πλήσσω собственно значит – бить, отсюда уязвлять, повреждать. Иоанн в своем экстатическом состоянии духа наблюдал какое-то повреждение, изменение в худшую сторону светил неба. Степень этого повреждения он определяет потерю ими третьей части их света, говоря, что затмилась третья часть их (ἵνα σκοτισθῇ τὸ τρίτον αὐτῶν). Потемнение третьей части каждого светила было не временным, скоро прекратившимся, но подобно казням первых трех труб, постоянным для того будущего времени. Через это само собою решается вопрос, как понимать последствия потемнения: небесные светила будут давать для людей света на треть меньше того, что они давали до своего повреждения⁵³⁶.

Но такому выводу, по-видимому, противоречат слова самого тайнозрителя. Он говорит, что последствием потемнения третьей части светил было то, что третья часть дня не светла была так, как и ночи (ἡ ἡμέρα μὴ φαίνει τὸ τρίτον αὐτῆς καὶ ἡ νύξ ὁμοίως). По-видимому, Иоанн хочет сказать не то, что дневной и ночной свет уменьшился на третью часть своей интенсивности, но то, что третья часть дня и третья часть ночи сделались совершенно лишенными света. Так понимают действие этой казни и некоторые толкователи⁵³⁷, причем Эбрард говорит, что такое временное потемнение третьей части дня и ночи (после которого предполагается просветление на две части времени) «мыслимо только в видении, но в действительности едва ли».

Для выяснения этого затруднения мы, к сожалению, не имеем ни одной подходящей аналогии в свящ. Писании, – сюда не подходят Иоиель 2:10; Ам. 8:9; Ис. 13:19. Однако, принимая во внимание, с одной стороны, только что приведенные места свящ. Писания, с другой стороны, прямое заявление самого тайнозрителя, что третья часть каждого светила была повреждена, поражена (и как бы сделалась неспособною давать свет), последствие четвертой казни можно понимать в смысле, уже указанном, который разделяется и другими толкователями⁵³⁸. Именно: так как третья часть световой способности всех светил небесного свода была поражена, то и

день и ночь сделались менее светлы⁵³⁹ на третью часть того света, который принадлежал им прежде.

Следовательно, и в этой казни мы не имеем ничего такого, что было бы совершенно недопустимым и невозможным⁵⁴⁰. Если для Египта была возможна казнь в виде трехдневной тьмы (Исх. 10:21–23), если пророки предсказывали о помрачении небесных светил, то возможно и то, что в грядущие времена приближения мира к концу, наш солнечный день и лунные и звездные ночи будут значительно темнее. Если и теперь на солнце наблюдаются темные пятна, то они со временем, по действию Бож. всемогущества, могут увеличиться еще более; точно так же возможно и то, что значительная часть звезд, – как об этом говорит нам астрономия, – может перейти из самосветящихся светил в отражающий свет.

Еще раз должно повторить, что все эти события суть знамения приближающегося конца мира. И если вообще для всемогущего Бога нет ничего невозможного, если Он сотворил и самую природу, то Он, конечно, может произвести в ней и существенные изменения, когда это будет нужно для воздействия на людей. Внешняя природа всегда была и всегда будет послушным орудием в руках Бога-мироправителя.

Какое впечатление произведут эти казни на человечество? Можно подумать, судя по их необычности, что их впечатление будет неотразимо. Но не нужно заблуждаться относительно этого. Были египетские казни, но египтяне не особенно смущались ими: будут более сильные казни в будущем, но и они, так же как и те, для большинства грешных людей останутся как бы незамеченными: люди постараются и себе и другим объяснить все эти бедственные явления в природе естественными причинами. Поэтому они по-прежнему будут коснеть в своих беззакониях, и для их вразумления потребуются новые казни.

После казней четырех труб тайнозритель даже и не говорит о впечатлении от них на живущих на земле, – предполагается, что оно будет совершенно незаметным; поэтому он прямо сообщает о дальнейших наказаниях грешного мира. Так как

предыдущих казней оказалось недостаточно, то возвещается наступление других, но уже более жестоких.

Иоанн наблюдает особенное явление. Он видит ангела, летящего посреди неба. Многие списки в 13 ст. имеют чтение: ἐνὸς ἄετοῦ (орла), а не ἐνὸς ἀγγέλου (ангела). Большинство толкователей, особенно новейших, первое чтение принимают за более правильное. Эббард, напр., возникновение второго чтения, которое принято нашими славянским и русским переводами, приписывает, по его мнению, весьма понятному стремлению переписчика уподобить наше место выражению 14:6.

Но, собственно говоря, о безусловной правильности того или другого чтения судить невозможно. И так как: во-1) многие списки имеют чтение с ἀγγέλου⁵⁴¹, во-2) древние толкователи⁵⁴² принимали также это чтение и так как, в-3) оно более соответствует дальнейшему содержанию стиха, где летящему приписывается членораздельная человеческая речь, то можно признать это чтение за первоначальное и подлинное. Предполагаемое изменение ἄετοῦ в ἀγγέλου на основании 14:6 не доказательно, почему же не случилось обратного, т.е. почему бы переписчику не переделать ἀγγέλου ст.6, 14 гл. в ἄετοῦ (предполагаемое) 13 ст. 8 гл.? Появление в некоторых списках в 13 ст. чтения ἄετοῦ вместо ἀγγέλου может быть объяснено: во-1) последующими словами οὐαὶ, οὐαὶ (увы, горе!), представляющими собою звукоподражание и прямо напоминающими орла, которому и принадлежит этот крик, а во-2) наличностью эпитета: «летящего посреди неба» (приложенного к ангелу). Впрочем, к принятию чтения ἄετοῦ некоторых толкователей⁵⁴³ побуждает еще и то обстоятельство, что в 13 ст. они хотят видеть подобие Мф. 24:28. Но это основание слишком шатко. Более естественно, что Иоанн, видевший до сего времени (и после) в качестве Бож. слуг и вестников⁵⁴⁴ только ангелов (5:2, 11; 7:1 – 2:11; 8:2–3; 10:1, 10; 14:6 и др.), и здесь в 13 ст. видит также ангела (14:6) как Бож. вестника⁵⁴⁵.

Выражение ἐνὸς (одного) употреблено в значении неопределенного члена⁵⁴⁶ вместо τινός (некоторого)⁵⁴⁷. Ангел

представляется летящим посреди неба (ἐν μεσοουρανῇματι) (ср. 14:6; 19:17), что означает зенит неба, т.е. то место, где бывает солнце во время своего более высокого положения. Этот высокий полет ангела соответствует цели его возвестить всем людям во всеуслышание о предстоящих страшных явлениях Бож. гнева.

Крик же ангела: «уввы, горе» (οὐαὶ), краткий, отрывочный и громкий, вполне подходит ко всей обстановке апокалиптического видения и более естественен, чем все другие слова. Нужно только возбудить в сердцах людей чувство страха, а разъяснение должно последовать после. Живущие на земле, это – те из ее обитателей, которые должны будут подвергнуться казням, имеющим постигнуть их по звуку труб трех остальных ангелов, названных в 8:2–6.

Таким образом, летящий посреди неба ангел, виденный тайнозрителем, был для него символическим изображением значения и цели четырех предшествующих казней. Эти казни (немые и красноречивые в одно и то же время) предвозвещали людям наступление других более жестоких, которые еще более приблизят мир ко времени страшного суда и всеобщего возмездия.

Видение саранчи (9:1–11)

По звуку пятой трубы Иоанн видит звезду, упавшую с неба. Прошедшее время глагольного причастия «павшую» – πεπτοκότα говорит не о том⁵⁴⁸, что «Иоанн не видел ее падения и заметил лишь последствия этого падения», но о том, что он начинает описание видения не с его начала, а с последующего, что составляет самое важное в видении. Словами же: «павшая с неба» тайнозритель хочет сказать, что и пятая казнь также происходит по попущению Божию⁵⁴⁹, не помимо Бож. воли, и во время указанное этою волею⁵⁵⁰. Теперь, что такое эта звезда? Одни⁵⁵¹ под звездою разумеют доброго ангела, «по Бож. повелению выводящего из бездны осужденных злых духов». Другие⁵⁵², наоборот, видят в этой звезде злого ангела, «Люцифера», низверженного Богом с неба и распространяющего на земле ереси и расколы; а по мнению третьих, это – «епископ», представитель церкви, сделавшийся орудием в руках дьявола»⁵⁵³; или даже язычество, в лице диких народов, поднявшееся против христианских народов⁵⁵⁴.

Но все эти и подобные им толкования отличаются удаленностью от буквального выражения текста. Иоанн видит простую звезду, подобно тому, как ранее он видел падающую пылающую гору (8:8), падающую звезду (8:12); и как там было очевидным, что он под теми символами разумел особые действия Бож. промысла, то же нужно сказать и относительно звезды (9:1). И здесь также имеется в виду особое чрезвычайное действие Божие⁵⁵⁵; и это есть символ, делающийся понятным только из последующего.

Звезде, упавшей с неба на землю,⁵⁵⁶ дан был ключ от кладязя бездны – «ἐδόθη αὐτῷ ἡ κλεῖς τοῦ φρέατος τῆς ἀβύσσου». Способ выражения указывает на непосредственное участие в этом явлении небесного промысла⁵⁵⁷ (ср. 8:7, 8:72), а упоминание о ключе есть указание на степень могущества и силы (3:7). Ключ – от кладязя бездны. Кладязь – φρέαρ употреблен здесь (как Ин. 4:6, 11) в своем обычном значении, – в значении углубления, спуска внутри земли. Этот кладязь

прямо отличается от бездны; он представляется запертым на ключ, как это обыкновенно делается на Востоке в странах, бедных водою⁵⁵⁸, и соединен непосредственно с бездною. Доступ в эту бездну возможен только посредством колодезя. Самое наименование бездны – ἄβυσσος (от βάθος, βύθος – глубина)⁵⁵⁹ указывает на что-то бесконечно глубокое, как бы не имеющее дна. В свящ. Писании это наименование обыкновенно употребляется (Пс. 70:21; Ис. 14:15; Рим. 10:7) в смысле указания на преисподнюю; а в Лк. 8:31 прямо берется как название того места, где осуждены пребывать злые духи (ср. Апок. 11:7; 17:8; 20:1–3). Бездну нужно отличать от ада (1:18; 6:8; Лк. 16:23) и от геенны (Мф. 5:29; 1Пет. 3:19; Иак. 3:6), места страданий умерших⁵⁶⁰. Поэтому и под бездною нашего места нужно понимать местопребывание демонов, где они заключены⁵⁶¹ и как бы заперты на ключ, т.е. лишены свободы действий. По действию Промысла Божия (павшая звезда), получает возможность появиться над землею.

Это появившееся, вышедшее из бездны, тайнозритель изображает под видом дыма и притом столь густого, что от него помрачалось солнце и воздух. Некоторые толкователи под солнцем разумеют Иисуса Христа и Его Церковь⁵⁶², а под омрачением солнца и воздуха видят или язычество и магометанство⁵⁶³, или «душевное ослепление людей, наслаждающихся светом его»⁵⁶⁴, или же ереси и пороки, затемняющие блеск Церкви⁵⁶⁵. Но правильнее не придавать самостоятельного значения этой черте символического видения и указание на потемнение солнца и воздуха рассматривать как переход к выяснению последующего.

Иоанн говорит, что из бездны вышел дым, как выходит он из большой печи. Ничего не упоминая во 2 ст. о том, содержалось ли что-нибудь в этом дыме, в 3 ст. тайнозритель говорит, что из дыма вышла саранча. Возникает вопрос, была ли саранча в клубах дыма и вышла ли она из бездны, или же она появилась после? Одни толкователи⁵⁶⁶ утверждают, что из бездны вышел только дым, саранча же появилась среди клубов дыма только после и была продуктом соединения с земною атмосферою; саранча принадлежит столько же земле, сколько и бездне; она

есть воздействие последней на первую. Но этому толкованию противоречат слова самого тайнозрителя: он присовокупляет, что из дыма саранча вышла на землю; стало быть, земля должна была только принять то, что вышло из бездны. Так что более правы те толкователи⁵⁶⁷, которые выражение «саранча была из дыма» принимают не за указание на причину, но за указание на место происхождения самой саранчи; и, следовательно, сама саранча, окруженная дымом, составляла то темное облако, которое омрачило солнце и воздух и которое целиком вышло из бездны. Описывая виденную саранчу, Иоанн указывает несколько ее характеристических свойств и особенностей.

1. Наименование саранчи. Саранча – ἀκρίδες, ἀκρίς есть известный род насекомых, являющихся страшным бичом растительности, благодаря своей необычайной прожорливости и неизмеримо быстрому размножению (Исх. 10:4; 14:15; Ам. 7:1; Иоил. 1:4). Но Иоанн, хотя и употребил название саранчи, однако, имеет в виду не то насекомое, которое известно под этим названием. Сходство саранчи Апокалипсиса с обыкновенною саранchoю не простирается далее (кроме названия) того, что и та и другая является громадною массою; быстро переносится с одного места на другое и производит страшный вред. Саранча является лишь удобным символом, которым пользовались и древние пророки и церковные писатели Нового Завета, напр. писатель «пастыря Ерма» видел в видении огненную саранчу, выходящую из уст зверя⁵⁶⁸.

2. Назвавши явившиеся ему особенные саранчеобразные⁵⁶⁹ существа саранchoю, Иоанн далее начинает ограничивать это понятие. Он говорит, что ей дана была власть (ἐξουσία), какую имеют земные скорпионы. Скорпионы, это – вредные и ядовитые ракообразные животные, покрытые волосами, имеют восемь глаз и восемь ног, щупальцы и хвост, оканчивающийся жалом, содержащим в себе яд⁵⁷⁰. В этом буквальном значении известного животного название скорпион употребляется Исх. 23:28; Втор. 8:15; И. Сир. 26:9; Лк. 10:19; 11:22. В переносном смысле скорпионами называются зловердные люди у Иез. 2:6, злая жена у И. Сир. 26:9; особого рода бичи 3Цар. 12:11, 14;

2Пар. 10:11. Иоанн принимает название скорпиона очевидно в буквальном смысле, как это видно из дальнейшего, – поэтому под их властью разумеет не что другое, как способность скорпионов производить весьма опасное для жизни и здоровья человека ужаление⁵⁷¹. Эта-то черта и была свойственна саранчеобразным существам Апокалипсиса.

3. Отличие этих существ от обыкновенной саранчи указывается, далее, в том, что она должна причинять вред не растительности, а людям. Такая особенность апокалиптической саранчи зависит не от ее природной способности и склонности, но исключительно от повеления Божия: и сказано ей – καὶ ἐρρέθη αὐταῖς (ср. 8:7–8). Ее деятельность на земле ограничивается Бож. волею, и ей прямо запрещается причинять какой-либо вред растительности. Это должно указывать как на общую условность зловредной деятельности саранчи, так и на ее особенное предназначение, – вредить только людям. При этом она ограничивается даже и в этом отношении. Она может вредить не всем людям, но только тем из них, которые не имеют печати Божией на своих челах. Здесь, очевидно, заключается указание на тех 144 тыс. запечатленных, о которых было упомянуто в 7:4–8. Там было сказано лишь о запечатлении их, теперь же говорится о том, что это запечатление поможет им избежать вреда со стороны саранчи. И если мы при изъяснении 7:4 доказали, что под запечатленными нужно разуметь избранных и совершенных христиан последнего времени, а ее зловредную деятельность ограничит людьми, не принадлежащими к избранным и совершеннейшим христианам.

4. Чтобы отличить саранчу от обыкновенных скорпионов, причиняющих своими жалами смертельные раны, в 5 ст. Иоанн замечает, что саранче, по попущению Божью, было позволено (дано – ἐδόθη) не убивать людей, а только мучить. Что означает это замечание? То ли, что саранча сама по себе не обладала достаточною силою для нанесения смертельных ран, или же то, что ее сила умерялась Бож. властью, Иоанн не объясняет; но можно допустить последнее, в виду особенного удара, сделанного на слове «дано». Саранча могла только причинять мучения и притом только в продолжение пяти месяцев.

Пятимесячный срок не есть точно определенное число дней и ночей⁵⁷², не есть и «отрицание всякой определенности»⁵⁷³ или указание «на неопределенно-долгую продолжительность»⁵⁷⁴; нет основания принимать его и за указание на кратковременность, как половину числа десяти, числа полноты и совершенства⁵⁷⁵. Принимая во внимание то обстоятельство, что саранча и в действительности живет не более пяти летних месяцев с апреля по август или с мая по сентябрь⁵⁷⁶, лучше всего пятимесячный срок считать за указание на период времени, не определенный для людей, но определенный для Бож. промысла⁵⁷⁷, каковой период будет соответствовать тому времени, которое по всеведению Божию нужно будет для наказания и устрашения грешников и для явления Бож. правды перед глазами праведников. Определяя далее эти пятимесячные мучения грешников, Иоанн уподобляет их мучениям от ужаления скорпионом, хотя и не отождествляет. Его выражение: мучение от нее подобно мучению (βασανισμός – пытка, мучение) от скорпиона, когда он ужалит человека, означает не только степень боли, но и ее продолжительность и сложность, каковое понятие включает в себе употребленное им слово βασανισμός – пытка. И сам Иоанн, подтверждая такой характер зловредной деятельности саранчи, в 6 ст. говорит, в те дни будут искать себе смерти, так невыносимы будут их страдания⁵⁷⁸. Но смерть, добавляет тайнозритель, убежит от них, они не найдут ее. Это новое указание на то, что как самая саранча, так и бедствия, причиняемые ею, суть орудия казни в руках Божиих, это – бичи, которые будут употреблены для наказания и вразумления и которых люди будут не в силах ни устранить, ни избежать.

5. Описавши саранчу со стороны ее назначения, в 7–10 ст. Иоанн изображает ее со стороны ее внешнего вида и образа действий.

По своему внешнему виду, что совершенно не согласуется с представлением об обыкновенной саранче, она была подобна коням, и не просто коням, но коням, приготовленным на войну (ἤτοιμασμένοις εἰς πόλεμον). Впрочем, эта приготовленность ограничивается только воинственностью их собственного вида,

но совершенно умалчивается только о всадниках, которые могли бы управлять ими во время их действий (ср. 9:17).

На головах саранчи Иоанн видел подобие золотых венцов ὡς στέφανοι χρυσοί. Русский и славянский переводы не точны в передаче этого выражения: сила этого выражения не в указании на подобие золоту, но на подобие венцам. Поэтому нужно сказать, что эти венцы не были тождественны с обыкновенными венцами, которые надевались победителями и на войне и во время игр. На основании этого можно согласиться с некоторыми толкователями, что венцы были не что другое, как те ярко-желтые (золотые) четыре щупальца – рожка, которыми снабжена голова обыкновенной саранчи⁵⁷⁹. Упоминание не о действительных вещах, а только о подобии их должно говорить, что саранча только приготовилась для победоносной войны и что ее победа и в прошедшем и в будущем – победа кажущаяся, мнимая и временная.

Такому представлению подобия венцов соответствует и описание физиономии саранчи. Выражение Иоанна: лица же ее, как лица человеческие (καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὡς πρόσωπα ἀνθρώπων), дает право думать, что человеческого в головах саранчи была лишь физиономия, (πρόσωπον, а не εἶδος), несколько похожая на человеческую; но устройство самой головы оставалось саранчеобразным, причем могли оставаться и щупальцы. Но, во всяком случае, и одно это подобие человеческому лицу говорит о разумности саранчеобразных существ.

Волосы саранчи, вероятно по их густоте и длине⁵⁸⁰, были подобны волосам женщины и, таким образом, говорили о женственности характера саранчи. Но внешний кажущийся вид был совершенною противоположностью ее действительному жестокому и кровожадному характеру, который определяется замечанием, что ее зубы были подобны зубам льва.

Брони, которые были на саранче, имели вид бронеи, сделанных из железа, и, следовательно, представляли новую неожиданность в изображении ее внешнего вида. Шум ее передвижения, происходящий от движения ее крыльев, походил не на топот коней, чего бы следовало ожидать, но на стук

колесниц, запряженных многими конями. Особенность конструкции 9 ст.: как стук от колесниц, когда множество коней бежит на войну – ὡς φωνὴ ἄρμάτων ἵππων πολλῶν τρεχόντων εἰς πόλεμον – едва ли может быть объяснена только особенностями еврейского языка⁵⁸¹, в котором родительный самостоятельный имеет совершенно отдельное подлежащее; употребление родительного самостоятельного совершенно чуждо языку Апокалипсиса⁵⁸². Поэтому нужно или согласиться с Эвальдом, что ἵππων здесь есть простая вставка, и πολλῶν τρεχόντων относятся непосредственно к ἄρμάτων – стук многих колесниц, бегущих на войну; или же, – что лучше, – принимая во внимание, во-1-х, недоказанность действительности вставки ἵππων и, во-2-х, употребление глагола τρεχόντων – бегущих, ближе всего приложимого к животным (нужно) переводить все выражение не родительным самостоятельным, а простым родительным при ἄρμάτων – колесниц: шум от крыльев ее, как шум от колесниц многих коней, бегущих на войну (предполагается: от многих коней запряженных в колесницы)⁵⁸³. При таком понимании конструкции 9 ст. лучше удерживается цельность образа, в котором речь идет о существах подобных коням, приготовленным на войну.

Ст. 10 является дополнением и разъяснением 5 ст. И не представляет⁵⁸⁴ самостоятельной черты характеристики. Там было сказано, что мучение от саранчи было подобно мучению при ужалении скорпиона. Здесь же присоединяется пояснение: у саранчи были хвосты, как у скорпионов, и в хвостах своих она имела (власть) способность вредить. Русский и славянский переводы этого стиха не правильны и не оправдываются ни одним древним чтением. Существует два особенно распространенных разночтения, одно: καὶ κέντρα ἧν ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν καὶ ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἀδικῆσαι; другое: καὶ κέντρα καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν ἐξουσίαν ἔχουσιν (τοῦ) ἀδικῆσαι. Второму чтению, как более соответствующему особенностям апокалиптического языка, должно быть отдано предпочтение. Наши переводы имели в виду первое чтение, но и в него внесли изменение, поставивши во второй половине выражения новый глагол (слав. – «дана», русск. – «была»), которого нет в

подлинном чтении; а предполагаемый глагол (ἐστί) должен стоять в настоящем, но не в прошедшем времени, в соответствие глаголу ἔχουσιν – имеют (есть), с которого начинается 10 ст., но который наши переводы перевели временем прошедшим и тем отдалили весь 10 ст. от 5 ст., относящихся один к другому как дополнение к дополняемому поясняемому (ибо у нее есть хвосты...).

6. Завершительною характеристикой саранчи, – что дает особенное освещение всему видению, – служит характеристика, указываемая в 11 ст. Саранча имела над собою царем ангела бездны (более правильное чтение: ἔχουσαι (ἔχουσιν) βασιλέα ἐφ' αὐτῶν (τὸν) ἁγγέλου τῆς ἀβύσσου⁵⁸⁵ – саранча, имеющая над собою царем ангела бездны).

Принимая во внимание изречение Притч. 30:27: «у саранчи нет царя, но выступает она стройно», Эбрард в указании Апокалипсиса на царя саранчи видит ясное доказательство того, что «саранча здесь не действительная саранча, но лишь образ, ибо в противоположность действительной имеет над собою царя»⁵⁸⁶. Но изречение притчей нельзя принимать за точное указание естествознания; наоборот, это последнее подтверждает тот факт, что движениями саранчи всегда руководит особый предводитель – князь⁵⁸⁷. Впрочем, значение слов 11 ст. не в том, что над саранчою был вождь, но в том, что этим вождем был не кто другой, а ангел бездны. Наименование ангелов – ἁγγέλος обыкновенно употребляется в значении: вестника (Мф. 1:20; Лк. 1:26), посланника (Мал. 3:1; Лк. 7:27), посланного вестника (Мк. 13:27), служителя (Пс. 9:11, 12; Мф. 4:6) и прилагается как к добрым, так и к злым бесплотным силам (Мф. 25:41). Здесь ἁγγέλος – ангел стоит перед ἀβύσσος – бездна, а это последнее слово, как мы видели при объяснении 9:1, означает местопребывание злых духов. Следовательно, царем над саранчою несомненно является посланник бездны. Будет ли он одним из простых духов бездны⁵⁸⁸ или сам сатана, как старшина бездны⁵⁸⁹, или же только уполномоченный бездны и как бы выразитель ее демонской силы⁵⁹⁰, мысль 11 ст. изменяется немного. Во всяком случае, остается несомненным, что саранча будет находиться

под весьма близким руководством (посредственным или непосредственным) силы ада, злых духов. Но так как саранча была порождением бездны, местопребывания злых духов, то быть над нею начальником-царем всего естественнее не кому другому, а злему же духу. Поэтому и под ангелом бездны нужно понимать этого последнего, и даже самого сатану, к которому, как к начальнику других демонов, царю подземного царства, лучше всего приложим титул царя – βασιλεύς. Он вышел из бездны вместе с саранchoй, при открытии звездой колодезя (9:2), и потому совершенно подобен ей (саранче) по своему существу и происхождению (20:3; Лк. 8:31; 11:15–18). Его имя по-еврейски – «Аввадон» (ʾΑββαλὼν), а по-гречески – Аполлион (Ἀπολλύων). Еврейское слово «Аввадон» (Иов. 31:12), будучи абстрактным понятием, непосредственно значит «гибель», «истребление», но, часто употребляемое в соединении с словом смерть (Притч. 15:11; Иов. 26:6; 28:22), оно впоследствии сделалось названием места гибели и истребления, царства смерти⁵⁹¹. А так как виновник смерти (Евр. 2:14) есть дьявол, то он может служить олицетворением гибели и смерти (1Кор. 15:55, 56); и имя Аввадон употреблено, именно, в смысле указания на дьявола, как на воплощенную гибель и смерть⁵⁹². Поэтому и Ἀπολλύων – Аполлион, (второе) греческое наименование того же предводителя из бездны, представляет собою не абстрактное понятие, напр., ὄλεθρον или друг., но личность губителя, лицо, причиняющее гибель⁵⁹³.

Такова саранча. Она появляется из бездны, преисподней, появляется по попущению Божию и находится под непосредственным руководством дьявола, сатаны. Ее задача и цель – причинять мучения всем людям, не отмеченным Бож. печатью. Она отличается в одно и то же время и воинственностью, и трусостью, и изнеженностью, и жестокостью; ее способность вредить заключается в смертоносном жале ее хвоста. Продолжительность ее деятельности определяется в пять месяцев, и эта деятельность несомненно относится к отдаленному будущему (ст. 6).

В виду этого под саранchoй, как Бож. казнь, нельзя разуме⁵⁹⁴ть иудейских зилотов времени разрушения

Иерусалима, так как то время было уже прошедшим для писателя Апокалипсиса. Не могут быть приняты и те мнения, по которым под саранчю нужно разуть или язычество времен переселения народов и неистовства народов ислама⁵⁹⁵, или варваров, разрушивших римскую империю⁵⁹⁶, или вообще опустошительные действия военной силы⁵⁹⁷. Но явление саранчи и не «простая поэтически пророческая картина человеческих бедствий»⁵⁹⁸.

Если саранча из бездны и находится под начальством сатаны, то, очевидно, она и сама – злые духи, демоны, обитатели бездны. Злые духи в конце времени, освободившись по попущению Божию (20:7) из места своего заключения, т.е. из состояния связанности в своих действиях, явятся среди людей для их прельщения и мучения⁵⁹⁹. Эти мучения будут простираться только на тех, кто не имеет силы отогнать от себя демонов. Но по отношению к тем, кто, будучи истинными и совершенными христианами, обладает достаточною верою в силу креста Христова (Мк. 16:17) и достаточную степень благочестия (Мф. 17:21), демоны (саранча) будут бессильны. Самые же мучения от демонов можно понимать в смысле постоянного недовольства, беспокойства и искания лучшего, которые, будучи привиты людям от демонов (ужаление саранчи), сделают человеческую жизнь невыносимою (9:6). Хотя при общем бедственном материальном положении, как оно изображено первыми четырьмя казнями, нужно ждать для человечества и всевозможных физических страданий⁶⁰⁰, однако, эти последние будут от других причин, а не вследствие непосредственного воздействия демонов. Физические страдания являются отчасти и воспитательным средством в руках Божиих и будут уделом всех людей до самого конца мира (Мф. 24:22).

Свободная и чрезвычайная деятельность злых духов (апокалиптическая саранча) может быть допущена только лишь к концу мира, когда люди своими беззакониями сделаются достойными такого страшного попущения Бож. гнева; только тогда дьявол и его ангелы, не стесняемые общим благочестием и верою, найдут себе восприимчивую почву для своей пагубной

деятельности. Дьявол, этот ангел бездны (царь саранчи), тогда в лице антихриста найдет себе достойного выразителя своей злобы и сделает его, по слову апостола, своим сыном погибели (Дан. 9:27; 2Сол. 2:3); он передаст ему⁶⁰¹ свою власть и силу (11:7; 13:2) и будет действовать через него даже и в области внешних человеческих отношений, основав антихристианское всемирное царство. Антихриста нельзя отождествлять с ангелом бездны и слуг антихриста с саранчой. Между первой и второй сторонами будет отношение вдохновляемых и вдохновителей. Ангел бездны и саранча, т.е. дьявол и демоны, действуя на людей в духовной области, в области внешней будут прикрываться деятельностью антихриста, исполнителя всех своих зловерных козней, которые и приведут грешных людей к окончательной гибели.

Это есть первое горе (9:12), то несчастье, которое должно постигнуть вообще мир и христианское общество в частности. Для нечестивых это горе выразится в мучениях ничем неудовлетворяющегося духа, постоянно недовольного, всегда ищущего большего и лучшего и потерявшего надежду достигнуть искомого и желаемого. Терзание духа соединится с материальной бедственностью, которая сделается общемировым несчастьем последнего времени. Люди благочестивые, запечатанные печатью Божиею и недоступные для греховных соблазнов и искушений дьявола, сохраняющие благодаря этому постоянную ясность духа и твердость веры и упования, найдут свое горе в мировой скорби, в общих физических бедствиях и в сознании гибели грешников, искушаемых дьяволом. Эти бедствия не прекратятся до самого второго пришествия Господа.

Что же значит выражение Иоанна: «первое горе прошло» (ἡ οὐαὶ ἥ μὴ ἀπῆλθεν)? Значит ли это, что по прошествии пяти месяцев будущая зловерная деятельность дьявола и демонов прекратится? Но этому противоречит все свящ. Писание, которое свидетельствует, что бедствия последнего времени, раз начавшись перед концом мира, не только не прекратятся до второго пришествия Господа, но все более и более будут усиливаться. Они прекратятся только с прекращением

настоящих условий нашей земной жизни, с ее переходом в жизнь новую: их не будет только на новой земле (Рим. 8:21). И если Иоанн совершенно ничего не сказал о продолжительности бедствий первых четырех труб и сказал о прекращении бедствий пятой трубы, то он имел в виду лишь себя и лишь постольку, поскольку был тайнозрителем Бож. откровения. Он говорит о прекращении первого горя только в видении, или, собственно, о прекращении видения первого горя. Ему нужно было сказать это, так как он переходил к описанию следующего видения.

В 12 ст. Иоанн употребляет выражение: «ἡ οὐαὶ ἡ μία», а не «τὸ οὐαὶ», чего следовало бы ожидать. Это употребление члена среднего, а не женского рода, по общему мнению толкователей⁶⁰², объясняется подразумеваемым существительным женского рода, выражающим понятие горя; таковым может быть: ἀπορία, θλίψις, πλήυη. А относительно дальнейшего выражения: «вот идут за ним еще два горя» – ἰδοὺ ἔρχονται (а не ἔρχεται⁶⁰³) ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα, нужно заметить, что здесь вовсе не разумеется горе «вдвойне», «двойное горе»⁶⁰⁴; и самое выражение нельзя принимать за указание на постепенно усиливающиеся казни Бож. гнева. Такому пониманию не соответствует 11:14, где говорится о втором и третьем горе. Следовательно, в 12 ст. разумеются два горя в их последовательности.

Видение многомиллионного воинства (9:13–21)

Новое горе поражает мир по звуку трубы шестого ангела. После ее звука (ср. 6, 2, 3, 5, 7) Иоанн услышал некоторый некоторый⁶⁰⁵ голос вышедший от етырех рогов золотого жертвенника – ἐκ τῶν τεσσάρων κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ χρυσοῦ. Под золотым жертвенником, как и 8:3, понимается жертвенник кадильный, находившийся в святилище скинии; и четыре рога, упоминаемые Иоанном, должны напоминать рога того жертвенника (Исх. 27:2; 30:2). Рога, вообще служащие символом могущества, находясь при жертвеннике, указывали на милосердие Божие. Поэтому то обстоятельство, что Иоанн слышит голос от четырех рогов⁶⁰⁶ золотого жертвенника, перед которым были возносимы молитвы святых от руки ангела (8:3), означает то, что эти молитвы дошли теперь до всемогущего⁶⁰⁷ и милосердного⁶⁰⁸ Бога⁶⁰⁹. В ответ на них Господом Богом⁶¹⁰ повелевается освободить четырех ангелов⁶¹¹, связанных при реке Евфрате.

Повеление дается ангелу, имевшему шестую трубу, который и должен был освободить этих четырех ангелов. Определенный член τοὺς перед τεσσάρους ἀγγέλους говорит не о том, что это уже известные из предшествующего (7:1) четыре ангела⁶¹², а о том, что это суть ангелы с особенным определенным назначением, именно, ангелы, связанные (τοὺς δεδεμένους) при великой реке Евфрате⁶¹³. Эти четыре ангела не тождественны с ангелами 7:1, ибо те ангелы – добрые и их задача была сдерживать вредные порывы ветров⁶¹⁴, а эти ангелы – злые⁶¹⁵ и цель их освобождения (ст. 15) – умертвить третью часть людей. Кроме того, те ангелы представляются стоящими на четырех углах земли, а эти связаны при р. Евфрате.

Под р. Евфратом не возможно разуместь точное географическое название исторической местности, так как это не соответствует безплотной природе ангелов. Андрей кесар. находит подобие 14 стиху в указаниях Евангелия на осуждение бесов в бездну, в свиней; но такая ссылка имеет слишком неопределенный характер. Злые ангелы-демоны после

страданий Иисуса Христа были связаны повелением Божиим в своей зловредной деятельности; они могли быть связаны добрыми ангелами соответствующим их природе образом, как более сильный связывает менее сильного⁶¹⁶. Указание же на реку Евфрат, как место лишения их свободы, говорит о том, что здесь прежде всего должна проявиться свобода их деятельности; здесь, а не в другом месте, они обнаружат свои зловредные действия. Но несправедливо утверждать⁶¹⁷, что наименование Ефрата употреблено здесь потому, что он в Ветхом завете считался границей Давидова царства и за ним уже начинались владения других народов, враждебных израильскому народу: это несправедливо, так как вредная деятельность четырех ангелов должна обнаружиться вовсе не по отношению к израильскому народу, и поэтому сравнение не доводится до конца. Точно так же название реки Евфрата не может служить и указанием на народы парфян⁶¹⁸ или персов⁶¹⁹, постоянно грозивших римскому государству⁶²⁰; эти народы в действительности никогда не были особенными бичами для римского государства, а теперь и совсем не могут быть таковыми.

Равным образом нельзя предполагать и того, что здесь река Евфрат взята в значении указания на восток вообще, который служил колыбелью великих мировых государств и народностей; таковы царства вавилонское, персидское и ассирийское⁶²¹; откуда (с востока) явятся и те народы, которые в конце мировой истории должны произвести страшные опустошения. Это мнение не может быть принято потому, что сила выражения Апокалипсиса заключается не в указании на естественное могущество и природную жестокость какой-либо народности, но на нечто другое. Сила выражения состоит в указании на связанность и на освобождение злых духов; и название Евфрата, рассматриваемое с этой точки зрения, может служить удобным напоминанием о Вавилоне, городе язычества, нечестия и насилия. Четыре ангела представляются связанными при Евфрате, так как там, в нечестивом и развратном Вавилоне (16:19; 17:5; 18:10) или в городе (и местности), подобном ему по своему нечестию, они впервые, перед концом мира, получают

полную свободу действий. Как во времена ветхозаветные Евфрат был границей земли израильской и, так сказать, границей благочестия и истинной религии (Быт. 15:18; Втор. 1:7; Ос. 1:4) и там, за Евфратом, была полная свобода для деятельности злого духа (1Кор. 10:20) до времени торжества христианской религии; точно так же и в предпоследние времена вне страны благочестия, не в среде благочестивых, но в среде нечестивых, в среде отпадших от христианской веры и от ее спасительной силы, злые духи снова проявят свою полную власть. Среди нечестивых и через нечестивых начнутся нравственные и физические бедствия последнего времени.

Когда это будет? Ответ на этот вопрос можно находить в замечании тайнозрителя, что четыре ангела приготовлены на час, и день, и месяц, и год – οἱ ἑτοιμασμένοι εἰς τῆς ὥραν (καὶ ἡμέραν) καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν. Последующие слова: «чтобы (ἵνα) умертвить», по общему мнению толкователей, относятся не к «освобождены» (ἐλύθησαν), но к «приготовлены» (οἱ ἑτοιμασμένοι)⁶²². Смысл всего стиха получается следующий: четыре ангела будут освобождены тогда, в тот именно час дня, месяца и года, в который это освобождение назначено по Бож. предопределению, т.е. тогда, когда нечестие среди людей предпоследнего времени достигнет высшей степени своего развития. Это время и будет временем пришествия антихриста.

Тогда, по действию злых духов, начнутся страшные бедствия, которые повлекут за собою смерть множества людей, – третьей части их, по выражению Апокалипсиса. Третья часть берется в соответствие поражению по действию первых четырех труб третьей части суши (8:7), моря (8:8, 9), реке (8:10) и небесных светил (8:12)⁶²³. Общее же наименование людьми (τῶν ἀνθρώπων) тех, кто подвергается убиению, указывает на то, что под ними нужно разуметь всех вообще живущих на земле людей, без различия верующих и неверующих, благочестивых и нечестивых⁶²⁴. Это будут бедствия последнего времени, которым подвергнутся даже и избранные христиане (Мф. 24:13, 21, 22) наравне с нечестивыми, «чтобы, – по выражению Андрея кесар., – через это явились одни

испытанными, верными и достойными лучших наград, другие же получили еще более жестокое осуждение».

На вопрос, какое отношение между четырьмя ангелами, освобожденными для умерщвления людей, и тем многочисленным войском, о котором идет речь далее, с 16 ст., сам тайнозритель не дает прямого ответа. Он, как бы подавленный быстро сменой отдельных моментов видения, непосредственно за откровением об освобождении ангелов переходит к указанию числа, явившегося перед его глазами войска. Он сам не мог пересчитать его и только слышит, как ему было названо это число, при чем определенное число, – двести миллионов, взято не в значении точного количества отдельных воинов⁶²⁵, но в смысле неопределенного указания на его громадность. Некоторые толкователи⁶²⁶ видят в четырех ангелах непосредственных руководителей и начальников многомиллионного воинства. Но этому противоречит несовместимость представлений о бесплотном духе и начальнике обыкновенного земного воинства. Лучше остановиться на другом мнении⁶²⁷, по которому четыре ангела будут лишь тайными вдохновителями бесчисленного человеческого воинства, не исключаящими собою его обыкновенных естественных вождей.

Такого понимания отношения между четырьмя ангелами и многомиллионным воинством требует и описание всадников этого последнего.

Приступая к описанию воинства, Иоанн замечает: «так видел я в видении». Так – οὕτως, т.е. именно так, как следовало⁶²⁸. Выражение: «в видении» – ἐν τῇ ὁράσει» нельзя принимать за указание на то, что описываемое далее следует понимать не в буквальном смысле⁶²⁹, а в таком, который допускает пророческое и апокалиптическое видение⁶³⁰. Такое понимание было бы не согласно с общим взглядом тайнозрителя на все полученное им откровение, как на видение (1:1, 10); и выделение 17–19 ст. как чего-то совершенно отличного от остального лишено всякого основания. В выражении ἐν τῇ ὁράσει, подобно как в ὡς 4:6; 5:6; 6:1, нужно находить указание на то, что Иоанн описывает, именно, только

то, что он видел и как видел; он передает лишь факт своего видения, а как понимать его, это – вопрос совершенно другой. Иоанн видит коней и на них всадников. Одни из толкователей⁶³¹ на основании указания самого текста на отличие коней от сидящих на них всадников несправедливо утверждают, что здесь разумеется исключительно кавалерийское войско. Но это, конечно, и не «беспочвенная фантазия, утешающаяся причудливыми образами»⁶³², и не «символ отвлеченного понятия разрушительного влияния силы ада на безбожное человечество»⁶³³. Это – действительное войско, – войско будущего, и необыкновенно оно лишь постольку, поскольку необыкновенны те атрибуты, с которыми его видит Иоанн.

Атрибуты же его следующие. На всадниках⁶³⁴ были брони трех цветов: огненные (πυρρίους), гиацинтовые (ὑακινθίους) и серные. Цвета огненный и серный понятны и представимы; под гиацинтовым же трудно разуместь что-либо определенное; и толкователи колеблются в выборе между цветами: фиолетовым, темно-багровым⁶³⁵, темновато-красным⁶³⁶, темновато-черно-красным⁶³⁷, черноватым⁶³⁸ и ярко красным⁶³⁹. Но собственно нет нужды точно разграничивать эти цвета броней. Несомненно, они представлялись св. Иоанну в быстром переливе и как бы в смене одного цвета другим, когда один почти незаметно переходил в другой. При таком понимании указание на три цвета броней должно лишь отметить ослепительную и как бы зловещую яркость ее блеска. Эта яркость становится более понятною из дальнейшего. Она является отблеском того адского пламени, которое было смешением огня, горящей серы и дыма, вылетающих из уст львоподобных голов коней. Хотя в свящ. Писании нигде не встречается совершенно такого же сочетания, но можно найти нечто подобное этому в Иез. 38:22; Лк. 17:29; Апок. 14:10; 19:20. Особенно же близко к нашему месту историческое истребление городов Содомы и Гоморры посредством упавших на них с неба серы и огня (Быт. 19:24). Сообразно с этими примерами и в нашем месте огонь, дым и сера, выходящие из уст коней, должны служить выражением страшно губительной силы описываемого войска, перед которым ничто не могло устоять⁶⁴⁰. Это – более, чем указание

на «немного более обыкновенного проявление жестокости, убийства и разрушения на войне»⁶⁴¹. Это – сила разрушения, «омрачения и истребления огнем»⁶⁴², – сила столь страшная, что она может быть только силою демонов, обрушившихся на мир всею своею злобою и мстительностью.

Если мы допустим такое толкование, то совершенно понятным станет и то, как могло быть умерщвлено такое множество людей⁶⁴³. Убитых будет третья часть всех людей. Определенное число взято вместо неопределенного, во-первых, в соответствие 8:7, 8, 10, 12, а, во-вторых, в соответствие: огню, дыму и сере, – этим трем орудиям умерщвления, которыми пользовались кони многомиллионного воинства⁶⁴⁴.

Следующие 19 ст. служит дальнейшим объяснением громадного количества убитых: ибо сила коней заключалась во рту их и в хвостах их» – ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἔστι καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν⁶⁴⁵. Некоторые списки (и наш славянский перевод) совершенно опускают «и в хвостах их» – καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν; но это опущение, вероятно, произошло из стремления к упрощению конструкции речи; и потому толкователи останавливаются на более полном чтении⁶⁴⁶.

Все выражение нужно понимать так. Большая смертность (1/3) людей происходила оттого, что кони имели возможность (силу) вредить людям (прямо умерщвляя их) не только при посредстве своих уст, но и при посредстве своих хвостов. Таким образом, сообразно с особенностями Апокалипсиса, здесь, при переходе к объяснению дальнейшего, к прежней причине присоединяется другая и, по-видимому, сливается с нею в произведении одного и того же действия. Но в действительности этого слияния нет, а есть только усиление.

При посредстве уст кони умерщвляли людей, но при посредстве своих хвостов, которые были подобны змеям и имели головы, они только причиняли вред. Это последняя черта описания напоминает собою 9:10, где говорилось о жалах в хвостах саранчи. Как там жала саранчи, так здесь змееподобные хвосты, состоящие не из волос, а из змей⁶⁴⁷, не умерщвляют людей непосредственно, но только вредят (ἁδικοῦσι). Но вред через змееподобные хвосты был, так

сказать, предваряющим убийство: люди, подвергшиеся вредному действию хвостов коней, скорее делались добычей огня, дыма и серы, выходящих из уст коней⁶⁴⁸.

Как понимать эту казнь шестой трубы? Атрибуты воинства, столько же страшные по своей разрушительной силе, сколько и невозможные для сего представления, говорят о том, что здесь речь если и идет о земном воинстве и земных войнах, то не об обыкновенных войнах и воинстве нашего времени. Хотя и наши войны бывали и бывают страшно опустошительными, особенно войны «междоусобные возбуждаемые честолюбцами, фанатиками и мятежниками», хотя мы и из истории знаем, что «провинции Рима и самый Рим испытали на себе все ужасы самых убийственных внутренних раздоров и взаимного ожесточения», однако же, нельзя сказать⁶⁴⁹, что «пророчество Апокалипсиса (9:16–19) исполнилось тогда во всей его точности». И в этих страшных бедствиях Рима нет многого того, чем грозит апокалиптическая шестая казнь. Она своими, четырех ангелов, образами огня, дыма и серы и образами змееподобных хвостов дает понять, что она будет следствием особенной деятельности демонов⁶⁵⁰, этих обитателей ада, пособников дракона, древнего змея. Многомиллионное воинство будет не только умерщвлять людей, лишая их земной (жизни, но, – что свойственно демонам, – причинять вред, гибель их душам (Мф. 10:28) своею хитростью⁶⁵¹, своими учениями и идеями ада⁶⁵².

Так что и это воинство, как и саранча, есть воинство последнего времени, – времени господства над миром антихриста, посланника ада и демонов. Это – те междоусобные войны, которые разумел Спаситель, говоря, что возстанет народ на народ и царство на царство (Мф. 24:7), и которые будут попущены Богом для испытания мира перед окончательным судом над ним. Подтверждение такому пониманию казни можно находить и в последних 20 и 21 ст. разбираемой 9 главы. Они говорят, что целью этой казни был призыв людей к раскаянию и обнаружению зла, т.е. общая цель казней последнего времени.

Иоанн говорит, что прочие люди, т.е. оставшиеся в живых после казней, не раскаялись. Здесь речь идет, очевидно, об

одних нечестивых, о праведниках же умалчивается. Но умалчивается лишь постольку, поскольку они не нуждались в призыве к покаянию; однако же, и они могли подвергаться некоторому действию казней, как подвергались казням и евреи вместе с египтянами. Цель, с которой праведные будут подвергаться казням последнего времени, будет испытание их веры и большее их прославление.

Грешники, наказанные и уstraшенные смертью других, не раскаются в делах рук своих (ἐκ τῶν ἔργων τῶν χειρῶν). Под делами здесь нужно понимать не исключительно идолопоклонство⁶⁵³ (Деян. 7:41; Пс. 134:15), но, сообразно с Втор. 33:11; Апок. 2:22; 16:11, вообще человеческие греховные⁶⁵⁴ дела, всю человеческую жизнь⁶⁵⁵. Это, так сказать, общее указание греховности, которая далее подразделяется на частные виды. Они не раскаялись в своем идолопоклонстве, ибо по-прежнему продолжали поклоняться бесам, т.е. (сообразно с 1Кор. 10:20) золотым, серебряным, медным, каменным и деревянным идолам, которые не могут ни видеть, ни слышать, ни ходить, но которых люди почитали по внушению бесов.

Кроме идолослужения грешники не раскаялись и в своих убийствах и в чародействах (φαρμακείων), т.е. в религиозных волхвовании⁶⁵⁶, а также, – как показывает слово φαρμακεία (искусство смешения ядов и лекарств), – и в причинении вреда ближнему через наговоры и ядовитые вещества⁶⁵⁷. Перечисленные здесь пороки и грехи суть пороки и грехи языческого общества и только отчасти (21 ст.) общечеловеческие и христианские. Возможны ли грехи идолослужения в последнее время, когда Евангелие будет проповедано уже всей твари? (Мар. 16:15). Несомненно, возможны. Тогда будет отступление от веры, тогда под влиянием злых духов начнется новое идолопоклонство, новое идолослужение, тогда будут изобретены новые божества и устроены новые кумиры для поклонения; тогда первым и более распространенным кумиром будет идол антихриста (13:14).

Видение ангела с раскрытою книгою (10)

Видения, описываемые в 10 и 11 гл., принадлежат к тому же порядку явлений, к которому относились и видения 7 – 9 гл. В предыдущем видении шестой трубы было уже сообщено откровение о предпоследнем времени, о времени начала деятельности в мире дьявольской силы, которая найдет себе выразителя в лице антихриста. Но пока этот антихрист не был назван, а были лишь указаны те условия и обстоятельства, при которых только и мыслимо его появление и его царствование. Таким образом, ряд явлений приблизился к своему концу, т.е. к раскрытию откровения о конце мира и о пришествии Господа. Но это прямое течение откровения прерывается, и Иоанн видит одно промежуточное видение, которое и описывается в 10 гл. Это видение, хотя и сообщает нечто новое из последнего времени, однако, главною своею целью имеет возбуждение в Иоанне и читателях его Апокалипсиса большей сосредоточенности и внимания, что и достигается, с одной стороны, самым перерывом течения (одного) ряда явлений с грозным содержанием, а с другой стороны, особенным предуказанием на величие предстоящего откровения (10:11).

Иоанн созерцает еще нового (ἄλλος – другой, иной) ангела на ряду с теми ангелами, о которых он упоминал в предшествующих явлениях. Уже судя по одному прибавлению – «новый» – ἄλλος, можно сказать, что Иоанн созерцает не Христа⁶⁵⁸, принявшего вид ангела (1:13–20), но обыкновенного ангела, как служителя Всевышнего Бога. Дальнейшее изображение ангела также говорит о том, что он – простой вестник Бож. воли, хотя и вестник один из высших. Он назван сильным – ἰσχυρός. С таким эпитетом упоминается ангел в 5:2. Но это не один и тот же ангел, ибо дальнейшее описание их совершенно расходится. Нельзя согласиться и с тем мнением некоторых толкователей⁶⁵⁹, что будто Иоанн нарочито употребил здесь эпитет «новый» – ἄλλος, чтобы Передупередить от смешения этих двух ангелов: это смешение и без того совершенно не возможно. Не возможно этого ангела

(10:1) отождествлять⁶⁶⁰ и с ангелом 8:3–5, и тот совершенно отличен от него. Точно так же нельзя под ангелом 10:1 видеть⁶⁶¹ арх. Михаила: этот последний являлся всегда при совершенно другого рода деятельности (Зах. 3:2; Иуд. 1:9; Апок. 12:7).

Можно и должно сказать, что Иоанн видит сильного (возбуждающего впечатление особенного могущества) ангела, которого он еще не видал ранее⁶⁶². Этот ангел нисходит с неба, что и говорит о нем как вестнике и посланнике неба, Бога. Однако, указание на схождение с неба не предполагает⁶⁶³ перемены Иоанном места своего положения и возвращения с неба на землю, откуда он будто бы и наблюдал новое явление. Иоанн, оставаясь по-прежнему восхищенным в духе на небо, мог видеть ангела сходящим с неба на землю, так как его экстатическому (состоянию) наблюдению были доступны и небо и земля.

Описывая далее это видение, Иоанн отмечает следующие особенности.

1. Ангел был (облечен) окружен облаком, но не «мрачным, как в бурю»⁶⁶⁴, и не «для прикрытия»⁶⁶⁵ от глаз наблюдателя, а скорее для обнаружения большей славы и величия; с последним значением облака обыкновенно являются и в других местах свящ. Писания (Мф. 24:30; Деян. 1:11; Апок. 1:7).

2. Над головою ангела была радуга (ῥίς). Эта радуга была не смарагдовою, как в 4:3, но обыкновенною, всем известною (ῥίς поэтому поставлено с определен. членом ἡ) семицветною радугею, которая в данном случае была преломлением лучей в облаке, окружавшем ангела, сияющего как солнце. А так как радуга в свящ. Писании (Быт. 9:11) служит знаком Бож. милосердия, мира и совершившегося суда, то и ангел, окруженный ею, должен быть принят за вестника Бож. мира и милосердия⁶⁶⁶, а вместе с тем и Бож. суда⁶⁶⁷.

3. Лицо ангела было как солнце (ὥς ὁ ἥλιος) (ср. 1:16), т.е. сияло небесным величием и говорило о Боге, как источнике всякой радости и света, вестником Которого был ангел.

4. Ноги его как столпы огненные (ὥς στύλος πυρός). Эта черта описания (ср. 1:15) от мысли о благодати и милосердии Божиим переводит к мысли о Бож. суде, который, милуя и

награждая благочестивых и верных, грозно карает нечестивых, истребляя их с земли и осуждая на вечные мучения в огненной геене⁶⁶⁸.

5. В руке ангела Иоанн заметил раскрытую книжку (βιβλιδάριον ἄωγμένον). Она названа не книгою – βιβλον, а книжкою – βιβλιδάριον, и не запечатанною, но открытою. Это с двух сторон отличает ее от книги 5 гл., запечатанной семью печатями. Она не может быть тою книгою, хотя бы и после снятия с той семи печатей, так как и при этом эту последнюю нельзя назвать малою, ибо она, конечно, не уменьшилась в своем объеме. Очевидно, это – другая книга, малая по своему содержанию и доступная для усвоения Иоанном и через него другими людьми⁶⁶⁹. Но хотя она и открыта, ее содержание, однако, еще неизвестно из прежнего, а будет открыто только в последующих явлениях. Нельзя поэтому предрешать, что этим содержанием ее служит «изображение судьбы города Иерусалима вплоть до пришествия Мессии»⁶⁷⁰ или «судьба христианской Церкви»⁶⁷¹; но не следует, впрочем, говорить и о совершенной неизвестности этого⁶⁷²: ее содержание будет выяснено в 10 и 11 гл.⁶⁷³ и представляет собою то, что еще осталось нераскрытым после снятия семи печатей таинственной книги⁶⁷⁴.

6. Явившийся ангел представляется громаднейшим колоссом⁶⁷⁵; он поставил в одно и то же время одну ногу на море, а другую – на землю, как бы подавляя их своим величием и наводя ужас на все живущее. Море здесь не «народы варварского мира», а земля – не «народы цивилизации»⁶⁷⁶, это и не «святая земля и ее город Иерусалим»⁶⁷⁷; это – весь мир, перед которым является с раскрытою книгою ангел, но является не как Владыка⁶⁷⁸, а как провозвестник всеобъемлющей Бож. воли и предопределения⁶⁷⁹ и, в частности, как вестник наступающего страшного суда (Пс. 8:7; 108:10)⁶⁸⁰.

Подобно тому как ангел 5:2 провозгласил: «кто достоин раскрыть книгу и снять печати ее», так и здесь, в 3 ст., ангел воскликнул громким голосом, как рыкает лев (ср. 5:5) (ὥσπερ λέων ρυκᾷται). Этот возглас ангела, напоминающий собою Ин. 3:16⁶⁸¹ или лучше: Ос. 11:10 и Ам. 3:8⁶⁸², как возглас кроткий и

нечленораздельный может быть понять как сигнал к дальнейшему раскрытию явления. Этот сигнал, в свою очередь, можно уподобить тем возгласам четырех животных, которые слышались по снятии первых четырех печатей (6:1, 3, 5, 7). И как тогда после возгласа, означавшего «да будет», следовало самое видение таинственных коней, так точно и здесь, после возгласа ангела, совершилось (в видении) не менее таинственное событие, которое поэтому и должно рассматривать как совершенно самостоятельное явление.

По звуку (сигналу) голоса ангела семь громов проговорили своими голосами – ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρόται τὰς ἑαυτῶν φωνὰς. Число семь взято здесь как число священное, которое уже неоднократно повторялось в Апок. (1:4; 4:5; 8:2). Голоса громов нельзя рассматривать как обыкновенные раскаты грома, как звуки, не имеющие ничего общего с человеческою членораздельною речью; и нельзя думать⁶⁸³, что их значение в данном месте ограничивается (Иер. 25:30; Ин. 3:21) простым, как бы небесным подтверждением от Самого Бога истинности и непреложности Бож. суда, предвозвещаемого возгласом ангела. Если бы это было так, если голоса громов были немymi звуками, то тогда Иоанну и нечего было бы записывать, а он хотел записать (4 ст.). Значит, голоса громов были речью, которая раскрывала и сообщала что-то, что для нас осталось неизвестным. Это подтверждается и самим текстом Апокалипсиса. Уже выражение: «проговорили» – ἐλάλησαν, указывает на членораздельную речь, – на то, что громы говорили действительными голосами, и даже более, – голос каждого (τὰς ἑαυτῶν φωνὰς) имел свою собственную отличительную особенность. Определенный член «αἱ» перед ἑπτὰ βρόται невозможно объяснять тем, что будто «это суть семь громов, как совокупность громов всех семи небес, существовавших по народному еврейскому верованию»⁶⁸⁴; или «семь известных из Пс. 28 Божественных голосов»⁶⁸⁵, но нужно остановиться на более простом объяснении. Именно, – здесь, подобно 7:1 и 8:2, определенный член поставлен для того, чтобы сказать, что эти громы были голосами, подобными по

звuku обыкновенным небесным громам, которые (голоса) и проговорили то, что Иоанн слышал и даже хотел записать.

Голос с неба, т.е. голос, принадлежавший кому-либо из небожителей, но едва ли голос Самого Бога, запретил Иоанну записывать содержание громовых голосов и оно осталось (и должно остаться) навсегда неизвестным. Все попытки отгадать это содержание, указывая или «Бож.величие»⁶⁸⁶, или на «угрозы Бож.суда»⁶⁸⁷, или на «содержание 13 гл.»⁶⁸⁸, или же на «семь Бож.дел, через которые Бог достигает покоя для Своего народа и для Себя почитания от врагов, – дела, как явления страшного Бож. Всемогущества»⁶⁸⁹, – все эти попытки останутся произвольными и бесполезными гаданиями. Можно с большим правом спросить, почему для читателей Апокалипсиса и только для них осталось неизвестным содержание громов? Очевидно, не потому, что это содержание вообще «выше человеческого восприятия»⁶⁹⁰, так как Иоанн (тоже человек) слышал и усвоил его; точно так же и не потому, что это «содержание слишком ужасно»⁶⁹¹, ибо что может быть ужаснее апокалиптических казней?! Эти голоса громов, сообразно с самим образом ангела и сообразно с содержанием его клятвы (6–7 ст.), относятся, несомненно, к концу мира, а так как о последнем дне мира и о дне пришествия Господа людям знать не суждено (Мф. 24:36), то для них должно остаться неизвестным и содержание громов. Для людей достаточно и того, что через голоса громов вполне удостоверена возможность и близость Бож. суда⁶⁹².

Как бы для большего усиления впечатления откровения истины о непреложности Божественного определения относительно предстоящего суда над миром, ангел, стоящий на море и на земле, клянется, подняв руку к небу. Этот образ клянущегося ангела напоминает собою образ того мужа в льняной одежде, которого видел прор. Даниил, также клянущимся именем Живущего вовеки, что к концу времен, временем и полувремени все это совершится (Дан. 12:17). Тот муж клялся, поднимая обе руки к небу, ангел поднимал только одну руку, ибо другою рукою он держал книжку; но и тот и другой поднимают руки к небу, как бы к жилищу Божию, и Самого Бога делают свидетелем своих слов⁶⁹³ (Иер. 51:13–15).

Слова 5 ст. об ангеле, стоявшем на море и на земле, могут быть понимаемы как нарочитое намерение Иоанна через пояснение показать, что явления голосов семи громов и последующей клятвы ангела – явления отдельные и самостоятельные, в виду чего он нашел нужным повторить определение того ангела, о котором была речь в первых трех стихах.

Поэтому, без всякого сомнения, возглас 3 ст. есть совершенно отличный акт от клятвы 6–7 ст. даже по времени⁶⁹⁴.

Ангел клянется Живущим во веки веков (ᾧμοσεν ἐν τῷ ζῶντι), т.е. обнимающим Собою все периоды времени⁶⁹⁵, и при этом указывает особенно на то, что Он есть творец всего: неба, моря, земли и всего, что на них и в них. Смысл указания на это, а не иное Божественное свойство заключается в возвещении той непреложной истины, что Господь Бог, как всемогущий Творец, может довести создания Своих рук до конечной цели их бытия⁶⁹⁶.

Содержание самой клятвы двоякое: отрицательное и положительное. Первее всего: «времени уже не будет» – ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Χρόνος – время, в смысле течения времени, время жизни, медление; часто принимается и в смысле благоприятного времени. Поэтому некоторые толкователи⁶⁹⁷ выражение 6 ст., что времени уже не будет, принимают за указание на то, что не будет уже времени для Бож. милосердия, так как седьмая труба будет знаком наступления окончательного суда. Но такое понимание не оправдывается контекстом речи, где совершенно нет упоминания о покаянии и получении Бож. милосердия, так что лучше согласиться с теми толкователями, которые в клятве ангела видят простое указание или на то, что скоро, без всякого промедления⁶⁹⁸ наступит окончание земного времени⁶⁹⁹, или на то, что близко время вечности⁷⁰⁰, так как близок день последнего суда⁷⁰¹ и общемирового переворота.

Положительное содержание клятвы ангела подтверждает такое понимание ее отрицательного содержания. Почему не будет времени? Потому, что в те дни, когда возгласит седьмой ангел, совершится тайна Божия – τελεσθῇ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ. Τελεσθῇ или (другое чтение) ἐτελεσθῇ (совершилось),

употребленное во времени аориста (по свойству еврейского языка)⁷⁰², говорит о точном совпадении времени седьмой трубы со временем совершения Бож. тайны, поэтому и об этом последнем сказано как бы уже о совершившемся⁷⁰³.

Тайна Божия есть не что другое, как определение Божие⁷⁰⁴ о домостроительстве человеческого спасения и о судьбе всего мира, – то определение, которое Господь на протяжении всего прошедшего времени возвещал своим рабам и пророкам не только как радостную весть⁷⁰⁵, но и как общее откровение обо всем том, что должно совершиться, кончая днями последней трубы⁷⁰⁶, т.е. об избавлении и спасении благочестивых и о гибели нечестивых. Это определение составляет тайну, потому что относится к будущему и потому, что только одному Богу известно, как и с какою славою все это совершится.

Некоторые списки (и наш славянский перевод) имеют чтение: ὁ εὐαγγελίσათο τοὺς δούλους, а другое, которого держится большинство толкователей и которое, очевидно, принято нашим русским переводом: ὡς εὐηγγέλισε τοῖς ἑαυτοῦ δούλοις⁷⁰⁷.

Глагол εὐαγγελίζειν допускает и то и другое сочетание: τινά (Мф. 11:5; Евр. 4:2; Апок. 14:6) и τινί (Лк. 2:10; 1Пет. 4:6), так что можно принимать одинаково оба чтения, – тем более, что глагол εὐαγγελίζειν сохраняет то же значение и для своей страдательной формы. Вероятно, изменение действительной формы в страдательную произошло из стремления приблизиться к предыдущему ἔτεκεσθῇ (совершилось). Собственно εὐαγγελίζειν означает не только «возвещать благую весть», но и просто «возвещать», так что и в нашем месте этот глагол указывает не только на радостную весть о спасении и блаженстве праведников⁷⁰⁸ но вместе и весть о гибели и наказании нечестивых⁷⁰⁹.

С 8 ст. Иоанн возвращается к тому, о чем он упомянул во 2 ст., именно, к раскрытой книжке в руке сильного ангела. Конструкция 8 ст. довольно затруднительна. Καὶ ἡ φωνή, ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, πάλιν λαλοῦσα(ν) μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσα(ν) – буквально: «и голос, который я слышал с неба, снова разговаривающий со мною и говорящий».

Затруднение не в том, в каком падеже читать λαλοῦσα(v) и λέγουσα(v), в именительном или винительном; и при первом чтении, за которое стоят новейшие толкователи⁷¹⁰, и при втором приходится решать один и тот же вопрос, в каком отношении находятся эти определения к φωνή – голос. Останавливаются на том предположении, что здесь у Иоанна, сообразно с общими особенностями его речи, произошло опущение глагола слышал – ἤκουσα (ср. 1:10). Именно, полное чтение должно быть следующее: καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ⁷¹¹) πάλιν ἤκουσα αὐτὴν λαλοῦσαν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσαν⁷¹², т.е. «и голос, который я слышал с неба, я снова услышал разговаривающим со мною и говорящим».

Голос, который Иоанн слышит с неба, очевидно, есть тот же самый, о котором уже упомянуто в 4 ст. и который принадлежал кому-либо из небожителей, – вероятно, ангелу.

Этот голос, обращаясь к Иоанну, повелевает ему подойти к ангелу, держащему в руке книжку, и взять эту последнюю. Иоанн, продолжая оставаться в том же самом экстатическом состоянии духа, подошел и получил книжку; но при этом от ангела, держащего книжку, ему было приказано съесть ее, а не прочесть. Приказание съесть, а равно и последовавшее за сим исполнение этого приказа в самом видении нужно понимать буквально; но как в акте видения в нем (седении) нужно отыскать и его духовное значение⁷¹³. Именно, Иоанн должен был переработать в себе содержание этой книжки и усвоить его. Подобное мы находим у прор. Иез. 2: 8; 3:1. Эббард даже старается выяснить наше место прямо на основании и в параллели с Иез. 3:1. Как там, так и здесь приказывается съесть книжки; как там, так и здесь вкус книжки был сладким во рту. Различие в том, что у прор. Иезекииля не говорится об ощущении вкуса во чреве после съедения, а в Апокалипсисе присоединяется, что это ощущение подобно ощущению горечи. Как произошло это различие вкуса для рта и для чрева, когда предмет вкушения остается один и тот же, и что значит это различие?

Основываясь на том, что книжка, которую сел прор. Иезекииль, была сладкою (лишь) для уст пророка, но

содержание ее было страшным и грозным (горьким), некоторые толкователи⁷¹⁴ говорят, что содержание апокалиптической книжки было сладко при восприятии, но стало горьким при дальнейшем усвоении, когда оно стало ясным для Иоанна в подробностях. По другим⁷¹⁵: «содержание было сладко для Иоанна (уста означают пророка), поскольку он был пророком, и было горько, поскольку он был человеком (чрево)»; по иным же⁷¹⁶ выражение Иоанна в данном месте есть образное указание на то, что содержание было отчасти горьким, отчасти сладким. Наконец, другие⁷¹⁷, на основании 1Кор. 6:13; Ис. 6:7 и Иер. 1:9, в ощущении сладости видят указание на отношение Иоанна к Богу а в ощущении горечи – на отношение к миру.

При решении этого вопроса нужно обратить внимание на некоторую особенность в выражении. С одной стороны, говорится: ἐτίκρανέϊ σου τὴν κοιλίαν, буквально: «огорчит твою утробу»; и с другой – ἐν τῷ στόματι σου ἔσται γλυκύ – «во рту же будет сладким». Сначала употреблен глагол в действительной форме, а потом – глагол вспомогательный. Нужно также обратить внимание и на ту противоположность, которая, по представлению свящ. Писания, существует между устами и сердцем (утробой) человека (Мф. 15:8, 9; 2Кор. 6:12; Апок. 2:23). Сообразно с этим разбираемое выражение конца 9 ст. будет указывать на то, что содержание книжки сладко лишь при непосредственном и первоначальном отношении к нему, когда оно, так сказать, еще не оказало своего воздействия на душу воспринимающего; но оно изменяется в горькое, когда уже успеет оказать это воздействие. Иоанн не огорчился, но даже наслаждался и утешался, когда оставался лишь при сознании получения Бож. откровения, которое само по себе, как общение с Богом, должно быть источником сладости и утешения. Когда же он перенес содержание этого откровения на себя и на других, к кому оно относилось, то его утроба исполнилась горечи, т.е. его сердце наполнилось чувством страдания и соболезнования⁷¹⁸.

Все это, применительно к дальнейшему, означает то, что Иоанн хотя и радуется, получая откровение о будущем, как плакал он при невозможности узнать его (5:4), но эта радость

должна перейти в скорбь, когда он ознакомится с содержанием этого откровения, как он и говорит об этом в 10 стихе.

Заключением видений 10 главы и переходом к последующему⁷¹⁹ служит 11 ст. По одним спискам он читается: καὶ λέγει μοι (и говорит мне), а по другим: καὶ λέγουσί μοι (и говорится мне). Первое чтение, которое имеют и наши русский и славянский переводы и которое принимается и некоторыми толкователями⁷²⁰, кроме большей естественности⁷²¹, имеет за собою и то обстоятельство, что Апокалипсис вообще избегает безличных выражений; и у него или слышатся голоса (чьи-либо), или же прямо говорит тот или другой ангел, животное, старец. И в нашем месте при λέγει – «говорит», хотя и отсутствует подлежащее-существительное, то только потому, что оно опущено, как легко подразумеваемое в опущенном местоимении третьего лица. «Говорит он», т.е. тот, кто только что говорил с Иоанном, а говорил с ним ангел, имевший в руке книжку.

Этот сильный ангел, как уполномоченный вестник Божией воли, говорит Иоанну: тебе надлежит снова пророчествовать. Снова – πάλιν относится не только к «пророчествовать» – προφητεῖσαι, но и к дальнейшим словам: «о народах и племенах, и языках и царях многих», равно как и определение «многих – πολλοίς» относится и к предыдущему: о народах, племенах и языках.

Предлог ἐπί славянский перевод перевел предлогом «в» (среди), а русский – «о» (относительно). Из толкователей одни⁷²² переводят его «перед»; другие⁷²³, – и их большинство, – подобно русскому переводу, переводят «о», «об». Этот перевод (ср. Ин. 12:16) и должен быть признан более правильным, так как, удовлетворяя требованиям греческой грамматики, он соответствует и смыслу всего выражения. Иоанн должен будет пророчествовать, т.е. получить для передачи пророчество относительно судьбы всего мира; он не призывается, как прор. Иезекииль (3:4), идти и пророчествовать, но пока только воспринять пророчество.

Иоанну должно (δεῖ) (таково значение 11 ст.) снова (далее) созерцать раскрытие откровения во образах и картинках; это

откровение, так же как и предыдущее, по-прежнему (снова) будет относиться к судьбе всего мира, к судьбе многих, – сколько есть их на всей земле, – народов, племен, языков и царей, царствующих во всех земных царствах. Таким образом, это не частное пророчество об израильском народе и разрушение Иерусалима⁷²⁴, и не только о наказании нечестивых или о блаженстве праведников, но о том и о другом вместе и об участии нечестивых и об участии блаженных.

Измерение храма и явление двух свидетелей (11:1–14)

Первое, в чем выразилось пророческое служение Иоанна, как органа восприятия Бож. откровения, было данное ему поручение (в видении) измерить храм.

Иоанну была дана трость (ἑδόθη μοι κάλαμος). Кто мыслится здесь под действующим лицом? Это – не Христос⁷²⁵, ибо о нем ничего не известно из обстоятельств видения; но здесь и неотсутствие лица⁷²⁶; естественнее всего под дающим лицом разуместь кого-либо из небожителей, одного из ангелов, которые окружали небесный престол (5:11)⁷²⁷. Особенность выражения, состоящая в употреблении страдательной формы глагола, может указывать на то, что при своем возвышенно-напряженном состоянии духа после видения седения книжки, Иоанн не приметил, кто вручил ему трость, – она как бы сама собой оказалась в руке тайнозрителя.

Трость – κάλαμος определяется со стороны ее подобия жезлу (ῥομιοῦς ῥάβδω), т.е. она была большою и толстою и имела значение известной меры, единицы, для измерения протяжения. Это место может быть сопоставлено с Иез. 40:3, где трость прямо названа тростию измерения. Когда была дана трость, тогда же было и объяснено, для чего должна быть употреблена эта единица меры.

Выражение: λέγων – «сказано» равно выражению «со словами»⁷²⁸, т.е. «давая, говорил». Но причастие λέγων не имеет при себе ближайшего определяемого и стоит совершенно самостоятельно; только в Апокалипсисе при общей своеобразности его языка и возможно употребление слова без всякого сочетания.

Еще древние переписчики, затруднясь такой конструкцией речи, думали привести ее к обычным формам языка. Поэтому-то мы в некоторых списках находим перед λέγων вставку: καὶ εἰστήκε ὁ ἄγγελος, λέγων – «и предстал ангел, говоря»; но эта вставка совершенно произвольная⁷²⁹. Андрей кесарийский, желая избежать странности конструкции, относит λέγων к

κάλαρος, – по его мнению, сама трость и была говорящим субъектом. Но это мнение явно неудобоприемлемо, так что и сам св. отец не настаивает на этом своем личном соображении. Когда была дана трость, тогда для объяснения ее назначения слышался голос говорящий (или: говорящего) (ср. 9:13–14). Подобно тому, как ранее Иоанн слышал голос из середины четырех рогов, золотого жертвенника (9:13), так слышит он и теперь; и как там голос был голосом Самого Господа, так точно и здесь этот голос принадлежит Ему же, что и подтверждается 3 стихом. Клифот видит в говорящем Иисуса Христа; другие же толкователи⁷³⁰ отзываются незнанием.

Голос первое всего повелевает Иоанну встать (ἔγειραι или ἔγειρε), ἔγειρε (Быт. 13:17; 1Цар. 16:12; Мф. 9:5 и др.), хотя и употребляется обыкновенно для обозначения перемены положения, вставания, но в данном случае его значение ближе всего состоит в призыве к началу неотложного действия⁷³¹ и может значить: начни, начинай⁷³². Сообразно с этим призывом Иоанн сейчас же должен начать измерение храма Божия. Измерение в пророческой символике имеет различное значение; то имеет смысл предназначения измеряемого к гибели (Ам. 7:7; Ис. 34:11), то является указанием на постройку (Иез. 43:10, 11; Зах. 2:5) и на описание (Иез. 40:3; Апок. 21:15). Таким образом, измерение не имеет самостоятельного символического значения, но всегда предполагает разъяснение в дальнейшем⁷³³. В нашем месте, как об этом можно заключать из 2 ст., измерение имеет смысл описания, определения границ с целью сохранения и сообщения неприкосновенности измеренному и описанному предмету.

Предметом измерения должны служить: 1) храм Божий, 2) жертвенник и 3) поклоняющиеся. Храм Божий, как видно из дальнейшего, не храм небесный⁷³⁴, как вместилище Бож. славы, но храм иерусалимский, отстроенный Иродом, бывший местом служения Господу Богу и теперь представший пред пророческим взором тайнозрителя.

Измерению подлежит первое всего сам храм, т.е. святое святых и святилище, как важнейшие и непрменные части храма, как вместилище священнейших предметов. Потом

повелевается измерить также и жертвенник (τὸ θυσιαστήριον), под которым нужно разуместь не золотой жертвенник святилища⁷³⁵, но жертвенник всесожжения, который стоял во внутреннем дворе храма. Это можно видеть из того, что запрещается измерить только внешний двор, а о внутреннем дворе совершенно умалчивается, и потому его и нужно разуместь под жертвенником: очевидно, жертвенник взят вместо того пространства, где он помещался⁷³⁶. Двор для народа особенно стеною разделялся на два отделения: внутренний и внешний⁷³⁷. Внешний назначался исключительно для молящегося народа; внутренний, называвшийся также священническим⁷³⁸, представлял собою отгороженное место, возвышавшееся на несколько ступеней перед внешним двором. Во внутреннем дворе, доступном только для священников и левитов (2Пар. 23:5), находился жертвенник всесожжения и медное море – умывальница. Таким образом, Иоанну нужно было измерить и ту часть храма, которая непосредственно примыкала к его святилищу. Наконец, предметом измерения должны быть также и «поклоняющиеся в нем» (τοὺς προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ). Ἐν αὐτῷ – «в нем», по общему мнению толкователей, относится не к жертвеннику – θυσιαστήριον, но к храму – ναός. Несомненно, здесь мысль та, что тайнозрителю надлежало измерить не только пространство храма, где находился жертвенник всесожжения. Но так как в эту часть храма входили только лица священнического достоинства, то их только и можно разуместь под поклоняющимися. Под храмом видения и под поклоняющимися в нем (храме) нельзя видеть⁷³⁹ исторический иерусалимский храм, который был уже разрушен ко времени написания Апокалипсиса, и иудейское священство, потерявшее всякое значение по разрушении храма вследствие прекращения возможности приносить жертвы. Точно так же под храмом нельзя разуместь⁷⁴⁰ и какой-либо действительный храм будущего времени. Здесь, в видении, главную силу выражения приходится видеть в указании не на храм, но на поклоняющихся, и измерение храма нужно лишь постольку, поскольку через это выясняется мысль измерения поклоняющихся. Мысль или цель измерения не та, чтобы

исчислить⁷⁴¹ поклоняющихся и сравнить их число с прежним, но та (ср. 2 ст.), чтобы отделить и отличить их от других людей, – отделить Церковь Христову⁷⁴² от антихристианского мира.

Эти другие люди и имеются в виду во 2 ст. под внешним двором. Внешний двор храма, который был предназначен для простых молящихся и для прозелитов, повелевается тайнозрителю исключить (ἐκβαλε) и не измерять. Из сопоставления этих двух последних выражений нужно сделать тот вывод, что отношение тайнозрителя к внешнему двору, должно быть отношением пренебрежения (Лк. 6:22)⁷⁴³, как к чему-то не достойному, не заслуживающему внимания. Неизмерение внешнего двора является причиной и следствием попирания его язычниками. Внешний двор, говорится, дан язычникам. Самый способ выражения, подобно 6:11; 11:1, указывает на действие Бож. Промысла. Господом Богом попущено, чтобы внешний двор находился во власти и обладании язычников, так как этого требовала Бож. премудрость. Сочетание прошедшего времени «дан» (ἐδόθη) с будущим «будут попираť» (πατήσουσι) говорит о том, что попираание относится к предыдущему, как к своей причине и основанию. Язычники будут попираť внешний двор только лишь потому, что на это будет Бож.попущение⁷⁴⁴, Бож. воля, которая в то же время будет охранять самый храм и поклоняющихся в нем⁷⁴⁵.

Самое название попирателей язычниками – (ἐθνῆ) (народы) должно понимать не в частном смысле названия идолопоклонников, но в смысле более широком, в смысле общего указания на всех людей, не принадлежащих к числу истинных почитателей Господа Бога (ср. 6:10; 8:13; 10:11; 11:9). Это вообще все живущие земными интересами и находящиеся во враждебном отношении к истине, благочестию и ко всем благочестивым. А так как такое разделение всех людей и такое их взаимоотношение возможно только лишь в будущем, в предпоследние времена мира, то и это попираание язычниками, т.е. неверующими и безбожниками, Бож. храма следует относить ко времени антихриста⁷⁴⁶. Тогда-то, во дни антихриста, и будет попираем не только иерусалимский храм, но и самый

Иерусалим, по выражению Апокалипсиса. Попирание же, как это выясняется из сопоставления с однородными выражениями Лк. 21:24; Пс. 79:1 и др., означает вместе и разрушение, опустошение и осквернение святых мест. Так что во 2 ст., очевидно, имеется в виду не просто опустошительная война, не просто разрушение Иерусалима, но война и опустошение, тесно связанные с боговраждебностью, чем, действительно, и будет отличаться время антихриста.

Время господства боговраждебных людей будет продолжаться 42 месяца. Это число, несколько раз повторяющееся в Апокалипсисе в различных выражениях (11:3; 12:6; 14; 13:5), весьма близко подходит к числу пр. Даниила: «они будут преданы в руку его до времени, времен и полувремени» (7:25; 12:7). Эвальд видит в нем простое указание неопределенного времени, – «не так долго и не так скоро – *non brevis – simi ita nec nimis longi temporis*». Но этому противоречит очевидное намерение Апокалипсиса представить число более определенным, для чего оно при повторении в других местах передается различными словами, различными единицами измерения времени. Нельзя согласиться и с другим мнением, что здесь число 42 взято в символическом значении и означает вообще какой-либо момент истории, напр., время гонения Диоклетиана⁷⁴⁷, или времена всех гонений⁷⁴⁸, или же мистическое число, и указывает на период времени от разрушения Иерусалима Титом до последних дней антихриста⁷⁴⁹. Лучше под этим сроком видеть период времени деятельности антихриста⁷⁵⁰ и, согласно с мнением Православной Церкви, принимать за период определенный не только для Бож. промысла, но и для людей, т.е. именно так, как и сказано: 42 месяца и 3,5 года. К вопросу о значении этого числа нам придется возвращаться и еще не раз при дальнейшем изъяснении Апокалипсиса.

Что же нового сообщает это пророческое видение? В предшествующих видениях саранчи и многомиллионного войска перед взором тайнозрителя была раскрыта та истина, что в последние времена, соприкасающиеся с явлением на земле антихриста, будут страшные бедствия. Эти бедствия, являясь

следствием действия демонской силы, будут тяжестью не только для нечестивых людей, но и для людей благочестивых; будут страдать и те и другие. Бедствия будут, очевидно, теми самыми, о которых Спаситель предсказал как о начале болезней (Мф. 24:8). Но Спаситель предсказал также и о том, что в последнее время на долю благочестивых выпадут страдания особенного значения. Это — страдания от нечестивых и безбожных, которые вооружатся ненавистью, гонениями и преследованиями против благочестивых. Тогда должно будет произойти разграничение добрых и злых, последователей Христа и последователей антихриста. Между теми и другими сделается уже невозможною совместность жизнедеятельности и совместность жизненных интересов, так как различие между ними будет доходить до противоположности. В первом порядке явлений, в видении запечатления 144 т., было раскрыто и предуказано это выделение благочестивых от нечестивых, а во, втором порядке, в видении саранчи, было указано, как это запечатление было благодетельно для истинно верующих в их борьбе с адскою деятельностью духов поднебесной злобы. Но это выделение должно идти еще дальше. Должны будут выделиться не только отдельные избранные и совершенные личности в своей частной благочестивой жизни, но должно будет выделиться из мира и все истинное христианское общество, вся христианская Церковь с ее благодатными дарами и с ее таинствами⁷⁵¹. Подобно тому, как в первое время христианства христианское общество представляло собою общество, совершенно отдельное от языческого, как по своей внутренней жизни и ее интересам, так и по интересам жизни общественной (1Кор. 6:1–6; 5:13), так будут жить совершенные христиане и в последнее время. Если теперь мы не видим подобного разделения, то потому, что противоположность между благочестием и нечестием, верою и неверием не дошла до известного предела. Хотя уже и теперь из примера французской республики, где между государством и церковью не только различие, но и враждебность (со стороны государства), мы можем судить, чего нужно ожидать и что будет в этом отношении среди общества последнего времени. Тогда

общество избранных христиан, утвердившихся в вере и благочестии, должно будет наподобие христиан первых веков составить государство в государстве и общество в обществе.

Вот об этом-то выделении христианской Церкви, общества истинных христиан из остального общества и говорит видение измерения храма и поклоняющихся в нем. Ф. Яковлев рассуждает: Церковь Христова в обширнейшем значении имеет два, так сказать, двора: внутренний и внешний.

Внутренний двор, это – Церковь первородных на небесах (Евр. 12:28), святилище небесное; а внешний двор, это – Церковь Христова на земле, которая есть изображение небесной»⁷⁵². Но такое толкование решительно не оправдывается буквою текста.

Внешний двор, под которым Яковлев понимает земную Церковь, представляется отделенным от внутреннего двора (Церкви небесной, по Яковлеву); но из свящ. Писания мы знаем, что между Христом и Его Церковью на земле и между Церковью небесною и Церковью землею никогда не будет и не может быть такого разделения. Такое разделение возможно только на земле, среди ее обитателей (Мф. 10:22, 24; Ин. 16:2). В видении измерения храма Иерусалим представляет собою весь мир, который также есть жилище Божие, особенно после воплощения Сына Божия (Ин. 4:21). Храм Божий, это – общество верующих в Иисуса Христа, и под ними должны быть мыслимы все люди, так как к последнему времени Евангелие Христово будет проповедано уже по всей вселенной. Христова Церковь должна быть Церковью вселенскою и обнимать собою все племена, народы и языки. Так выходит и по видению 11 главы. Иерусалимский храм изображается с двумя дворами, из которых внешний был доступен и для прозелитов всех народов. Но такому идеальному положению Церкви не соответствует действительное состояние верующих, составляющих ее. Как по пророчеству Иисуса Христа перед Его вторым пришествием иссякнет любовь многих (Мф. 24:12) и по апостолу, тогда среди верующих будут отступники (1Тим. 4:1), так и по видению Апокалипсиса Церковь Божия (храм Божий) будет разделена в очах Божиих на внутреннюю и внешнюю. Внутренний храм,

внутренняя Церковь, т.е. общество истинных христиан, будет окончательно выделена; истинные христиане будут поклоняться Богу духом и истиною столь же отдельно от остального грешного и неверующего мира, как отдельно молились и служили Богу ветхозаветные священники, входившие во святилище. «Истинные христиане, как в видении поклоняющиеся в храме, будучи истинными священниками (1Петр. 2:9), будут иметь доступ к Богу, как истинные дети в доме Божием, как истинные священники во святилище»⁷⁵³. В ветхозаветное время язычники – прозелиты, делаясь истинными израильтянами по вере, могли участвовать в жертвоприношениях и, так сказать, приобщаться к священникам и левитам, служащим при храме; в дни первого христианства язычники и иудеи, принимая веру Христову, делались такими же Бож. чадами, как и все другие христиане. Но в предпоследние дни мира, во дни антихриста дверь христианского святилища, христианской Церкви закроется. Если прежде и теперь Церковь некоторым образом простирает свою власть на людей, ей не послушных и даже совсем не принадлежащих к ней, то эта ее деятельность должна будет сократиться во дни антихриста: внешний двор будет отделен от внутреннего, – тогда будут слишком велики насилие и произвол нечестивых и неверующих. Этот внешний двор, т.е. неверующий и нечестивый мир, вместо церковного и христианского руководства отдаст себя под руководство своих безбожных представителей. И как, по слову Спасителя, должны будут появиться лжехристы и лжепророки, так точно и будет: появятся новые непризванные руководители человеческой жизни. Это – антихрист и его слуги; они-то и будут попираť внешний двор храма, т.е. будут уничтожать все святое и христианское в душе и жизни подчинившегося им грешного человечества, которое через неверие и нечестие отпадет от истинной Церкви и лишится возможности принимать участие в ее спасительных таинствах⁷⁵⁴ и пользоваться руководством ее пастырей. И такое положение вещей будет продолжаться 42 месяца т.е. во время господства антихриста до самого второго пришествия Господа.

Сочетание двух глаголов 2 ст. ἑδούη и πατήσουσι – «дан» и «будут попираť», одного – в прошедшем виде, а другого – в

будущем, говорит в пользу того предположения, что события, обозначаемые ими, не вполне одновременные, хотя и относящиеся одно к другому как причина к следствию. Общество людей (внешний двор) маловерующих⁷⁵⁵ и слабых в благочестии некоторое время по своему религиозно-нравственному состоянию будет лишь в возможности удобною почвою для того явления, которое охарактеризовано как попираание двора язычниками (народами), как полное господство среди них и в их жизни правил и убеждений противорелигиозных и противохристианских. Отделение христианской Церкви от остального мира хотя и начнется, но еще не установится окончательно. Окончательному отделению должно будет предшествовать новое событие, имеющее мировое значение. Оно и указывается в следующем видении двух свидетелей (11:3–13), каковое событие будет предшествовать полному попираанию язычниками города Иерусалима в продолжение 42 месяцев и совершится ранее всемирного господства антихриста (ср. 11:7)⁷⁵⁶.

Иоанн слышит прежний голос, который поручил ему и измерение храма. Этот голос – не голос ангела как 10:11, не голос Иисуса Христа⁷⁵⁷, но, как и в 11:1, голос Господа Бога, в Его триедином существе. Выражение: дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать – καὶ δώσω τοῖς δυοῖ μάρτυσί μου, οἱ προφητεύουσιν – толкователи⁷⁵⁸ объясняют как один из многих гебраизмов Апокалипсиса, когда дополнением является самостоятельное предложение, связанное с главным союзом «и – καὶ», который, поэтому, можно заменить союзом «чтобы» (ut)⁷⁵⁹. Подобие этому выражению можно видеть в 2:20; 6:4; 7:2⁷⁶⁰. Оба предположения представляют собою как бы распространение одного и могут быть переданы следующим образом: Я назначу (определю) двух Своих свидетелей, которые будут проповедывать. Самое название свидетелей – μάρτυς употреблено здесь в общем смысле проповедников Бож. истины, христианского учения (1:9; 2:13); поэтому и в их проповеди нельзя видеть⁷⁶¹ исключительно призыв к покаянию, как, напр., была таковою проповедь пр. Ионы перед ниневитянами или Еноха перед допотопным человечеством; не

была их проповедь и проповедью исключительно о Мессии – Христе⁷⁶². Они были пророками и проповедниками в самом широком смысле этого слова, и цель их проповеди столько же исправление и вразумление нечестивых, сколько и общее назидание и утешение праведников через предвозвещение грядущего Бож. суда⁷⁶³. Так что и облечение их во вретища (σάκκος), – часто обозначающее покаяние и сокрушение (ср. Иер. 4:8; Ин. 3:5; Мф. 11:21), а покаяние и сокрушение (ср. Иер. 4:8; Ин. 3:5; Мф. 11:21), а равно и проповедь о покаянии, – в нашем месте может быть понимаемо в общем значении одежды проповедников об обязанности людей сообразовать свою жизнь с Бож. законом (ср. Зах. 13:4; Ис. 20:2).

Два свидетеля, облеченные во вретища, будут проповедовать в продолжении 1260 дней. Эту продолжительность времени, которая равна 42 месяцам, или 3,5 годам, должно рассматривать, как указание определенного времени. Этого требует самая точность выражения, доходящая до указания такой малой единицы, как день, и в таком большом числе, как 1260.

Кто эти свидетели? Эвальд видит в них Илию и Еноха, но «не как действительные личности, которые должны придти перед пришествием Мессии, а личности, существовавшие лишь в фантазии еврейского народа, разделяемой и писателем Апокалипсиса». Таково мнение рационалиста, не признающего Апокалипсис боговдохновенною апостольскою книгою. Эбрард принимает свидетелей не за действительные исторические личности, даже не за символы личностей, но за символы сил и потенций, подобные символам всадников четырех первых печатей. По его мнению, свидетели – не отдельные индивидуумы, но закон и Евангелие, уже представленные символически через Зоровавеля и Иисуса, Моисея и Илию; они и суть два свидетеля, которые будут проповедывать от разрушения Иерусалима Титом до полного обращения иудеев в христианство. Такое понимание опровергается самим текстом Апокалипсиса, в котором мы находим подробные указания личных свойств и особенностей (чудеса, смерть и вознесение) свидетелей и личные местоимения (αὐτοῦς, οὗτοι, αὐτῶν).

Поэтому нельзя также согласиться и с теми толкователями⁷⁶⁴, которые в свидетелях видят идеальные личности, олицетворение свидетельства, которое «характеристически выразится в идеальном множестве личностей, разграниченных в идеальной двойственности», как нельзя допустить и того мнения⁷⁶⁵, что эти свидетели суть два завета Церкви или Церковь проповедующая и Церковь пророчествующая.

В виду этой невозможности понимать двух свидетелей, как олицетворение, новейшие толкователи видят в них действительные личности, которые, как совершенные, явятся в антихристианское время⁷⁶⁶; «они могут быть названы носителями духа и духовного слова»⁷⁶⁷. «Два свидетеля не что другое, как иудейство и язычество; это суть суммы тех израильтян и язычников, которые стали перед Господом в виде конкретных отдельных личностей –людей. Это суть два народа из иудеев и язычников; это – Церковь последнего времени, свидетельствующая в массе и грозящая знамениями в природе и среди людей. Но это – не олицетворения, а индивидуумы. В последнее время два народа – свидетеля выделять из себя две личности, как представителей своей веры и своих религиозных убеждений»⁷⁶⁸.

Понимания под свидетелями двух отдельных действительных личностей требует не только описание их личных особенностей, но и их сопоставление с антихристом и его лжепророком.

Но не следует останавливаться даже и на этом. Мало сказать, что эти свидетели будут некоторые две личности, которые ближе определятся только в свое время⁷⁶⁹, нужно сказать и то, кто будут эти личности и какие их имена. В домостроительстве человеческого спасения все события имеют свое значение и должны быть принимаемы во внимание. Есть два события в Библии, которые остались не разъясненными; это – именно отрицание факта смерти Еноха и взятие живым на небо прор. Илии. Как могли эти два человека избежать смерти, когда она есть общий удел всего человечества? (Евр. 9:27). Не должны ли и они испытать то, что испытывает всякий человек, не должны ли они снова прийти на оставленную ими землю и

здесь испытать на себе силу смерти? Не они ли поэтому суть те два апокалиптических свидетеля, которые должны будут прийти в конце времени⁷⁷⁰? В пользу такого мнения прежде всего говорит определенный член тоїς, который стоит перед δυοῖ μάρτυσι; значит, это – две личности, уже известные и определенные⁷⁷¹; говорит в пользу этого и то обстоятельство, что некоторые черты изображения свидетелей (заключение ими неба, изведение огня из уст), взятые с исторической личности пр. Илии. Далее, можно сослаться на Мал. 4:5–6 и на слова Спасителя: Илия должен прийти прежде и устроить все (Мф. 17:2). Наконец, в пользу этого толкования говорит и авторитет древних святоотеческих толкований.

Самый древний толкователь на Апокалипсис св. Ипполит говорит в своем слове о Христе и об антихристе: «Енох и Илия, облеченные во вретища, будут проповедовать 1260 дней, возвещая людям и всем народам покаяние». Св. Ефрем Сирин писал «Господь, по милосердию Своему, пошлет Илию Фесвитянина и Еноха, чтобы они возвестили человечком роду благочестие, дерзновенно проповедали всем благоведение и научили не верить мучителю из страха»⁷⁷². По замечанию Иоанна Дамаскина, перед вторым пришествием Господа «будут посланы Енох и Илия Фесвитянин. Они обратят сердце отцов к чадам, т.е. синагогу к Господу нашему Иисусу Христу»⁷⁷³. А Андрей кесар. в своем толковании говорит об этом мнении, как мнении вообще разделяемом церковными учителями. Он пишет: «многие учителя думали, что эти два свидетеля, именно Енох и Илия, при конце получают от Бога время для пророчества на три с половиною года, которые обозначены 1260 днями»⁷⁷⁴.

В дальнейших стихах раскрываются более подробно некоторые черты жизни и деятельности свидетелей.

Первое всего 4 ст. говорит о том, какое их отношение к Богу. Они, говорится, суть две маслины и два светильника, стоящие перед Богом земли. Определения: «они – οἷτοι» и «стоящие – ἑστῶτες»⁷⁷⁵, согласованные, очевидно, с подразумеваемым ἄνθρωποι, но не с λυχνίαί, говорят о том, что здесь имеются в виду не отвлеченные понятия, а личности.

Еще более права на это заключение дает то обстоятельство, что наше место очень близко напоминает собою место Зах. 4:2, 3, 14. Там говорится о семи светильниках и о двух маслинах, и дается объяснение, что семь светильников суть очи Господни, которые объемлют всю вселенную; а две маслины – два помазанные елеем, предстоящие Господу всей земли. В видении Апокалипсиса и светильники и маслины являются образами одних и тех же лиц – свидетелей. Но значение этих образов может быть удержано. Если там под двумя маслинами разумелись две личности помазанных елеем⁷⁷⁶, то и здесь нужно разуместь также две личности. Помазание елеем означает сообщение даров Бож. благодати, и поэтому название свидетелей маслинами также говорит об особенном наделении их Бож. дарами, благодаря которым они являются могущественными и авторитетными проповедниками Бож. истины. На это же самое указывает и название их светильниками. Они в своей проповеди и в своей жизни являются отображением Бож. святости и совершенства. В этом смысле они стоят перед Богом, т.е. посланы Богом, назначены Богом быть Его свидетелями, быть Его орудиями и посредниками передачи Его Божеств, воли. Добавление же слова «земли» служит пояснением того, что они должны быть таковыми свидетелями не перед каким-либо одним народом и не для одной какой-либо страны, но перед людьми, живущими во всей вселенной, перед всем человечеством. Они – Божии свидетели и для благочестивых, утешая и укрепляя их явлением Бож. славы и всемогущества, и для нечестивых, устрашая их казнями и призывая их к покаянию⁷⁷⁷.

Об отношении двух свидетелей к людям, среди которых они явятся проповедниками, говорят 5 и 6 стихи. Прежде всего, сказано, что если кто захочет их обидеть (ᾑδικεῖν, как 7:2), то огонь выйдет из их уст и пожрет их врагов. «Захочет – θέλει», говорит не только о возможности, но и о действительной попытке. Образ низведения огня напоминает⁷⁷⁸ о пр. Илии, по слову которого с неба сходил огонь для истребления воинов Охозии, намеревавшихся схватить пророка (1Цар. 17:1; 2Пар. 1:10–14; Лк. 4:25), а также о пр. Иеремии, которому было

сказано Богом, что его слово будет сделано огнем (Иер. 5:14). Но можно указать и на более близкое подобие, это – на 1:16, где говорится о мече, исходящем из уст Сына человеческого. Можно и в нашем месте под огнем из уст свидетелей разуместь особенную чудодейственную силу их слов. Слова их проповеди, подобно словам пр. Илии, не только могут через низведение истребляющего огня с неба (ср. 13:13) защитить их от их врагов и наказать дерзкую попытку тех (повторения в 5 ст. могут быть поняты в смысле большего удостоверения высказываемой мысли и ее усиления), но и, подобно пр. Иеремии, иметь над грешниками необыкновенную силу призыва к покаянию. Тот, кто не примет их проповеди покаяния и даже выставит себя настолько упорным, что решится причинить вред и самим проповедникам, тот сам погубит себя, как отвергший слово Божие; его душа погибнет, он умрет духовно.

Власть или чудесная сила, дарованная свидетелям для беспрепятственного совершения дела общемировой проповеди, выразится в их способности совершать чудесные казни над землею. Подобно тому, как пр. Илия, по действию своего слова, наказал за идолопоклонство еврейский народ засухой, продолжавшеюся 3,5 года (3Цар. 17:1), как Моисей наказал египтян за упорство фараона обращением воды в кровь (Исх. 7:19), так точно и свидетели последнего времени, обладая чудесною Бож. силою, будут в состоянии и производить засуху и обращать воду в кровь, причиняя людям мучения жажды, и вообще посылать те или другие казни, те или другие страдания, какие только они сочтут нужными. И эта их власть, это их могущество будет принадлежать им во все дни их пророческого служения, во все 1260 дней, которые определены Господом Богом подобно тому, как для проповеди Ноя были назначены 120 дней и для проповеди Ионы – 40 дней.

По прошествии 1260 дней, когда свидетели окончат (τελέσωσι) свое дело проповеди, исполнивши все, что им было назначено Богом, окончится и время их могущества и неприкосновенности. Наступившее тогда время, очевидно, будет временем крайнего развития зла на земле; и

умерщвление зверем побежденных им свидетелей будет естественным следствием такого положения вещей.

Выразителем силы зла и ее представителем, по изображению Апокалипсиса, явится зверь, выходящий из бездны (τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου). Употребление названия θηρίον, а не ζῷον должно указывать на особенную жестокость и коварство этого существа, на его кровожадность и опасность для других; а определенный член то, поставленный перед θηρίον, говорит о том, что Иоанн понимает здесь существо определенное и известное. Но в этом обстоятельстве нельзя видеть ссылки на последующие места 13:1 и 17:8, где (в последнем месте) повторяется выражение о звере из бездны; нельзя также находить⁷⁷⁹ здесь намеренное указание на ветхозаветное пророчество Даниила (7:3): там говорится не об одном звере, но о четырех, и выходят они не из бездны, а из моря, под которым разумеются народы мира. Θηρίον, поставленное в нашем месте с определенным членом, указывает на некоторое определенное и, так сказать, единственное в своем роде существо. Иоанн не видит его самого и о его явлении говорит только как о событии будущего, которое (событие) должно наступить в свое время. Но это, конечно, еще не говорит о том⁷⁸⁰, что предсказываемое событие относится к самому концу мира и совершится позднее событий 13 главы⁷⁸¹. Название зверя выходящим из бездны⁷⁸² дает нам возможность приблизиться к пониманию этого апокалиптического образа. Еще ранее, в 9:1–11, Иоанн говорил о бездне и об ангеле из бездны. Как там, так и здесь под бездною – ἄβυσσος нужно понимать не место умерших⁷⁸³, не море с «его бездонною глубиною»⁷⁸⁴, но место пребывания злых духов, ад, в его собственном значении адской демонской силы⁷⁸⁵.

Там в 9:11 ангел бездны является царем саранчи, которую нельзя понимать иначе, как за символический образ злых духов, получивших свободу деятельности в предпоследнее время. Ангел бездны носит название Аввадона и Аполлиона, т.е. воплощенной гибели и губителя. Зверь 11:7 – также из бездны, и

его наименование зверем близко подходит к наименованию губитель.

На основании этого и то и другое существо можно прямо считать тождественными. Зверь из бездны – тот же ангел бездны, тот же Аполлион, разница только лишь во времени их деятельности на земле. Причастие настоящего времени «ἀναβαῖνον – выходящий», поставленное при глаголе в будущем времени, говорит некоторым образом о том, что зверь сразится с свидетелями не сейчас же при своем появлении из бездны, но спустя некоторое время, так что деятельность зверя, его предварительная борьба с свидетелями и последующая победа над ними могут быть рассматриваемы как последовательная история деятельности ангела бездны.

Следовательно, под зверем нельзя разуметь ни «воскресающего из мертвых Антиоха Епифана – зверя по Даниилову пророчеству»⁷⁸⁶, ни Нерона – антихриста⁷⁸⁷, ни боговраждебное языческое государство⁷⁸⁸, ни антихриста в собственном смысле⁷⁸⁹, (как мирового тирана⁷⁹⁰ и мирового владыку⁷⁹¹).

Под зверем можно разуметь антихриста, но лишь постольку, поскольку зверь является здесь борющимся и побеждающим свидетелей. Антихрист – лицо нетождественное⁷⁹² с дьяволом, ибо нельзя считать антихриста воплощением дьявола. Антихрист будет человек греха, сын погибели и только представитель и выразитель зла и злой деятельности дьявола. В 7 ст. нужно видеть дьявола; и если название зверя может быть относимо и к антихристу, то только лишь в том смысле и значении, что этот последний свою силу и власть на земле и, в частности, свою победу над свидетелями получит от дьявола (13:2 – дракона, зверя). В рассматриваемом видении изображается не самое лицо антихриста (о нем будет речь после, в 13 гл.), но лишь его дело, которое в действительности будет делом дьявола. Только благодаря дьявольской помощи, антихрист настолько приобретет силы, что вступит в открытую борьбу с добром и христианским законом, подвергнет преследованию, победит и даже умертвит свидетелей – проповедников. Это не будет победою зла над добром в его

сущности, баззакония над законом, дьявола над Богом и Христом, – так будет только во мнении грешного человечества того времени; в действительности победа будет только кажущаяся и происшедшая лишь по попущению Божию.

Однако, сила и значение антихриста среди общества того времени будут так велики, что умерщвление им святых свидетелей, совершавших великие чудеса и знамения, не только не будет осуждено, но вполне одобрено; их трупы для осмеяния будут оставлены на улице великого города (ст. 8). Русский и славянский переводы, имеющие глагол «оставить», не точны в данном случае; глаголу «оставить» нет соответствующего слова в греческом подлиннике⁷⁹³; и подлежащее (а не дополнение) трупы (τὰ πτώματα) стоит без сказуемого. Так что, понимая союз «и – καὶ» в значении «и вот – καὶ ἰδοὺ», все предложение можно перевести: «и вот трупы их (собственно тела, оставленные душами) на улице великого города». Этот город характеризуется с трех сторон; во-1) он – великий города, во-2) духовно он называется называется Содомом и Египтом и в-3) в нем был распят и Господь их. Не ἡμῶν – наш, как читают не точно наши славянский и русский переводы сообразно с некоторыми списками⁷⁹⁴, но αὐτῶν – их; замена одного слова другим произошла по вине переписчика, вероятно, вследствие привычного для слуха выражения: «Господь наш»⁷⁹⁵. Некоторые толкователи⁷⁹⁶, относящие написание Апокалипсиса ко времени до разрушения Иерусалима Титом, видят в «великом городе» 8 ст.) этот исторический Иерусалим, еще не подвергшийся разрушению. По Генстенбергу это – христианская Церковь, омирщившаяся и падшая; а по Эбрарду этот город есть царство антихриста и его средоточный пункт, которым может быть скорее всего Рим.

Но, по мнению древних толкователей⁷⁹⁷ и сообразно с данными самого текста, этот город есть город будущего антихристианского царства, тот же самый древний исторический Иерусалим, который, по действию Промысла Божия, сохранится до последнего времени и будет столицей антихриста или, по крайней мере, одним из главных городов. Это возможно уже потому, что антихрист, имея намерение ниспровергнуть

христианство, будет естественно стараться действовать в тех местах, которые особенно священны для христиан. И если этот город назван великим, а не святым, как во 2 ст., то не почему-либо другому, но потому, что здесь он определяется со стороны его отношения к миру как столицы антихристианского государства. Пониманию под великим городом исторического Иерусалима соответствует и наименование его Содомом и Египтом. Выражение «называется духовно» (πνευματικῶς) указывает не только на то, что эти названия употреблены в переносном смысле, но и на то, что этот город по своему религиозно-нравственному, «духовному»⁷⁹⁸, состоянию подобен Содому и Египту. Иерусалим антихристового времени подобно Содому будет столь же греховен и развратен и столь же достоин Бож. гнева за свои беззакония, которому подвергся и тот древний город. Египту же Иерусалим будет подобен по своему богоотступничеству, идолослужению и противлению Бож. воле, что особенно обнаружилось на примере фараона, потонувшего в Черном море. Последняя же характеристика города: «где и Господь их распят», относясь исключительно к πόλις – город, как его определение⁷⁹⁹, не может быть понимаема иначе, как только как указание на действительный исторический Иерусалим. Этот Иерусалим подобно тому, как он был местом распятия Иисуса Христа, так точно будет местом смерти и двух свидетелей последнего времени. Такое толкование не представляет собою чего-либо неестественного и невозможного. Иерусалим существует уже несколько столетий, может он существовать и до конца мира; и если для антихриста, как мирового властителя, должна быть особая столица, то почему же ею не может быть Иерусалим?

Для придания событию умерщвления двух свидетелей характера большей реальности далее с 9 ст. говорится о том впечатлении, которое произведет оно на других людей. Καὶ βλέψουσιν ἐκ τῶν λαῶν – будут смотреть из народов, и колен, и племен... Русский перевод субъектом при глаголе βλέψουσιν – «будут смотреть» ставит прилагательное «многие»⁸⁰⁰; но вставка – произвольная. Этот субъект нужно еще отыскать. На трупы свидетелей будут смотреть, очевидно, те из народов,

племен и языков, которые будут в то время в Иерусалиме вместе с антихристом, как его разноплеменное войско и сотрудники. Следовательно, это не только коренные жители города, но, – на что указывает разноплеменность зрителей, – преимущественно те пришельцы, отступники от веры и нечестивые⁸⁰¹, которых будет много в главном городе того времени. Они-то и будут в состоянии допустить такое вопиющее зло (1Цар. 14:11; 16:4; Иер. 8:2; 16:4; Иез. 29:5), такое бесчестие и пренебрежение по отношению к Бож. свидетелям, которое (бесчестие) обнаружится в прямом запрещении похоронить их тела⁸⁰². Тела убитых будут лежать в продолжение трех дней с половиною не погребенными, не положенными во гробы (μνῆμα – гробница, памятник, 2Пар. 28:27; Ис. 14:18, 19)⁸⁰³, лишенными всякой возможности благодарной памяти и чествования. Число (3,5 дней, очевидно, имеет соотношение с 2 и 3 ст.⁸⁰⁴ и указывает⁸⁰⁵ на то, что трупы будут лежать не погребенными долее обыкновенного⁸⁰⁶.

Такому бесчеловечию антихриста и его сподвижников будет соответствовать и нравственное состояние живущих на земле (6:10; 8:13), т.е. живущих вне Иерусалима, которые, узнав об участи, постигшей свидетелей, будут радоваться этому случаю и даже пошлют друг другу дары (Эсфирь 9:19, 22)⁸⁰⁷. Причина такой радости нечестивых заключается в том, что теперь не стало тех, которые мучили их. Чем? Проповедью благочестия. Эта проповедь свидетелей, подкрепляемая великими знамениями и чудесами, с одной стороны, нарушала полный покой греховного самодовольства людей и не давала им спокойно предаваться греховным удовольствиям, а с другой стороны, тревожила теми казнями, которые поражали всех, осмеливавшихся оскорбить праведников. Нет ничего невозможного и в том, что в судьбе свидетелей были заинтересованы не только жители главного города, но и все живущие на земле («все», ср. 8:13); тогда будет единое мировое царство антихриста, и события главного города и обличители антихриста будут иметь общемировой интерес и значение⁸⁰⁸.

Но радость грешных людей была непродолжительна и вскоре сменилась страхом и скорбью. После трех с половиною

дней вошел в них (свидетелей) дух жизни от Бога (πνεῦμα ζωῆς ἐκ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν (ἐπ') αὐτοῖς)⁸⁰⁹. Выражение «дух жизни» напоминает выражения Быт. 6:17; 2:7; а дальнейшее выражение «встали на ноги свои», напоминая 2Цар. 13:2; Иез. 37:10⁸¹⁰ и Лк. 8:55⁸¹¹, говорит, что как смерть, так и оживление свидетелей были не кажущимися, а действительными событиями для созерцавших их трупы. Равным образом на полное восстановление всей жизнедеятельности свидетелей, какою она была прежде, указывает также и предлог ἐν (а не εἰς) перед αὐτοῖς ⁸¹².

Славянский и русский переводы вместе с вульгатой⁸¹³ читают в 12 ст. не ἤκουσα – «я слышал», но ἤκουσαν – «услышали» (кто?). Хотя по количеству⁸¹⁴ свидетельства в пользу того и другого чтения одинаковы, но так как 1) на стороне первого чтения стоят более авторитетные списки и переводы⁸¹⁵ и большинство толкователей⁸¹⁶, и так как 2) оно более соответствует 11:1, 3, то лучше остановиться на нем, и под субъектом, слышавшим голос, разумеет самого тайнозрителя. Он рассказывает о себе, что он, сообразно с предшествовавшим пророческим откровением (3–10 ст.) действительно видел трупы свидетелей⁸¹⁷, а потом и слышал голос, призывавший их на небо.

Свидетели по небесному голосу ожили и живыми взошли на небо на облаке: и смотрели на них враги их. Их восстание из мертвых было доказательством всемогущества Божия, служителями Которого они были, как и воскресение Иисуса Христа, Которому они подражали в своих страданиях, было доказательством Божественности Его природы (1Кор. 15:20). Взятие же их на небо на облаке только лишь отчасти напоминает взятие прор. Илии на небо (2Цар. 2:1)⁸¹⁸, т.е. лишь со стороны обнаружения Бож. всемогущества; но более полное подобие ему нужно видеть в вознесении Господа (Деян. 1:9).

Вознесение было прославлением свидетелей в глазах их врагов и явным доказательством чрезвычайности беззакония, обнаружившегося в их умерщвлении. Поэтому и сказано, что их врагов поразил великий страх, так как они видели действительное Бож. чудо⁸¹⁹.

Великое чудо вознесения святых на небо не ограничилось только страхом⁸²⁰ нечестивых; за вознесением в тот же час последовало великое землетрясение. Подобное же⁸²¹ землетрясение было и при смерти Спасителя; но сила и значение того и другого были неодинаковы⁸²². Здесь землетрясение сопровождается падением десятой части города и смертью семи тысяч жителей. Под городом нужно разуместь город 2 и 8 ст., т.е. город будущего антихристового царства, а разрушение его десятой части и смерть семи тысяч людей указывают не на «сравнительную легкость и снисходительность наказания жителей иудейского города»⁸²³, но начало тех страшных бедствий, которые должны последовать вскоре: числа 10 и 7 – обычная числа свящ. Писания. Выражение имен человеческих – ὀνόματα ἀνθρώπων, подобно 3:4, употреблено в смысле указания на человеческие личности⁸²⁴, как на отдельные человеческие индивидуумы.

Совершилось начало Бож. суда над нечестивым антихристовым царством. Какая цель этого предварительного наказания? Та ли, чтобы призвать людей к покаянию? Если и это было целью, то не единственною⁸²⁵ и даже не главной. Призыв к покаянию заключался в проповеди двух свидетелей; а разрушение десятой части города и смерть семи тысяч людей были уже тогда, когда этот призыв оказался совершенно напрасным⁸²⁶: проповедники были умерщвлены, землетрясение и его последствия можно считать наказанием нечестивых, как справедливым возмездием за их беззакония и нераскаянность. Наказание было столь очевидно, что прочие люди были объаты страхом и воздали славу Богу. Обыкновенно, толкователи⁸²⁷, основываясь на сравнении 14:7; 16:9; Лк. 17:18; Иер. 13:16, видят в этом выражении указание на раскаяние, и под прочими (οἱ λοιποὶ) подразумевают или лучшую⁸²⁸ часть жителей города⁸²⁹, которые, видя пораженных казнью, раскаялись, или же благочестивых, не принадлежащих к царству антихриста⁸³⁰.

Но Апокалипсис говорит нам лишь о наказаниях и о призыве к покаянию и умалчивает о покаявшихся; кроме того, к благочестивым не удобоприложимо выражение: «объаты страхом». Поэтому в 13 ст. лучше видеть указание не на

раскаяние и обращение к Богу для служения Ему⁸³¹, но на простой страх (18:10, 15; Лк. 21:26), на простое признание Бож. всемогущества⁸³², страх и признание, которые, будучи невольными впечатлениями, не шли далее временного прекращения греховной деятельности и не обещали изменения ее в будущем. Следовательно, эти прочие 13 ст. суть те нечестивые жители города, которые остались в живых среди трупов и развалин города.

Так кончилось видение свидетелей, кончилось, по выражению 14 ст., второе горе, т.е. предварительное наказание грешного антихристового царства; теперь его ожидает, сообразно с предсказанием 8:13, третье горе. Царство антихриста было уже во всей силе; оно не только было мировым, но и успело подавить насилием проявление добра и подвергнуть страшным преследованиям всех проповедников христианской истины, представителями которых были два свидетеля. Но вместе с этою апогеею антихристианства наступал и его конец, близились окончательное разрушение царства антихриста, близился суд над всеми нечестивыми.

Видение небожителей и открытого небесного храма (11:15–19)

Третье и последнее горе, которое должно своими последствиями продолжиться в вечность, не раскрывается подробно во втором порядке апокалиптических обнаружений Бож. мироправления. Тайнозрителю только лишь предугадывается на это горе (ст. 18); и порядок заканчивается изображением видения небожителей и небесного храма, источника всеведения и мироправления.

Последнее явление второго порядка открывается по звуку трубы седьмого ангела. Звук трубы изменил течение мыслей тайнозрителя и предметы его созерцания. Его слух услышал новые громкие небесные звуки, а глаза увидели отверстый небесный храм. Иоанн не говорит, чьи звуки и голоса он слышал, – он определяет их лишь со стороны их силы и со стороны содержания. Говоря о силе голосов, он называет их громкими (φωναί μευάλα), что может указывать как на высоту и силу тона звуков, так и на их множество⁸³³ и разнообразие⁸³⁴. Что же касается того, кому принадлежали эти голоса, одним ли ангелам⁸³⁵ или всем святым⁸³⁶, то лучше, принимая во внимание предыдущее, полагать, что эти голоса суть те именно, которые всегда раздавались вокруг Бож. престола и которые принадлежали четырём серафимам-животным (4:8), ангелам (5:11) и сонму святых прославленных (7:9). Такое понимание находит для себя оправдание в чтении (λέγοντες, не λέγουσαι)⁸³⁷, которое предполагает согласование с муж.род. ἄγγελοι и ἅγιοι ἄνθρωποι, а не с φωναί.

Голоса небожителей говорили, что вместо царства мира наступило (сделалось) царство Господа Иисуса Христа. В русском переводе, как бы для ясности понимания, повторено слово «царство», которому нет соответствующего слова в греческом тексте: ἐγένετο ἡ βασιλεία⁸³⁸ τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ). Смысл выражения тот, что в мире и над миром прекратилась уже царская власть (господство⁸³⁹) (ср. 1Цар. 1:11, 13) антихриста и водворилось господство Господа

Бога нашего и Христа Его, – то господство, которое и есть господство в собственном смысле и потому единственное. Выражение конца 15 ст. «будет царствовать» (βασιλεύσει) субъектом при глаголе подразумевает (κύριος) – Господь, Который и мыслится здесь в совершеннейшем единстве с Иисусом Христом (ср. Пс. 2:2; Деян. 4:26)⁸⁴⁰; а будущее время (βασιλεύσει – «будет царствовать» при прошедшем ἐγένετο – «сделалось» говорит о бесконечности наступившего вечного царства.

В ответ на слова этого небесного песнопения 24 старца, окружавшие престол Божий (4:4) подобно тому, как мы видели в 7:11, пали на лица свои и поклонились Богу. Это было с их стороны выражением полного согласия с словами песнопения, к которому они далее присоединяются и сами (ст. 17).

К тому, что было уже сказано в песнопении небожителей, старцы присоединяют, с своей стороны, благодарность Господу Богу как Вседержителю, Который теперь уже обнаружил Свое всемогущество как по отношению к благочестивым, так и к нечестивым (ср. 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15). Называя Господа Бога Вседержителем (παντοκράτωρ) старцы прилагают еще и другой эпитет: ὁ ὢν καὶ ὁ ἔν – который еси и был (и грядешь). Славянский и русский переводы вместе с Вульгатой, следуя min. recept. Андр. Кесар.⁸⁴¹, добавляют «и грядешь» – ὁ ἐρχόμενος.

Но, по общему признанию толкователей, это добавление совершенно произвольно и может быть объяснено стремлением переписчика согласовать это место с 1:4, 8; 4,⁸⁴². Отсутствие «и грядешь» – ὁ ἐρχόμενος указывает на то, что теперь после уже совершившегося откровения, которое принимается как исполнившееся, Господь должен мыслиться лишь по отношению к прошедшему и настоящему, «так как теперь Его уже не будут ожидать как грядущего, ибо Его пришествие наступило»⁸⁴³. Старцы воздают свое благодарение за то, что Господь уже принял (εἰληφας) Свою силу и воцарился. Под силою здесь разумеется сила как средство, через которое Богом приобретено царство. «И велика должна быть эта сила, ибо нужно было победить весь боговраждебный мир»⁸⁴⁴. Конечно,

выражение Апокалипсиса указывает не на то, что Господь только теперь приобрел эту силу, не обладая ею прежде, но на то, что прежде Господь поступился ею, допустив злым и особенно антихристу⁸⁴⁵ господствовать над добрыми и как бы управлять миром⁸⁴⁶. Теперь Господь в полном смысле воцарился, т.е. (подобно Пс. 93:1; 96:10; 97:1) видимо проявляет Свое царское господство и царскую власть, воздавая и благочестивым и нечестивым, каждому сообразно с его заслугами.

Продолжая далее, старцы говорят: «и разсвирепели язычники, и пришел гнев Твой» (τὰ ἔθνη ὠρυίσθησαν καὶ ἦλθεν ἡ ὀρυὴ σοῦ).

В этих словах песнопения как бы воспроизводится Пс. 2 и 99:1; мысль та, что за все злые дела и намерения нечестивых, за их нераскаянность и упорство придет на них карающий гнев Божий, который поразит их гордое самопревозношение и греховную самонадеянность, и они будут наказаны, несмотря на всю их (бессильную) злобу.

Наступает и наступило время судить мертвых – ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι. Это выражение можно понимать как равносильное выражению: наступило время воскресения и суда. Суд будет произведен над всеми людьми, подобно тому, как это изображено 20:12, 13, суд последний и окончательный⁸⁴⁷, суд не только над умершими, но и над живущими. Сообразно с этим судом должно совершиться и общее возмездие праведным и грешным.

Говоря о возмездии праведным, тайнозритель указывает на возмездие рабам Божиим (общее название всех угождающих Богу), – первое всего пророкам – учителям⁸⁴⁸ и провозвестникам Бож. воли⁸⁴⁹, затем, святым – не вообще всем христианам⁸⁵⁰, хотя они и все называются иногда святыми (Деян. 8:10; Апок. 13:16; 19:18), но тем из христиан, которые приблизились к совершенству и святости, и, наконец, «боящимся имени Твоего», т.е. тем, кои, боясь прогневать Господа, как рабы и слуги исполняют то, что предписано им Его заповедями⁸⁵¹. Обобщая всех и предуказывая различие наград и степеней блаженства, тайнозритель говорит о возмездии и

малым и великим, которые были таковыми и в очах Божиих и перед людьми во время земной жизни⁸⁵².

В конце 18 ст. говорится о возмездии грешникам: погубить губивших землю (διαφθῆραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν). Суд над праведниками и над грешниками произойдет одновременно и на тех же основаниях Божеств. правды. Земля дана Богом человеку для обладания (Быт. 6:11–13, 21–22) и может служить указанием на все, чем человек обладает, получая от Бога. Он должен дать отчет в этом обладании и ответить за порчу и неправильное употребление Божиих даров. В этом смысле губившие землю суть не только сподвижники и последователи антихриста, но и вообще все грешники всех времен, ибо всякий грех в некотором смысле есть неправильное употребление даров Божиих и прежде всего и, во всяком случае, свободы воли, этого высшего дара. Так будет погублено и утрачено блаженство грешников, как они погубили и извратили свою человеческую свободу.

Некоторые толкователи⁸⁵³ 19 стих относят не к предыдущему, а к последующему и видят в нем начало и как бы основание следующего видения. По их мнению, открытием храма обозначается перемена положения тайнозрителя и степени его экстатического состояния, после чего его видения отличаются большею глубиной откровения. Но такой взгляд разделяется очень немногими и объясняется их стремлением избежать трудности (и прямо невозможности) согласить содержание 19 стиха с принятым ими разделением Апокалипсиса.

В действительности же 19 ст. есть необходимая часть (принадлежность) предыдущего и завершение видения седьмой трубы. В 15–18 стихах было сказано, что небожители воздали славу Богу как судии и мздовоздателю. Но отношение Бога к сотворенному Им миру и человеку не ограничивается только, так сказать, юридическою стороною: между Богом и Его созданиями существует другая более глубокая и внутренняя связь, – связь первообраза и Его подобия. Эта связь Бога с человеком, союз бесконечного и ограниченного был выражен Ветхим и Новым заветами. В Ветхом завете выразителем

(существования) такой связи был ковчег завета, как он назывался таким именем Самим Богом (Втор. 10:8; 31:9; Ос. 3:6; 4:9). Ковчег завета находился в святое святых и был недоступен для взора обыкновенного человека; связь между Богом и человеком хранилась втайне: человек не разумел ее во всей ее глубине.

Новый завет основан на значении крови Иисуса Христа и был дальнейшим откровением Бога людям. Но и об этом завете также нужно сказать, что и в нем люди не достигают полнейшего единения с Богом, благодаря их греховности и несовершенству, и он не усваивается ими во всей его глубокой таинственности. Как Ветхий, так и Новый заветы могут быть вполне понятны и осуществлены людьми только лишь в будущем вечном царстве Христовом, когда будет Бог все во всем (1Кор. 15:28; 13:12). Таинственное видение открывшегося храма и стоящего в нем ковчега завета говорит именно об этом будущем совершеннейшем союзе Бога с людьми. Открывшийся храм – не «храм небесный в собственном смысле», и цель его открытия не «явление всего святого небесного общества»⁸⁵⁴; это – не «Церковь как тело Христово»⁸⁵⁵. Открытие храма и не «символическое изображение свободы евангельской проповеди и христианского вероисповедания со времени Константина Великого»⁸⁵⁶; наконец, ковчег завета и храм не может быть понят и как «прославленное тело Христово или Церковь святых как Его тело»⁸⁵⁷. Нет, это открытие храма и явление ковчега, чего не было и не могло быть по ветхозаветному закону, должно говорить и говорит нам о совершившемся окончательном переходе к вечному царству Иисуса Христа⁸⁵⁸, о полном осуществлении Бож. завета. Как (в видении) храм (святое святых), прежде недоступный, сделался доступным, и ковчег завета, прежде сокрытый и невидимый, стал видим⁸⁵⁹, так точно и для праведных и совершенных людей после страшного суда станет доступно самое тесное общение с Богом, самый тесный и внутренний союз⁸⁶⁰ (Кол. 2:3,9) и разумение Бож. тайны этого (завета) союза вместе с началом их вечной блаженной жизни в Господе Боге (в Новом Иерусалиме, 21 и 22 гл.; Лк. 1:72).

Это есть конец и завершение всего откровения Бож. тайн, которые доступны для человеческого разума. Заключительные слова 19 стиха содержат в себе изображение того, чем в Апокалипсисе обычно сопровождается или предваряется откровение тайны: произошли молнии (как угроза судом), голоса и громы (как указание на самый суд) и землетрясение (как символ перемены вещей мира) и великий град (грозные последствия суда)⁸⁶¹ (ср. 6:12; 8:5, 7; 16:18–20. Ис. 30:30; 32:19; Пс. 18:13, 14).

Так предуказаны св. Иоанну, а через него и всем христианам будущий страшный суд, общее воздаяние и начало будущей вечно-блаженной жизни.

Можно было бы считать откровение уже законченным; оно доведено до времени перехода мира в бесконечность. Но так как остались еще не раскрытыми некоторые вопросы относительно обстоятельств, предшествующих этому переходу, то и Апокалипсис в последующих словах снова обращается к новому (третьему) порядку обнаружений Бож. мироправления. «Мы, – пишет св. Викторин, – не должны обращать внимание на простой порядок сообщений, ибо Св. Дух, дойдя до конца самого последнего времени, часто возвращается опять к тому же самому времени и восполняет все, что было раньше изложено только отчасти. И хотя тайнозритель, напр., повторяет в видении чаш то, что уже подразумевалось в видениях труб, это не означает повторения самого факта, а только двоякое изложение одного predetermined события»⁸⁶².

V. Третий порядок обнаружений божественного мироправления

Видение жены и дракона (12)

С двенадцатой главы начинается новый, третий период обнаружений дел Бож. мироправления; Иоанн и ее начинает с союза «и» (καί), как бы поставляя в тесную и непосредственную связь с последним стихом предшествующей главы. Но постановление связи, с которой начинаются почти все главы Апокалипсиса, вовсе не служит, как этого хотят некоторые толкователи⁸⁶³, указанием на отношение к ближайшему предыдущему, но на отношение к всему содержанию Апокалипсиса, как единого целостного откровения, полученного с одного и того же Бож. Духа и притом в одно и то же время.

Перед глазами тайнозрителя явилось (ὤφθη) на небе великое знамение. «Явилось» употреблено в смысле: «оказалось перед глазами», «внезапно стало видимым»: и предполагает собою то, что Иоанн оставался при прежней же точке зрения; только перед ним изменилось самое поле зрения. Он видит теперь знамение (σημεῖον). Прежде перед его глазами являлись различные образы и символы (5:1; 6:2, 3:5, 7; 8:2, 13), и здесь только в первый раз он употребляет определение знамени по отношению к наблюдаемому предмету (15:1). Знамение есть такой, символ (ср. σημεῖναι), такое символическое явление, которое имеет значение не только в отношении к цели, с которой оно употреблено, но и само по себе и в себе (Ин. 4:48; 2Кор. 12:12), поэтому при рассмотрении знамени требуется внимательное исследование всех тех признаков, которыми описано это знамение; нужно обратить внимание не только на действие, но и на его обстановку.

Сам Иоанн говорит об этом знамени, как о великом, и этим не только отличает его от последующаго знамени ст. 3⁸⁶⁴, но и указывает на его особенное значение⁸⁶⁵ и особенно глубокий смысл. Замечанием же, что знамение явилось на небе, тайнозритель говорит не столько, так сказать, о помещении созерцаемого предмета⁸⁶⁶ жена, предмет видения, впоследствии созерцается тайнозрителем на земле, – сколько о происхождении и значении этого знамени. Знамение –

небесного происхождения, оно является по Бож. воле, как бы с неба, и должно быть понимаемо и принимаемо, как особенный способ откровения Бож. воли.

Знамение это есть жена – *γυνή*. Несправедливо утверждать⁸⁶⁷, что значение этого знамения главным образом выясняется из одеяния жены, а не из этого образа самого по себе. И самый образ жены имеет таинственное значение. На языке свящ. Писания Ветх. и Нов. завета название жены употребляется 1) для обозначения всякого народа, напр. Ис. 47:1, где дочерью назван вавилонский народ; 2) для обозначения собственно еврейского народа, напр. Ис. 54:1–6; Ос. 1:2; Иез. 16:23; 3) для обозначения еврейского общества в его религиозном положении и отличии, – как ветхозаветной Церкви, напр. Ис. 7:14; 66:8–9; Мих. 4:4–9, и 4) для обозначения собственно христианского общества, христианской Церкви, 2Кор. 11:2; Еф. 5:22–27.

Уже из одного этого разнообразия приложения названия жены нельзя ожидать полного согласия толкователей в понимании знамения жены 12 главы; совершенно преждевременно и то мнение⁸⁶⁸, что и «в толковании этого места нет разногласия; увенчанная звездами жена есть духовная церковь Израиля». Разногласие несомненно, и притом очень значительное.

По одним⁸⁶⁹, жена есть образ (Bild) Святого Духа; свет, который ее окружает, есть отблеск Божественного Существа, по другим⁸⁷⁰, это – победа христианства над язычеством при Константине Великом и т.п. Многие⁸⁷¹ под знаменем жены разумеют Пресв. Деву Марию, Матерь Господа Иисуса Христа. По Эвальду жена, это – образ не израильской церкви, но только израильского общества, израильского народа, от которого ведет свое происхождение Мессия, так как ветхозаветным пророкам, которым следует Иоанн, было будто бы несвойственно изображать израильскую церковь под видом жены, – для них более привычен был образ жены в приложении к народу. Но несправедливость этого утверждения, а вместе с ним и самого понимания образа жены становится ясною из тех мест Ветх. Свящ. Писания, которые мы уже указывали. Да и сам Эвальд

указывает на 3Ездр. 9:3; 10:44, где Сион (иудейская церковь) является в образе женщины и рождает сына (Иерусалим). Посему другие толкователи⁸⁷² с большим правом под женою разумеют еврейское общество в его религиозном отличии, т.е. как ветхозаветную церковь. Но неудобоприемлемость этого понимания заключается в том, что оно относит видение к прошедшему и к иудейскому обществу ветхозаветной Церкви прилагает слишком возвышенные черты, которые едва ли могут быть приложимы к ней уже по одному тому, что она именно, как несовершенная, уступила место Церкви новозаветной. Церковь ветхозаветная, как подзаконная, была лишь пестуном во Христе (Гал. 3:24, 25), приготовлением к Церкви новозаветной и переходом к ней, и потому даже не может изображаться под самостоятельным образом и символом.

Поэтому некоторые толкователи⁸⁷³ соединяют оба понятия и под образом жены видят единство Церквей ветхозаветной и новозаветной. Но трудно соединить воедино эти два понятия и представить в одном и том же образе, как невозможно ответить на вопросы, как и в чем выражен в этом образе переход церкви ветхозаветной в новозаветную? Как приложить к церкви ветхозаветной одеяние жены в свете солнца и луны? Каким образом обозначено превосходство Церкви новозаветной перед ветхозаветною?

Эти и им подобные вопросы нельзя разрешить удовлетворительно, не прибегая к всевозможным натяжкам и насилию над текстом.

Вследствие этого самым справедливым мнением может быть признано то, которое принимается большинством толкователей и которое состоит в понимании под образом жены христианской Церкви. Но и эти толкователи образуют три группы. Одни⁸⁷⁴ разумеют христианство только первого времени; другие – христианство только последнего времени, времени антихриста⁸⁷⁵, третьи же, во главе с свв. Отцами и согласно с церковным преданием⁸⁷⁶, под образом жены подразумевают христианскую Церковь на всем протяжении ее истории, от первых дней апостолов и кончая временем господства антихриста.

Жена, это – именно святая и славная Христова Церковь, какую она была с самого своего начала и какую она должна остаться до конца мира, – Церковь победоносная, Церковь всех и все освящающая Божественной благодатью, Церковь, как верная жена, состоящая в неразрывном брачном союзе с Господом Иисусом Христом и постоянно рождающая новых и новых чад не только через обращение неверующих, но и через таинство крещения и через таинство покаяния. Не та церковь, которая, живя историческою жизнью, водворяется среди того или другого народа, имя которой присваивают себе часто еретические и сектантские общества и к которой считают себя принадлежащими и грешники и неверующие, но та идеальная Церковь, которая называется святою, соборною и апостольскою, которою невидимо управляет Св. Дух через голос вселенской истины, – Церковь, состоящая из поклонников в духе и истине, о которых и сказано: познал Господь Своих (2Тим. 2:19).

Только к Церкви святой и непорочной (Еф. 5:26–27) могут быть приложимы те отличительные черты, которыми рисует Иоанн виденную им жену.

Он говорит, что жена была одета в солнце, под ногами ее – луна, и на голове ее – венец из 12 звезд. Одевание в солнце, не просто освещение солнечным светом, доходящим издали, но нечто большее, и не просто какое-либо украшение⁸⁷⁷, а полное погружение в солнце и его свет и блеск, – такое одеание есть выражение высшей славы, чистоты и совершенства жены. Такое одеание и приличествует св. и славной христианской Церкви как телу Христову, члены которого, крестившись во Христа, и облачаются в Него, как в Солнце правды (Гал. 3:27).

Что солнце берется здесь не в простом понятии дневного светила, это становится понятным из дальнейшего. Если бы луна, находящаяся под ногами жены, была взята здесь как светило ночи (Быт. 1:16), то оказалась бы совершенно излишнею, так как терялась бы в солнечном свете, которым была облечена жена. Она, очевидно, берется в своем общем значении светила и, как светило менее блестящее, освещает только нижние части жены⁸⁷⁸. В этом образе нет

противоположения, но лишь соотношение, и поэтому луна не может быть принимаема⁸⁷⁹ за символ земного света, в противоположность солнцу – символу света небесного и духовного. Не может быть принимаема луна и за символ ночи и тьмы⁸⁸⁰, и в ее положении под ногами жены нельзя видеть нарочитого указания на преодоление женою мрака и на ее господство над злом и нечестием. Луна при жене – с тою же целью как и солнце (Пс. 89:37–38), т.е. для придания ей большего света и большего блеска, для более очевидного обозначения ее прославленности и близости к небу, светила которого окружают ее.

Этой же цели служат и звезды, окружающие голову жены (Дан. 12:3; Мф. 13:43). Вся фигура жены, окруженная светом, отчасти напоминает явление Христа, 1:3–16, и Бога, 4:3, хотя только отчасти; там свет был, так сказать, собственный, здесь же свет посторонний по отношению к жене, – он был только ее одеянием, но не неотемлемою и природною принадлежностью; он для нее был украшением, даром⁸⁸¹.

Звезды обращают на себя внимание не только со стороны своего света, но и со стороны своего расположения и числа. Они окружали голову жены, но не в виде короны, а в виде венца (στέφανος). Корона обыкновенно обозначает царское достоинство или притязание на царскую власть (ср. 12:3; 17:4), венец же (ср. 3:11; 4:4; 6:2; 14:14) употребляется как знак победы. И в приложении к жене этот вид звездного венца должен говорить, что ее слава и светлость есть следствие ее победы, ее личного достоинства. А то обстоятельство, что звезд не множество, что было бы, если бы нужно показать только вообще обилие света, окружавшего жену, но только 12, в свою очередь также имеет символическое значение. Некоторые толкователи, имея в виду Быт. 37:9, 10, видят⁸⁸² в числе 12 доказательство того, что здесь под женою разумеется именно народ, церковь израильская, ведущая свое начало от Иакова и его 12 сыновей.

Но так как, с одной стороны, в этом месте Бытия говорится не о двенадцати, а об одиннадцати звездах и так как, с другой стороны, жена не есть ветхозаветная, а новозаветная Церковь,

то и под 12 нужно разуместь скорее всего не 12 патриархов, а 12 апостолов⁸⁸³. Венец величественной жены из 12 звезд ясно означает, что Церковь Христова украшается двенадцатью апостолами, как венцом из звезд: «апостолы Христовы точно звезды – светила осиявшие весь мир евангельскою проповедью и своими подвигами». (Мф. 5:14)⁸⁸⁴.

Жена, которую видел Иоанн, имела во чреве и кричала (правильное чтение не ἔκραζε – «кричала», но κράζει «кричит», «вопиет», как и в славянском переводе. См. Тишшендорфа и толкователей) от болей и мук рождения. Она кричала, так как наступало время ее родов. Эти мучения сообразно с предыдущими нашими разъяснениями – не муки Девы Марии при кресте Спасителя⁸⁸⁵, не страдания еврейского народа от римлян⁸⁸⁶, не плачь по убитым вифлеемским младенцам от жестокостей Ирода⁸⁸⁷, но муки и труды христианской Церкви, которые испытывает она (Гал. 4:19) при рождении, – приобретения каждого нового члена, при обращении заблуждающихся, при раскаянии грешника⁸⁸⁸. Эти муки и труды относятся не только к концу мира (Cornel-a-Lapid, Kliefoth), но вообще ко всему времени существования христианской Церкви.

«Утверждаем, – говорит Андрей кесар., – что Церковь болеет о каждом из возрождаемых водою и духом, пока не вообразится в нас Христос».

Таинственное значение знамения жены выясняется в дальнейшем его сопоставлении с знаменем дракона. Жена есть образ идеальной Христовой Церкви на земле, Церкви хранительницы Бож. Света, истины, добра и благодати; ей противопоставляется дракон, враг всего добра, враг человеческого спасения и блаженства.

Знамение дракона Иоанн также видит на небе. Это означает не то, что сам дракон есть обитатель неба, но лишь то, что его образ был замечен на небесном своде, где явился и образ жены. Если о первом знамении тайнозритель заметил, что оно было великим, т.е. величественным, то о втором знамении, как бы выставляя его противоположность, он этого не замечает. Он говорит лишь о том, что фигура самого дракона была большою, выражающею необычайную силу и крепость⁸⁸⁹.

Дракон, это – змееподобное животное, отличающееся необыкновенною величиною и силою. В народном веровании оно обратилось в чудовище-страшилище; а народною фантазиею было наделено семью глазами⁸⁹⁰ и являлось образом всеокрашающей силы зла. Но апокалиптический образ есть образ самостоятельный и свое начало и объяснение имеет в Библии.

По повествованию Библии дьявол соблазнил прародителей при посредстве змия (Быт. 3:4; 2Кор. 11:3). Таким образом, уже на основании одного этого для дьявола, как врага человеческого спасения, не могло быть лучшего и подходящего символического изображения, кроме змея. Но впоследствии изображение дьявола является с более мрачными и страшными чертами; он стал уподобляться дракону, – черты змея и дракона были соединены. Дракон, будучи морским чудовищем (Ис. 27:1; Пс. 73:13–14), представителем силы морских обитателей, обратился в символ изображения земной силы (Иер. 51:34; Иез. 29:3, 4), владыки мира и обладателя мировым могуществом⁸⁹¹. Отсюда становится понятным, почему дьявол является в Апокалипсисе под образом не змея только, но дракона. Дьявол есть князь мира сего (Ин. 12:31), в его руках заключается могущественная власть быть врагом человеческого спасения. Как таковой, он неоднократно изображается в Апокалипсисе то под видом губителя (9:11), то под видом зверя (11:7), то, наконец, под видом дракона (1:2, 3; 20:2). Что под драконом в нашем месте разумеется именно дьявол, – в этом нет никакого сомнения; это подтверждается 9 стихом, где великий дракон прямо называется своим именем, как дьявол и сатана⁸⁹².

Впрочем, некоторые толкователи⁸⁹³, несмотря на эту очевидность, находят возможность под драконом видеть нечто другое. «Красный дракон есть эмблема сатаны с признаками мирской власти, как особенно представляемой римской империей⁸⁹⁴, одним из позднейших гербов, которой был дракон. Дракон был лукавым вдохновителем императора Нерона, который, по народному верованию, носил в качестве амулета шкуру змея и жизнь которого, по народной легенде, была спасена змеем, когда он был еще младенцем. Семь голов и

десять рогов дракона означают семь императоров и десять провинциальных правителей»⁸⁹⁵. Таким образом, эти толкователи видят в апокалиптическом образе дракона не что иное, как чрезвычайно прикрашенное «народной фантазией»⁸⁹⁶ представление о могущественной римской власти, страшной и злой по отношению к гонимому христианству. Но, кроме прямого свидетельства 9 ст., против такого понимания говорит и то обстоятельство, что Апокалипсис был написан не до, а после царствования Нерона и никоим образом во всем своем содержании не может быть ограничен изображением борьбы христианства с языческим Римом.

Дальнейшие черты, которыми Иоанн описывает дракона, могут быть приложимы только лишь к дьяволу и к его борьбе с христианскою Церковью.

Иоанн называет его красным. Обыкновенно, толкователи⁸⁹⁷ под красным цветом разумеют цвет крови. Но такое понимание не обязательно⁸⁹⁸. Греческое слово ρхσς буквально нужно перевести: «цвет огня». И хотя, на основании 6:4; 17:3, 6; Зах. 6:2; 2Цар. 3:32, красный цвет можно сближать с кровавым, однако же отождествлять не следует; порфиρς – κόκκινος – 17:3, 4, 6 и πυρρς – 6:4; 12:3 суть два различные определения⁸⁹⁹. Поэтому толкователи уподобляющие определение «красный» (πυρρς) определению дьявола «человекоубийца от начала» (ἀνθρωποκτόνος, Ин. 8:44)⁹⁰⁰, справедливы только отчасти. Красный, огненный цвет дракона указывает не только на то, что дьявол был виновником невинно проливаемой крови, начиная с крови Авеля (1Ин. 3:12) и кончая кровию святых и свидетелей Иисуса Христа (17:6)⁹⁰¹, но главным образом на то, что дьявол есть общий виновник гнева и зла на земле и останется таковым до конца; цвет огня указывает на силу истребительного и губительного свойства дьявольской природы.

У дракона было семь голов и десять рогов. Хотя и древняя народная фантазия также рисовала дракона с семью головами для обозначения его чрезвычайной силы, однако, в Апокалипсисе этот образ семиголового чудовища вполне самостоятельный. Дьявол, как враг человеческого спасения, как

князь мира сего, изображается с семью головами и с десятью рогами, подобно тому, как Агнец Христос явился с семью рогами и семью глазами (5:6). И как рога Агнца означали Его всемогущество, а глаза – всеведение, так точно и головы дьявола-дракона означают его дьявольскую мудрость, мудрость века сего, а десять рогов – его могущество, как властителя всего мира и всех царств земных (Мф. 3:8; Лк. 4:6). Это же самое подтверждает и следующая черта описания: на головах его семь диадим. Диадима, как царское головное украшение, в отличие от победного венца, употребляется всегда, как символ царской власти и господства (13:1). Таким образом, дракон, имеющий семь голов, десять рогов и украшенный диадимами, есть вполне соответствующий образ дьявола, властителя и как бы бога мира сего⁹⁰², обладающего высшею, доступною для тварного существа мудростью, обнаруживающеюся в его кознях (Андр. Кесар.). Он имеет все средства проводить в мир свои соблазны и подкреплять их всевозможными способами (16:14; 2Кор. 11:14; 2Сол. 2:9) и является среди грешников и нечестивых действительным владыкою, законодателем и царем (Ин. 8:44). Что же касается таких вопросов, в каком размещении были рога, – все ли на одной голове⁹⁰³ или на первых четырех по одному, а на остальных – по два⁹⁰⁴; почему семь голов и десять рогов, а не больше, не меньше⁹⁰⁵ – для решения этих вопросов нет указания в самом тексте. Нужно остановиться на том предположении, что это суть «известные мистические числа свящ. Писания без определенного значения»⁹⁰⁶.

Последняя черта описания дракона состоит в упоминании о его хвосте (славянский перевод неправильно передает греческое слово οὐρά – «хвост» словом «хобот»; это – понятия совершенно различные) и напоминает 9:10, 19. Перенесение силы дракона с головы на его хвост, кроме указания на обыкновенного змея-дракона, действующаго при помощи своего хвоста, может говорить о том, что его способность вредить, так сказать, разлита во всем его существе⁹⁰⁷. Своим хвостом, т.е. как естественнее думать, обнаружением своего существа и греховной воли, примером своего греховного поступка, дьявол увлек с неба на землю третью часть звезд-ангелов. Эвальд в

этой черте дракона видит простое стремление Иоанна приблизить изображение дьявола к понятию о Боге: как Бог производил переворот в природе (20:11; Дан. 8:10), так производит переворот и дьявол, неспровергая на землю третью часть небесных звезд – этих малых светил.

Но такому толкованию, несовместимому с боговдохновенным достоинством книги Апокалипсиса, противоречит и самый текст, в котором нет ничего, напоминающего о перевороте в природе вследствие повержений звезд с неба.

Очевидно, это – не естественные звезды. Не менее произвольно, как не основывающееся на тексте, и то толкование, по которому звезды, увлеченные хвостом дракона с неба на землю, суть «еретики или отпавшие от веры во время гонений»⁹⁰⁸, «святые, светившие прочим, но впавшие в грехи»⁹⁰⁹, «учители и предстоятели Церкви, и земные владыки»⁹¹⁰. Здесь речь о небе, а не о земле. Аналогией для уразумения нашего места может служить не Дан. 8:10, но скорее Иуд. 6. Небесные звезды – это суть «небесное воинство»⁹¹¹, «надземные создания»⁹¹² «ангелы»⁹¹³; их увлекает дьявол своим примером, и не только сам по своей гордости и неповиновению отпадает от Бога, но к тому же побуждает и других ангелов. Они, следуя ему, оставляют свое небесное жилище, свою нравственную близость к Господу Богу и, становясь далекими к Его любви, все свои силы употребляют на распространение зла и греха на земле среди людей. Упоминание же о третьей части говорит не о точном математическом числе, но о числе достаточно⁹¹⁴ большом⁹¹⁵, хотя и меньшем, чем то, которое осталось верным Господу.

Значит, здесь разумеется не то или другое событие нашего мира, но событие, предшествующее истории человеческого рода и человеческого спасения через Иисуса Христа. Это событие вне земного исторического порядка, здесь речь о падении добрых ангелов, о начале греха. Князем земли, властителем греховного мира и противником добра на земле дракон-дьявол изображается только далее, начиная со второй

половины 4 ст. Он стал перед женою, которой надлежало родить.

Если под женою нужно разуместь христианскую Церковь в ее идеале, то положение дьявола перед нею нужно рассматривать, как приготовление его вступить с нею в открытую борьбу. Цель существования жены есть деторождение, и намерение дракона поглотить ее дитя указывает на его стремление уничтожить существование Церкви, оставшейся бездетной. Это напоминает нам искушение Иисуса Христа дьяволом в пустыне. Тогда дьявол также предстал перед Спасителем мира и хотел в самом начале извратить дело человеческого спасения. Но как тогда дьявол должен был отойти от Господа посрамленным, так точно и теперь есть надежда, что Господь, обещавший пребывать вечно со Своею Церковью, не оставит ее и врата адовы не могут одолеть ее (Мф. 16:18; 28:20).

Дракон-дьявол стоял перед женою, чтобы, когда она родит, пожрать ее младенца. Слово «пожрать» (καταφάγει) может быть понимаемо и в смысле уничтожения, и в смысле развращения и нравственной гибели (1Петр. 5:8)⁹¹⁶. Последний смысл более соответствует нашему месту, а потому и предполагаемое сечение младенца также должно быть понято в переносном смысле.

Жена после родовых мук родила младенца мужеского пола. Греческое чтение υἱὸν ἄρσεν (а не υἱὸν ἄρρένα)⁹¹⁷ нужно перевести не младенца мужеского пола, как это сделано в русском переводе, не (как в славянском) сына мужеска, или сына мужа⁹¹⁸. Сила выражения не в безотносительном определении пола младенца, но в указании на его назначение пасти народы. Такой взгляд на дело несколько помогает и уразумению самого образа рожденного младенца.

Некоторые толкователи⁹¹⁹, которые под женою разумеют еврейское общество или Деву Марию, соответственно сему и под младенцем подразумевают Иисуса Христа. Доказательство для такого мнения они думают найти в евангельской истории. Христос, родившийся от Девы Марии, действительно, с самого начала своей жизни подвергался всевозможным опасностям. Ему грозила опасность от Ирода и от дьявола – искушения в

пустыне; Он был умерщвлен и погребен; все это можно рассматривать как попытки дьявола-дракона погубить новорожденного младенца.

В пользу признания под младенцем Иисуса Христа говорит, по-видимому, и то обстоятельство, что выражение: которому надлежит пасти все народы жезлом железным (ὅς μέλλει ποιμένειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥαύδῳ σιδηρᾷ) почти буквально сходится с выражением Пс. 2:9, где несомненно имеется в виду Мессия Иисус Христос. Сообразно с этим, дальнейшие слова текста: и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его, некоторые толкователи понимают в том смысле, что здесь «заключается (Деян. 8:39; 1Сол. 4:17) краткое и ясное указание на то, как Христос через Свое возвышение и воскресение был восхищен от смерти и всего насилия сатаны, восхищен к Богу, в то место, где обитает Бог»⁹²⁰, чтобы быть «сопрестольным Богу Отцу»⁹²¹. Другие же толкователи⁹²² думают, что здесь разумеется вознесение Иисуса Христа на небо и Его седение одесную Отца, с «участием в Его Божественном господстве над небом и землею». Но понимать под младенцем Иисуса Христа можно лишь только при допущении мысли, что под женою разумеется или Дева Мария, или ветхозаветная церковь, или еврейский народ в его идеальности (Рим. 9:3–5)⁹²³.

Но если этого понимания нельзя опустить ни по предыдущему описанию жены, ни по последующей ее характеристике (ст. 6), то, следовательно, падает сама собою и мысль о Христе, как этом рождаемом младенце. Христос не может быть этим младенцем уже потому, что тогда апокалиптическое видение относилось бы к прошедшему, а не к будущему и, таким образом, извращалось бы значение Апокалипсиса, как откровения. Затем, младенец называется мужем, как бы уже имеющим силу пасти народы, между тем, Христос, родившийся от Девы, по Божественному определению должен был в рабском виде приобрести сначала право быть Спасителем человечества и власть над ним и над князем мира. Далее, справедливо и то замечание⁹²⁴, что св. Писание никогда не рассматривало воскресение и вознесение Иисуса Христа как средства спасения Его от дьявола-дракона: эти события были

доказательством его прославления. Наконец, на основании того, что здесь не только нет никакого указания на исключительность младенца, которая была бы отмечена, если бы то был Иисус Христос, воплотившийся Сын Божий и единственный Сын Девы Марии, а, наоборот, он сопоставляется с другими детьми жены (12:17), – (и на этом основании) нужно также заключать о невозможности видеть в этом образе Иисуса Христа.

Вследствие этого другие толкователи⁹²⁵ под младенцем понимают Иисуса Христа, не перворожденного Сына Девы Марии, но Христа идеального, Христа, как Слово Божие, «Которое Церковь не перестает рождать из сердца». Так как рождение, – рассуждает Клифот – означает не только получение бытия и появление из совершенного небытия, но и (Иак. 1:15; Иез. 28:13) получение другой формы бытия, отличного от прежнего, то и здесь рождение младенца может указывать на приобретение им инобытия.

Здесь разумеется не рождение Христа во плоти, но рождение Христа в сердцах и жизни верующих. Христос теперь в сердцах верующих только как Икупитель и Царь царства не от мира сего; но в последнее время, в конце мира, Он как бы родится в сердцах чистого и святого христианского общества для того, чтобы быть действительным властителем всей вселенной в «эсхатологическом смысле этого слова». Таким образом, жена по этому мнению есть образ совершеннейшего христианского общества последнего времени; младенец же, рождающийся от нее, есть Христос, достигший того, что верующие в Него и искупленные Им люди сделались идеально-совершенными. После этого должен наступить конец мира и начало нового вечного царства: «Церковь-победительница рождает Победителя»⁹²⁶.

Это мнение можно принять с некоторою оговоркою. Церковь, как жена и невеста Иисуса Христа, украшенная небесною славою чистоты и святости, Церковь идеальная, которой не страшны никакие силы ада, такая Церковь будет существовать не только в последнее время, но она существует и теперь, как существует с самого своего основания. Поэтому,

если среди ее членов будут совершенные и мужественные избранные (7:3; Мф. 24:22) в последнее время⁹²⁷, то таковые же были и будут во все время существования христианства. Значит, если Церкви нужно приписать родовые муки при воспитании и созидании святых в последнее время, то, несомненно, эти муки присущи ей всегда. Младенец-муж это суть «чада Церкви, не ослабленные похотями»⁹²⁸. Собственно, Церковь рождает не Христа, но она рождает, приобретает того или другого верующего; Христос рождается в сердце верующего, Церковь только воспитывает сердце верующего и руководит им. Эти верные чада Церкви всегда были и будут, и Церковь всегда трудилась и как бы мучилась родами, созидая их. Но эти чада будут более совершенными в конце мира, во время антихриста; вместе с тем, тогда должны будут увеличиться и возрасти муки Церкви: в те трудные времена будет труднее вести людей к совершенству и обереечь их от нравственной гибели.

Однако же, несмотря на эти трудности, в Церкви и в последнее время будут совершенные члены, которые и будут пользоваться преимущественным Божественным покровительством в их борьбе с дьяволом-драконом; Господь будет восхищать их к Своему трону, т.е. будет приближать их к Своей благодати и милости и помогать им не только самим оставаться на нравственной высоте, но и влиять через нее и на других людей. Нравственная сила таких святых людей, как теперь, так особенно в последнее время, будет столь велика, что может быть уподоблена железному жезлу пастыря, пасущему народы. Илия и Енох два свидетеля, проповедовавшие перед наступлением царства антихристового и совершавшие великие чудеса, суть представители таких сынов-мужей. Среди явлений первого порядка было явление запечатления 144 тысяч избранных. Те избранные были совершенные члены Церкви. И если там осталось необъяснимым, кто «они и откуда», то наше явление 3 порядка отвечает на этот вопрос, пополняя предыдущее откровение. Царство антихриста не придет во всей своей силе до тех пор, пока, по определению Божию, число сынов-мужей не достигнет

предопределенной величины. Как избранные были запечатлены Бож. печатью и остались невредимы от действия саранчи (9:4), так и сыны-мужи восхищаются к трону Божию; и, очевидно, та печать, которая полагалась на чело избранных, состояла не в чем другом, как в явном обнаружении принадлежности избранных к числу верных служителей Божиих, близких к Его престолу и могущественных в борьбе с злом и дьявольскими искушениями. И теперь, в наше время, Церковь-жена рождает сынов-мужей, но они, при среднем уровне благочестия, не так заметны. В последнее же время при возрастании нечестия, при усилении антихристианства, они должны будут выделиться не только перед нечестивыми, но и перед благочестивыми и вследствие усиленной борьбы особенно усовершатся и прославятся в добродетелях. Естественно, тогда и сила нечестия обрушится на Церковь, стремясь прекратить развитие и даже самое существование христианской религии через извращение ее догматов и дисциплины посредством лести, обмана и насилия.

Что же делать Церкви? Как быть при этом ее пастырям и защитникам благочестия? На этот вопрос отвечает 6 ст. 12 главы.

От судьбы сына-мужа Иоанн обращается к судьбе матери кратко говорить о ней в 6 ст.; более подробно о том же будет сказано в 13–14 ст.

Все толкователи, кроме Эбрарда, согласны с тем, что и в 6 и в 13–14 ст. имеется в виду одно и то же событие; только здесь оно лишь намечается, а там раскрывается с возможной подробностью.

Жена убежала в пустыню. Если образ жены был принят за символ, то и бегство в пустыню также должно быть понимаемо не в буквальном, а переносном смысле. На вопрос, что может означать пустыня в символическом смысле, Эбрард, на основании Ис. 40:2–5 и Ос. 2:9–17, отвечает, что под пустынею можно и нужно разуметь пребывание израильского народа в рассеянии, которое началось для него со времени разрушения Иерусалима Титом. По Оберлену⁹²⁹, пустыня, это – языческие государства, и преимущественно римское, где нашло себе

убежище христианство, преследуемое неверующими иудеями; по мнению других толкователей⁹³⁰, это – северные города по отношению к Иерусалиму и преимущественно города Европы, где христианство распространилось во всей силе; по иным⁹³¹ пустыня есть совокупность скорбей и страданий, через которые Господь ведет Свою Церковь к вечности, как вел Он израильтян в обетованную землю через Аравийскую пустыню. Некоторые же говорят, что под пустынею здесь нужно разуметь или пустыню в собственном смысле, куда иудеи скрывались во время иудейской войны⁹³² или скрытые и недоступные места, где скрывались христиане во время гонений со стороны римских властей⁹³³ и будут скрываться во время царствования антихриста⁹³⁴ или даже иудейскую землю – Палестину, где поселятся израильтяне после своего общего обращения в христианство⁹³⁵. Уже одно это разнообразие мнений может подсказать, что для толкователя задача лежит не в опровержении их, а в самостоятельном выяснении своего собственного мнения, каковым оно должно быть сообразно с его общею точкою зрения. Все вышеприведенные мнения свою относительную ценность имеют лишь постольку, поскольку вытекают из основной точки зрения толкователей, которыми они высказаны. И если признано, что эта точка зрения неосновательна, то и выводы из нее также должны быть признаны неосновательными. Поэтому, так как мысль, что под женою нужно разуметь еврейское общество, или ветхозаветную церковь, или Церковь, как единение ветхозаветной и новозаветной, и, вообще, всякую другую мысль, кроме мысли, что под женою разумеется христианская Церковь всего времени своего существования на земле, не может быть признана удовлетворительною, то неудовлетворительны и основанные на ней выводы относительно бегства жены в пустыню.

В частности, пустыня не есть рассеяние еврейского народа, так как оно было для него не милостию Божиею и средством спасения, но наказанием; она не может быть признана за языческие народы⁹³⁶ среди которых распространилось христианство, так как вовсе нет противоположности между иудейством и язычеством в христианстве, и быть христианами

призваны одинаково как иудеи, так и язычники. Что же касается мнения, что под пустынею разумеются те или другие города или местности, то на это нужно сделать общее замечание, что христианство, как показывает нам и история, никогда не было связано географическими границами, но всегда было всемирною религиею и распространялось по всем местам, не избегая одних и не предпочитая других.

Пустыня в соответствие символическому образу жены, изображающей христианскую идеальную Церковь, не может быть географическою местностью.

Пустыня (ἔρημος), как место, лишённое воды и других средств, необходимых для физического существования, не может быть символом какого-либо опустошения и разрушения, но лишь символом отсутствия благоприятных жизненных духовных и физических условий.

В таком, например, смысле понимали пустыню пророки Исайя и Осия, когда называли этим именем языческие народы, среди которых вынужден был жить народ израильский. Как пустыня ничего не даёт своего тому, кто вступает в нее, но он сам должен заботиться о добывании всего со стороны; как народ еврейский в аравийской пустыне питался небесною манною и водою, чудесно источаемою камнями, таковою же должна быть и та пустыня для христианской Церкви, куда она убежит от дракона.

Христианская Церковь есть небесное чадо; на земле она имеет только временное пребывание, и ее отечество – на небе. Однако же, она обречена жить на земле. А так как земные условия не соответствуют ее существу и не могут удовлетворить ее потребностей, то, естественно, она должна жить среди них как бы в пустыне: она должна искать себе небесной манны и чудесной воды.

Конечно, если бы христианская Церковь отказалась от своего небесного назначения, то она могла бы найти для себя полное удовлетворение и на земле; если бы она приравняла себя к обыкновенному земному обществу, то могла бы жить, находя удовлетворение всем своим потребностям. Дракон-дьявол готов предложить ей, ее членам все эти условия, как он

и предлагал Иисусу Христу во время искушения в пустыне. Но Церковь, если она хочет остаться святою и славною, должна отречься от этих соблазнов и бежать от дьявола, бежать в пустыню, т.е., отрекшись от чисто земных удовольствий и славы, жить в этом мире, как бы в пустыне, питаясь верою в Бога, подкрепляя себя надеждою на Его помощь и руководство и оживляя себя делами любви и милосердия. Так, действительно поступала и поступает христианская Церковь. С самого своего основания, т.е. с сошествия Св. Духа на апостолов, христианская Церковь всегда оберегала себя и своих членов от увлечения земными интересами и полной удовлетворенности исключительно ими. Представители христианской Церкви всегда должны избегать мирской власти и житейской славы. Христианство одинаково осуждало и католичество, которое хотело подчинить себе землю и ее мирских властителей и обладать мирскою властью; осуждало и протестанство и сектантство, которые находили возможным вполне подчиниться мирскому авторитету.

Христианская Церковь живет и как бы не живет на земле; она живет как бы в пустыне, ибо поддерживает свое существование не единым хлебом, но и глаголом, исходящим из уст Божиих (Мф. 4:4).

В этом смысле земля и земная жизнь для Церкви есть то же, что и, по Апокалипсису, уготованное для нее от Бога место, т.е. назначенное для совершения спасения ее членов среди земных жизненных условий. Земная жизнь как свящ. Писанием, так и св.отцами всегда рассматривалась, как место для подвигов, борьбы, воздержаний и лишений, т.е. ей придавалось всегда значение некоторой пустыни. В таком положении христианская Церковь, питаемая и поддерживаемая Богом, должна пребыть 1260 дней. Это число может быть рассматриваемо, с одной стороны, как указание на Божественное определение⁹³⁷, по которому история христианской Церкви должна кончиться только тогда, когда с нею и в ней совершится все, что ей предназначено, а с другой – эти 1260 дней могут быть понимаемы как дни господства антихриста, когда христианской Церкви в особенности придется

быть гонимой и ее членам нужно будет совершенно отречься от всех земных удовольствий и сносных условий общественной жизни, ибо тогда для нее наступят особенно тяжелые времена (Мф. 24:21–22). Срок испытаний этого последнего времени в точности будет совпадать с 42 месяцами (11:2), которые назначены Богом для попираания народами Иерусалима и внешнего двора храма. Впоследствии, в ст. 13–17, Иоанн еще раз обратится к этому сроку и к положению жены в продолжение его.

Теперь взор Иоанна, отвлеченный видением жены, снова обращается к фигуре дракона. Непосредственно за восхищением сына-мужа к Бож. престолу между разгневанным неудачею драконом и небесными силами произошла борьба.

Она представлялась Иоанну происходившею на небесном своде и имела образ сражения между Михаилом и ангелами, с одной стороны, и между драконом и его ангелами – с другой.

Заслуживает внимания конструкция 7 ст. Русский и славянский переводы вместе с Вульгатою, следуя *recsept.*⁹³⁸, свободно передают слова греческого подлинника *ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ τοῦ πολεμῆσαι*, читая вместо последних слов *ἐπολέμησαι*. Но последнее чтение встречается в очень немногих и не авторитетных списках и исследователями⁹³⁹ текста обыкновенно признается неправильным. Оно, вероятно, явилось как стремление переписчика упростить трудную конструкцию и сблизить ее с последующим выражением: *καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησε*.

Однако, действительное чтение *τοῦ πολεμῆσαι* без слова, от которого бы могло зависеть это *τοῦ πολεμῆσαι*, столь трудно для разбора, что толкователи не могут согласиться между собою относительно объяснения его происхождения; Фюллер, следуя Бенгелю, предполагает здесь опущенным *ῆσαν* и переводит: Михаил и ангелы были (преданы) в войне⁹⁴⁰; Эвальд видит здесь гебраизм *genit, infinit.* И переводит: им должно было сражаться (*pugnandum iis erat*). Но, кажется, лучше согласиться с тем мнением⁹⁴¹, что здесь допущен оборот *constructio ad sensum*, оборот внутреннего смысла. «Михаил и ангелы его» являются как бы вводными словами и *τοῦ πολεμῆσαι*

непосредственно относится к раннейшему πόλεμος – «война», как его определение, произошла война войны с драконом. Впрочем, всеми толкователями согласно признается, что смысл всего выражения тот именно, что Михаил и его ангелы вели войну с драконом⁹⁴².

Но нет согласия в решении того вопроса, кого разумеет здесь под Михаилом. Одни⁹⁴³ под Михаилом разумеют Самого Иисуса Христа и «Слово, которое в начале было у Бога». Но для такого толкования нет никакого основания в самом тексте Апокалипсиса; на основании ст. 11 нужно заключать, что Иисус Христос был лишь основанием победы в этой борьбе, но не непосредственным участником. Всего естественнее держаться того мнения, которое подсказывает и самый текст, сближая Михаила с ангелами и ставя их в одинаковое друг к другу соотношение, и которое состоит в том, что Михаил есть ангел, один из тварных духов приближенных к Господу Богу. Имя Михаила упоминается Иуд. 9 и Дан. 10:13, 21; 12:1; и он представляется как защитник-хранитель еврейского народа. Однако же, не следует думать⁹⁴⁴, что Михаил и здесь является защитником и представителем исключительно еврейского народа, хотя бы вообще и до и после или только после его обращения в христианство. Это опровергается тем замечанием текста, что дракон называется обольщающим всю вселенную (ст. 9); следовательно, и борьба против него, как такового, есть борьба за интересы всего человечества. Поэтому справедливее полагать⁹⁴⁵ что Михаил, как архистратиг небесных сил (ср. Нав. 5:13–16), как их руководитель, во главе их является защитником добра и правды и блага всего человечества, в особенности же христиан, как духовного Израиля, народа Божия по преимуществу⁹⁴⁶.

Таким образом, борьба представляется происходящею между небесными силами, добрыми и злыми. Она кончилась тем, что злые ангелы, вместе с их начальником драконом-дьяволом были побеждены, и для них уже не нашлось места на небе. К какому времени нужно относить эту борьбу и какой ее смысл? Борьба между ангелами добрыми и злыми (ср. Иуд. 9; Еф. 6:12) происходит все время после их разделения; но в

нашем месте имеется в виду особенный частный момент этой борьбы. Результатом этой борьбы было (ст. 9) низвержение дракона и его ангелов с неба на землю. Не находим ли мы чего-либо подобного в других местах священного Писания? На основании Иова 16; 2:1; Зах. 3:1–5; 3Цар. 22:19–22 нужно думать, что злые ангелы и после своего падения не были окончательно удалены от Бога, а имели доступ к Его небесному престолу и в этом смысле были небесными жителями. Но после мы из уст Спасителя слышим: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18); а в другом случае Он заметил: ныне князь мира сего изгнан будет вон (Ин. 12:31); и сообразно с этим апостол Павел называет дьявола князем только воздушной области (Еф. 2:2; 6:12). Значит, только искупительные заслуги Христа-Спасителя положили конец прежнему доступу дьявола на небо и его некоторому равноправному положению среди добрых ангелов. А так как и по Апокалипсису (ст. 11) победа над драконом исключительно была основана на крови агнца Иисуса Христа и на вере в Него, то, следовательно, и борьбу эту и победу нужно относить к тому времени, когда совершилось пролитие Христовой крови, – ко времени установления Нового завета. Но в священном Писании (Кол. 1:20) значение искупительной жертвы Сына Божия изображается простирающимся и на земное и небесное (Еф. 1:10). Ангелы на небе पहले всего воспользовались плодами этой жертвы и окончательно изгнали из своей среды дьявола, а вслед за ними и вместе с ними так поступали и поступают все истинные христиане (1Ин. 5:4; 2:13, 14; 4), с чем речь будет ниже.

Дракон, низверженный с неба, т.е. лишенный доступа к Богу⁹⁴⁷, называется (ст. 9) древним змием. Это название, напоминающее места из Бытия 3:1–3; 2Кор. 11:3, указывает на первый человеческий грех, виновником которого был злой дух, вошедший в змея и соблаздивший Еву. Дальнейшие названия его: дьявол и сатана суть синонимы⁹⁴⁸ и значат – клеветник и противник. Он – клеветник, ибо еще перед Евою клеветал на Самого Бога, а после всегда клеветал на людей перед Господом, обвиняя их и обличая их (Иов. 1 и 2 гл., Зах. 3:1–3); а как клеветник он есть и противник – σατανᾱς – сатана, так как

противится, т.е. препятствует людям приближаться к Богу и пользоваться Его милостью. Поэтому дальнейшее определение – обольщающий всю землю – ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην – относится одинаково и к дьяволу (διάβολος) и к сатане (σατανᾶς), т.е. к дракону, древнему змею. Прежде дракон – дьявол, пользуясь свободным доступом к небесному престолу, клеветал на всех людей и обольщал всю вселенную. Теперь он низвержен с неба вместе со своими ангелами и, значит, лишился одного своего прежнего преимущества. Но у него по-прежнему осталась возможность обольщать всю вселенную. Эта вселенная не есть какая-либо одна область, не есть поэтому и какой-либо отдельный народ, напр. израильский⁹⁴⁹, но вся земля, все живущие на земле без исключения и без различия племен и народностей⁹⁵⁰.

По низвержении дьявола с неба, там было великое торжество, свидетелем которого называет тайнозритель себя. Он услышал громкий голос. Кому принадлежал этот голос, – старцам ли⁹⁵¹, ангелам⁹⁵², прославленным людям⁹⁵³ (7:9), или блаженным из израильского народа⁹⁵⁴, утвердительно сказать невозможно, – для этого Иоанн не дает никаких сведений⁹⁵⁵. Он говорит лишь о силе голоса (громкий голос) и об участии в этом песнопении многих существ (братьев «наших», Богом «нашим»). Это, во всяком случае – обитатели неба, а так как между всеми небожителями (5:11) полное единение в прославлении Бога, то можно предполагать, что и в данном случае в прославлении Бога принимали участие и ангелы, которые называют себя сослужителями людей (19:10; 22:9) и старцы, которые являются представителями прославленного человечества (5:4, 10), и все прославленные люди, некогда сами совершавшие земной подвиг и подпадавшие искушениям дьявола. Прославление небесных голосов начиналось так же, как и прославление 7:10 со слова «спасение» σωτηρία. Спасение здесь нужно понимать не в смысле частного избавления от опасности и стеснения⁹⁵⁶, но спасение в его общем и широком смысле⁹⁵⁷, как дело Бож. милосердия по отношению к человеческому роду, – то дело, совершить которое от века было предназначено Сыну Божию. Теперь в небесном славословии прославляется не только самое

это дело, которое выразилось также и в победе добрых ангелов над злыми, но прославляется и та Бож. сила, то всемогущество, которое было необходимым условием совершения Богом человеческого спасения; прославляется также и царство Божие, наступившее на земле по совершении искупления и состоящее в правде, мире и радости о Св. Духе (Рим. 14:17). А так как дело человеческого спасения, совершившееся согласно Бож. предопределению, неразрывно связано с личностью Богочеловека Иисуса Христа, то в небесном славословии упоминается и власть (ἐξουσία) Иисуса Христа. Он «нанес человеческому врагу удар крестом Своим и воскресением, и есть потому могущественный Победитель ада и смерти»⁹⁵⁸. «До сих пор сатана беспрепятственно пользовался важным званием князя мира, но теперь эта власть у него отнята»⁹⁵⁹.

Теперь власть над человечеством всецело принадлежит Иисусу Христу; Он есть единственный Ходатай за людей перед Богом (1Иоан. 2:1; 1Тим. 2:5) и умилоствление за грехи их (Евр. 7:25; 8:1; 12:24); теперь изрекается оправдание всем, прибегающим к Его ходатайству (Рим. 8:33, 34). Конец 10 ст. объясняет нам и самое побуждение и основание к славословию такого содержания: потому что низвержен клеветник братий наших. Клеветник по-гречески κατήγωρ⁹⁶⁰, слово, имеющее одинаковое значение с (διάβολος). Дьявол – сатана клеветал прежде на людей перед Богом, клеветал день и ночь, т.е. постоянно. К этому побуждала его дьявольская злоба и дьявольская зависть, которая не давала ему покоя. Он был врагом всего человечества, в собственном смысле человеконенавистником. Хотя он остался таковым и теперь, и после поражения от Михаила, однако его клевета и человеконенавистничество уже не имеют прежней силы. Мало того, что он потерял прежний доступ к Господу и не имеет уже такого дерзновения, но и сами люди почувствовали силы, необходимые в борьбе с ним.

Об этом последнем обстоятельстве говорится в 11 ст. Они – (αὐτοί) – не израильтяне, как думают Эбрард и Лютард. Здесь говорится о победе кровью агнца, а израильтяне, как неверующие, не могли воспользоваться ею; когда же они

становились верующими, то переставали быть израильтянами. К тому же разумеются, очевидно, те же, о которых упоминается в 10 ст.⁹⁶¹; но там разумеются, очевидно, все люди, ибо все одинаково подвергаются коварству и злобе дьявола.

Все люди или, правильнее сказать, все христиане могут побеждать дьявола. Орудием победы служит для них кровь Агнца; она очищает от всякого греха (Рим. 3:25), дает дерзновение называть себя сынами Божиими (Ин. 1:12, 13); она поэтому дает возможность и преодолевать дьявола и избегать греха (1Ин. 2:13, 14; ср. 1:5; 5:9). Но кровь Христа есть, так сказать, победа объективная, есть лишь орудие для победы; и христиане уже сами должны воспользоваться этим орудием. Об этой субъективной стороне и говорят последние слова 11 ст. Они, христиане, побеждают дьявола словом свидетельства, т.е. последованием учению⁹⁶² Иисуса Христа; жизнь, в которой ясно выражается их вера в Иисуса Христа и как бы дается доказательство ее искренности⁹⁶³. Сила же этой веры и ее искренность (Ин. 15:13; Мф. 10:37) выразилась в готовности христиан пожертвовать своею жизнью за свои христианские убеждения: они пренебрегали даже своею землею жизнью («душою»), предпочитая лучше умереть, чем отказаться от веры.

Такая перемена в отношениях людей к клеветнику дьяволу должна наполнить радостью весь мир. Поэтому и небесное славословие (12 ст.) приглашает возрадоваться и возвеселиться небеса и живущих на них. Кто разумеется здесь под небесами (οἱ οὐρανοί – множ, число) и их обитателями?

Победа Михаила принесла радость всем, кроме злых демонов, поэтому хотя «возрадоваться приглашаются только небеса и их обитатели, однако, в числе обитателей неба можно считать и земных членов тела Христова. Не братья ли они святых прославленных; не на небесах ли их отечество, и уже не называются ли они небесными?» (Фил. 3:30; 1Кор. 15:48)⁹⁶⁴. Но если небожители и истинные христиане, живущие небесными, а не земными интересами⁹⁶⁵ призываются к радости, то живущим на земле и исключительно земными интересами возвещается горе. Горе земле и морю – οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν ⁹⁶⁶, т.е.

всем, кто живет во всей вселенной, – и на суше и на островах моря. Горе заключается в том, что дьявол, изгнанный с неба, приведенный через это в особенную ярость, обратится теперь всею своею злобою на землю и живущих на ней (1Пет. 5:8). Он не только будет мстить за свое посрамление, но будет неистововать особенно сильно и потому еще, что, по знамениям времени, сообразит о краткости того срока, который назначен для окончательного прекращения его преступной деятельности, после чего он будет ввержен в геенну огненную на вечные мучения (20:10)⁹⁶⁷. Но до этого окончательного осуждения дьявола на вечные мучения он будет действовать в мире, как искушитель, и чем ближе к концу мира, тем сильнее и вредоноснее. Эта деятельность, как искушителя людей, изображается Апокалипсисом в 13–17 стихах.

Дракон-дьявол намеревался погубить избранных членов Церкви, что изображено под символом его намерения поглотить сына-мужа. Но когда ему это не удалось, когда сын-муж был восхищен к престолу Божию, тогда он обращается своею злобою против самой жены, – он начал преследовать ее. Жена ст. 13 – та же самая, которая является и в 1, 2, 5–6 ст.; она есть та же самая христианская Церковь в ее идеале, Церковь святая и непорочная, которой принадлежит обетование о вечном пребывании и непобедимости даже со стороны врат ада. В 6 ст. было лишь кратко упомянуто, что жена от вражды дракона убежала в пустыню, в приготовленное от Бога место, где и была питаема им в продолжении 1260 дней. В ст. 13 говорится, несомненно, о том же событии; и мнение, что здесь разумеется другое бегство жены и при других обстоятельствах⁹⁶⁸, не имеет за собою ничего положительного. Наоборот, в пользу тождественности событий, признаваемой почти всеми толкователями, говорят одинаковые черты описания; бегство от дракона, бегство в пустыню, в свое (приготовленное от Бога) место, бегство на 1260 дней, или на 3,5 года. И если почему-либо Иоанн говорит о событии бегства вторично, то потому, 1) что он в 6 ст. только наметил его, как такое, которое необходимо должно совершиться по ходу предыдущего, а 2) потому, что с ним как последующее с предыдущим тесно связано

описываемое в 15–17 ст., что случилось уже после поражения дракона. Поэтому, описавши небесное поражение дракона и небесную радость по поводу этого события, Иоанн снова возвращается к бегству жены и дополняет его описание некоторыми новыми чертами.

Жена, когда дракон устремляется против нее, спасается в пустыню при посредстве двух крыльев великого орла. Конечно, нельзя предполагать⁹⁶⁹ так, что два крыла, упоминаемые здесь, даны жене лишь для того, чтобы она слетела с неба, где до сего времени видел ее Иоанн. Для нее это было излишне: если она могла быть на небесном своде без крыльев, то могла без них и спуститься на землю.

Крылья нужны ей для быстроты бегства от дракона и также имеют символическое значение, как и сама жена. Под женою мы разумеем идеальную христианскую Церковь, под ее удалением в пустыню – ее удаление от интересов и соблазнов мира из опасения слиться с ним и позабыть о своем назначении, о своем небесном отечестве. Что же может служить для нее орлиными крыльями, как пособием для быстроты ее бегства?

Первое всего нужно заметить, что сказано не просто: «даны крылья орла» (αἱ πτέρυγες)⁹⁷⁰, но два крыла (δύο πτέρυγες)⁹⁷¹ великого орла. Это именно два крыла и крыла известного (τοῦ) великого орла (хотя и не того, который был упомянут в 8:13)⁹⁷². Обращая внимание на это обстоятельство, одни толкователи видели в этом образе указание: 1) на двух Божиих пророков Илию и Еноха⁹⁷³, 2) на два Бож. завета⁹⁷⁴, 3) на любовь к Богу и ближнему⁹⁷⁵, 4) на высокий и свободный почет Церкви⁹⁷⁶, 5) на две половины Римской монархии⁹⁷⁷ или же указание 6) на герб римского государства⁹⁷⁸.

Но все это не что иное, как гадания и предположения, для которых нет основания в самом тексте. Таково отчасти (по его собственному признанию: «может быть») и мнение преосвященного Филарета: «Провидение так управляет ходом происшествий, что и земные учреждения способствуют миру и безопасности Церкви и крылья орла великого (Апок. 12:14), может быть, царственного, благоговейно несут ее, выше злобы и

лукавства врагов, в пустыню, место свое, конечно, не просто в безлюдие, но в пустыню наипаче внутреннюю – все далее от мира, все ближе к Богу, ибо свое место для Церкви есть близость к Богу и соединение с Ним»⁹⁷⁹.

Новейшие толкователи⁹⁸⁰ в выражении о двух крыльях великого орла видят сходство с известными местами Исх. 19:4; Втор. 32:11 (ср. Пс. 35:8 и др.), где Господь Бог говорит о том, как Он носил Свой народ как бы на крыльях орла, когда вывел его из Египта и руководил им в аравийской пустыне.

Подобно тому и теперь Господь Бог берет под Свое покровительство Свою Церковь и дает ей два крыла Своего всемогущества и благодати. Христианская Церковь, пользуясь ветхозаветным законом и новозаветною благодатью, может достигать совершенства своих членов. И в пустыне мира среди жизненных условий, даже и во время антихриста, христиане, помня, что не одним хлебом жив человек (Мф. 4:4), могут и должны удаляться от соблазнов мира и стремиться к небесному. Христианская Церковь должна быть выше обычных условий земной жизни и не поглощаться ими; в этом смысле и говорится, что жена убегает в пустыню, – и не просто в пустыню (но в свое место (приготовленное Богом, ст. 6). Убегает не столько для того, чтобы питаться⁹⁸¹ в продолжение 3,5 лет. Дракон – образ дьявола, и для него, как такового, никакое отдаленное и пустынное пространство не может быть недоступным. Поэтому бегство Церкви нужно понимать так, что она должна убегать дьявола и удаляться от мира для того, чтобы жить возвышенною жизнью. И как для народа израильского, для его воспитания и перевоспитания необходимо было сорокалетнее странствование по пустыне Аравийской, так точно и для совершенства Церкви необходимо положение ее в земном мире как пришельца и странника. Господь питал израильтян манною, так питает Он и свою Церковь Своею благодатью: учением и таинствами.

В таком положении Церковь находится всегда, во все время своего существования, но особенно это ее духовное пустынножительство сделается для нее необходимым в последнее время, в 3,5 года царствования антихриста: на это-то

время, как исключительное, указывает Апокалипсис, говоря, что жена будет питаема в пустыне в продолжение времени, времен и полувремени. Самое выражение сходно с Дан. 7:25; 12:7 и означает именно год, два года и половину года, т.е. 3,5 года. Этот срок времени (1260 дней, ст. 6) совпадает с 42 месяцами (гл. 11, ст. 2), в продолжение которых Иерусалим и внешний двор иерусалимского храма будет попираем народами⁹⁸², и есть продолжение тех 1260 дней (11 гл., ст. 3), во время которых будут проповедовать два свидетеля.

Такой взгляд, по которому срок 3,5 года относится к последнему времени антихриста, хотя бегство жены в пустыню означает ее постоянное отношение к жизненным земным условиям, не должен смущать нас, потому что антихристианское время 3,5 года должно быть принимаемо, как типичное, когда особенно будет заметно то, что в небольшом размере совершается всегда.

Видя улетавшую жену, дракон, чтобы погубить ее, пустил вслед ей из своей пасти воду. Образ взят из природы: змей, ужаливая, испускает яд. Под этим образом некоторые толкователи совершенно произвольно понимают магометанство⁹⁸³, арианство⁹⁸⁴, гонение Максимиана⁹⁸⁵, сдерживаемое Константином и Ликинием. Нельзя согласиться и с следующим рассуждением Оберлена⁹⁸⁶: «под этими водами, держась объяснения Апокалипсиса, трудно представить себе что-либо другое, кроме той мирской силы, которая некогда предстала церкви в виде потока варваров, разрушивших римскую империю»⁹⁸⁷ – нельзя согласиться потому, что это нашествие было частным, единичным событием и теперь уже является давно прошедшим. Большинство же толкователей⁹⁸⁸, основываясь на аналогии Ис. 8:8; Иер. 47:2; Дан. 9:26; Зах. 14:2, 4 и др., под водами понимают, вообще, военную силу, войска, подобные тем войскам фараона, которые были потоплены в Черном море. Но так как воды испускает дракон-дьявол, который пользуется всеми возможными средствами и способами вредить христианам и христианству, то, имея это в виду, в дополнение к общему мнению нужно прибавить, что под водами следует разуметь всякое насилие и всякую лесь и

хитрость, которые когда-либо были и будут употребляемы врагами Церкви против нее. Не даром же в 15 ст. дракон называется просто змеем (ὄφις), т.е. он берется в своем первоначальном образе, как сатана, который не пренебрегает никакими средствами для соблазна и гибели людей.

Жене, однако, помогла земля и поглотила реку, которую пустил дракон из своей пасти. Не небо помогло, а земля, и Господь не выступает сверхестественными действиями. Это и указывает на то, что история христианской Церкви, несмотря на все усилия врага ее – дьявола, будет идти своим путем, начертанным ей от Бога. Сами жизненные условия, в которых она будет находиться в то или другое время, те или другие государственные и общественные перевороты естественно и верно будут спасать Церковь от крайностей бедствий, стеснения и насилий и доставлять ей все средства и возможность совершению святых, делу служения, созиданию тела Христова на земле (Еф. 4:11,12). Это уже доказано многовековой историей христианской Церкви и еще более будет доказано в последние времена антихриста. Твердое основание Божие стоит, имея печать сию: познал Господь Своих (2Тим. 2:19). Но подобно тому, как дьявол, посрамленный Господом в пустыне, отошел от Него только на время (Лк. 4:13), так точно и в отношении к христианской Церкви, он, неоднократно посрамленный, не прекратит, однако, своих враждебных действий. Он вступит в брань с прочими от семени жены – ἀπὸ τῆς ποίης τοῦ πόλεμος μετὰ τῶν λοιπῶν τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Дракон не мог и не может повредить сыну-мужу, т.е. избранным и совершенным чадам христианской Церкви. Эти последние подобно тому, как сын-муж в видении был восхищен к престолу Божию, пребывают крепкими в вере и добродетелях и остаются близкими Богу, Его верными служителями, несмотря на все соблазны мира, на все козни дьявола. Ничего не может сделать дьявол и самой Церкви: ее вере и ее истине, оберегаемой в совершенстве свящ. Писанием и преданием, пастырями и архипастырями, которых сам Дух Святой поставил для этого дела и о которой, поэтому, сказано, что Церковь Бога живого, столп и утверждение истины (2Тим. 3:15). Христианская Церковь

была и будет недоступна для дьявола, как апокалиптическая жена, убежавшая в пустыню, недоступна для дракона.

Кто же те остальные, о которых упоминает Апокалипсис? Это – не все христиане, кроме израильтян⁹⁸⁹, ибо сама жена – не израильское общество; и, хотя христиане называются семенем Авраама (Гал. 3:7, 29; Рим. 4:12; 11:24), но в духовном смысле и без всякого отношения к нашему месту. Остальные – это и не все, вообще, христиане, которых нужно разуместь под спасшимися от реки, пущенной драконом⁹⁹⁰, ибо спаслась только жена, а «остальные» ясно отличаются от нее, как ее семья, часть ее потомства.

Остальные, будучи семенем жены, суть, следовательно, также дети христианской Церкви⁹⁹¹, но отличные от тех ее чад, которые разумеются под образом сына-мужа. Те суть избранные, и совершеннейшие, эти же – обыкновенные ее чада, простые верующие, люди мира и мирской деятельности. Они принадлежат к числу истинно верующих и в собственном смысле чада ее, семья ее, ибо, по выражению Апокалипсиса, исполняют заповеди Божии (все заповеданное людям от Бога) и имеют свидетельство Иисуса Христа, т.е. не отрекаются от христианской жизни и стараются жить, как жить заповедал Иисус Христос. Они могут падать и грешить, но могут каяться и получать прощение грехов. Таковых в Церкви, несомненно, большинство, и они обыкновенно не выделяются из среды людей общественной жизни; они с этой стороны как бы незаметны. Они подобны тем семи тысячам израильтян, которые, по слову Божию, не поклонились Ваалу, но о которых не знал пророк Илия и потому сетовал перед Богом о том, что среди израильского народа не осталось, кроме него, Илии, ни одного почитателя истинного Бога (3Цар. 19:18).

И как тогда пророку Илии, так теперь Иоанну открывается, что такие верующие существуют, что их не только знает Бог и Церковь, как чад ее, но знает их и дьявол, не оставляющий их в покое и устраивающий против них (Еф. 5:15; 6:12) свои козни. Андрей кесарийский, видя в 12 гл. указание преимущественно на последние времена, пишет: «антихрист воздвигнет брань против воинствующих Христу в мире (прочие от семени), чтобы

восторжествовать над ними, найдя легко уловляемыми их, как бы посыпанных земным прахом и увлеченных житейскими делами. Но из сих многие победят его, ибо истинно возлюбили Христа».

Таким образом, явления, описанные в 12 главе, представляют в кратких чертах всю историю христианской Церкви, начиная с ее основания и до последних времен. Здесь, так сказать, высказан взгляд на Церковь, что такое она и какою должна оставаться все время. Церковь есть общество истинно верующих, тесно связанных со Христом, как жена с мужем. Она, подобно жене, носит на себе отображение славы Иисуса Христа, как Богочеловека. Ей приходится вести постоянную борьбу с врагом человеческого спасения – дьяволом, этим злым ангелом, неизверженным с неба и враждующим против людей. Члены Церкви, из-за спасения которых она должна вести борьбу с дьяволом, разделяются на два разряда. Одни, избранные и совершеннейшие, составляют украшение и славу Церкви; другие – менее твердые в вере и отчасти преданные земле и ее житейским интересам. И Церковь, будучи матерью и тех и других, одинаково должна думать о них, и если она сама как бы поддерживается первыми в своей чистоте и совершенстве, то не должна забывать и последних, которые нуждаются в ее поддержке, ибо против них также направлена дьявольская злоба.

Дьявольская злоба с течением времени не только не ослабевает, но даже более и более усиливается.

В конце мировой истории она проявится особенно рельефно и воплотится в особом представителе – антихристе. Он явится в мире, как его сын, тогда, когда мир будет лежать настолько во зле, что примет антихриста как своего, как представителя и выразителя своих нравственных интересов и жизненных стремлений.

Личность, и деятельность, и судьба этого антихриста описываются в дальнейших главах Апокалипсиса.

Видение двух зверей (антихриста и его лжепророка) (13)

И стал я на песке морском, ст. 18. По общему признанию толкователей, этот стих составляет связь 12 главы с последующей и есть как бы переход от содержания одной к содержанию другой. В виду такой тесной связи наши славянский и русский переводы совсем отделили этот стих от 12 главы и сделали его началом 13 главы. Хотя для этого нет основания в древних списках, но оно есть несомненно в содержании, ради которого 18 стих может быть соединен в один с 1 стихом 13 главы. Более правильное чтение⁹⁹² этого стиха, принимаемое большинством толкователей⁹⁹³, следующее: «я стал» – ἐστάθην, но не ἐστάθη – он стал, как хотят читать другие⁹⁹⁴, следуя переводам вульгате, сирскому, эфиопскому, коптскому. Последние толкователи, хотя также признают тесную связь этого стиха с последующею главою, однако, ставят его в непосредственное отношение к содержанию 12 главы.

По их пониманию, в 18 ст. идет речь по-прежнему о драконе. Дракон после того, как ему не удалось погубить сына-мужа и жену, обратился к преследованию остальных от семени жены, и вот Иоанн видит его на песке моря, на берегу моря, т.е. дракон «обращается теперь к народам земли, чтобы сделать их орудием преследования христиан»⁹⁹⁵.

Если бы это было так, то можно было бы ожидать, что и далее речь будет о том же драконе. Между тем, в дальнейшем речь идет не о самом драконе, но о другом звере, которому дракон передает свой трон, власть и силу (13:2). Поэтому более справедливо мнение большинства толкователей, по которому (при чтении ἐστάθην) в 18 ст. (1 ст.) речь идет о тайнозрителе. Он сам о себе говорит, что он (в видении) стал на берегу моря, как ранее говорит он, что он был в духе (1:9), что он слышал призыв: «взойди сюда и покажу тебе, чему надлежит быть после сего» (4:1). Следовательно, и этот стих нужно принимать как указание на новую сцену зрения⁹⁹⁶, как на новое явление перед очами тайнозрителя, при совершенно новой обстановке.

Иоанн видит зверя, выходящего из моря. И прежде (11:7) было упоминаемо о звере, но там он был назван зверем из бездны, здесь же – зверем из моря. Очевидно, здесь и там речь не об одном и том же существе. Нельзя также отождествлять этого зверя и с зверем 17 главы: и тот и другой, хотя и описываются общими признаками, однако же, имеют свои отличительные (там нет диадим, и он весь наполнен богохульными именами). Значит, зверь 13 главы – совершенно самостоятельный символический образ, и его значение только отчасти можно выводить из объяснений, которые даны тайнозрителю при объяснениях в 17 главе. В подобном же отношении к образу 13 гл. 1 ст. стоит и другое видение, – видение пророком Даниилом 4-х зверей, выходящих из моря (Дан. 7:37; 20:24). «Апокалиптический зверь 13 гл. точно так же выходит из моря, как и четыре животных Даниила; он имеет у себя десять рогов, как и четвертый зверь Даниила; у него есть нечто принадлежащее льву, медведю и барсу и только нет в нем четвертого, ни на что не похожего четвертого Даниилова зверя, но десять рогов достаточно напоминают и этого последнего»⁹⁹⁷.

Но собственно объяснение образа зверя 13 главы должно быть самостоятельным.

Самое название зверя – θηρίον (11:7) употреблено здесь, как это видно из дальнейшего его описания, не в общем смысле животного (Исх. 19:13; Евр. 12:20), оно в смысле такого животного, у которого особенно выступают свойства зверской натуры. Зверь, это – название животного, в его отличие от человека (Тит. 1:12), преимущественно с свойствами жестокости (2Тим. 4:17; Евр. 11:23) и кровожадности (1Кор. 15:32). Такой зверь, как существо страшное, грозящее гибелью⁹⁹⁸ вышло на глазах Иоанна из моря. Море на языке свящ Писания весьма часто употребляется в смысле множества народов.

Таковы подходящая сюда места Апокалипсиса 6:14; 7:1, 3; 8:8; 10:2; 16:3; 20:13; 21:1; таково же месте пророка Даниила (7:2) и др. Но при этом чаще всего море и воды служат символом не просто народа или множества людей и мира вообще, но народов беспокойных, мятущихся (Пс. 93:3, 4) и

враждебно относящихся к царству Божию, к народу Божию (Ис. 8:7, 8; 17:12; 57:20; Иер. 46:7; 47:2).

На этом основании и символ зверя, выходящего из моря, нужно понимать, как изображение существа, которое выходит из среды грешного, боговраждебного человеческого мира⁹⁹⁹. Этот зверь, таким образом, не может быть символом «царства мира, совокупностью царств, враждебных Богу»¹⁰⁰⁰; не есть указание на «исторический характер царства»¹⁰⁰¹, ни на антихристианскую мировую монархию последнего времени¹⁰⁰², ибо зверь только выходит из моря, но не есть самое море, поэтому он и не монархия, не мировое государство.

На таком же основании под зверем нельзя разуместь какое-либо государство мира в частности, – ни римское, хотя оно и представляет собою совокупность многих народов¹⁰⁰³, ни римскую империю времен гонения на христиан¹⁰⁰⁴.

Эвальд (отчасти Брандт, Фаррар) под зверем видят римское государство с царем Нероном, как государство, обладавшее в то время особенным могуществом, находившееся за морем по отношению к Палестине и проявившее в лице Нерона особенную вражду к христианскому обществу во время страшных гонений по поводу пожара в Риме. Но это мнение не может быть допущено уже потому, что император Нерон и государство его времени являются прошедшим по отношению ко времени написания Апокалипсиса, и, таким образом, оно не соответствует пророческому характеру его содержания. Самое большее, что можно принять в этом мнении, так это то, что Нерон с его царством, с его жестоким нравом и с его необузданностью послужил прототипом того царя и того царства, которые будут в конце мира, как антихрист и царство антихриста: Нерон служит лишь наглядным примером того, до какой степени может доходить человеческая злоба, жестокость и вражда к истине и истинной религии.

Другие толкователи под зверем разумеют не государство, как совокупность народностей, но как «мировую человеческую силу не в ее раздельности, но в ее совокупности, вообще с той стороны, с какой она явит себя враждебно Богу и богоустановленным учреждениям» (Виноградов, стр. 92), или

как «целость мировой силы, множество фаз которой представляется под образом голов зверя¹⁰⁰⁵, или же как «антихристианскую мировую силу последнего времени»¹⁰⁰⁶. В этих толкованиях достойно внимания только то, что ими признается и раскрывается мысль о действии в мире боговраждебной силы дьявола, как князя мира сего, который вредит людям не только частными случаями греховного соблазна, но и своим вмешательством в мировую историю, воздвигая те и другая царства и действуя через тех или других представителей-царей этих царств. А это дает право сделать вывод, что зверь 13 гл. есть антихрист, который, по верованию Православной Церкви, будет последним представителем и выразителем боговраждебной дьявольской силы, царем антихристианского царства. Дальнейшие признаки описываемого зверя символически изображают перед нами, как и через кого действовал дьявол в прежнее время и как и через кого будет он действовать в последнее время.

Зверь изображается имеющим семь голов¹⁰⁰⁷. Голова есть главная часть всякого живого существа, которая управляет всею его жизнью. Поэтому, если зверь служит в свящ. Писании символом царства, то голова зверя естественно должна быть понимаема в смысле указания на царя, стоящего во главе царства.

Но зверь 13 гл. изображается имеющим не одну голову, а семь; следовательно, под ним разумеется не одно какое-либо царство и не один какой-либо царь, а семь царств и семь царей. Судя по тому, что Иоанн видит на звере сразу все семь голов, можно было бы подумать, что он хочет изобразить одновременно существование семи царей с их царствами. Но он дает ключ к решению этого недоумения: в объяснении 17:10 ему прямо говорится, что «пять царей уже пали, один есть, а другой еще не пришел и, когда придет, недолго ему быть». Значит, изображение зверя с семью головами есть только прием апокалиптического раскрытия истины, и под головами нужно разуметь царей и царства в их последовательности.

Какие же это царства? Зверь является, во всяком случае, символом боговраждебной силы, поэтому и царства,

представляемые его семью головами, суть, очевидно, те царства и те народы, которые были враждебны установлению Божественного царства на земле и опасны для народа Божия. Толкователи, в решении этого вопроса, в точном названии царств основываются на пророчестве Даниила о четырех царствах, но, однако, значительно расходятся в выводах. По Оберлену эти царства: Египет, Ассирия, Вавилон, царство мидо-персидское, Греция, Рим и царство германо-славянское; по Виноградову (который следует Розанову): Ассирия, Вавилон, Мидо-Персия, Македоно-Греция, Сирия, Рим и германо-славянския государства; в таком же порядке, кроме последнего царства, перечисляют их Эбрард и Клифот. Генстенберг ранее Данииловых царств: Вавилон, Персии, Македонии и Рима, ставит Египет и Ассирию, считая седьмым последнее антихристово; а по Фюллеру, три царства суть: 1) Ассирия с Сеннахиримом, 2) Вавилон с Навуходоносором, 3) Мидо-Персия с Киром, 4) Македония с Александром, 5) Сирия с Антиохом Епифаном, 6) Рим с Цезарем и 7) римскогерманское царство с Карлом Великим¹⁰⁰⁸.

Сам тайнозритель, со своей стороны, не дает никакого решения этого вопроса. Очевидно, как для него, так и в существе дела важно не то, в каких определенных царствах обнаруживалась боговраждебная сила дьявола. Важно именно то, что сила дьявола, действительно, обнаруживалась в мире, как сила целых царств и наций, что она всегда в существе дела была одна и та же и лишь несколько разнилась в частности своих проявлений. Но более важно то, что эта дьявольская сила, сила князя мира сего обнаружится таковою и в последнее время и притом так, что предшествующие ее обнаружения как бы войдут в общий состав; и все зло, которое по частям обнаруживалось в мире в лице тех или других царств и государей, враждовавших против царства Божия на земле, обнаружится во всей своей совокупности в лице царя последнего царства, в лице антихриста, зверя о семи головах.

Он – не одноголовый зверь, каковы звери в видении прор. Даниила, но семиголовый и будет совместитель всего зла, всех

средств лукавства и хитрости, которые когда-либо применялись дьяволом в его зловередной и пагубной деятельности.

Эти головы зверя-антихриста, как семь голов дракона (12:3), служат символом высшей мудрости, которая только доступна для дьявола, а через него и для антихриста.

Говоря о десяти рогах зверя, св. Иоанн не указывает, как были размещены они; поэтому, рассуждение толкователей о том, что они были на седьмой¹⁰⁰⁹ голове, всегда останутся лишь гаданием. Это гадание может быть даже прямо противоречащим намерению тайнозрителя. Намерение тайнозрителя было именно таково, чтобы показать, что рога принадлежали не какой-либо одной голове, но всему зверю, всем головам вместе и каждой в отдельности.

Рог есть общеизвестный в свящ. Писании символ силы и могущества. О силе и могуществе должны говорить и рога зверя. А то обстоятельство, что рогов десять, не более и не менее, может говорить о том, что боговраждебная сила и боговраждебное могущество зверя будет высшею силою и высшим могуществом по своим проявлениям, так как число десять есть число полноты¹⁰¹⁰.

Впрочем, не было недостатка в попытках точно определить значение десяти рогов. По аналогии с пророчеством Даниила о десяти рогах и о роге одиннадцатом, который означал отдельного государя (Антиоха Епифана)¹⁰¹¹, а также, по аналогии с 17:12, под десятью рогами толкователи думали разумеать или десять римских царей-гонителей¹⁰¹², или десять префектов, начальников десяти Римских провинций, которые обладали значительною властью при отправлении своих обязанностей¹⁰¹³, или же варварские народы: персов, сарацин, вандалов, гуннов и т.д.¹⁰¹⁴. Но все эти и им подобные толкования никогда не в силах доказать, почему берутся те, а не другие названия царей, провинций и народов и почему другие опускаются и замалчиваются. Если когда-либо эти десять рогов и будут означать нечто определенное, т.е. десять царей с их царствами¹⁰¹⁵, то только в последнее время, в дни антихриста, и посему решение этого вопроса в настоящее время невозможно.

Дальнейшая черта описания зверя еще более укрепляет в мысли, что рога были принадлежностью всего зверя, а не одной какой-либо головы.

Именно, говорится, что над рогами были диадемы. Диадема, как царское головное украшение, есть принадлежность царского достоинства и знак царской власти и господства. Диадемами были украшены головы дракона (12:3); является украшенным множеством диадем и Иисус Христос, как Царь царей (19:12). Своего царского достоинства и царской власти зверь достигнет исключительно благодаря насилию, поэтому-то он имеет десять рогов, поэтому-то и диадемы не на головах, а на рогах. Но даже и такую царскую власть и такое право обладать миром и его царствами зверь-антихрист будет иметь только от дьявола-дракона (ст. 2). Лишь действуя его силою и пользуясь его помощью, зверь-антихрист получит то господственное положение в мире, которое даст ему возможность быть сильным врагом домостроительства человеческого спасения. Бог попускает дьяволу, а дьявол укрепляет своего поборника. Такое происхождение власти зверя естественно должно было отразиться на его отношении к Богу, как единой и действительной Силе: мы видим на головах зверя имена богохульные.

Какое бы чтение мы ни признали более правильным, – чтение ли: «имена» (пньмбфб – множ, число), как это принято и нашими переводами, Вульгатою, Андр. Арэф. и др.¹⁰¹⁶, или: «имя» (в единственном числе)¹⁰¹⁷, и в том и другом случае необходимо думать, что богохульное имя было на каждой голове, и, следовательно, этих имен было несколько. В этом последнем обстоятельстве толкователи, принимающие образ зверя за образ римской империи, находят новое доказательство правоты своего мнения. Они указывают на то, что в римской империи императоры были обожаемы и им воздавали божеские почести даже при их жизни. Римские императоры сами себя называли богами, требовали, чтобы курился фимиам перед их статуями, чтобы клялись их именами, а это – именно, говорит Эвальд, по мнению иудеев, и было богохульством¹⁰¹⁸. Каллигула построил храм в свое имя и назначил к нему жрецов,

а Домициан начинал свои приказы так: «Господь и бог ваш повелевает следующее»¹⁰¹⁹. В провинциях же префекты, как по приказанию императоров, так и по желанию выслужиться особенно наблюдали за культом императоров и отрицание его всегда выставляли первым поводом к гонению против христиан. «Не указывает ли все это на то, – спрашивает Яковлев, – что пророчество Апокалипсиса имело в виду, под иносказательною формою зверя из моря, идолопоклонство римской империи»¹⁰²⁰? Конечно, нет. Апокалипсис как откровение имеет в виду будущее, а не прошедшее; и если он говорит иногда о прошедшем и о настоящем, то лишь постольку, поскольку то и другое продолжается и продолжится в будущем или поскольку может служить типом и прообразом будущего, и с тою целью чтобы более наглядно и, так сказать, на живом примере раскрыть ту тайну, которая вполне осуществится в отдаленном будущем. Богохульные имени на головах зверя из моря напоминают собою одиннадцатый рог в пророчестве Даниила 7:8, 25, – рог, говоривший злое и богохульное. На основании этой аналогии можно думать, что зверь, как орудие деятельности дьявола, столь проникнется боговраждебными стремлениями, что «у него, как бы на его лбу, будет отражаться его внутреннее существо, которым будет самопревозношение и богохульство»¹⁰²¹. Об этом предсказано и ап. Павлом в послании к Солунянам (2Сол. 2:4).

Эти черты зверя: семь голов, десять рогов, диадемы и богохульные имена ближе всего говорят о самом существе зверя; черта же, раскрывающаяся во 2 ст., говорит уже о самой деятельности его среди мира. Для указания на губительность и злобность этой деятельности зверя ему приписываются особенности и свойства не одного, а трех диких зверей видения Даниилова (Ос. 13:7; Дан. 7:3–6; ср. Иер. 5:6; Авв. 1:8; 13:23). «Барс (рысь – славянский перевод) напоминает лукавство и неверность, смелость и свирепость; твердые лапы медведя указывают на хладнокровие и осторожность, упорство и бесстыдство; пасть льва говорит о высокомерии и алчном властолюбии, а все вместе говорит о коварстве и жестокости.

Без сомнения, во всей полноте этот образ может принадлежать только личному антихристу»¹⁰²².

Такие свойства и сообразная с ними деятельность может принадлежать или самому дьяволу, как воплощению всего зла и виновнику зла, или тому существу – лицу, которое будет представителем дьявола и послушным орудием в его руках. Об этом и говорят нам последние слова 2 ст. Дракон, т.е. дьявол, дает этому зверю свою силу, свой престол и великую власть. Сила дьявола, это – те его природные силы и способности, которые принадлежат ему как духу и первому и высшему божественному созданию; эту силу он обнаруживал неоднократно в ветхозаветной истории (в истории Иова), обнаружил и в Новом завете, когда искушал Христа Спасителя, ставил Его на кровле храма и во мгновение ока показывал перед Ним все земные царства (Лк. 4:5, 6, 9). Трон дьявола есть весь мир, князем которого называет его свящ. Писание; он восседает в мире (престол сатаны), господствует в нем и принимает себе поклонение как в идолопоклонстве, так и во всех греховных страстях и злодеяниях (Ин. 8:44; 1Ин. 5:19; Лк. 4:6). Как могущественный ангел и в особенности как князь мира сего, дьявол обладает и особенною властью. Власть в мире и над миром собственно принадлежит Богу, но Бог попустил пользоваться этой властью и дьяволу, хотя и попустил лишь настолько, насколько сам мир, как лежащий во зле (1Ин. 5:19), позволяет дьяволу властвовать над собою.

Зверь-антихрист, как сын греха и сын погибели (2Сол. 2:3), будет в полном обладании дьявола и вследствие этого явится даже орудием распространения дьявольской власти и на других людей. Через него дьявол будет соблазнять даже и избранных (2Сол. 2:8–10).

Вследствие этого тесного отношения и даже взаимоотношения между дьяволом и зверем, и этот последний должен быть понимаем нами не как символ царства, но как реальная¹⁰²³ личность¹⁰²⁴, и не как антихристистическая сила последнего времени¹⁰²⁵, но как носитель этой силы, как ее воплощение¹⁰²⁶, – словом, как антихрист¹⁰²⁷, противник Христа, царь последнего времени, который придет под своим именем

(Ин. 5:43) и будет себе лично требовать поклонения, чего и достигнет (2Сол. 2:4; Апок. 13:4).

Описавши зверя, каким он вышел из моря, в 3 ст. Иоанн обращает внимание на перемену, происшедшую в его образе. Переводы славянский, русский и Вульгата, следуя некоторым спискам, читают 3 ст. начиная с слова: «видел» – εἶδον, и дальнейшие слова «одну голову» – μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν ставят в прямую зависимость от этого глагола. Но по более правильному чтению¹⁰²⁸ εἶδον – «видел» есть позднейшая вставка, и выражение μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν «одну из голов» или нужно признать за винительный самостоятельный¹⁰²⁹ или же, что более правдоподобно, допустить¹⁰³⁰ винительный падеж зависящий от неповторенного (поблизости) глагола εἶδον – «видел», стоящего в первом стихе: и видел я выходящего из моря зверя – καὶ εἶδον ἐκ.

Голова была смертельно ранена уже при самом выходе зверя из моря; по крайней мере Иоанн ничего не сообщает о происхождении этой раны. Теперь он наблюдает только тот факт, как эта рана на его глазах исцелена. Прежде чем решать вопрос, что понимает здесь под смертельно раненою головою и под фактом ее исцеления, нужно обратить внимание на самое выражение стиха: во-первых, не указано, какая именно голова была ранена и исцелена, но сказано неопределенно: «одна из голов», – μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν. Во-вторых, для обозначения раны употреблено слово ἐσφαγμένην (от σφάζω – убивать, закалать), что собственно значит умерщвленная, заколотая, и, таким образом, предполагает не мнимую¹⁰³¹, но действительную смерть, или, по крайней мере, такую рану, которая равносильна самой смерти. Все выражение можно сблизить с 5–6, где об Агнце сказано, что он был как бы закланным. И как там разумелась под раною действительная смерть Иисуса Христа, так, по аналогии, и здесь нужно разуметь также действительную смерть головы зверя. Можно даже прямо сказать¹⁰³², что голова зверя была смертельно раненою для того, чтобы и зверь подобно Агнцу (1:18) мог сказать: был мертв и се жив.

Все толкователи смотрят на этот символ со своей общей точки зрения на весь образ зверя. Если для Папе пятое царство

было господством ислама, то и в исцеленной голове он видит ислам, который, будучи подавлен в настоящее время, со всею силою восстанет в последнее время; для Крементца пятое царство – вавилонское, и исцеленная голова, для него, есть ново-вавилонское царство, которое возникнет во время антихриста в виде крайнего господства социальной революции. Против этих мнений, в виду их совершенной произвольности и отрешенности от текста, ничего сказать нельзя, кроме указания на эту отрешенность. Большинство толкователей в раненой и исцеленной голове видят римскую империю.

При этом Генстенберг понимает собственно римскую языческую империю, которая через искупительную смерть Иисуса Христа и быстрое распространение христианства, казалось, получила смертельную рану, но, благодаря внешним обстоятельствам и внешнему могуществу, как будто бы оживала вновь. Подобно сему и следующее рассуждение Яковлева: «Благовестив христиан, обращая к вере Христовой язычников, наносило хотя частные, но смертельные удары многобожию римлян. Не казались ли язычникам такие раны исцеленными, когда Нерон и другие гонители христиан явно хвалились, что они истребили христиан? Или не говорит ли пророчество о поражении головы многобожия Константином Великим, которую оживил Юлиан Отступник, восстановитель языческого суеверия?»¹⁰³³. Это толкование недопустимо потому уже, что ни римская империя, ни ее идолопоклонство в действительности не исцелили, т.е. не возвращались к прежней силе, но отошли в прошедшее.

Другие толкователи¹⁰³⁴ под смертельною раню головы разумеют разделение римской империи и переход римского царства в царства германо-славянские, а в исцелении раны видят его новое возникновение при антихристе и через антихриста, «который восстанет наподобие кесаря Августа»¹⁰³⁵. Но в этом мнении нисколько не выяснена мысль, почему римское, а не какое-либо другое царство должно возникнуть через антихриста, – что особенного заключает в себе это царство? И по идолопоклонству, по господству нечестия и по вражде к Бож. Царству на земле наравне с Римом могут быть

прославлены и другие царства, особенно, например, сирийское, во главе с Антиохом Епифаном. Поэтому-то некоторые толкователи¹⁰³⁶ с одинаковым правом или, лучше, одинаково неосновательно утверждают, что под смертельно раню головы нужно разуместь падение царства сирийского вместе со смертью его царя Антиоха Епифана. Это царство возникнет вновь в последнее время, и Антиох Епифан, «воскрешенный по действию сатаны»¹⁰³⁷, снова явится в лице антихриста с своею страшною ненавистью против Бога и народа Божия, как об этом и предсказано пророком Даниилом 11:36 (2Сол. 2:4).

Более просто решает вопрос об исцеленной ране св. Викторин, а за ним Эвальд, Фаррар и др. новейшие писатели. По их мнению, пятая голова зверя есть император Нерон. О нем существовало народное верование, что он снова возвратится на царство после императора Нервы¹⁰³⁸, или же после Оттона¹⁰³⁹ и вооружится против христиан тою же страшною ненавистью и жестокостью, с которыми он преследовал их во время своей первой жизни. Но, как мы знаем, история решительно не оправдывает этого, ни Веспасиан, ни Домициан или Траян не могут быть признаны возвратившимся Нероном, ибо все не дошли до степени его жестокости. Кроме этого, исцеление предполагает продолжение жизни того же существа, но Веспасиан, Домициан или Траян – вовсе не Нерон.

По нашему крайнему мнению, этот символ закланной, а потом исцеленной головы нужно изъяснять не по отношению к одной какой-либо голове зверя, но по отношению ко всему зверю. Поэтому смертельную рану головы нужно отождествлять с небытием зверя, 17:11, а исцеление – с его появлением вновь. Голова, хотя и одна из семи, составляет слишком существенную часть зверя, без которой его существование является неполным. А так как головы зверя мы рассматривали в смысле указания на способность зверя и его вдохновителя – дьявола искушать, соблазнять и вводить в пагубу человеческий мир, то и смертельная рана головы может означать временную потерю этой способности или ослабление ее.

Но голова была лишь только смертельно раненою, а не отделенною и уничтоженною, и поэтому нужно думать, что и

способность зверя губить была не то, чтобы совсем отнята от него, но лишь лишена возможности проявляться в своей прежней силе. И если семиголовый зверь есть тот же дьявол в его исторической вражде Божеств, царству на земле, а его выход из моря означает его явление в образе антихриста, как носителя и выразителя его вражды, то раненая голова будет означать то, что во время предшествующее дьявол был лишен некоторой части своей свободы в боговраждебной деятельности.

Но, по попущению Божию, эта свобода снова возвратится ему. В лице антихриста, этого зверя со всеми семью головами, он начнет действовать с особенною силою и энергиею. Рана была нанесена дьяволу христианством, которое оградило христиан от дьявольской прелести и дало им силу противостоять против его козней именем Иисуса Христа и силою животворящего креста. Но когда в христианском мире совершится отступление от Божественной истины, предсказанное Спасителем (Лк. 18:8) и апостолом (2Сол. 2:3, 11), тогда и дьявол получит свою прежнюю свободу. Его голова исцелее, и он проявит свою деятельность в такой же степени, в которой проявилась она в идолопоклонстве и гонении против христиан. Такое возвращение прежней дьявольской силы и влияния и прежних форм этого влияния будет поистине удивительно (13:4–8).

Тайнозритель действительно в конце 3 ст. и говорит: вся земля дивилась, следя за зверем. Русский перевод: «следя за зверем» есть свободная передача греческого текста ἐθαύμασεν ὁπίσω τοῦ θηρίου, что буквально (так в славянском переводе) значит: «дивилась вслед зверю». Понятный смысл этого выражения (ср. Втор. 12:30; Деян. 5:37; 20:30) можно передать только описательно: люди, увлеченные удивлением, следовали за Зверем¹⁰⁴⁰; увлечены же и удивлены были тем, что произошло с ним на их глазах. Это удивление привело землю, т.е. всех живущих на ней, к прямому поклонению дракону, который дал власть зверю. Здесь не указывается, что люди того времени будут различать зверя, т.е. антихриста, от дракона, т.е. дьявола, и выражение поклонения дракону говорит лишь о том

объективном факте, что почитание зверя в действительности будет почитанием дракона; так как зверь антихрист будет иметь силу и значение лишь постольку, поскольку получит их от дракона – дьявола. Как идолопоклонники, почитая своих идолов, в действительности, по слову апостола, поклонялись бесам, так точно и люди последнего времени, почитая антихриста, в действительности будут почитать самого дьявола и исполнять его волю¹⁰⁴¹.

Такое понимание оправдывается словами 4 ст., где речь снова только о звере, об антихристе. Люди поклонятся зверю не только так, как кланяются иногда перед людьми достойными уважения и удивления, но поклонятся как богу (Втор. 6:13; Мф. 4:10; Лк. 4:8; Ин. 4:21, 23; Апок. 5:14; 7:11; προσκυνέω употреблено здесь не в своем первоначальном смысле: приветствовать, – но в смысле поклоняться, молиться). Они поставят его выше всякого сравнения ибо будут говорить: кто подобен зверю и кто может сразиться с ним? А несравнимость, полнейшее совершенство, по справедливому замечанию Генстенберга, есть свойство Божественное (ср. Исх. 15:11; Ис. 40:18, 25; 46:5; Пс. 34:10; 112:5 и др.). В этом случае данный стих и данная характеристика стоит в близкой параллели с 2Фес. 2:4, где антихрист прямо называет себя богом и существом, достойным поклонения и почитания.

Дальнейшие черты описания зверя еще более приближают его к тому антихристу, о котором говорит апостол Павел (2Сол. 2:4, 8) и пророк Даниил (7:8). Самое выражение 5 ст.: и даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно (στόμα λαλοῦν μεῦάλα καὶ βλασφημίαν), почти буквально повторяет слова пророка Даниила: в роге (зверя) были глаза, как бы глаза человеческие, и уста, говорящие высокомерно. И против Всевышнего будет произносить слова и угнетать святых Всевышнего (Дан. 7:8, 11, 20, 25). Русский перевод (в том славянском переводе более точно) «гордо и богохульно» свободно передает слова подлинника μεῦάλα καὶ βλασφημίαν, вместо буквального перевода: «великое и хулы». Великое здесь употреблено в смысле гордости и самопревозношения¹⁰⁴²; хула же – в смысле богохульства, что и выясняется в 6 стихе. Эта

черта может принадлежать только антихристу, который будет послушным орудием в руках дьявола, злого духа, духа гордости и злобы. Гордость антихриста, по слову Спасителя, выразится в том, что он не признает себя чьим-либо посланником, но придет от себя (Ин. 5:43), от своего имени и поэтому все будет приписывать себе, своей силе и своим способностям. Он не только не поставит себя и свою деятельность в зависимость от Бога Вседержителя, но самого себя объявит богом¹⁰⁴³. Однако же, несмотря на такое безумие, он будет признан людьми за того, за кого и будет выдавать себя. Таково будет ослепление людей того времени, – оно будет знамением времени.

Деятельность зверя-антихриста будет лишь следствием попущения Божия (ему, по выражению Апокалипсиса, будут даны, конечно, Богом, уста, говорящая гордо и богохульно) и не только попущения, но даже прямого положительного воздействия Божия. Господь Бог как бы пошлет в мир и для мира антихриста как представителя противохристианского настроения, чтобы через него обнаружить ненависть мира к христианству и показать, что этот мир уже созрел для окончательного суда. Посему и говорится, что (Богом) дана будет антихристу власть действовать (ἐξουσία ποιῆσαι), т.е. не только говорить гордо и богохульно, но и действовать в таком же духе и направлении, – делать дела и совершать поступки, которые будут подтверждением его богохульного настроения и богохульных речей.

Господство в мире богохульства и богопротивления продолжится сорок два месяца. Этот срок времени нужно отождествлять с сорока двумя месяцами попираания народами св. Иерусалима (11:2) и с тремя с половиною годами укрывательства жены от дракона в пустыне (12:6, 14). Он не есть указание на «достаточную продолжительность»¹⁰⁴⁴, не есть указание на весь период «времени разрушения Иерусалима Титом до наступления антихристианства»¹⁰⁴⁵, не есть и общее указание неопределенной продолжительности этого последнего времени¹⁰⁴⁶, но есть точный период времени, измеряемый точным числом дней, месяцев и годов.

Свв. отцы и учителя Церкви единогласно свидетельствуют, что антихрист будет господствовать весьма короткое время. Св. Иустин мученик прямо обличает тех, которые думают, что господство будет продолжительным¹⁰⁴⁷. Св. Кирилл иерусалимский¹⁰⁴⁸ свидетельствует, что великость скорби ограничится немногими днями. Основываясь на указаниях Апокалипсиса и на пророчестве пророка Даниила, свв. отцы и учителя Церкви о продолжительности царствия антихриста учили еще определеннее и утверждали, что антихрист будет царствовать три с половиною года. Св. Ириней говорит: «Антихрист опустошит все в этом мире, процарствует три года и шесть месяцев и воссядет в храме Иерусалимском»¹⁰⁴⁹; подобно сему рассуждают св. Кирилл иерусалимский (260 стр.), Иоанн Златоуст¹⁰⁵⁰, Андрей кесарийский¹⁰⁵¹; св. Ефрем Сирин¹⁰⁵². Блаженный Иероним говорит: «В течение трех лет и шести месяцев святые будут переданы власти антихриста»¹⁰⁵³.

Таким образом, о продолжительности времени царствования антихриста нужно сказать не только то, что оно будет столько лет и дней, сколько это назначено по определению Божию¹⁰⁵⁴, но и то, что оно продолжится по нашему человеческому счислению сорок два месяца или три с половиною года. Это вполне согласно с всемогуществом Божиим, действующим всегда в определенные человеческие периоды времени; этому не противоречит и кажущаяся краткость периода в 1260 дней. И в этот краткий период антихрист успеет совершить свое дело, а мир достаточно обнаружит свою зрелость для суда. Во-первых, антихрист будет действовать под особенным и непосредственным влиянием сатаны и будет облечен всею его силою; во-вторых, антихрист будет иметь много предшественников, которые тайно будут устроить и предуготовлять ему царство; в-третьих, наконец, и сам мир к тому времени дойдет до крайнего развития своего нечестия и сам встретит антихриста как выразителя и представителя своего нечестия.

Антихрист, по выражению Апокалипсиса, откроет свои уста для хулы (εἰς βλασφημίαν). К неременному свойству гордого принадлежит не только превозноситься своими мнимыми и

действительными достоинствами, но и унижать, порочить все то, что принадлежит другому и что может быть противопоставлено его самопревозношению. Антихрист будет стремиться выставить себя богом, и поэтому для него будет необходимо, по силе вещей, унижать и хулить все то, что люди почитали прежде за Бога, за божественное и святое. Предмет хулы антихриста будет, прежде всего, имя Божие. Имя Божие, Его всесвятые свойства раскрыты как в Его воплотившемся Сыне, Иисусе Христе¹⁰⁵⁵, так и в откровении¹⁰⁵⁶ ветхозаветном и новозаветном¹⁰⁵⁷, во всем домостроительстве человеческого спасения; поэтому антихрист прежде всего будет хулить Иисуса Христа, унижать Его дело и опровергать свидетельство Ветхого и Нового заветов. Вторым предметом хулы антихриста будет жилище Божие (τὴν σκηνήν). Жилище Божие, это – не христианская Церковь¹⁰⁵⁸, – о ней речь далее, – но небо, где находится престол Всевышнего¹⁰⁵⁹, – где Он обитает вместе с блаженными¹⁰⁶⁰ и откуда посылает людям блага (Ин. 3:27; Мф. 7:11) и управляет миром (Ин. 3:31; Деян. 7:49).

В-третьих, предметом хулы антихриста будут даже и живущие на небе, т.е. святые ангелы и прославленные святые, к которым живущие на земле прибегают как к своим молитвенникам и покровителям, веря в их близость к Богу¹⁰⁶¹ вследствие их подвигов на земле.

Здесь под живущими на небе нельзя разумеать (Hengstenberg) христиан, живущих на земле. О них речь в следующем 7 стихе. Антихрист получит от Бога власть вести с ними войну и побеждать их. Это последнее выражение напоминает собою Мф. 24:22 и еще ближе Апок. 11:7 и Дан. 7:21. Антихрист употребит все дьявольские козни для соблазна верующих и все средства насилия. Его власть будет столь велика, что будет простираться на все колена, народы, языки, племена, – словом, на всех живущих на земле и благочестивых и нечестивых. Он подобно дьяволу-дракону, который передаст ему всю свою власть и силу, явится действительным князем мира сего, – но только мира сего. Его власти и насилию будут подвергаться всецело только тела и земная жизнь людей; над

душами же его власть будет ограничена, и души благочестивых будут свободны от его губительной власти.

Нечестивые же будут окончательно погублены им; через земные соблазны антихрист и души их предуготовит для огненной геенны. Благочестивые же, те избранные, которые будут запечатлены печатью Божиею, хотя и пострадают от него в своей земной жизни, однако же, избегут его соблазнов и душевной гибели (9:4). Хотя и из них многие, подобно двум св. свидетелям (11:7) будут даже и умерщвлены антихристом, однако же, это послужит лишь к прославлению их на небе, как это и доказано будет для их утешения, примером этих свидетелей, которые торжественно взойдут на небо.

Все же прочие, кроме этих избранных и запечатленных, поклонятся зверю-антихристу (προσκυνήσουσιν). Будущее время глагола «поклоняться» после предыдущих прошедших времен глаголов указывает на то, что это поклонение будет лишь следствием предшествующих описанных действий зверя. Местоимение же αὐτόν – «ему», поставленное не в среднем, а в мужском роде и таким образом несогласованное с θηρίον, указывает на зверя-антихриста, как определенную личность, человека, рог Даниила¹⁰⁶², личного владыку последнего царства.

Ему, антихристу, поклоняются все те, имена которых не написаны в книге жизни Агнца. Книга Агнца это та же, что и 21:27. Прибавление определения Агнца указывает на то, что спасение благочестивых от козней дьявола и антихриста всецело зависит от веры в Иисуса Христа и от надежды на милость Божию. Выражение: закланного от создания – ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, неправильно передано в русском переводе вследствие поставления знака препинания перед «закланного». Здесь этого знака¹⁰⁶³ не должно быть и слова: «от создания мира» нужно относить не к Агнцу закланному¹⁰⁶⁴, но к словам: не написаны в книге жизни. Аналогия этому выражению нужно видеть не в 1Пет. 1:20, где речь идет о предвечном предопределении страданий Спасителя, но совершившихся в определенное время, а в выражении Мф. 25:34 о царстве от создания мира, уготованном для праведников. По

Божественному предопределению от вечности для праведников уготовано царство и блаженство, и никакие силы ада не в состоянии лишить их его, если они будут с своей стороны твердо держаться Божественной воли, и это должно служить для них утешением и ободрением в перенесении страданий и искушений от дьявола и антакрита¹⁰⁶⁵. Для грешников же, которые, по Божественному предведению, по своему беззаконию будут достойны осуждения, от вечности же предуготованы мучения вместе с дьяволом и его ангелами (Мф. 25:41); в этом – угроза всем нечестивым и предостережение от последования антихристу.

Учение о том, что антихрист, отрицая Божество Иисуса Христа, вместе с этим открыто будет выдавать себя самого за Христа и Бога и требовать себе Божественного поклонения, было всеобщим верованием всей древней Церкви. Св. Ириней учит: «Антихрист, будучи отступником и разбойником, захочет, чтобы поклонялись ему как Богу. Он устроит идолов, чтобы внушить, что он –сам Бог»¹⁰⁶⁶. Св. Ипполит замечает: «Антихрист начнет посылать указы, чтобы умерщвлять тех, кои не захотят почитать его и поклоняться ему как Богу»¹⁰⁶⁷. По Ефрему Сирину, «многие поклонятся мучителю, взывая, «ты – наш спаситель»¹⁰⁶⁸. Подобные же мысли встречаем мы у Кирилла иерусалимского¹⁰⁶⁹, Иоанна Златоустого¹⁰⁷⁰, Иоанна Дамаскина¹⁰⁷¹, у Андрея кесарийского¹⁰⁷² и др.

После подобного описания зверя-антихриста и тех страшных и печальных последствий, причиною которых будет его царствование на земле, откровение обращается с призывом к внимательности: кто имеет ухо... Это воззвание неоднократно повторяется и в Евангелии (Мф. 11:15; 13:9; Лк. 8:8, 15) и в Апокалипсисе (2:7, 11, 17 и др.). Цель его везде одна и та же: обратить особенное внимание на сказанное уже и на то, что будет сказано далее. Воззвание относится непосредственно к благочестивым¹⁰⁷³, но через них и к нечестивым. Для первых в этом воззвании и словах 10 ст. заключается утешение и ободрение¹⁰⁷⁴ и вместе призыв к терпению¹⁰⁷⁵ к усилению подвигов бодрствования и благочестия. По отношению же к нечестивым обращение 10 ст. грозит Божественным

возмездием, которое рано или поздно, но всегда верно вступает в свои права. Первая половина стиха непосредственно обращена к нечестивым. В словах: кто ведет в плен, кто убивает мечом¹⁰⁷⁶ разумеются все лица, так или иначе причиняющие другим насилия (ср. Ам. 1:6; Авв. 1:9; Пс. 93:12, 13; Мф. 26:52). Имеются в виду и гонители христиан, римские императоры первых времен, но по преимуществу сам антихрист и его сподвижники. Он, зверь-антихрист, пойдет в плен, будет лишен свободы и ввержен в геенну огненную (20:19); как он убивал мечом, уничтожал и разрушал, так и сам будет уничтожен мечом, исходящим из уст Божиих, будет уничтожен духом уст Господа (2Сол. 2:8). Из этого верующие могут почерпнуть себе утешение и ободрение, ибо здесь, несомненно, заключается уверение в неукоснительности Божественного суда и праведного воздаяния, по которому каждый получит должное, получают и праведники свою награду (20:12, 5; 21:4; 2Кор. 5:10).

В дальнейших словах: здесь терпение и вера святых – ὡς ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων (ср. 2:19; 6:11, заключается призыв к терпеливой надежде¹⁰⁷⁷ и вере. «Здесь» (юде) указывает на то, что именно теперь, во дни антихристианских насилий, нужно особенное терпение¹⁰⁷⁸, а также и на то, что во всем сказанном имеются в виду терпение и вера только истинных христиан¹⁰⁷⁹.

Время наступающего суда над всем миром есть столь страшное и опасное время испытаний, что только лишь терпеливая надежда и твердая вера¹⁰⁸⁰ могут спасти от гибели в нечестии и помочь избежать вечного осуждения: это должны иметь в виду все истинные христиане, все стремящиеся к венцам святости, все избранники Божии, которым от века уготовано царствие Божие.

В пояснение факта особенной успешности деятельности антихриста среди человеческого общества перед взором тайнозрителя открывается картина нового явления, – второго зверя.

Второй зверь вышел из земли, имел два рога, подобных агнчим, и говорил, как дракон. Таким образом, дано три характеристических черты образа второго зверя. Он выходит из

земли, тогда как первый зверь вышел из моря. Для выяснения этой характеристики толкователи обыкновенно прибегают к противопоставлению понятий моря и земли. Море – нечто постоянно меняющееся и неустойчивое; земля же – твердое и установившееся. И если зверь из моря означал антихриста, происходящего из среды человеческого общества, постоянно меняющего условия жизни своей, то зверь из земли должен означать нечто такое, что есть следствие действия постоянных и установившихся причин. Таковыми может быть признана культурная жизнь народов, выработавшая определенные законы, привычки и убеждения. Зверь из земли и будет означать лицо, которое явится выразителем этих законов, привычек и убеждений человеческого общества своего времени¹⁰⁸¹. На этом основании толкователи рассматривают его как духовную силу¹⁰⁸², как силу мудрости и учения¹⁰⁸³, и притом в ее противоположности мудрости небесной, учению Божественному¹⁰⁸⁴.

Но, собственно, говоря, в самом тексте нет основания рассматривать землю исключительно в ее противоположности морю со стороны неподвижности. Земля может быть рассматриваема и сама по себе без отношения к морю. Она может быть понята здесь как символ земных условий человеческой жизни, как символ временно-условной человеческой жизни с ее исключительно земными интересами, с идеалами и целями, не идущими далее земли, – вещественного и материального. Следовательно, зверь выходящий из земли, будет именно представителем всего того, что составляет собственность земли и всей земной культуры, как она вырабатывается долгою историею человеческого общества и того материализма, который все сводит на действия естественных природных сил, не оставляя места для духа и Бога.

Согласно с указанием самого Апокалипсиса (16:13; 19:20), толкователи смотрели на этого зверя, как на лжепророка, действующаго одновременно с первым зверем-антихристом, но расходились в понимании его личности. Эбрард, не обращая должного внимания на чисто личные действия второго зверя в дальнейших стихах 13 главы, не идет далее определения его,

как символа духовной силы. Св. Викторин дал начало другому отчасти подобному же пониманию. По его мнению, второй зверь есть римская авгуриальная система, которая была особенно развита во время упадка римской языческой религии. Эвальд, считающий первого зверя за императора Нерона, во втором звере, выходящем из земли («из Азии – колыбели философии и магии»), видит магов, гадателей и философов, которые имели очень большое значение в истории того времени. Это мнение подобно, во-1) мнению Яковлева¹⁰⁸⁵, разумеющего под вторым зверем самих римских императоров, бывших в то же время и верховными жрецами; во-2) мнению Фаррара¹⁰⁸⁶, прямо указывающего на императора Веспасиана, как второго зверя, и, в-3) мнению Калмета, видящего во втором звере Иерокла, возбуждавшего Диоклетиана против христиан. Мнения этих толкователей падают вместе с их основной мыслью, что первый зверь не есть антихрист, личность будущего времени.

Справедливо рассуждает Андрей кесарийский: «Если думают, что и лжепророк придет в своем лице, то не неуместным будет принимать змия за сатану, зверя, выходящего из моря, – за антихриста, а зверя настоящего, по мнению Иринея, – за лжепророка. Выходит же он из земли, т.е. из жизни земной и перстной, имеет же рога, подобно агнчим, потому что в коже овцы скрывается убийственность сокроенного волка и потому что вначале будет иметь вид благочестия»¹⁰⁸⁷. Точно так же и другие отцы Церкви¹⁰⁸⁸ учили, что одновременно с антихристом будут действовать в качестве его слуг и посланников лжепророки. Это учение находит свое основание и в словах Спасителя, который также предсказывал, что перед концом мира восстанут лжехристы и лжепророки (Мф. 24:23–26).

Таким образом, мало сказать, что второй зверь есть «антихристианская религия великого отпадения в последнее время, возникшая из того же антихристианского мира»¹⁰⁸⁹; это – не просто новая естественная «религия материализма, религия, выросшая на почве христианства, хотя в действительности составляющая по отношению к нему глубокую противоположность»¹⁰⁹⁰. Нет, нужно прямо сказать, что как

первый зверь из моря есть личность антихриста, – человека греха, царя последнего времени, так точно и второй зверь из земли есть также личность, хотя отличная от антихриста, но тесно связанная с ним как по времени, так и по цели их деятельности. Как Иисусу Христу при Его пришествии на землю для спасения людей предшествовал Иоанн Предтеча, так точно и при антихристе, явившемся для пагубы грешников, будет свой предтеча – пророк.

Он будет лжепророком в широком смысле этого слова, именно как провозвестник перед людьми воли антихриста, пришедшего по действию и воле дьявола.

Поэтому и дальнейшие черты второго зверя, как его описывает Апокалипсис, нужно понимать применительно к личности антихристового лжепророка.

На голове второго зверя были два рога, подобные агнчим.

Не известно, на что собственно здесь хочет указать тайнозритель, на то ли, что зверь по рогам был подобен апокалиптическому Агнцу (5:6), или же на то, что эти рога были такие же, как у агнца. По-видимому, на основании дальнейшего описания подобие зверя апокалиптическому Агнцу нельзя простира¹⁰⁹¹ на весь его образ и существо, ибо если здесь и есть сходство с 5:6, то чисто внешнее и случайное.

Правильнее это подобие ограничить лишь видом рогов¹⁰⁹². Сила характеристики заключается в том, что зверь по рогам не совсем такой, как Агнец, а лишь подобен ему. Рога есть символ силы и оружия защиты и нападения. У Агнца было семь рогов, что означало Его всемогущество; было по десяти рогов у дракона и у зверя из моря, что также говорило о их могуществе в свойственной им области. Зверь из земли имеет только два рога, и это, таким образом, означая его меньшую силу, отличает его как от Агнца, так и от дракона и зверя. Оно может быть только служебной и низшей силою по отношению к дракону и зверю, только их служителем и исполнителем их воли; по отношению же к Агнцу он может быть лишь обманщиком, ложно прикрывающимся внешним видом. Его внутреннее существо и цель его появления, как совершенно противоположные существу Агнца и Его отношению к миру, ясно указываются в

последних словах стиха: говорил как дракон. Это не значит, что он будет говорить голосом, подобным голосу дракона, – тогда бы нужно было ожидать выражения, подобного 1:10; 15; 6:1; 10:3, но, как замечает Эбрард, здесь указывается на род и содержание слов. Дракон – дьявол, слова его суть слова лукавства и прельщения, и если второй зверь будет говорить подобно ему, то, значит, слова его будут таковыми же, и их цель будет соблазн и гибель людей. Скрытым намерением его слов будет стремление посредством хитрости привлечь людей к служению антихристу. Эта черта лжепророка весьма близко напоминает Мф. 7:18, где говорится о хищных волках в овечьей шкуре.

Будучи только лжепророком, как бы посланником другого, второй зверь будет действовать не своею силою и не для себя лично. Он будет действовать со всею властью (ἐξουσίαν) первого зверя, и только (ἐν ὀνόματι αὐτοῦ) «Перед ним» (ст. 12). Власть первого зверя (ср. 9:10, 19), данная ему от Бога, состояла в праве и силе вести войну со святыми и победить их (ст. 7).

И поэтому, если здесь говорится, что второй зверь действует со всею властью первого зверя, то это значит, что и его власть также простирается на мир и также с целию подавления всего святого и возвышенного. О том, что он будет только исполнителем чужого желания и чужой воли, ясно говорит выражение: «Перед ним», которое, сообразно с Исх. 24:13; Втор. 1:38; 1Цар. 10:8; Дан. 1:5, не может быть понимаемо иначе как указание на деятельность, происходящую перед глазами другого, с его ведома и воли¹⁰⁹³ и при предполагаемой поддержке и помощи.

Действуя в качестве слуги зверя – антихриста, лжепророк заставит (ποιεῖ) всю землю и всех людей поклониться этому последнему. В 8 ст. было сказано, что антихристу поклонятся все живущие на земле, имена которых не записаны в книгу жизни, т.е. все люди, кроме избранных и совершенных христиан. Здесь говорится то же самое, только содействующим в совершении этого дела выставляется новое лицо – лжепророк. И как бы для того, чтобы в этих словах 11 ст. не было повода

разуметь какое-либо другое событие мировой истории, добавлено, что зверь – тот самый, рана которого исцелела, т.е. тот, о котором шла речь и ранее.

В этих словах нельзя видеть указания на то, что исцеление раны было совершено вторым зверем; способ выражения решительно опровергает это предположение, – и потому в деятельности первого зверя нельзя различать два¹⁰⁹⁴ совершенно различных периода – до и после содействия ему второго зверя. Этот последний будет лишь слугою первого и исполнителем его воли.

Вся деятельность лжепророка будет направлена к увеличению власти и влияния антихриста над миром; для этого у него будут и достаточные средства: он будет творить великие знамения.

Здесь так же, как и Мф. 24:24 и 2Сол. 2:9, говорится, что дело лжепророческого служения выразится между прочим, в совершении знамений – чудес. Ни из того, ни из другого места не видно, как нужно смотреть на чудеса лжепророков, будут ли обманом они, происходящими только лишь на глазах нечестивых людей¹⁰⁹⁵, или действительными чудесными фактами, сказать прямо невозможно. Но, кажется, лучше согласиться со вторым предположением и допускать, что знамения лжепророка во всяком случае будут естественными¹⁰⁹⁶ и действительными фактами, действительными, а не кажущимися чудесами, хотя и совершающимися по дьявольской силе¹⁰⁹⁷.

И если они почему-либо и могут быть названы ложными, то потому, что будут совершаемы не по действию Бож. всемогущества, но по действию сатаны, который есть ложь и отец лжи (Ин. 8:44). Ложные чудеса отличаются от истинных своим бессилием, отсутствием действенности, скоропреходящим впечатлением, а еще более своею целью, будучи совершаемы для обольщения, обмана и незаконных внушений (ср. Втор. 13:1–3)¹⁰⁹⁸.

Во второй половине 13 ст. приводится пример знамений лжепророка. Могущество лжепророка, действующего силою антихриста и дьявола, будет столь велико, что¹⁰⁹⁹ он будет в

состоянии даже низвести огонь с неба. Это чудо будет совершено лжепророком в противовес чуду двух свидетелей (11:5), изведивших огонь из своих уст. Лжепророку нужно будет уничтожить авторитет и силу их свидетельства, и для того он воспользуется своею чудодейственной силою. О чуде низведения огня с неба, как доказательстве и проявлении высшей силы и могущества, говорят примеры Ветхого завета; например, по молитве пророка Илии огонь ниспадал с неба для погребения жертвы и для истребления воинов Охозии (3Цар. 18:38; 4Цар. 1:10, 12). В Новом завете Иаков и Иоанн также предлагали Иисусу Христу совершить это чудо, но не получили на это позволения (Лк. 9:51). Замечание «перед людьми» (ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων) говорит о цели чуда – произвести впечатление на людей и о показном, публичном его характере.

Благодаря тому, что лжепророк действует как представитель антихриста и дьявола, которым по изволению Божию будет дано особенное могущество, цель обольщения людей будет достигнута. Такое изволение Божие на крайнее проявление дьявольских соблазнов нисколько не противоречит Бож. благодати и потому вполне возможно.

Об этом совершенно ясно говорят нам следующие слова ап. Павла: За сие пошлет им Бог действие заблуждения... да будут осуждены все не веровавшие истине, но возлюбившие неправду (2Сол. 2:11, 12).

Главную целью всех чудес лжепророка, как провозвестника новой антихристианской религии, как пророка антихриста, будет совращение людей к почитанию первого зверя.

Причастие λέγων – «говоря» и ὅς, употребленные в муж. роде, хотя и относятся к существительному (θηρίον) среднего рода, еще раз говорят о том, что под зверями здесь понимаются не отвлеченные понятия, но живые человеческие личности. Лжепророк, как известная личность, при посредстве своей проповеди и чудес склонить людей не только воздавать почести самому зверю – антихристу, но даже сделать его изображения (εἰκόνα τῷ θηρίῳ) и перед ними поклоняться. Эта черта деятельности лжепророка указывает на то, что антихристово

царство последнего времени будет носить характер религиозности и будет иметь целью возведение новой религии.

Новая религия будет противоположностью христианству – антихристианством; вместо веры в Бога Творца, Сына Искупителя и Духа Святого – Освятителя, тогда будут веровать в самого антихриста, который и объявит себя богом. Он потребует себе божеских почестей, потребует установления особого богослужебного культа и почитания своих изображений.

Все это возможно, и примеры римских императоров: Каллигулы, Нерона, Домиция, Декия и других доказывают, что человеческий разум под влиянием дьявольского воздействия может доходить до такого ослепления, что для него даже и такое безумие, как признание человека богом, не будет казаться странным (Рим. 1:21–23). Прор. Даниил сообщал уже нам об одном особенно выдающемся случае поклонения людей человеку под видом его статуи. Царь Навуходоносор приказал сделать свое изображение и особным указом требовал поклонения ему, и всем не поклоняющимся объявлена была угроза смертью через сожжение в раскаленной печи (Дан. 3).

В последнее время мира для испытания христианской веры будет нечто даже большее. Лжепророк не только поставит изображение антихриста и потребует поклонения ему, но даже, по изволению Божию, вложит дух в это изображение (πνεῦμα δοῦναι τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου). Жизнь изображения проявится не в его движениях и тех или других поступках, но исключительно в его речах, которые будут заключать в себе приказания относительно поступков и жизни других.

Речь статуи, по понятиям язычников, была явным доказательством присутствия в ней могущественного божества и потому более всего была способна возбудить пред нею благоговение и поклонение.

Заговорит и статуя зверя-антихриста. Содержание речи статуи зверя предуказано уже в 6 ст.: хулы на Бога, на Его жилище и святых Его. Здесь прибавляется новая черта этого содержания. Статуя, как бы от имени зверя, изображением которого она была, издает приказание убивать всякого, кто не будет поклоняться перед нею и перед другими изображениями

зверя. Значит, тогда будет объявлено полное и повсеместное гонение против всякой другой религии, кроме религии антихристианства, и если в первые дни гонимого христианства вместе с римскою языческою религиею имели право существовать и другая религии и иудейство, то в дни антихриста дозволенною будет только религия антихристианская. Это – высшая степень насилия, до которого только может прийти человечество, всегда стремящееся (на словах) к свободе религии и совести, но очень часто противоречащее этому и теперь (действия французского республиканского правительства и всякой секты, получающей перевес).

Как понимать это чудо говорящей статуи? Не будет ли это только обманом¹¹⁰⁰, подобно тому, как были ложные оракулы и прорицалища у римлян?¹¹⁰¹ Не простой ли это символ деятельности государственной власти антихристианского государства, издающей законы?¹¹⁰² На это нужно сказать, что хотя, действительно, римские оракулы и прорицалища были очень часто обманами, но из примеров мучеников мы знаем, что не редко были даваемы действительные прорицания силою и действием демонов.

Действие демонской силы в последнее время, по попущению Божию, будет столь могущественно, что статуя в действительности заговорит человеческою речью, ибо если возможно, что бывали ложные пророки, пророчествовавшие по внушению злого духа (3Цар. 22:19–22), если возможны были бесноватые, одержимые духом прорицания (Деян. 16:16–19), то возможно будет, что по действию сатанину, для того чтобы, если возможно, соблазнить и избранных, заговорит и неодушевленная статуя, как будет возможно для лжепророка и низведение огня с неба.

В 16 ст. говорится о новом выражении деспотической власти лжепророка над людьми антихристианского царства. По его приказанию¹¹⁰³ людям всех состояний и всякого положения в обществе и государстве будет положено начертание на правую руку или на чело (14:9; 16:2; 19:20; 20:4). «Начертание» [χάραγμα (χαράσσω)] нечто совершенно другое, чем печать

(σφραγὺς)¹¹⁰⁴, о которой была речь в 7:3; 9:4; 14:1; 17:5 по отношению к святым.

Печать есть лишь немой знак, начертание есть образ, нечто изображенное, что своими чертами должно дать то или другое понятие. Это начертание может напомнить собою обычай древних римлян, у которых иногда воины выжигали на своих руках и лбу имена своих предводителей, а рабы (добровольно или насильно) имена своих господ. Из самого понятия начертания, и из текста речи не видно, будет ли оно исключительно делом насилия, или же делом добровольным; поэтому и невозможно говорить о том, как отнесутся к нему получающие его: как к украшению¹¹⁰⁵ или же как к стеснительному клейму¹¹⁰⁶. Начертание будет насилием и безусловным стеснением только лишь для святых, для тех, которые не пожелают поклоняться зверю и его статуям. Для них оно будет стеснительным и нежелательным само по себе, как неприятное указание и напоминание об антихристе, но еще и потому, что неимение его будет для них поводом к особенному стеснению в государственной и общественной жизни. По приказанию лжепророка будет устроено так (в этом ясное указание на антихристианское царство в его всемирности и централизации)¹¹⁰⁷, что, кто не имеет этого начертания, тому нельзя будет ни покупать, ни продавать. Значит, всякий, кто решится отказаться от принятия начертания, тот тем самым подвергнет себя на полную общественную отчужденность и беспомощность. Он не только окажется государственным преступником, революционером, подлежащим каре законов¹¹⁰⁸, но и в своей частной и домашней жизни должен будет обречь себя на лишения. В этом, несомненно, и заключается очень сильное средство склонить всех малодушных и слабых к признанию власти антихриста и к поклонению перед ним и его изображением и, таким образом, достигнут цели прельщения людей.

Самое начертание, по объяснению конца 17 ст., было не одно и то же и по желанию всякого могло быть или именем зверя или же числом его имени.

В общем, особенной разности от этого не происходит. Как по еврейскому, так и по греческому обычаю буквы алфавита очень часто служили цифрами, так что известное сочетание букв давало то или другое имя или соответствующее тому число и наоборот. Поэтому то, что будет говориться в 18 ст. о числе, должно быть сказано и об имени; очевидно, что число и имя по отношению к зверю суть то же самое¹¹⁰⁹ и служат определением его личности, по которому он будет известен среди людей того времени.

Само собою разумеется, что для христианской любознательности и для самой жизни было бы весьма важно знать это число имени, а через это и самое имя антихриста. Святые последнего времени по этому имени или по его числу могли бы узнать его и сообразно с этим сообразовать свою жизнь и деятельность, а вместе с тем утешиться и ободриться в тех бедствиях и страданиях, которые выпадут тогда на их долю. Но тайнозритель не назвал прямо этого имени; он указал лишь только соответствующее ему число, предоставивши самой человеческой мудрости открыть действительное имя антихриста. «Здесь», т.е. при открытии этого таинственного имени и его значения¹¹¹⁰, нужна мудрость, нужно особенное напряжение ума. При перенесении страданий антихристианского времени святым нужны были терпеливая надежда и вера (10 ст.), теперь же для того, чтобы воспользоваться откровением о числе и имени зверя, нужно быть мудрым¹¹¹¹, но мудрым в христиански-нравственном смысле (Иак. 3:15, 17), ибо по словоупотреблению свящ. Писания мудрость есть Божественное свойство (7:2; 5:12)¹¹¹² и для людей может быть только даром Божиим (Деян. 6:3; Иак. 1:5; Еф. 1:17).

А так как ум есть седалище мудрости, то и выражение «кто имеет ум» указывает собственно на того, кто мудр и любознателен в христианском смысле слова, кто ищет получить премудрость от Бога (Прем. 7:25–26); только он и может счесть число зверя. Это и легко¹¹¹³ и трудно. Трудно потому, что требуется нравственное совершенство, легко же потому, что, с одной стороны, сами обстоятельства того времени¹¹¹⁴ будут способствовать этому, с другой стороны, и число зверя, которое

нужно счесть, есть «число человека» (ᾠριθμός ἀνθρώπου). Число не самого зверя, не отвлеченного понятия¹¹¹⁵, не число с символическим значением¹¹¹⁶, но число человека (ср. 21:17; Ис. 8:1), т.е. число¹¹¹⁷, составляющее имя человека, в обычном употреблении и значении человеческого имени.

Понятие человек – ἄνθρωπος, – употребленное здесь без члена, имеет целью указать на обыкновенного человека, как живое существо известного рода. Число имени – 666 – χξζ. Это число по некоторым спискам читается или как три рядом стоящие цифры – буквы χξζ¹¹¹⁸, или как цифровая номенклатура ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ, или как три буквы-цифры, но другие χιζ – 616. Первые два чтения не представляют собою различия по существу, третье же решительно отвергнуто авторитетным заявлением св. Иринея¹¹¹⁹, прямо ссылающегося на предание.

Нужно отыскать такое человеческое имя, которое бы суммой своих букв, переведенных на цифры, давало сумму 666.

«Вот загадка¹¹²⁰, которую многие пытались объяснить», говорит, подобно многим другим толкователям, Яковлев¹¹²¹. Но есть ли основание для такого взгляда на содержание 18 ст.? Достойно ли св. тайнозрителя предлагать людям загадки для упражнения их мудрости? Цель откровения – научение и утешение. Поэтому и сообщение о возможности распознать антихриста по имени должно быть не загадкой, как таковой, но действительным средством раскрытия истины, не с целью затруднить ум христианина, но с целью противоположную.

Почему же Иоанн не назвал прямо этого имени, но скрыл его под таинственным числом 666? Те толкователи, которые под зверем понимают историческую личность римского императора Нерона¹¹²² или Диоклетиана¹¹²³, в умолчании тайнозрителя о его имени видят опасение подвергнуть христиан лишней опасности преследования: предполагается, что римская власть не могла бы простить христианам их взгляда на римского императора, как на антихриста – зверя. Но такое мнение, кроме его общего противоречия понятию об Апокалипсисе, как бы откровении отдаленного будущего, не подтверждается и действительною суммой букв имен Нерона кесаря и Диоклетиана Августа¹¹²⁴ и

не объясняет, почему же имя зверя в книге написанной, по-гречески, должно читаться по-еврейски по почему берется не просто человеческое имя, но имя и титул (кесарь – август)? Точно так же всевозможными натяжками отличались и все подобные этим мнения, которые в антихристе думали видеть Магомета, патр. Никона (русские сторообрядцы), Напалеона и других исторических личностей. История в ее прошлом еще не дала нам антихриста – зверя, и потому не может быть указано в прошлом и его имя или число его имени. Нисколько не лучше поэтому и то толкование¹¹²⁵, по которому под зверем и его именем разумеется римское – латинское идолопоклонство (λατῆϊνος): в тексте говорится об имени человека, а не о названии идолопоклонства того или другого народа. На неверной почве несомненно стоит и та попытка некоторых толкователей, которые звериное число 666 думали найти в точных и действительных исторических периодах прошлого, например Брандт полагает, что число звериное суть годы от 740 до 1406, – годы возвышения папского могущества.

Числом зверя не может быть и имя мировой римской монархии будущего времени¹¹²⁶, ибо эта монархия (шестая), понимаемая как обнаружение мировой силы, хотя и не абстракция, но несомненно отвлеченное понятие, а не имя отдельного человека. Генстенберг вопрос о имени зверя, хотел решить очень просто. «Если, – говорит он, – тайнозритель откровения всецело живет в священном Писании, то в области этого последнего должно искать и разрешения священной загадки. Она и будет там найдена. Во всем свящ. Писании Ветхого завета встречается только один случай, где число 666 стоит в связи с именем, – это именно: сыновей Адоникама 666 (1Ездр. 2:13). Имя Адоникама должно быть именем зверя»¹¹²⁷. Но эта простота идет в ущерб истине; догадка носит слишком случайный и внешний характер сходства, и между антихристом и сыновьями Адоникама не может быть указано ни одной черты какого-либо сходства.

В другую крайность, в крайность темноты и запутанности впадают те толкователи¹¹²⁸, которые все внимание обращают на число 666 и думают придать ему символическое значение.

«Перевод числа на буквы имени, – говорит Клифот, – не имеет никакого другого основания, кроме тенденции: нужно, согласно с указанием текста, найти символическое значение числа 666. В этом числе шесть – первое – есть число творения Богом мира и дней человеческого труда, второе шесть есть отрицательный момент, как указание на то, что не имеет свойства божественного совершенства¹¹²⁹, и третье шесть означает боговраждебное стремление человека обладать миром»¹¹³⁰. Подобно сему выражается и Лютард, говоря, что «в число шесть, число мира и деятельности, заключен антихрист, субботу же дарует Христос, а вместе с нею и новый день вечного мира»¹¹³¹. Это символическое значение будет распознано в имени антихриста». Как на право рассуждать так, толкователи ссылаются на имя Иисус – Ἰησοῦς. Это имя в совокупности букв (Ι == 10; η == 8; σ == 200; ο == 70; υ == 400; ς == 200) дает сумму 888. И если Иисус значит совершенство и блаженство, то число антихриста, равное 666, говорит о несовершенстве и грехе¹¹³². Но во всех этих рассуждениях, при стремлении избежать трудности нахождения собственного имени антихриста, не обращено должного внимания на самый текст. В тексте нарочито повторено, что число зверя равносильно числу его имени; а если так, то нет никакого основания обращать исключительное внимание только на число, а не на число и имя.

И если нужно искать таинственный и символический смысл, то одинаково и в числе и в имени, так как они и в действительности вполне заменяются одно другим. Отсюда далеко от истины рассуждение, что число «зверя не есть знак чисто буквальный, но символический, таинственный и, вероятно, выражает характер исповедания веры или превратный образ мыслей и жизни того общества людей, которое здесь называется зверем»¹¹³³.

Ближе к истинному пониманию задачи 18 стиха стоят те древнейшие и новейшие толкователи, которые отождествляя имя зверя и число его имени, относят их к антихристу, как его личное имя. Крементц в еврейском слове *soter*, которое дает число 666, видит действительное имя будущего антихриста, который будет буквальном смысле губителем, разорителем, что

и означает слово *soter*. Во всяком случае то истинное имя антихриста, которое дает сумму 666, вместе с другими признаками будет принадлежать его исторической личности, как она изображена по пророчеству св. Иоанна ап. Павла и прор. Даниила.

Иоанн не назвал этого имени теперь, но не потому что хотел через это создать загадку, но потому, что знание этого имени теперь и не нужно, ибо бесполезно. Оно будет нужно и полезно, только лишь в последнее время, когда появится тот человек, который и будет носить это имя. Имя Иисус, которое носит воплотившийся Сын Божий, носили и другие ветхозаветные люди, но оно сделалось спасительным именем, от которого бегут бесы (Мф. 16:17) только лишь после того, как им был назван Богомладенец; только с этого времени в этом имени стал заключаться особенный смысл, и только с этого времени знание его стало особенно важным. Точно так же и знание имени антихриста будет важно с того времени, как он явится на земле, во всей своей силе гонителя. Оно должно служить знаменем того, что приближается человеческое избавление (Лк. 21:24).

Рассуждать так учить нас сам Иисус Христос. Иисус Христос говорит: иной придет во имя свое, его примете (Ин. 5:43), следовательно, антихрист будет подобно Иисусу Христу известною человеческою личностью и подобно Ему будет носить собственное личное имя. Но, впрочем, выражение Спасителя говорит не столько о собственном имени антихриста, сколько о том, что он не будет признавать имени Божия и Его Божественного авторитета. Нас учат этому и свв. отцы. «Что касается до имени антихриста, – пишет св. Ипполит, – то мы не можем с точностью сказать, как именно думал о нем блаженный Иоанн: о сем мы можем только предполагать, когда антихрист явится. Тогда время покажет нам искомое «теперь»¹¹³⁴. Лишь как на предположения и гадания он указывает на имена Титан, Еванфас, Латинянин, которые дают число 666. Св. Андрей кесарийский говорит: «Упражняясь в слове, можно найти много имен, имеющих в себе это число, и нарицательных, и собственных, напр. Лампетис, Титан, Венедикт, худой

руководитель, древний завистник и др. Но если бы нужно было ясно знать это имя, то его открыл бы видевший» (толк. на Апок.). Особенно много о числе и имени антихриста учит св. Ириней. Он говорит и о значении числа 666, замечая, что одинаковое повторение числа шесть указывает на восстановление антихристом всего богоотступничества, которое было в начале, середине и будет в конце времен (Прот. ерес. 30). Что же касается действительного имени антихриста, то св. Ириней делает следующее мудрое замечание: «Не малая опасность угрожает тем, которые ложно присваивают себе знание этого имени антихриста, ибо, если они полагают такое-то имя, а он придет с другим, они легко будут обмануты, думая, будто еще нет того, кого надлежит остерегаться... Посему вернее и безопаснее ожидать исполнения пророчества, нежели предполагать и предрекать какие-либо имена, ибо может найтись много имен, заключающих в себе вышеозначенное число, и все-таки этот вопрос останется нерешенным. Это я говорю не по недостатку имен, но по страху Божию и по ревности к истине, ибо имена Еванфас... Латинянин и особенно Титан содержат искомое число. Иоанн показывает число имени антихриста, имя же его умолчал, потому что оно недостойно быть возвещенным от Св. Духа»¹¹³⁵.

Личное имя антихриста, очевидно, намеренно скрыто, по воле Божией с особенными премудрыми целями, и только будущие времена откроют имя этого чрезвычайного противника Иисуса Христа и св. Церкви¹¹³⁶.

В исполнении желания узнать антихриста нужно начинать не с его имени, но с других его признаков, указанных в свящ. Писании, и имя антихриста, дающее число 666, нужно придать только тому (антихристу) лицу, к которому будут приложимы все другие признаки.

Видение девственников (14:1–5)

И взглянул я и вот – καὶ εἶδον καὶ ἰδοῦ, так начинает Иоанн свое новое видение. Такое начало, подобно 4:1; 7:1–9, говорит о перемене сцены зрения. В предыдущей 13 главе Иоанн описывал видение ужасов антихристианского времени, когда антихристу и его лжепророку будет дана власть и возможность преследовать всех христиан, не соглашающихся признать его власти и принять на себя начертание имени или число его имени. Они, конечно, нуждаются в изменении и подкреплении, которые отчасти даны были уже в 13:5 – в указании на непродолжительность антихристианского времени и в 13:9–10 – в указании на правосудие и воздаяние Божие. Но, чтобы еще более пролить утешения в сердца истинных христиан, Иоанн видит и описывает новое, не земное, но небесное отрадное явление. Взор христиан возводится к небу, к их отечеству, к Божественному престолу и сонмам небожителей, окружающих его.

Иоанн видит Агнца стоящего на горе Сионе, и с ним 144 тыс. Агнец, это – образ Иисуса Христа (5:6–9; 12:11; 13:8), закланного за грехи человеческого рода и Своею кровию приобретшего людям право приближаться к престолу Божию (Ин. 1:12–13) и взывать к Богу: Авва Отче (Мф. 14:36; Рим. 8:15). Он стоит на горе Сионе. Что разумеется здесь под Сионом? Не та ли иерусалимская возвышенность, где стоял иерусалимский храм¹¹³⁷, или, может быть, это «мысленный Сион», взятый, как неопределенный пункт собрания верующих последнего времени¹¹³⁸? Видение напоминает собою выражение Евр. 12:22: вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго, к небесному Иерусалиму и тьмам ангелов. И как там под Сионом разумеется не земной, а небесный Иерусалим, город Бога живого, так точно и здесь имеется в виду небесный¹¹³⁹ Сион, как место небесного храма, где Господь обитает среди ангелов и прославленных людей. Только видение небесного Сиона, града всемогущего Бога, и могло быть вполне утешительным для гонимых христиан антихристианского времени: всемирному антихристианскому

царству (13 глава) здесь (в 14 гл.) противопоставляется всемогущее царство Божие, которому в действительности принадлежит обладание миром.

Кроме того, по справедливому замечанию Генстенберга, «бедный естественный Сион для тайнозрителя давно потерял уже свое значение и был для него простою обыкновенною горою¹¹⁴⁰ и мог быть только символом небесного Сиона. Эта мысль подтверждается и дальнейшим описанием видения. На Сионской горе вместе с Агнцем Иоанн видит 144 тысячи, у которых имя Его¹¹⁴¹ и имя Отца Его написано на челах. Толкователи не могут согласиться между собою в решении вопроса, кого нужно разуметь под этими 144 тысячами. Андрей кесарийский выражается неопределенно, говоря, что «они означают или многоплодие апостольского семени, или же новозаветных девственников». Тожественны ли эти 144 тысячи с теми, о которых была речь? (7:9–17). Андрей кесарийский отвечает отрицательно, отвечают отрицательно¹¹⁴² и все толкователи. Для признания тождественности между теми и другими недостает определенного члена в нашем месте, а его нужно было бы ожидать, если бы здесь речь шла о предмете, уже известном из предыдущего. Затем, у одних на челах лишь печать живого Бога, у других же имя не только Бога, но и Агнца. Значит, если те 144 тысячи только предназначались для достижения совершенства через перенесение страданий антихристианского времени, то эти представляются достигшими, ибо изображаются уже воспользовавшимися кровью Агнца, как средством достижения совершенства. Об этом говорит также и описание их нравственных свойств в 4–5 ст. Но главное различие их в том, что те 144 тысячи запечатлены на земле и, так сказать, для земли; эти же находятся на небе, и значение их запечатления – не условие их отличия от других, но как причина их единения с Агнцем и источник их небесного блаженства. Следовательно, это не то же израильское общество 7:4, которое здесь представляется собранным в одно целое в земле иудейской под руководством Господа¹¹⁴³ в противоположность антихристианскому царству¹¹⁴⁴.

Точно так же эти 144 тыс. (14:1) очевидно, не есть «христианская Церковь во время процветания империи зверя¹¹⁴⁵»; они не те же самые, которые упомянуты в 7:4–8, и которые являются здесь, согласно Бож. обещанию 7:2, целыми, несмотря на все ужасы антихристианских гонений¹¹⁴⁶.

По мнению других толкователей, эти 144 тыс. только напоминают прежних; они суть, вообще, прославленные христиане, перешедшие в вечность после страданий антихристианского времени¹¹⁴⁷, или те, которые в 7:4–8 были лишь предназначены для прославления¹¹⁴⁸, или же, наконец, они суть христиане из язычников, прославленные перед Богом подобно тем 144 тыс. израильтян, которые были предназначены к прославлению, как запечатленные (7:2–4): первые – до общего обращения израильского народа, последние – после¹¹⁴⁹.

Все эти объяснения основаны на предвзятой мысли о соотношении 144 тыс. (14:1) с теми, которые упомянуты в 7:2. Но в действительности такого соотношения нет, разве кроме самого числа 144 тыс. Впрочем, это число взято не для точного обозначения численности того и другого собрания, но для указания на полноту определенного Богом количества совершенных: 144 тыс. есть число 12 колен народа Божия, умноженное на тысячу¹¹⁵⁰. Для безошибочного представления, кто такие эти 144 тысячи, нужно обратиться к самому тексту 14 главы.

Первое всего они суть христиане прославленные, ибо являются не на земле, а на небе вместе с Агнцем. На их челах начертано имя Агнца и имя Его Отца. А это, применительно к 2:17 и 3:12, нужно понимать в смысле дарованной награды за предшествовавшие подвиги земной жизни. Их земные жизнь, их христианские подвиги, их неуклонное последование и подражание Иисусу Христу – Агнцу непорочному, так проникли все их существо, что как бы отражались на их челах и говорили о их принадлежности к Богу и Агнцу и потому о заслуженности их блаженства. На их челах имя не только Бога Отца, но и Агнца Иисуса Христа, так как человеческое спасение совершается и Богом Отцом и Богом Сыном (Ин. 3:35–36). Небесное

блаженство прославленных, описываемое в 2 и 3 стихах, состоит в слушании и участии в небесном пении. Голоса пения Иоанн услышал с неба. Это не означает того¹¹⁵¹, что голос пения слышался в другом месте, чем то, где находились 144 тысячи прославленных. Иоанн говорит здесь по отношению к себе и по отношению к себе определяет то место, откуда слышался голос. Голос слышался с той же Сионской горы, от того же небесного престола, откуда Иоанн слышал голоса и ранее (4:8; 5:9; 7:10) и где теперь к прежним небожителям присоединились новые. Голос был подобен шуму множества вод (1:15) и звукам сильного грома (4:5). Эти звуки сливались в одну дивную гармонию с мелодичными и тихими звуками гуслей. Под эти звуки пелась песнь перед престолом Божиим в присутствии четырех животных и старцев, окружавших его. По содержанию песнь называется новою¹¹⁵², – новою в том смысле, что содержит в себе хвалу и благодарность за те Божественные благодеяния, которых удостоились избранные и совершенные христиане, теперь предстоящие перед престолом в количестве 144 тысяч. Это прославление воздается не за Божественное всемогущество миротворения (5:11), не за человеческое спасение вообще (5:9)¹¹⁵³, но за те дивные дела Божественного всемогущества и милосердия, которые явлены были Богом в продолжение христианской истории и особенно в последнее антихристианское время: эта песнь была и победною¹¹⁵⁴ и вместе благодарственною. Поэтому никто и не мог научиться этой песни (2:17) и понять ее, кроме тех 144 тысяч, которые сами были свидетелями всего этого (1Кор. 2:9). В этом пении не принимали участия ни ангелы¹¹⁵⁵, ни другие прежде прославленные христиане¹¹⁵⁶, но только эти 144 тысячи¹¹⁵⁷, как искупленные от земли. Последнее выражение (οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς) указывает не на общее дело искупления человеческого рода от греха, проклятия и смерти¹¹⁵⁸, но на частное дело искупления, избрания (Фил. 1:23), изъятия (ср. 5:9) из среды живущих на земле. Следовательно, искупленные от земли суть те, которые, освободившись от нечестий и страданий земной жизни¹¹⁵⁹, предстоят перед престолом Бога и Агнца, как небесные граждане¹¹⁶⁰.

Кто же теперь сами по себе эти 144 тысячи, искупленных от земли, и в чем их заслуга перед Господом? На это отвечают 4 и 5 стихи.

Первое всего, они суть те, которые не осквернились с женщинами (1Тим. 2:14; Сир. 25:24; 2Кор. 7:1). Здесь, очевидно, разумеется не плотское блудодеяние, как грех против седьмой заповеди, грех плоти и грех духа – сердца (Мф. 5:27–28); точно так же нельзя здесь иметь в виду блудодеяния в переносном смысле слова, т.е. идолопоклонства и всевозможных пороков. Свобода от этого, не запятнанность в этом отношении не составляет особенной христианской добродетели. Соблюдать себя от прелюбодеяния (Евр. 13:4; 1Кор. 7:1–8; 1Тим. 4:1–13) и от духовного идолопоклонства (1Ин. 5:21) предписывается свящ. Писанием как непрременная обязанность каждого христианина. В похвалу и особенное достоинство совершенных ставится то, что они не осквернили себя с женщинами; они вообще не общались с женщинами, были строгими девственниками¹¹⁶¹, не женились и не выходили замуж¹¹⁶². Девство есть высшая христианская добродетель, она признана таковою Иисусом Христом (Мф. 19:11–12), и по апостолу девство выше супружества (1Кор. 7:8, 9, 32, 33, 38). Целомудренность есть долг и обязанность каждого христианина, но безбрачие есть подвиг совершенства. Но только в последние времена¹¹⁶³ возможно такое отрицательное отношение к брачной жизни, когда не только отдельные и единичные личности принимают на себя подвиг безбрачия, но целое христианское общество в количестве 144 тысяч. Тогда избранные и совершенные для того, чтобы оставаться верными христианству при страшных гонениях антихриста среди невозможных условий¹¹⁶⁴, должны будут совершенно отказаться от брачной жизни, которая может связать их нежелательными узами с антихристианским миром. Этим девственникам будет присуща не только добродетель полнейшего целомудрия, но девственность в широком смысле этого слова, как высшая христианская добродетель или как совокупность всех христианских добродетелей, как совершеннейшая чистота и невинность (2Кор. 16:2; Еф. 5:25–28)¹¹⁶⁵.

О подобном же говорит и второе достоинство 144 тысяч искупленных; они всюду следуют за Агнцем, куда бы он ни пошел. Эта характеристика – обозначение награды, ее нельзя сближать с 7:17 и принимать¹¹⁶⁶ за указание на источник блаженства, заключающийся в тесном общении с Агнцем – Иисусом Христом; скорее всего, она есть дальнейшее исчисление заслуг искупленных. Они суть избранные и совершеннейшие, ибо, презрев брачную жизнь, презрев все блага спокойной общественной и семейной жизни, предали себя на всецелое служение Богу (ср. 1Кор. 7:32–33) и в этом смысле всюду ходят за Агнцем, т.е. неуклонно исполняют все предписания Иисуса Христа и во всем подражают Ему (ср. Мф. 10:38; 16:24; Лк. 9:57–62)¹¹⁶⁷.

Третья черта достоинства искупленных указывается в конце 4 ст.: они искуплены из людей первенцами для Бога и Агнца – ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ ἀρνίῳ¹¹⁶⁸. Они первенцы в смысле лучших и избранных (Рим. 11:16; Иак. 1:18)¹¹⁶⁹, они «первенцы того совершенства, которое будет достижимо при исключительных обстоятельствах последнего времени»¹¹⁷⁰. Жизнь безбрачная, вполне посвященная Богу, конечно, есть самая трудная, поэтому она и возвеличивается Господом Богом. С добродетелью строгой девственности должны быть нераздельны и другие добродетели. Девственники, как об этом говорит и Апокалипсис (ст. 5), должны быть совершенно свободны от лжи и вполне непорочны. Ложь – лукавство есть общее понятие неистинности, и потому свобода от лжи есть указание на высшую чистоту и совершенства нравственного состояния. Лжец, по св. Иоанну, тот, кто говорит: я познал Бога, но заповедей Его не соблюдает (1Ин. 2:4), и высшая ложь (Ин. 2:22) идет рука об руку с богоотступничеством и человеконенавистничеством (Рим. 1:25). Все люди – по природе лжецы, и враг человеческого спасения прямо называется отцом лжи (Ин. 8:44); отсюда полнейшая искренность и истинность во всем есть выражение полной победы человека над дьяволом, полная свобода от его злых искушений и потому полнейшая непорочность (ср. 1Пет. 2:22)¹¹⁷¹.

Итак, эти 144 тысячи, стоящая вместе с Агнцем на горе Сионе суть избраннейшие и совершеннейшие христиане и преимущественно христиане последнего антихристианского времени. Такие христиане существуют и подвизаются в христианской Церкви и теперь, и есть тот сын – муж, о котором была речь в 12 гл. 5 ст. Как тот первенец жены – Церкви, так и эти первенцы; как тот был восхищен к престолу Божию, так и эти ходят перед Агнцем и суть первенцы Богу и Агнцу. Там сын – муж один, но там символ; здесь же их 144 тысячи, ибо взято число, выражающее полноту всех избранных и совершенных христиан, которые достигали и будут достигать совершенства.

Во времена антихриста, при тогдашних чрезвычайных условиях, совершенных христиан будет особенно много, и они могут быть сопоставлены с теми 144 тысячами, которые будут запечатлены печатью Божиею, как совершеннейшие и избраннейшие, достигшие совершенства после общего обращения в христианство израильского народа и нашедшие силу для этого совершенства в той радости, которая должна наполнить христианские сердца при таком важном событии. И те и другие – одинаково совершеннейшие и избраннейшие, но одни (девственники) достигали своего совершенства известными подвигами христианских добродетелей, другие же (запечатленные) достигнут своего совершенства в последние дни и исключительным подвигом в борьбе с антихристом; одни постепенно составляют определенное Богом число, другие же составят его в короткое время начала антихристианского царства: одни – на небе, другие – на земле.

Видение трех ангелов вестников (14:6–13)

От неба, где происходило предшествовавшее явление, взор тайнозрителя ст. 6 обращается к земле.

Он видит то, что происходит на земле приблизительно в то время, к которому относится предшествующее небесное явление. В этом последнем была раскрыта истина, что все совершенные христиане-девственники к концу царства антихриста составят целое небесное общество, и за свои подвиги добродетели будут пользоваться предназначением вечного блаженства в тесном единении с Агнцем – Иисусом Христом. Между тем, на земле, на которой в это время господство антихриста будет уже в полном развитии, будут совершаться последние призывы к покаянию и предостережения о наступлении страшного суда.

Иоанн видит (в видении) другого таинственного ангела. Он называет его другим (ἄλλος) не для указания его места в порядке явлений ангелов, но, как замечает Генстенберг, для обозначения другого, иного содержания откровения; и все выражение может быть заменено следующим: я видел другое видение, именно, ангела, летящего посреди неба¹¹⁷². Ангел здесь не Христос, не обыкновенные пророки провозвестники Бож. воли¹¹⁷³, церковные учителя и проповедники и не ангелы-хранители и руководители людей в их познании путей Бож. мироправления¹¹⁷⁴. Для Иоанна, в его видении, он был действительным ангелом, одним из бесчисленного множества служителей Бож., бесплотных вестников Бож. воли¹¹⁷⁵.

В общем же раскрытии Бож. откровения Апокалипсиса ангел в этом видении есть лишь орудие этого раскрытия, он лишь указание на последующее, нужно рассматривать не его, но то, что он возвещает. Он летит посреди неба ἐν μεσοῦρανῆματι (8:13) для того, чтобы весь мир слышал возвещаемое им¹¹⁷⁶, ибо это, действительно, имеет для него (мира) важное значение и предрешает его судьбу. В руках ангела вечное евангелие, т.е. некоторый свиток, книга (10:2), заключающая в себе известное содержание. Вечным это евангелие или собственно его

содержание названо не потому, что «оно остается всегда неизменным, как предопределенное от века раскрытие Бож. домостроительства»¹¹⁷⁷, ибо для людей оно существенно меняется и об одном было возвещено в Ветхом завете, а о другом – в завете Новом, но потому, что заключает в себе слово Божие, которое нетленно, живо и пребывает во веки (1Пет. 1:23–25; ср. Мф. 24:3–5)¹¹⁷⁸, потому, что имеет для людей всегда одно и то же высшее и непреложное значение и цену¹¹⁷⁹.

Евангелие в руках ангела было лишь символом его проповеди, сама же эта проповедь, как содержание Евангелия, узнается из дальнейших слов и особенно из ст. 7. Ангел держал в руках Евангелие лишь как знак того, что он послан благовествовать всем живущим. Слова: Евангелие и благоветствовать; εὐαγγέλιον + εὐαγγελίσαι (более правильно, чем εὐαγγελίσασθαι)¹¹⁸⁰ (ср. Гал. 1:11; 1Кор. 15:2), хотя обыкновенно употребляются в смысле возвещения благой и радостной вести, однако, этому словоупотреблению не противоречит и дальнейшее указание на благовестие, как призыв бояться Бога.

Сообразно с Лк. 3:8, Апок. 10:7, благовествованием может быть и должна быть названа всякая весть, приходящая к людям от Бога через ангела¹¹⁸¹; всякая весть от Бога есть благая весть, хотя бы возвещала суд и наказание, ибо и угроза судом есть благой призыв к покаянию и возвещение явления на земле Бож. правды, которая предполагает собою воздаяние праведникам¹¹⁸². Поэтому совершенно излишне старание некоторых толкователей¹¹⁸³ доказать, что здесь под Евангелием и его благовествованием разумеется то же самое Евангелие Иисуса Христа, та же весть о свершенном Им спасении человечества, которую еще раз ангел Божий возвещает всему миру. В таком случае пришлось бы совершенно разделить 6 и 7 стихи, но этого не допускает их очевидная тесная связь. Благовестие ангела было назначено для живущих на земле, всякому племени, колену и языку¹¹⁸⁴. Здесь разумеются все жители земли без исключения и подразделения, не только грешники и язычники¹¹⁸⁵, но и праведники. Для праведников это благовестие было повторением (13:10) и заключало в себе

несомненное утешение, так как предсказывало приближение общего суда и общего воздаяния которого ждали все праведники (6:10). Относительно того, каково содержание этого благовестия по отношению к грешникам, говорится в 7 стихе. Обращаясь к ним, ангел говорит: Убойтесь Бога и воздайте Ему славу. Нельзя предполагать¹¹⁸⁶, чтобы в этих и последующих словах заключалось указание на проповедь Евангелия среди всех народов земли, та проповедь, о которой говорил Спаситель (Мф. 24:14), как о знамении близости кончины мира. В пользу этого мнения не говорит ничего и то предположение, что в конце стиха речь о Боге только как о Творце всего мира, каковой истины, по-видимому, не знают те, к кому обращено благовестие. Но, во-первых, ссылка на Мф. 24:14 ничего не доказывает, ибо там говорится не о каком-либо усилении миссионерской проповеди. Евангелие должно быть уже проповедано везде, и всем должно быть известно его содержание. А во-вторых, неверно и предположение, что содержанием проповеди ангела есть возвешение истины о бытии Бога Творца и Мироправителя, Которому должны воздавать поклонение все Его твари. Содержание этой проповеди не познание Бога, но: «Убойтесь Бога». Страх Божий есть начало всякой премудрости (Прит. 9:10), он есть и необходимое условие для покаяния.

Если люди по действию дьявола из-за страха перед его насилиями и под влиянием его козней поклонились зверю-антихристу (13:7), то теперь, в противоположность этому, они призываются из-за страха перед Богом и воздать Ему славу, как действительному Мироправителю, как единственному высшему и всесовершеннейшему Существу. Настал для людей последний час возможности покаяния, ибо наступил последний час суда, после которого уже не будет этой возможности¹¹⁸⁷.

Поклонитесь (а «не познайте») истинному Богу, говорит благовестие, и не почитайте твари выше Творца (Рим. 1:25; Пс. 95:7). Только Господь есть истинный Бог, ибо Он есть Творец мира, Творец неба и земли, моря и источников воды (Ср. Иер. 10:11; Деян. 14:15). Если же Бог есть Творец всего, то Он, конечно, есть и Властитель всего, и Ему принадлежит истинное

господство, и истинное царство на земле, и казни, постигающие землю, и царство антихриста, о которых было возведено (8:7–12) и будет возведено впереди (16:1–9), являются очевидным доказательством этой истины, равно и бессилия антихриста, который ничего не может противопоставить этим казням. Это видение ангела с призывом к покаянию служит дополнением к явлению двух свидетелей (11:3–12) во втором порядке. Как те два свидетеля призывали людей к покаянию, так точно и здесь говорится о подобной же проповеди. Может быть даже, что разумеются здесь именно эти свидетели; но, во всяком случае – это лица, подобные им; это – проповедники-апостолы последнего времени, как были они и в первое время христианства. Поэтому и их проповедь названа евангелием, хотя, кроме благовестия о Христе, содержала и призыв к покаянию.

За первым призывом к покаянию последовал второй. На первый, состоящий в простой проповеди, в указании на прошедшее и на Божественные свойства Творца и Судии, люди антихристового царства, подобно современникам Ноя, отвечали равнодушием. В виду этого второй призыв, подобно тому, как это было по отношению к фараону и египтянам (Исх. 8:2), состоит в указании на действительную жизнь антихристианского мира. Эта казнь – падение Вавилона. Новый ангел, ангел нового, следующего видения, указывает людям на совершившееся падение (ст. 8) с тою целью, чтобы побудить их воспользоваться этим событием, как призывом к раскаянию.

Толкователи совершенно расходятся в решении вопросов, как понимать это откровение и что нужно разуметь под Вавилоном.

Прошедшее время глагола «пал» (ἔπεσεν) указывает на событие не в отношении его ко времени жизни тайнозрителя и самого видения, но лишь на его место в порядке других видений Апокалипсиса. Вавилон представляется падшим только в видении, и только в видении на это указывается людям антихристианского времени. Явление ангела с вестью о падении Вавилона нельзя принимать за предсказание, которое в употреблении прошедшего времени заключало бы указание на

непременность будущего события, представлявшегося взору тайнозрителя как бы уже совершившимся¹¹⁸⁸; нельзя уподоблять это явление и тем ветхозаветным пророчествам (Ис. 21:9; Иер. 50:2; 51:8 и др.), где будущие события изображались уже совершившимися. Падение Вавилона в свое время, во время конца антихристианского царства, будет событием совершившимся, и тогда-то оно и будет ангельскою вестью для антихристианского мира, будет знаменiem времени, одним из последних предсказаний близости общего страшного суда. Это будет началом суда, первым камнем, брошенным в мир при его осуждении Богом (18:21).

Сообразно с этим нужно объяснить и самое наименование Вавилона. Нельзя согласиться с толкователями, подразумевающими здесь под Вавилоном языческое римское царство, «которое, как желал этого тайнозритель, говорящий языком еврейского и христианского современного ему общества, должно пасть, как пал и Вавилон исторический»¹¹⁸⁹; равным образом нельзя также ограничивать значение видения падения Вавилона предсказанием разрушения Рима варварскими народами (под предводительством Алариха)¹¹⁹⁰. Первое понимание не согласно с боговдохновенным достоинством Апокалипсиса, второе же (а вместе с тем и первое) противоречит тому общему положению, что Апокалипсис – откровение по преимуществу отдаленного и будущего и событий антихристианского времени.

Это мнение, что под Вавилоном разумеется языческий мир¹¹⁹¹, столица римской империи, основывается кроме общих догадок и сближений на 1Петр. 5:13, где будто бы Вавилоном названа римская столица. Но последнее вовсе не доказано; да если бы и было доказано, то все-таки ничего не может говорить в пользу указанного мнения: что сказано ап. Петром, того нельзя с обязательностью приписывать св. Иоанну.

Вавилон известен в свящ. Истории как главный город царства, враждебного иудейскому народу. Поэтому нужно ожидать, что и в откровении о будущем боговраждебном царстве антихриста Вавилон взят, как указание на главный город этого царства. Вавилон есть прекрасный образ для

всякого боговраждебного города¹¹⁹², потому что в нем, в лице вавилонского народа и его царей, особенно сильно выразилось стремление человеческой силы и человеческой мудрости стать выше Божественной силы и Бож. мудрости (Дан. 4:27)¹¹⁹³. А так как и в последнее антихристианское время царство антихристово задастся такою же целью заменить все святое и Божественное человеческим и антихристианским, то и главный город этого царства как нельзя ближе будет напоминать собою древний Вавилон. И если ветхозаветные пророки весьма часто пророчествовали о падении Вавилона и о сокрушении его боговраждебной силы, то о таком же падении говорится и в Апокалипсисе. Даже самое выражение этого последнего: Пал, пал Вавилон, город великий, представляет собою как бы повторение ветхозаветных пророчеств о падении халдейского Вавилона, именно (Ис. 21; Иер. 50:2; 51:8; Зах. 2:11). Так что сообразно с этим и в соответствие тому, что в 14 гл. речь идет о последних временах антихриста, под падением Вавилона естественнее всего понимать падение будущего Вавилона, главного города будущего антихристианского царства¹¹⁹⁴, не с таким же собственным именем, но с таким же характером его жителей и с таким же свойством и задачами власти его правителя. И как после падения истор. Вавилона еврейский народ мог возвратиться в Иерусалим (Ис. 21:9), так и после падения будущего Вавилона должна наступить свобода чад Божиих, которой, по слову апостола, ожидает вся природа (Рим. 8:21).

Причиною падения будущего Вавилона выставляется то же, что было причиною падения и халдейского Вавилона. Это – именно идолопоклонство, религия, враждебная истинной религии. О халдейском Вавилоне прор. Иеремию было сказано, что он был золотою чашею, опьянявшею всю землю; народы пили из нее вино и безумствовали (Иер. 51:7). Подобно сему и о причине падения будущего Вавилона говорится, что он яростным вином блуда своего напоил все народы – ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς. В ветхозаветных пророческих писаниях мы встречаемся с выражениями о вине ярости Божией (Ис. 51:17, 22; Иер. 25:15); там, равно как и в Апокалипсисе

(14:10), слово «ярость» указывает на силу Божия гнева. Но здесь слово τοῦ θυμοῦ – «ярости» (яростным) употреблено в первоначальном и коренном значении слова θυμός (от θύω – в значении «жгу») в значении жара, пламени¹¹⁹⁵. Блудодейание названо яростным вином в смысле его силы воспламенять человеческое тело, человеческие страсти.

Понятие же самого блудодейания и любодейцы в свящ. Писании очень часто употребляется в применении к городам (Ис. 1:24; 23:15, 17:22; Наум. 3:4) и обыкновенно указывают на все то развращающее влияние, которое оказывают те или другие города на народы своею торговлею, своими правами и своим идолопоклонством. В приложении к нашему месту вино ярости блудодейания Вавилона будет означать не общую роскошную жизнь, которая может служить соблазном¹¹⁹⁶, но по преимуществу то из этой жизни, что более всего возбуждает гнев Божий. А это заключается ближе всего в религиозно-нравственном развращении; причиною падения будущего Вавилона будет то, что он явится главным центром антихристианской силы и антихристианских соблазнов, отвлекая людей от истинного богопочитания и побуждая их поклоняться антихристу.

Падение Вавилона, как главного города будущего антихристианского царства, было лишь началом страшного суда над миром. Суд должен распространиться на все царство, и гнев Божий обрушиться на всех, принадлежащих к этому царству.

Как бы для усиления впечатления от падения Вавилона третий ангел громким голосом обращается с угрозою ко всем поклоняющимся зверю и принимающим его начертание на свое чело или на свою руку. Угроза, очевидно, обращена к тем самым людям, которые имелись в виду в 13:16¹¹⁹⁷ и которые, по изображению 8 ст., упивались и услаждались яростным вином вавилонского блудодейания, т.е. роскошною антихристианскою жизнью. Теперь, в противоположность этому, им угрожается предстоящею необходимостью пить из чаши гнева Божия. Это – обычное пророческое выражение о Бож. гнев; только здесь оно усиливается новыми пояснениями. Вино, говорится, цельное,

т.е. неразбавленную водою, что обыкновенно делается для уменьшения его крепости. Такое вино должно означать гнев Божий, несколько не смягчаемый Божественным милосердием. Милость Божия всегда сопровождает Бож. суд над человеком (Пс. 84:11), и если теперь о ней не упоминается, то, очевидно, речь идет о последнем страшном суде после окончательного падения антихристианского царства. Поэтому в конце 10 ст. и 11 ст. говорится о таких наказаниях и мучениях, которые, обычно, в свящ. Писании прилагаются к описанию вечной жизни грешников.

Грешники, поклонявшиеся зверю, будут мучимы в огне и сере. На основании Быт. 19:24 и Лк. 17:29 огонь и сера являются принадлежностью адских мучений, на что указывают также и следующие места свящ. Писания: Апок. 19:20; 20:10; 21:8; Мф. 5:22; 13:42; Лк. 16:24; Ис. 66:24. Выражение, что мучения будут происходить перед Агнцем и перед святыми ангелами, т.е. как бы в виду их, указывает на особенную силу мучений, горечь которых будет увеличиваться еще от того, что мучимые будут сравнивать свое мучение с блаженством святых и постоянно думать о тех, за вражду к которым они сделались достойны вечного наказания. Новая черта вечных мучений, что дым от них будет восходить во веки веков, напоминает собою место из пророка Исаии: превратятся реки его в смолу и прах его в серу, и будет земля его горящею смолою: не будет гаснуть ни днем ни ночью, вечно будет восходить дым ее (34:9, 10; ср. Ис. 66:24; Быт. 19:28). Мучения грешников будут постоянны; им не будет перерыва, и поклонявшийся зверю грешник, мучимый изо дня в день, не будет иметь ни одной минуты успокоения, ни малейшего времени, свободного от этих мучений.

Таким образом, мучения являются страшною противоположностью вечному блаженству небожителей, о которых было сказано это; они ни днем ни ночью не знают покоя, но не от мучений, а от добровольного славословия: «Свят, Свят, Свят» (5:8–10).

По контрасту, от изображения будущей судьбы грешников тайнозритель обращается к святым, еще живущим на земле. Здесь, – говорит он, – терпение святых (ὧδε ὑπομονὴ τῶν

ἀγίων). «Здесь» равносильно: «по отношению к сказанному», «имея в виду сказанное». Терпение – ὑπομονή, как и 2:2; 13:10, означает не простое терпеливое перенесение страданий и лишений, но терпение, соединенное с надеждой, или, собственно, терпеливое ожидание. И все выражение 12 ст.: здесь терпение святых и соблюдающих (οἱ τηροῦντες) заповеди Божии и веру в Иисуса, указывает на то, что святые, в угрозе грешникам страшными наказаниями ада, должны почерпать для себя утешение и ободрение, преодолевать малодушие при своем постоянном исповедании христианской веры среди антихристианских гонений (ср. 1Ин. 3:23) и питать твердую надежду, что эти гонения скоро кончатся.

Но и, кроме этого, святым, гонимым антихристом, а равно и всем вообще христианам всех времен возвещается новое утешение от престола Божия. Иоанн слышит небесный голос, но не известно чей, – голос ли Иисуса Христа, или голос одного из блаженных, или старцев¹¹⁹⁸, или, вообще, небесный голос¹¹⁹⁹, как голос Божий, голос Бож. откровения. Этот голос повелевает Иоанну написать: Отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе. Повеление равносильно 1:19 (ср. 22:10) и говорит о том, что истина этого откровения должна занимать видное место и существенное значение среди других истин, которые уже) возвещены ему и которые уже возвещены ему и которые будут возвещены.

Слово: «отныне» – ἀπὸ ἄρτι (Мф. 26:14; Ин. 1:51), «с этого времени», помещенное русским переводом в начале предложения, в действительности должно стоять в конце его, после: в Господе умирающие (ἀποθνήσκοντες)¹²⁰⁰. Оно относится и к блаженным¹²⁰¹, μακάριον и к умирающим¹²⁰², и говорит не о том только, что и умершие и все умирающие становятся блаженными в Господе с момента видения, и не о том исключительно, что будут блаженны все умирающие после видения, но и то и другое; вообще, блаженство принадлежит всякому умирающему в Господе без отношения ко времени видения.

Мертвыми в свящ. Писании (Мф. 8:22; 8:10; 1Сол. 4:16; 1Кор. 15:18) одинаково называются и праведники и грешники,

поэтому в 13 ст., чтобы показать, о ком собственно идет речь и кому принадлежит блаженство, прибавлено пояснение: умирающие в Господе – οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνῆσκοντες. Это добавление находит себе объяснение в словах Спасителя: пребудете во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне (Ин. 15:4); оно говорит о тесном общении между умирающим и Господом. Здесь, таким образом, имеются в виду не мученики только (ср. 2:10), но, вообще, все христиане, которые умирают в истинной вере в Иисуса Христа и в твердой надежде на Его милосердие (1Кор. 15:18; 1Сол. 4:16). Они в самой своей жизни доказывают, что они достойны блаженства, как дара любви Божией, ибо и сами возлюбили Господа, доказывая это исполнением Его заповедей (Ин. 15:10)¹²⁰³.

Таковых «утешает откровение, возвещая, что, когда бы ни постигла их смерть, при каких бы условиях они ни покинули своей земной жизни, после их смерти их ожидает блаженство. Да (ναί), истинно это! – говорит Дух Божий, – Дух сообщающий откровение¹²⁰⁴, и ἵνα ἀναπαύσονται славянский перевод передает «да почиют», русский же совсем опускает ἵνα¹²⁰⁵ поэтому пусть успокоятся они от трудов своих. Труды, это – не что иное, как вся жизнь христианина, которая есть непрерывный труд, непрерывная работа и непрестанное несение креста. Царствие небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его (Мф. 11:12; Апок. 2:2; Ин. 4:38).

Христианский труд, или труд христианского совершенствования, сопровождающийся нередко несчастьями, страданиями и лишениями в земной жизни, после смерти вполне прекратится; тогда останутся лишь плоды этого труда, лишь его благие и утешительные последствия (1Сол. 1:3; 1Кор. 3:8; 15:58). То, что совершит человек хорошего в этой жизни, не пропадет для него и для его блаженства в будущем; все хорошее пойдет вслед за ним и после его смерти. Добродетельный человек, усовершенствовавшись в добродетельной жизни, складывает себе сокровища на небе. Его добрые дела на земле и для земных предвелят его на небе, куда он явится после

своей смерти. По ним, по их достоинству, как бы по некоторой одежде, будет судим каждый христианин (Мф. 22:13) и, сообразно с ними (2Кор. 5:10), или будет принят в брачный чертог, или низвержен в тьму кромешную.

Видение жатвы и обрезания винограда (14:14–20)

Рассмотренное видение 14 гл. очень близко подходит к последнему моменту всемирной истории – к страшному суду. Последнее видение 9–11 ст. уже предсказывает близость наступления вечных мучений грешников: все в мире достигло своей намеченной цели и предела. Видения 14–20 ст. непосредственно примыкают к видению 8 стиха и раскрывают как уже действительное событие то, что было только предсказано в 9–11 стихах. Суд Божий начался с Вавилона, главного города будущего антихристианского царства. Вавилон пал (ст. 8), но нечестивые, не смотря на это и не обращая внимания на угрозы вечными мучениями (9–11), по-прежнему коснели в своем нечестии. Мера долготерпения Божия истощилась, настал час воздаяния и праведникам и грешникам. И вот Иоанн в новом видении (и взглянул я – εἶδον) видит среди светлых облаков подобного Сыну человеческому, имеющему на голове золотой венец, а в руке – острый серп¹²⁰⁶.

Светлое или белое (λευκος) облако, сопровождающее и окружающее предмет явления, есть знак величия и славы и составляет, так сказать, существенную черту будущего второго пришествия Господа. Особенно выразительно в этом отношении следующее выражение свящ. Писания: и увидят Сына человеческого, грядущего на облаках небесных с великою силою и славою (Мф. 24:30; Лк. 21:27). Среди светлых облаков Иоанн видит и величественно восседающего (4:2–4) подобного Сыну человека. Подобный – ὅμοιος – говорит не о приблизительном отдаленном сходстве и напоминании, но о действительном тождестве и равно слову ὡς, как оно употреблено, напр., в 5:6. Самое выражение о подобии нужно сопоставить с 1:13; Мф. 24:30 и Дан. 7:13 и видит в нем то же самое значение. Явившийся, очевидно, не ангел, бесплотный дух, представлявший собою Иисуса Христа¹²⁰⁷, не ангел смерти¹²⁰⁸, не человек в образе ангела, являющегося образом людей, служащих на земле орудием Божественного суда,¹²⁰⁹ но Сам Иисус Христос¹²¹⁰, Мессия¹²¹¹ в Своем образе человеческого

Сына, грядущий в мире для суда над ним. Это вполне подтверждается эпитетом Сына человеческого, который прилагается в свящ. Писании только к Иисусу Христу и именно к Мессии, сначала приходившему для искупления человеческого рода, а потом имеющего прийти для суда над ним.

Подтверждается это понимание и тем еще, что во-1) сидящего окружают светлые облака (Мф. 24:30), во-2) на Его голове золотой венец, который в откровении всегда служит знаком царского достоинства (ср. 19:12; 6:2; 9:7) и нигде не приписывается ангелам¹²¹², и в-3) в Его руке острый серп. Эта последняя черта напоминает выражение Мф. 9:38: Молите господина жатвы (ср. Мф. 4:29). Серп есть орудие жатвы, и если жатва, которая означает суд над миром, должна произойти по повелению Иисуса Христа (Мф. 13:30), то всего естественнее Его и нужно разуместь под имеющим серп для жатвы. Не противоречит признанию в сидящем с серпом в руках Иисуса Христа и то, что говорится в 15 ст. Из храма вышел новый ангел, который сказал сидящему с серпом в руке, чтобы Он пустил серп Свой и пожал. Как согласить, что ангел дает повеление Иисусу Христу, если мы будем подразумевать Его под образом сидящего? Совершенно свободно. Храм здесь, конечно, не храм иерусалимский, не Церковь Христова¹²¹³, но храм небесный¹²¹⁴, тот самый, который был упомянут в 11:19, который есть жилище Божие и источник всякого откровения и основа исполнения Божественного предопределения. Ангел, выходящий из этого храма, есть, таким образом, вестник Бож. повеления, предопределенного от века (15:5–6; 16:1). Следовательно, речь не о приказании от ангела, но о приказании через ангела. Повеление исходит от Самого Бога, речь об исполнении воли Божией. Но и Сам Иисус Христос неоднократно свидетельствовал, что Его деятельность, как Сына, всегда сообразовывалась с волею Отца небесного и Он был ее исполнителем (ср. Ин. 5:19, 27, 30 и Апок. 1:1). И в данном случае Иисус Христос, грядущий на облаках, является исполнителем Божественного предвечного предопределения о суде над человеческим родом; а самое повеление через ангела близко напоминает слово Спасителя, что о дне и часе Его

второго пришествия никто не знает, кроме небесного Отца (Мф. 13:32; Деян. 1:7).

Итак, Иисус Христос, как Богочеловек, получает Божие повеление произвести жатву: пусти серп твой (πέμψον τὸ δρεπάνον). В последних словах заключается олицетворение: серп как бы живое самодействующее существо, которому самому предоставляется совершить свое дело (Мф. 4:29; Ин. 3:13). Пришло время жатвы, ибо жатва на земле созрела (ὅτι ἐξηράνθη ὁ θερισμὸς τῆς γῆς). Жатва (ср. Мф. 9:37) – не дело жатвы (Мф. 13:20), но то, что подлежит жатве. Эта жатва уже созрела, и мало того, что созрела, но, – на что указывает глагол ἐξηράνθη (от ξηραίνειν) – «иссушать» (16:12), – перезрела и не может без вреда оставаться не сжатою¹²¹⁵.

Самый образ жатвы в свящ. Писании обыкновенно употребляется для обозначения духовной жатвы, или суда, – таковы, напр., места Мф. 9:38; 13:36; Ин. 4:35; Мф. 9:29. Но особенно ясно представление жатвы сближено с понятием последнего суда у прор. Иоилиа: Я воссяду, чтобы судить все народы отовсюду. Пустите в дело серпы, ибо жатва созрела... Близок день Господень в долине суда (3:12, 13, 14). Жатва и, по слову Спасителя, есть кончина мира (Мф. 13:39), так что и здесь под явлением сидящего, т.е. Иисуса Христа, с серпом для жатвы и самая жатва всей земли означает второе пришествие Господа для суда над миром. Оно будет в то время, когда этот мир в своем развитии и добра и зла дойдет до предопределенного Богом предела, когда праведники явят себя достаточно совершенными и достойными предуготовленных им наград, а грешники вполне обнаружат свою злобу и нераскаянность. Но эта жатва еще не жатва наказания, не есть произнесение приговора и над нечестивыми, каковою она представляется у пр. Исаии 27:11 и у Иеремии 51:33. О жатве в ее последнем смысле говорится далее. Теперь же в 15 ст., по-видимому, говорится только о жатве, как отделении пшеницы от плевел (Мф. 13:30). Это – картина не всего страшного суда, о котором предсказывалось в 14:7, но только его начала; это тот момент его, когда Судия Господь воссядет на престол славы Своей; и соберутся перед Ним все народы; и отделит одних от

других (Мф. 25:31–32), когда Он через ангелов соберет избранных Его от четырех ветров от края небес до края их (Мф. 24:31). Таким образом, апокалиптическая жатва есть собрание Господом всех верных (1Сол. 4:17) и выделение их от нечестивых перед произнесением окончательного приговора после страшного общего суда¹²¹⁶.

О самом суде в этом месте Апокалипсиса умалчивается, и непосредственно за явлением жатвы следует явление обрезания винограда (17–20 ст.), как картина осуждения грешников на вечные мучения. Иоанн видит другого нового ангела, который выходя из храма, как и ангел – вестник ст. 15. Он также имеет в руке серп, как и сидящий на облаке (ст. 14), но не окружен облаками и не имеет короны на голове. Все эти признаки ясно отличают его от ангела Иисуса Христа¹²¹⁷ и ставят его в разряд простых ангелов, служителей Божиих и исполнителей Его воли.

Вслед за этим ангелом появляется еще новый ангел. Но он выходит уже не из самого храма (11:19), как предыдущие, не из святилища но от жертвенника, и назван имеющим власть над огнем. Последняя черта характеристики при сближении ее с 7:1 и 16:5 дает право заключать, что этот ангел принадлежит к числу тех ангелов, слуг Божиих, которые управляют в мире теми или другими стихиями. Во всяком случае здесь нельзя видеть простого указания на отношения этого ангела к огню храмового жертвенника¹²¹⁸ или указания на огонь Бож. гнева, исходящего от Бож. престола¹²¹⁹. Такое объяснение совершенно не имеет основания в тексте, где жертвенник вовсе не сопоставляется с огнем. Жертвенник имеет самостоятельное значение в описании обстановки явления, и его нельзя принимать за жертвенник святилища¹²²⁰, который называется (ср. 8:3) золотым жертвенником¹²²¹. Это, несомненно, жертвенник всесожжения, упоминаемый ранее в 6:9 и 8:3 и 5¹²²². Отношение там упоминаемого жертвенника к нашему месту может быть указано в том, что от этого жертвенника (6:9) была возносима молитва убиенных праведников об отмщении нечестивым, т.е. о суде над миром. Теперь, как бы в ответ на эти молитвы, от того же

жертвенника выходит ангел с повелением от Бога произвести суд над нечестивыми.

Ангел, вышедший от жертвенника, повелевает ангелу, вышедшему из храма, пустить серп (ср. 15 ст.) и обрезать грозды винограда на земле, потому что и они уже созрели. Ангел поверг свой серп и обрезал виноград на земле и бросил в великое точило гнева Божия. Предмет обрезания в первом случае назван гроздами (τοὺς βότρυας), а во втором – виноградом (τὴν ἄμπελου); но это понятия синонимические, и одно указывает на отдельные ягоды в ветке, а другое – на всю ветку¹²²³.

Христос называл себя виноградною лозою, верующих – ветвями (Ин. 15:5), а мир уподоблял винограднику. Но во время антихриста мир почти весь отречется от Христа, и если останется по-прежнему виноградником, то уже таким, который не будет иметь никакой связи со Христом. Хотя на ветвях и будут ягоды, но сама лоза не будет привитою к Иисусу Христу; она одичает, и ее плоды будут дикими и негодными (Ин. 15:6; Рим. 11:17), поэтому, как дикие и негодные, ягоды винограда будут брошены в точило гнева Божия. Эта картина отчасти напоминает Ис. 25:10; 63:3; Иер. 51:33; Ам. 1:3; Мих. 4:13; Зах. 14, но ближе всего слова пророка Иоиля: Пустите в дело серпы, ибо жатва созрела; идите, спуститесь, ибо точило полно и подточили переполняются, потому что злоба их велика (3:13). Сообразно с этим и под обрезанием винограда в нашем месте нужно разуметь суд Божий над грешниками. Они, отделенные от праведников, подвергаются возмездию Бож. гнева. Велико это точило Божьего гнева, ибо суд совершается Богом всемогущим и праведным; велико оно и потому, что велико число нечестивых и велики их прегрешения.

Виноград, брошенный в точило, был истоптан, т.е. грешный мир был подвергнут казни. Степень наказания и множество наказанных поясняется сравнением с обилием виноградного сока (названного здесь прямо кровью), который, не вмещаясь в приготовленном точиле, течет через его края. Это и означают слова текста: потекла кровь из точила даже до узд конских на тысячу шестьсот стадий. Точило, место наказания,

представляется находящимся вне города. Понимаемое в буквальном смысле это выражение может служить указанием на обычное явление, что виноградные точила помещались за городом, – так было в Иерусалиме.

В переносном же смысле оно должно служить указанием на место суда над грешниками. Где будет происходить этот суд? – Вне города. Одни толкователи под этим городом понимают город Иерусалим, главный город Палестины¹²²⁴, и предполагают, что местом вне города будет та самая долина Иоасафата, которая и по пророчеству прор. Иоила (3:2, 4) прямо названа долиною Суда. Сюда, говорят они, в эту долину соберется все нечестивое воинство и будет осуждено Господом, кровь их потечет (Ис. 63:1–6) столь большим потоком, что захватит все пространство Палестины, которая измерялась позднейшими иудеями в 1600 стадий. Но пророчество Иоила в своем буквальном значении पहले всего относится к суду Божию над язычниками в их отношении к Израилю, и, понимаемое в смысле предсказания о будущем суде, оно, конечно, должно потерять некоторые свои буквальные черты, ибо точная география и точные географические меры не приложимы к Апокалипсису.

Во избежание трудности понимания этого места некоторые толкователи под Иерусалимом понимают христианскую Церковь, общество Иисуса Христа, и выражение «вне города», по их мнению, означает лишь то, что суд Божий не коснется членов Церкви. Но это толкование в свою очередь отличается излишнею общностью и отвлеченностью и не соответствует конкретности апокалиптических видений.

До сего времени речь была о последних временах антихриста. Тогда будет свой главный город царства; и о его падении, под видом падения Вавилона, уже было раскрыто в предыдущем видении. Таким образом, здесь под городом нельзя разуместь¹²²⁵ этот город нечестия. Но будет ли тогда город Божий, город, подобный древнему Иерусалиму, как средоточие святости и богопочитания?

В виду всемирного господства антихриста, в виду преследований им всего святого и бегства Церкви в пустыню,

такого города предположить нельзя. И если здесь речь идет о городе, то, следовательно, не о каком-либо будущем географическом городе, как местожительстве святых последнего времени. Под городом здесь разумеются те, кто живет в городах, т.е. святые Божии, которые, будучи собраны Господом от четырех ветров земли (Мф. 24:31), составят город живого Бога. Следовательно, этот город не Сион (14:1), не верующие, рассеянные по всей земле перед окончанием мира¹²²⁶, но собрание их всех в единое целое, после их окончательного отделения от нечестивых. Это – пшеница, которая при жатве будет отделена от плевел, предназначенных для сожжения огнем (Мф. 13:30).

Казнь нечестивых произойдет вне города, т.е. по отделении их от праведников. Обилие крови наказанных сравнивается с потоком столь глубоким, что он будет достигать до узд коней. Сравнение, очевидно, взято из обыкновенных войн, где кони сражающихся действительно ходят по окровавленной земле. Самая мера в 1600 стадий¹²²⁷ говорит не о действительном протяжении Палестины¹²²⁸, не о 32 географических милях ее пространства¹²²⁹, на каковом пространстве и должна совершиться казнь нечестивых; равным образом здесь нельзя видеть и одно только общее указание на громадность пространства¹²³⁰. Число 1600 должно иметь свое специальное значение. Как составленное из 40 x 40 дней покаяния и поста (ср. Числ. 14:36; Суд. 13:1; Езек. 4;6; 29:11), оно может говорить о высшей степени наказания¹²³¹ нечестивых, ибо в удовольствиях и законопреступлениях они не знали границ. По причине их нечестия оно (наказание) проходит через тысячу шестьсот стадий¹²³². Если же число 1600 производить как 4 (четыре стороны света), умноженное само на себя и увеличенное во сто – число полноты, то оно будет указывать¹²³³ на всеобщность наказания нечестивых: где бы они ни были перед страшным судом, они будут собраны со всех сторон света и получат должное возмездие (ср. 14:10).

VI. Четвертый порядок обнаружений божественного мироправления

Видением 15 главы начинается новый (четвертый) порядок апокалиптических обнаружений Божественного мироправления. Предыдущий начался откровением о Церкви Христовой, через раскрытие видения жены, бежавшей от зверя в пустыню; кончился он сообщением откровения о страшном суде, который представлен в двух моментах: 1) выделение праведников и 2) казнь грешников. Этот порядок сообщил много нового сравнительно с предшествующими порядками. Но открыл не все, и следующий порядок должен внести некоторые дополнения и пояснения.

Видение ангелов о семью последними язвами (15:1–8)

Новое видение и новый порядок Иоанн начинает почти теми же словами, как и порядок предыдущий. Так же, как и тогда (12:1), он видит на небе великое знамение; но здесь он это великое знамение называет еще «чудным» (θαυματού). Цель добавления, конечно, та, чтобы показать, что это знамение, как достойное удивления, должно обратить на себя особенное внимание. Если вся вселенная дивилась, видя исцеленную рану зверя, вышедшего из моря (13:3), то она должна более дивиться этому новому знамению, ибо оно означает более важное для нее, чем исцеленная рана зверя. Иоанн видит семь ангелов. Сам он не определяет, кто были эти ангелы и была ли речь о них ранее, но уже отсутствие определенного члена говорит в пользу предположения, что это суть совершенно новые ангелы. Потому нет основания сближать их¹²³⁴ с ангелами (8:2 и 1:4),¹²³⁵ и тем более совершенно отождествлять. Миссия и тех и других ангелов совершенно другая. И если престол Божий окружает бесчисленное множество ангелов, всегда готовых исполнять волю Божию, и если нужно предполагать (7:1; 14:18; 16:5), что ангелы имеют свои особые назначения, то и по отношению к нашему месту необходимо допустить, что здесь речь идет о совершенно особенных ангелах. Можно только предполагать о их высшем чине, так как явление их названо великим и дивным знамением.

О их высшем чине говорит последующий эпитет: они имеют семь последних язв. Господь Бог, подобно как некогда Моисею в Египте (Исх. 9:13–15), поручил им произвести последние казни, которыми должна окончиться ярость Божия. Эти язвы – казни (πληυή) есть обнаружение гнева Божия над грешным миром, подпавшим по своей доброй воле власти дьявола и антихриста; казни не первые, а последние. Они, как обнаружения Бож. гнева в его последней степени, говорят об окончательном суде над грешным миром и о последних земных человеческих мучениях, за которыми последуют мучения вечные. Таким образом,

миссия семи ангелов важна в том отношении, что они являются провозвестниками и совершителями высшего проявления Бож. гнева, слугами праведного Судии и Мздовоздателя (Ис. 9:19; Дан. 11:36)¹²³⁶.

Явление ангелов первого стиха можно рассматривать как общее введение к 15 и 16 главам¹²³⁷. Тайнозритель не останавливается на этом явлении и переходит сейчас же к следующему, которое и описывает, начиная с 2 ст. Он видит, как бы стеклянное море, смешанное с огнем (ὥς θάλασσαν ὑαλίνην περὶ μετῴμενῃν). Видение моря перед небесным престолом было описано уже в 4:6; оно также было названо и там стеклянным. Но как бы для отличия там прибавлено, что оно было подобно кристаллу, это же изображается смешанным с огнем. В общем, все-таки между тем и другим морем существует почти тождество и, очевидно, произошло лишь некоторое изменение виденного прежде. Прежде оно было ясно и спокойно, как кристалл, теперь же отливало огнем, как бывает перелив цветов в драгоценных камнях¹²³⁸. Это море (ср. 4:6) – не действительное море, ибо перед ним поставлено (ὥς – как бы; оно не море блаженных святых, окружающих небесный престол¹²³⁹. Трудно допустить и то мистическое толкование, что под морем здесь разумеются воды жизни (Ин. 7:35–39), а под огнем огонь, нисшедший на апостолов, и что все вместе означает высокое состояние святых в блаженном царстве¹²⁴⁰. Море, как принадлежность Бож. престола, может быть понятно, как особенная сфера, как его отблеск подобно радуге (4:3), как лучи Бож. Существа, выражающие Его природу и свойства Его деятельности¹²⁴¹. По изображению (4:6) эти лучи были чистыми и спокойными (море было подобно кристаллу). Теперь же море смешано с огнем; теперь деятельность Божия по отношению к миру изменилась, и к ней присоединился огонь Его гнева. Бог обнаруживает Себя по отношению к миру не только как Его величественный Творец, Управитель и Спаситель, но и как праведный Судия, посылающий страшные казни на нераскаянных грешников. На этом море (а не на берегу его)¹²⁴², т.е. в сфере, в свете и блеске величественного и грозного Бож. существа, стоят победившие зверя, и начертание его и число

имени его. Их положение напоминает¹²⁴³ не израильтян по переходе их через Красное море, но блаженных ангелов и святых перед небесным престолом.

Это значит, что к сонмам ангелов и святых теперь, после страшных гонений антихристианского времени, присоединились новые слуги Божии, они одни из тех, которые указаны в 7:14, как пришедшие от великой скорби¹²⁴⁴. Они названы победившими¹²⁴⁵ зверя – νικῶντας ἔκ τοῦ θηρίου καὶ ἔκ. Предлог ἔκ, посредством которого связан глагол νικάω с его дополнениями указывает (сообразно с латинской конструкцией¹²⁴⁶) не на объективную победу над самим зверем, не на преодоление его и уничтожение его, но на победу субъективную, на то, что эти стоящие на море не дали, не допустили зверю победить себя, не подчинись ему¹²⁴⁷. Внешне, по телу, они могли быть даже побежденными зверем и даже умерщвленными (11:7; 13:7), но внутренне, по духу, по поведению, победителями являются они, ибо (ср. 13:14–17; 14:9–11) они не согласились подчиниться зверю, поклониться ему и принять на чело свое его начертание или число его имени; они, таким образом, преодолели стремление зверя сделать их своими поклонниками и победоносно отошли в вечность к небесному престолу. Теперь они стоят здесь с гуслими Божиими в своих руках. Гусли, это – Бож. инструмент; они даны им от Бога (5:8; 14:2) для возношения благозвучной песни, содержание которой излагается далее.

Стоящие на море поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца, не две песни, но одну песнь, которая лишь носит двойное название¹²⁴⁸. Она называется Моисеевою песнью не потому, что ее поют ветхозаветные праведники¹²⁴⁹, но потому, что содержит в себе воспоминание о тех казнях, которые были посланы на Египет от Господа через Моисея и за которые евреи прославили Бога в своей торжественной песне после перехода через Красное море (Исх. 15:1–19).

Другое название песни – песнь Агнца. Это название указывает не на то, конечно, что она составлена Агнцем, Иисусом Христом, но на то, что в ней прославляется дело человеческого спасения, совершенного Иисусом Христом

(Hengstenberg, Fuller). Песнь 3 и 4 ст. нельзя сближать с песнью 14:3, так как ту пели девственники и ее содержание было недоступно ни для кого, кроме их. Песнь (15:3–4) в своих отдельных словах и выражениях и в общем тоне весьма близко подходит к Исх. 15:1–19; Ис. 12:1–6; Пс. 91:6; 65:2; 144:17; Иер. 10:7, и, по аналогии с этими местами, должна быть понята как славословие Богу за только что обнаруженные Им дела праведного суда над грешниками; она есть прославление за дела Бож. всемогущества, которые были явлены над царством антихриста. Вследствие этого здесь еще новое подтверждение того положения, что стоящие на море суть мученики антихристианского времени, скончившиеся во время преследования антихриста. Вся песнь может быть разделена на четыре строфы.

Первая восхваляет Господа, как Господа и Вседержителя, за Его великие и чудные дела; вторая восхваляет Его как Царя народов (τῶν ἐθνῶν)¹²⁵⁰, за правду и истинность Его путей (Рим. 11:33). Третья строфа говорит о том, что весь мир должен бояться Господа и воздавать должную славу и честь Его имени; четвертая строфа обосновывает страх перед Господом (ср. Иер. 10:7) и необходимость Его прославления. Основание это заключается в святости Бож. существа. Правильное чтение 4 ст. не: ὅτι μόνος ἅγιος – ибо Ты един Свят, но: ὅτι μόνος ὁσιος, – ибо Ты один благочестив (славянский перевод – «преподобен»). "Осиос не то же, что ἅγιος последнее свойство в приложении к Божеству означает Его бесконечную чистоту и совершенство; ὁσιος же, означающее собственно «благочестивый», обыкновение прилагается по отношению к человеку и употребляется для указания на согласие его поступков и настроения с Бож. заповедями.

Если же свойство благочестия в нашем месте отнесено и к Богу, то, как это отмечает Генгстенберг, здесь нужно видеть не что иное, как сопоставление (Пс. 85:8, 9) истинного Бога с богами языческими и с антихристом, богом последнего времени. Как богам языческим (по мифологии) не принадлежало благочестие в его широком смысле, так не будет благочестив и антихрист хотя и будет требовать поклонения себе, как

истинному Богу. Только истинный Бог, Творец, Мироправители и Мздовоздатель обладает благочестием во всей его полноте; только Его дела вполне согласны с тем идеалом святости, совершенства и непорочности, который и есть Он Сам. Посему-то (ὅτι) все народы Мих. 4:2; Ис. 2:2; Зах 8:20) или отдельный личности из всех народов (Деян. 10:35) поклонятся Всесвятому Богу и признают в Нем для себя высший идеал совершенства. Самого широкого признания эта истина Бож. совершенства достигнет только тогда, когда после казней антихристианского времени особенно будут обнаружены правосудие и всемогущество Божии и те пути Его Бож. правды и вечного предопределения, которыми Он ведет мир к предопределенной ему цели. Но и тогда это признание сделается свойственным лишь отдельным личностям из всех народов; остальные же если и воздадут славу Богу и поклонятся Ему, то только лишь в силу чрезвычайности явлений Бож. гнева (1:7), а не в силу своего искреннего раскаяния и обращения на путь благочестия (9:20–21; 16:11–21).

После описания чисто небесного видения, в 5 ст. Иоанн обращается своим взором к видению, тесно связанному с событиями на земле, которые и объясняются из предыдущего. Предыдущее видение говорило о положении святых, достигающих неба во время страданий антихристианского времени, а новое видение говорит уже о самых страданиях благочестивых, страданиях, которые для нечестивых будут казнями.

Иоанн видит на небе открытый храм скинии. Подобное же видение описано 11:19, только там храм назван Божиим, и предметом созерцания указан ковчег завета. Скиния, это, очевидно, – тот походный храм еврейского народа, о котором сообщается в Исх. 29:10, 11, 32. В 5 ст. говорится об открытии не скинии вообще с ее святилищем и двором; они были открыты и доступны всегда, но только храма скинии свидетельства, т.е. важнейшей части ее, которой и принадлежало значение свидетельства – откровения (τοῦ μαρτυρίου) (ср. Исх. 25:22). Святое святых, где ковчег завета, служило для ветхозаветного человека самым священным местом источником откровения, и

доступ туда был дозволен только одному первосвященнику и притом только однажды в год. И если в видении Апокалипсиса представляется открытым для всех доступ в Святое святых, к ковчегу откровения¹²⁵¹, то это должно, очевидно, означать последние моменты Божия откровения, последние явления Божьего суда над человеческим родом. Небесный храм раскрылся настолько, что было видно Святое святых и ковчег с заповедями, как свидетель против грехов человечества. Нужно ожидать окончательного суда, суда грозного, каким был и мог только быть суд ветхозаветный, не знавший милости, ибо он не знал благодати¹²⁵².

Из Святое святых, т.е. от самого престола Божия и как бы от Бога, вышли семь ангелов, те самые, о которых было упомянуто в 1 ст. Они назначены (ἔχοντες – «имеющие») быть вестниками последних семи казней-язв. Как вестники, они были одеты в чистую и светлую льняную одежду и опоясаны по персям золотым поясом. Эта одежда напоминает несомненно собою одежду Сына человеческого (1:13) и говорит о том, что их миссия есть исполнение воли Иисуса Христа, как Судии мира¹²⁵³. Чистота одежды ангелов соответствует праведности и истинности путей Божиих (ст. 3), светлость (λαμπρός) же – величию Божеств, всемогущества и дивности Его дел (ст. 3). Чистоте и светлости одежды соответствует своим блеском и драгоценностью золотой пояс (21:18).

Этим ангелам одним из четырех животных дань были (4:6) золотые чаши, наполненные гневом Божиим. Цель и значение этих чаш будет указано в 16:1 вылейте семь чаш гнева Божия на землю. А так как гнев Божий, которым были наполнены чаши, в свящ. Писании почти всегда изображается под образом огня (Пс. 78:6; Иер. 10:25 и Апок. 15:2; 18:8), то нужно полагать, что и чаши ангелов были также наполнены огнем. Что же касается того вопроса, почему одно из четырех животных, а не кто-либо из небожителей передает чаши, то, конечно, то или другое решение его не представляет особого значения. Эбрард полагает, что животное, как символ сил Божиих в природе, передает и Божественное повеление о разрушительных действиях в ней; но этому противоречит 6:1–2, и лучше думать,

что животное, как существо ближайшее к престолу Божию, и передает важнейшее Бож. повеление¹²⁵⁴.

Окончание стиха, именно, наименование Бога живущим во веки веков, сообразно Втор. 32:40; Евр. 10:31; Пс. 89:2, нужно понимать, как указание на то, что в вечности Божьего Существа, в Его премирности, обуславливающей собою Его неизменяемость и правосудие, заключается основание Его праведного гнева против всего зла, которое возникает только во времени и есть нарушение и противоречие гармонии мира. Лишь только были переданы чаши, как весь храм наполнился дымом славы Божией, так что доступ в него стал невозможен. Дым, замечает Генгстенберг, всегда в Апокалипсисе является продуктом огня (8:4; 9:2; 14:11 и др.). Огонь же служит символом гнева Божия. Поэтому, то обстоятельство, что храм наполнился дымом от славы Божией, нужно понимать, как указание на возгоревшийся гнев Божий¹²⁵⁵. Этот гнев Божий, гнев, не смягчаемый Бож. милостию, ибо доступ в храм к Богу и Его милости представляется закрытым, должен поразить грешный антихристианский мир¹²⁵⁶. Такому заключению не противоречит и то, что дым назван дымом от славы Божией и от силы Его. По аналогии с Исх. 40:34; 1Цар. 8:10, 11, слава Божия может обнаруживаться в явлении облаков; облако темное служит также символом гнева (Исх. 12:5). Слава Божия, в выражении Апокалипсиса, и вообще соединена с Его силою и есть ее явление, поэтому и дым (6 ст.) является символом обнаружения славного Божия всемогущества. Вследствие этого (Исх. 19:18; Евр. 12:18 и особенно Ис. 6:4) вслед за явлением дыма, наполнившего храм Божий, нужно ожидать обнаружения карающей десницы Божией (Исх. 14:24). Действительно, и есть: следующая глава говорит о страшных казнях, которые ниспосланы были Богом на антихристианский мир.

Видение семи чаш последних казней (16:1–21)

Семь последних казней начинаются по особенному голосу из храма, как бы по особому приказанию и знаку. Голос, по замечанию Иоанна, слышался из храма (как бы по особому приказанию и знаку) и, очевидно, принадлежал Самому Господу¹²⁵⁷, ибо в храме не было никого, кроме Бога, и никто не мог войти в него (ст. 8), даже херувимы пребывают вне его (ст. 7)¹²⁵⁸. Этому не противоречит¹²⁵⁹ и то обстоятельство, что голос слышался не от храма, а из храма; предполагается Господь пребывает в Своем храме и оттуда повелевает Своим громким (1:10; Иез. 9:1) голосом, который в других местах свящ. Писания иногда уподобляется голосу грома (Пс. 76:19).

Повелевается чаши гнева Божия вылить на землю. Земля здесь принимается в общем смысле указания на всю вселенную, без ее разделения на сушу и море. В дальнейшем, при следовании одной казни за другою, различаются и суша (ст. 2) и море (ст. 3); здесь же под землею понимаются все те, кто должен подвергнуться казням гнева Божия, т.е., очевидно, все, принадлежащие к царству антихриста и отвергшиеся христианства.

Первый ангел выливает свою чашу на землю. Земля здесь принимается не в общем значении вселенной, как в 1 ст., но в ее противоположности морю (ст. 3). Земля, это – суша (8:7), и те, кто обитает на ней, собственно и являются предметом, подлежащим действию обнаруживающегося Бож. гнева. Следствием вылития первой чаши было то, что на людях появились жестокие и отвратительные гнойные раны (ἔλκος καὶ πονήρὸν). ἔλκος, означающее собственно рану, гнойный нарыв, употребляется в свящ. Писании для обозначения проказы (Втор. 28:35; Иов. 2:7), гноящихся и покрытых струпьями язв (Лк. 16:20–21) или просто болезненных нарывов (Втор. 9:9). В нашем месте эти гнойные раны определяются как отвратительные (κακὸν) и жестокие (πονήρὸν); первое указывает (каκός берется в его противоположности ἀγαθός) на неприглядность для взгляда, второе же (πονήρὸς в

его противоположности $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\varsigma$)¹²⁶⁰ – на их болезненность и причиняемое ими беспокойство¹²⁶¹. Эти раны, как по своему виду, так и по назначению, напоминают нарывы, которые были посланы Господом через Моисея на египтян во время шестой казни (Втор. 9:9–14). Как там, так и здесь нарывы были следствием поражения Бож. гневом и имели целью вразумить поражаемых казнью (ст. 9, 11). Там казнь простиралась только на египтян и не касалась израильтян, так и здесь казнь простирается не на всех земных обитателей, но только на тех, которые имели начертание зверя и поклонялись его образу. Это, стало-быть, те самые последователи и слуги антихриста, о которых была речь в 13:16. Они, в ознаменование своей принадлежности к антихристианскому царству, принимали на себя начертание ($\chi\acute{\alpha}\rho\alpha\upsilon\mu\alpha$) зверя, и вот теперь Господь со Своей стороны отмечает их гнойными ранами¹²⁶².

Антихристианство будет отличаться особенною сконцентрированностью, и поражение ранами всех сочувствующих ему являлось соответствующею мерою против их единодушного противления христианству. Под казнью нельзя понимать только «образ полного страданий антихристианского общества»¹²⁶³ или же разложение и внутреннее повреждение всей его организации¹²⁶⁴; нельзя также видеть¹²⁶⁵ здесь предсказания о моровых язвах, которые поражали римскую империю в первые три века христианства. Но едва ли нужно придавать¹²⁶⁶ этой казни смысл внутренней скорби по поводу общих бедствий. Выражения Апокалипсиса не дают никакого повода к аллегорическому толкованию, а исторический пример подобной же египетской казни ручается за то, что возможно и повторение его в больших размерах. А так как изображаемое событие относится к последнему времени, ко времени, близкому к окончательному перевороту в мире, то вполне возможны и допустимы особенные чрезвычайные явления в человеческой жизни и человеческой природе, аналогий которым мы в настоящее время можем и не встречать. Это последнее замечание нужно иметь в виду и при рассматривании последующих казней, и тогда даже в особенности.

Первая чаша была вылита на землю, т.е. сушу; вторая выливается на море. Море это – настоящее море, окружающее сушу, наполненное своеобразными живыми существами и служащее к удовлетворению некоторых потребностей и условий жизни человека, но не море народов¹²⁶⁷, не народ в его гражданском отношении¹²⁶⁸ и не жители всех частей света, кроме Европы¹²⁶⁹. Настоящее море сделалось кровью – кровавым (ἐγένετο (т.е. θάλασσα) αἷμα)¹²⁷⁰). Чтобы не оставалось никакого сомнения в буквальном, а не образном¹²⁷¹ значении этой казни, Иоанн определяет ее более подробно. Вода моря обращается не в обыкновенную массу крови (жидкую), но в массу крови, которая свойственна мертвому трупу (αἷμα ὡς νεκροῦ). Значит, масса морской воды по цвету сделалась сгустившеюся и темноватою кровью и к тому же зловонною. Такая масса была непригодна для жизни в ней живых существ, и поэтому Иоанн замечает, что все одушевленное в море умерло – πᾶσα ψυχὴ ζωῶσα (Быт. 1:21, 30) ἀπέθανεν.

В виду сего нет никакого основания придавать и этой казни аллегорический смысл и понимать под нею или расстройство и прекращение торговых сношений, которым способствовало море¹²⁷², или необыкновенное пролитие крови во время морских сражений¹²⁷³, или необыкновенное пролитие крови во время морских сражений, и, вообще, во время кровопролитных войн¹²⁷⁴, или же те перевороты, которыми сопровождается распространение влияния Европы на другие страны¹²⁷⁵.

Подобно тому как по звуку второй трубы (8:8–9) третья часть моря сделалась кровью и третья часть всего живущаго умерла, так нечто подобное, но в большем размере¹²⁷⁶, мы видим и в казни второй чаши. Как там, так и здесь – не символ только, но действительное изменение массы морской воды, море в действительности делается кровию мертвеца¹²⁷⁷. Таким образом, это есть новое физическое бедствие, которое постигнет антихристианский мир и природу того времени; бедствие притом не временное и быстро прекращающееся¹²⁷⁸, но, как это нужно усматривать из 9 и 11 ст., продолжающееся постоянно вместе¹²⁷⁹ с бедствиями других казней до самого конца мира: цель этого – сделать их особенно тяжелыми в

соответствие крайнему упорству и нераскаянности антихристианского мира.

В этой непрерывной продолжительности и совместности действия семи последних казней нужно видеть их отличие от казней египетских, которые были непродолжительны и следовали одна по окончании другой. И нужно представлять так, что, когда еще продолжались первые две казни, антихристианский мир уже постигла новая. Не только были испорчены воды моря, но, по действию третьей чаши, которая была вылита на реки и источники, вода в них также сделалась кровью (ст. 4). Эта казнь стоит в близкой параллели с первой египетской казнью, по которой воды реки Нил обратились в кровь (Исх. 7:19–21), и отчасти может напомнить казнь третьей трубы, по которой воды третьей части рек сделались горькими (8:10–11).

Здесь мы видим подобное же извращение в природе, но только в несравненно больших размерах. В пользу буквального понимания третьей казни, кроме аналогий с предыдущими, говорит и то замечание текста, что эти воды, сделавшиеся кровию, люди должны были употреблять для утоления своей жажды (ст. 6; ср. Исх. 7:21). Употребления крови вместо воды требовало соответствие между преступлением и наказанием. Это объясняется в дальнейших (5–7) стихах. Ангел вод – не ангел, только что выливший чашу на воды¹²⁸⁰, не ангел, «стоящий в близком отношении к ангелу» (Иоан. 5:4)¹²⁸¹, но ангел (14:18), управитель определенной стихией¹²⁸², этот ангел говорил: праведен Ты, Господи, Который еси и был и Свят, потому что так судил (δίκαιος εἶ, ὁ ὢν καὶ ὁ ᾧν, ὁ ὅσιος, ὅτι ταῦτα ἔκρινας). Он восхваляет Господа за Его правосудие (δίκαιος), которое Он проявляет в соответственном воздаянии; за Его неизменяемость, по которой Он поступает теперь так же, как поступал и прежде¹²⁸³, и за Его верность Своему Существо (ὅσιος) всесвятому и правосудному.

Необходимость пить кровь вместо воды, – казнь страшная и не представляемая, для антихристианского мира является справедливым (ст. 6) возмездием за его страшную и непонятную жестокость против христианства и против верных

хранителей его – святых и пророков. Святые, это – вообще верные христиане последнего времени (13:7); пророки же, это – выдающиеся из них, подобные двум свидетелям 11:3 (ср. 11:18), но не исключительно апостолы (Мф. 10:41)¹²⁸⁴. За то, что нечестивые проливали кровь святых, как бы воду (17:6), они должны будут пить кровь вместо воды (ср. Ис. 49:26): это соответствует жестокости и кровожадности их поступков¹²⁸⁵. Иоанн слышит и еще новое подтверждение Бож. правосудия: голос из-за жертвенника говорит: да, Господи, Боже Вседержителю, истинны и праведны суды Твои (15:3)¹²⁸⁶. Голос слышится как бы от самого жертвенника (θυσιάστῃριον – жертвенник всесожжения), в котором (голос) нельзя видеть ангела, говорящего как бы из-за жертвенника: Иоанн не преминул бы назвать его, как назвал он ангела в предыдущем 5 стихе. Скорее всего, жертвенник всесожжения употреблен здесь вместо закланных и убиенных за имя Христово, пожертвовавших своею жизнью за верность Агнцу. Это тот самый голос, который в 6:9–10 из-под жертвенника взывал к Господу с мольбою об отмщении нечестивым за пролитую ими кровь праведников. Теперь это отмщение, это воздаяние отчасти уже совершилось, Божий гнев (8:5) уже поразил землю; и посему закланные и убиенные¹²⁸⁷ восхваляют Господа Вседержителя за непреложность и неукоснительность Его суда и воздаяния и за справедливость их (ἀληθινὰ καὶ δικάαι αἱ κρίσεις σου).

Первыми тремя казнями были поражены сами люди, море и реки; теперь, в четвертой казни, для довершения поражения физической природы и условий земной жизни, поражается самое солнце: на него выливается четвертая чаша Божия гнева. По вылитии чаши гнева на солнце, что было лишь символом, – ангелу (не солнцу, ср. 6:4–8; 7:2; 9:3, 5) от Бога дано было жечь людей огнем. Цель, назначение солнца по отношению к земле освещать и животворить – теперь это назначение изменяется: оно начинает жечь людей. Генгстенберг, ссылаясь на то, что огонь и жар в Апокалипсисе (14:18) служат всегда символом гнева Божия, в четвертой казни видит лишь общее указание на человеческие бедствия, как следствие Бож. гнева, и наше место

сближает с Иер. 17:8; 1Пет. 4:12; но если мы понимали буквально поражение третьей части солнца и звезд в казни четвертой трубы (8:12), если мы и предшествующие казни первых трех чаш также понимали буквально, в смысле поражения физической природы, то должны принять такое же толкование и по отношению к казни четвертой чаши. Вполне возможно ожидать, что тогда при общем расстройстве природы и солнечный свет изменит свою благодетельную теплоту на нестерпимый зной¹²⁸⁸. Эта казнь, как и предыдущая, была призывом к покаянию, – но и она не достигла цели: люди хулили Господа за эти казни и не вразумились, чтобы воздать Ему славу. Люди антихристианского времени своим упорством и ожесточенностью сердца превзойдут египетского фараона. Тот при каждой казни сознавал величие и правосудие Божие и говорит: Господь праведен, а я и народ мой виновны; помолитесь обо мне Господу (Исх. 9:27, 28); люди же антихристианского мира не только не раскаются (ср. 9:20), не только не прославят Господа, имеющего власть Вседержителя, но даже будут хулить Его имя, будут хулить не столько самое существо Божие, но Его обнаружения в мире, Его дела милосердия, Его воплотившегося Сына, Его святых, всецело исполняющих Его заповеди и стремящихся к прославлению Его имени (ср. 13:6).

Сообразно с тем, как все более и более обнаруживались нечестие, упорство и нераскаянность антихристианского мира, все более и более усиливались его страдания от Божиих казней.

Пятая чаша Божия гнева выливается на самый престол зверя. Зверь, это – антихрист, его престол не главный город его царства (13:2; Иер. 13:13), но сфера его власти, его подданные, составляющие его царство¹²⁸⁹. Сделалось мрачным именно его царство. Если можно видеть аналогию этой казни с девятой египетской (Исх. 10:21), то только очень отдаленную. Там тьма была кратковременною и не представляла собою ничего особенно мучительного. Здесь сила не столько в тьме, сколько в том впечатлении, которое она производит: это – впечатление страшной физической боли, которая вызывает даже скрежет

зубов. По силе впечатления, по силе мучений казнь пятой чаши напоминает казнь пятой трубы. Тогда люди, мучимые саранchoю, желали и искали смерти (9:6), но смерть уходила от них. Точно так же и теперь от страшных мучений и страданий они будут скрежетать зубами.

На основании этой параллели Эбрард вполне отождествляет эти две казни и в помрачении царства видит тот мрак, который покрыл землю вследствие того дыма, который вышел из кладезя бездны. Но этому отождествлению противоречит указание на причину происхождения тьмы в том и другом случае. Там тьма – образ духовного омрачения людей, на которых воздействовала дьявольская адская сила; здесь же тьма от воздействия Божия на силы природы, – на солнце. Поэтому другие толкователи¹²⁹⁰ думают видеть в этой казни (собор. Пс. 104:28; Прем. 17:21; Апок. 8:12) общее указание на бедствия и страдания, «тяжелое несчастье»¹²⁹¹. Но такое толкование слишком далеко от текста.

Скорее всего, эту казнь нужно рассматривать, как естественное следствие предыдущей казни. Страшный жар солнца, о котором говорилось в четвертой казни, вследствие раскаленности воздуха и уничтожения растительности и вследствие массы испарений, необходимо должен произвести мрачное и грозное состояние атмосферы. Царство антихриста сделается мрачным не в том смысле, что будет непроницаемая темнота, но в том, что будет казаться в мрачном и угрожающем виде, вследствие чего и у людей возникнет такое настроение духа, которое также может быть названо мрачным, – настроение злобы и отчаяния. В соответствии грозным предзнаменованиям в природе и сердца людей наполнит страх и ужас¹²⁹². Это состояние напоминает нам отчасти Мф. 25:30, 41, но особенно 6:15–16, где изображается страх живущих перед открывающимся судом Агнца. Как тогда люди от страха перед судом бежали в пещеры и желали, чтобы сами горы пали на них, так и теперь люди антихристианского мира, испытывая на себе все ужасы переворотов природы, в страхе и озлоблении будут кусать свои языки. Различие лишь в степени душевного состояния: тогда, в начале мировых переворотов и мировых

казней, был лишь страх, теперь же и озлобление; тогда лишь не было раскаяния, теперь же, кроме нераскаянности, даже слышится хула на Бога. Злоба и ожесточение нечестивых все более и более возрастает, а вместе с этим все более и более приближается время окончательного воздаяния и вечных мучений.

Новым шагом приближения к этому конечному пределу является шестая чаша Бож. гнева. Она была вылита на великую реку Евфрат, вследствие чего вода в реке высохла, и был открыт свободный путь для восточных царей. Река Евфрат, упоминаемая в 9:14, представляется в свящ. Писании границей между еврейским царством и враждебными ему восточными народами. Его воды служили как бы некоторым препятствием для свободных враждебных действий. Теперь, по действию Божию, воды реки высыхают, и уничтожается преграда для деятельности враждебной силы. Так как по общему представлению свящ. Писания и по исторической действительности страна за рекою Евфратом была враждебной народу Божию, то и в шестой казни нужно удержать то же значение р. Евфрата. И если через исчезновение его воды открыть свободный доступ восточным царям, то, очевидно, не для того¹²⁹³, чтобы они опустошили и разорили Вавилон, как будущую столицу боговраждебного антихристианского царства, но для того, чтобы причинить новые насилия верному христианскому обществу.

Поэтому нельзя согласиться и с тем мнением¹²⁹⁴, что цари Востока – суть цари Персии и Парфии, страшно опустошавшие римскую империю после Юлиана. Эвальд¹²⁹⁵ видит здесь указание на будущее исполнение народной молвы, что, при втором появлении Нерона в лице антихриста, народы Парфии примут его сторону. Еще менее состоятельно утверждение¹²⁹⁶, что под Евфратом здесь разумеется магометанство, по исчезновении которого в будущем предвидится прилив христианских народов Востока.

В шестой казни более справедливо видеть указание на общее усиление боговраждебной деятельности против христианской Церкви последнего времени¹²⁹⁷. Эбрард сближает

шестую чашу с шестою трубою и под войсками той видит царей Востока шестой чаши. По его мнению, из-за Евфрата, не из-за исторического и географического, а апокалиптического, выйдут боговраждебные народы, чтобы действовать вместе с антихристом, который в 9:11 прямо назван царем, и будут под начальством тех четырех ангелов, о которых было сказано в 9:15 и которые здесь названы царями Востока.

Но такого полного сближения допустить нельзя. Шестая чаша относится к более позднему времени антихристианского царства, чем шестая труба. Последняя имеет в виду, вообще, враждебные силы народов, а шестая чаша исключительно силы народов Востока; шестая казнь и после себя предполагает новое горе и новые бедствия (9:20–21), шестая же чаша оканчивает собою казнь грешного человечества (16:14).

По действию Божия всемогущества в последнее время вместе с другими переверотами в природе высохнет вода в Евфрате. Сила казни не в самом иссякновении воды, и здесь нельзя проводить параллель с Ис. 11:15¹²⁹⁸, но сила казни в том, что иссякновение воды дает свободный проход для царей Востока, подобно тому как это случилось в истории евреев (Исх. 14 гл.; Иис. Нав. 3:13). После этого Восток, местопребывание воинственных царей (ἀναταλῶν ἡλίου; Мф. 24:27; Лк. 13:29; Апок. 21:13), составит ничем неразделенное единое царство антихриста; тогда увеличится сила и воинственность этого последнего присоединением к нему новых народов; тогда возможно будет единство действия всех враждебных христианству сил. Иссошение реки Евфрата говорит только об этой возможности; о том же, в чем проявится эта возможность, говорится в следующих стихах.

Именно, Иоанн видит трех нечистых духов, подобных жадам (πνεύματα τρία ἀκαθάρτα ὡς βάτραχοι, ст. 13), выходящими из уст дракона, зверя и лжепророка. Дракон, это – дьявол; зверь (зверь из моря) – антихрист; лжепророк (зверь из земли) – слуга и предтеча антихриста. Все вместе они представляют антихристианство в его целостности; из них, от каждого в отдельности, выходит по одному нечистому духу. По справедливому замечанию Эбрарда, эта троичность указывает

не на троичность дьявольского начала, но на троичность дьявольского действия (9:17–18)¹²⁹⁹.

Нечистыми духами – πνεύματα ἀκαθάρτα – в Нов. Завете (Мф. 10:1; 12:43; Мк. 1:27; 5:8; Лк. 4:33 и др.) называются такие демоны, которые могут обладать телесно-душевым организмом человека. Эти бесовские духи настолько могущественны, что могут совершать знамения и чудеса; будут они совершать чудеса и в антихристианском царстве, так как и самое пришествие антихриста, по слову апостола, будет сопровождаться по действию сатаны различными силами, знамениями и ложными чудесами (2Сол. 2:9). Иоанн видит духов под странным символическим образом жаб. Кажется странным и непонятным, почему для нечистых духов взят именно этот, не другой образ. Но это объясняется природными особенностями жаб, по которым они легко могут напомнить задачи деятельности нечистых духов в человеческом мире. В грязи рождающиеся, в грязи живущие, из грязи выходящие, малые сами по себе, бессильные, жалкие, но обладающие громким, пискливым криком и сильно раздувающиеся – вот черты, соединяющиеся в жабах¹³⁰⁰.

Кто будет обладать злым духом с такими свойствами, душа и деятельность того человека должны быть грязными в нравственном отношении, слабыми и жалкими по своим целям и проявлениям, но вместе гордыми и самопревозносящимися.

Об образе появления жаб Иоанн замечает, что они выходят – ἐκτορεύεται – из уст дракона, зверя и лжепророка. Генгстенберг принимает это выражение за указание на уста, но не те, которые произносят речи, а на те, которыми совершается дыхание (Ис. 11:4); другими словами, он обращает внимание на чисто духовную сторону образа (жабы лишь одухотворяются) и приближается к Корнилию Ляпиду, который под появлением жаб из уст видит указание на приказание со стороны дракона, зверя и лжепророка. Но это может относиться только лишь к толкованию символического образа, виденного Иоанном; самый же образ должен мыслиться нами, как изbleвание¹³⁰¹, что вполне соответствует, как внешнему виду жаб, так и взгляду на дракона, антихриста и лжепророка.

Нечистые духи выходят (ἐκπορεύεται – ед. число при сред.роде πνεύματα) к царям всей вселенной, так как вся вселенная составляет единое антихристианское царство. Они выходят в виде жаб, чем и оканчивается символический образ. Дальнейшее нужно понимать так, что злые духи, находящиеся в ведении и услужении дракона, зверя и лжепророка, становятся вдохновителями и руководителями земных царей, а через них и силами тех государств и народностей, над которыми царствуют эти последние. В этом смысле и говорится, что злые духи собирают царей на брань в онный великий день Бога Вседержителя. Последнее выражение очень близко напоминает Зах. 14:1–2, где говорится: вот наступает день Господень... и соберу все народы против Иерусалима на войну. Как там, так и в нашем месте речь нужно понимать, как указание на будущий страшный суд, на то, что здесь разумеется последняя мировая война, последнее выражение стремления боговраждебной силы уничтожить царство Христово на земле¹³⁰².

«Великий день Господень» обыкновенно в свящ. Писании (Мф. 7:22; Лк. 17:24; Евр. 10:25; Апок. 17:14; 19:9) служит эсхатологическим понятием, указывая на будущий день окончательного суда, и потому и здесь не может быть понимаем, как указание на гибель Рима¹³⁰³ или на Божий суд всех времен¹³⁰⁴. Содержащееся в 15 ст. одни толкователи¹³⁰⁵ принимают, как непосредственный голос, как непосредственные слова Самого Иисуса Христа подобно 3:3; Лук. 12:39. Но на это справедливо замечают¹³⁰⁶, что если бы эти слова принадлежали Иисусу Христу в видении, то нужно было бы ожидать выражения в тексте: «и слышал голос говорящий». Но такого выражения нет, и, очевидно, слова се иду, как тать: блажен бодрствующий... приходят на память самому Иоанну по поводу упоминания о великом дне Бога, и он высказывает их от своего имени, напоминая об общеизвестном выражении Самого Бож. Учителя. День Господень, как день всеобщего суда, придет внезапно не для одних только нечестивых, но и для всех людей вообще, и поэтому все они должны бодрствовать и ожидать его. Как верные и исправные рабы, все христиане должны ожидать пришествия своего Господа, должны хранить свои одеяния,

одеяния своего спасения (1Сол. 5:8), чтобы не предстать перед очами Господа Судии нагими, лишенными всяких добродетелей, но с одними беззакониями и преступлениями, как бы знаками греховой срамоты, грешной, беспорядочной жизни (ср. 3:18)¹³⁰⁷. Против этого, по своей христианской братской любви (1:9), и предупреждает Иоанн всех читателей своего Апокалипсиса.

После этого воспоминания и напоминания Иоанн в 16 ст. снова возвращается к речи о нечистых духах. Он собрал из на место, называемое по-еврейски Армагеддон – (καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τόπον τὸν καλούμενον ἑβραϊστὶ Ἀρμαγδών). Не известно, какое действующее лицо (субъект) нужно подразумевать при глаголе «собрал» – συνήγαγεν. Одни толкователи¹³⁰⁸ под этим действующим лицом разумеют Самого Господа; другие¹³⁰⁹ – дракона, иные же¹³¹⁰ видят трех бесовских духов. Дракон не может быть действующим лицом потому, что он не упоминается отдельно, но лишь вместе с зверем и лжепророком. В пользу первого мнения ссылаются на аналогию Зах. 14:1–2, где Господь Самого Себя называет собирающим народы. Но в нашем месте нельзя разуместь Самого Господа. Кроме того, что в предыдущем нет указания на непосредственные действия Господа, это действие шло бы в разрезе с деятельностью нечистых духов. Господь однажды уже дал Свое изволение дьяволу (12:3) на свободную деятельность среди народов земли. Дьявол сообщил свою власть зверю и лжепророку (13:2, 12); теперь все они вместе пользуются услугами нечистых духов. Эти последние выходят по их повелению для того, чтобы собрать всех царей земли на брань. В 15 ст. говорится, что эти цари действительно были собраны; так кто же собрал их? Очевидно, нечистые духи, назначение которых и состояло в этом собирании царей.

В нашем месте Господь может мыслиться собирающим Субъектом только в том отдаленном смысле, что Он есть Вседержитель и потому все происходящее в мире происходит по Его соизволению и попущению точно так же, как и в указанном пророчестве Иоили ближайшим субъектом могут мыслиться нечистые духи, которым Господь попустил возбудить

народы против Иерусалима. Что же касается того обстоятельства, что глагол «собрал» – συνήγαγεν – стоит в ед. числе, то эту особенность можно объяснить так же, как и употребление ἐκτορεύεται ст. 14, свойством греческого языка, в котором при подлежащем среднего рода и во множ. числе сказуемое ставится в единственном числе (πνεύματα – συνήγαγεν).

По внушению нечистых духов цари всей земли вместе с своими народами собрались на место Армагеддон. Замечание Иоанна, что это место по-еврейски (Ин. 5:2, 19, 13; Ап. 9:11) называется Армагеддон, указывает не на то, что название «Армагеддон» требует перевода с еврейского языка, но скорее на то, что для понимания всего выражения читателю нужно обратиться к свящ. Писанию Ветхого завета, бывшего достоянием еврейского народа, в противном случае Иоанн прямо бы и перевел еврейское слово на греческий язык, как это он и сделал в 9:11. В свящ. Писании мы, однако, не находим какой-либо местности под названием Армагеддон. Мы встречаемся лишь с выражением: «воды Мегиддонские» (Суд. 5:19) и равнина «Мегиддо» (2Пар. 35:22; Зах. 12:11). Но слово «Армагеддон» несомненно сложное, двойное, из «ар» и «Мегиддо». Мегиддо есть исторически известное географическое место в Палестине, это – долина, орошаемая водами и служившая полем брани Варраха с Сиссарою и фараона Нехао с царем иудейским Иосиею. Что такое первая половина слова «Ар»? Если читать греческое слово Ἀρμαγεδών ¹³¹¹, то ἄρ – будет означать гору, если же читать Ἀρμαγεδών ¹³¹², то «Ар» будет означать место, равнину... Более верные и многочисленные списки¹³¹³ говорят за последнее чтение с густым придыханием. Но, собственно говоря, для сущности дела и то и другое чтение, а вместе с ним и то и другое понимание сложного слова не имеют особенного различия в его значении для выяснения истинного смысла всего выражения. И при том и другом чтении речь одинаково будет о такой местности, которая носила название мегиддонской, – по долине ли, или по той горе, которая примыкала к этой долине¹³¹⁴. В этой местности произошло на памяти еврейского народа 2

страшных поражения. Во время одного были поражены враги народа еврейского (Суд., 4 и 5 глава), во время другого были поражены иудеи, и убит их царь Иосия (2Пар. 35:22–25; Зах. 12:11), не хотевший послушаться Господа и выступивший против фараона Нехао. И в том и в другом случае долина Мегиддо является памятником поражения и радостным и печальным.

Апокалипсис, называя место собрания антихристианских войск Армагеддон, говорит о том, что это собрание окончится славной победой и страшным поражением. Господь Бог, Бог Вседержитель поразит Своих врагов, как Варрах поразил с Его помощью Сиссару; тогда падут и погибнут враги Его, как погибли воины Сиссары и царь Иосия, не послушавший Господа и лишенный Его всемогущей помощи.

Но это поражение, уничтожение врагов царства Божия только лишь предвидится в будущем, – на него лишь предуказывает слово Армагеддон¹³¹⁵. Враги пока только собрались в долине Армагеддон, но где произойдет их поражение, – неизвестно. По изображению 14:20 и по пророчеству Иолия 3:2 место этого поражения должно быть вне города, в долине Иосафатовой. А так как мы видели при рассматривании 14:20, под этим городом нужно разуместь не какую-либо определенную географическую местность, не город в собственном смысле, но град Божий, собрание истинных христиан, то и поражение собранных царей произойдет также перед лицом их, на виду у них, – и только.

Видение седьмой чаши еще более приближает нас к созерцанию откровения о последних днях мира, о последнем суде, но еще не составляет изображение этого последнего; о нем мы «узнаем только из последующих видений».

Седьмой ангел выливает свою чашу на воздух. Это означало поражение, повреждение той стихии, которая составляет существенно необходимое условие всего живущего на земле. Прежде первыми шестью казнями люди поражались только отчасти, теперь же поражение простирается на то, без чего человеческая жизнь делалась невозможной. Эта жизнь, как дошедшая до своего известного предела, predeterminedной

цели, должна или совершенно прекратиться, или, изменившись, начаться при новых условиях. Седьмая труба была, таким образом, последнею трубою, предвещающею конец мира и наступление новой жизни. Если поражался самый воздух, то поражались не только внешние условия земной человеческой жизни, но разрушались и прежние условия их нравственной жизни. По выражению св. Писания, князем сего мира, князем воздушной области был дьявол. По действию седьмой чаши его власть сокрушается окончательно и окончательно разрушается область его власти и основы его господства над миром и людьми. В виду такой особенной важности возвещаемого седьмою чашею, ее вылитое сопровождается особенным знаменательным небесным голосом: «совершилось» – ὑέγρονε. Так как этот голос слышался от небесного храма и притом от того места его, где находился Бож. престол, то этот голос правильнее приписывать не какому-либо ангелу, не одному из четырех животных, но, как и в 16:1, Самому Господу. Основанием для такого заключения служит то, что обыкновенно Иоанн в Апокалипсисе, когда голос принадлежит какому-либо существу, кроме Бога, называет это существо, и лишь о голосе Господа умалчивает (9:13; 14:7; 16:1, 5).

Голос говорил: совершилось. Этот голос близко напоминает собою голос, который раздался из уст умирающего Иисуса Христа. Тогда Он, свидетельствуя, что Им совершено все нужное и предопределенное для искупления человеческого рода и для установления Нового завета, сказал: «совершилось!» (τετέλεσται; Иоан. 19:30). Как этот голос был знаком окончания Ветхого завета, так точно и голос Божий 17 ст. есть знак окончания Нового завета. И здесь «совершилось» относится не только к седьмой чаше¹³¹⁶, но к всем предшествующим казням, ко всему домостроительству новозаветного спасения человеческого рода. Этот момент в видении должно считать тождественным по своему значению с 11:15¹³¹⁷. Поэтому и последующее за этим моментом нужно рассматривать так же, как и знамения, бывшие после смерти Иисуса Христа (Мф. 27:51–53), т.е. как следствия и обнаружения совершившегося перехода от старого к новому. Содержание 18

ст. не есть переход к новому видению¹³¹⁸ и не начало нового и как бы введение к нему¹³¹⁹, но окончание предшествующего 18 ст. отвечает на вопрос, что было на земле после вылитой седьмой чаши.

Произошли молнии, громы и голоса, и сделалось великое землетрясение... Это те же самые явления, которые были и после седьмой трубы: и произошли молнии, громы, и голоса, и землетрясение великое, и великий град (11:19). В нашем месте недостает только упоминания о граде; но о нем упоминается далее в 21 стихе. Все это – общие знаки и знамения совершающегося переворота; такое значение они имеют и в 18 ст. Только землетрясение, как знамение наступающего конца, последнего и решительного переворота, было столь сильным, что Иоанн не находит даже слов для обозначения этой его силы и разрушительности; он только повторяет: такое землетрясение, какого не бывало с тех самых пор, как люди на земле. Такое великое!

Последствия землетрясения таковы же, каковы они бывают и в наше время: разрушение городов (ст. 19), перемены в очертании берегов моря и островов (ст. 20). Вследствие последнего землетрясения великий город распадается на три части, и языческие города падут.

Одни толкователи¹³²⁰, которые под великим городом, так же как и в 11:8; 14:20, видят указание на Иерусалим¹³²¹, под его распадением на 3 части подразумевают три части исторического города Иерусалима: верхний, средний и гору храма – Сион, пришедшие в окончательные развалины. Под городами языческими эти толкователи разумеют другие города, кроме Иерусалима, также пострадавшие от землетрясения, а, изъясняя дальнейшее, под великим Вавилоном разумеют или Рим, или же антихристианский город будущего времени, суд над которым уже начался в 12 ст., но только теперь доводится до конца.

Под «великим городом» можно разуметь и Иерусалим, хотя в свящ. Писании он нигде и не называется этим именем; но здесь разумеется город будущего антихристианского царства, независимо от того, каким именем он будет называться. Его

разрушение рассматривается, как следствие общего землетрясения, посему он и упоминается наравне с другими городами без всякого указания на виновность или невинность, заслуженность или незаслуженность этого разрушения. Говорится о том, что вследствие страшного землетрясения все города земли, в том числе и главный город, как определенная географическая местность последнего времени, совершенно уничтожатся, разрушатся, обратятся в полные и непоправимые развалины (город распался на три части, на все стороны, не осталось ничего целого и нетронутого).

Тогда же, при землетрясении, и великому Вавилону дано было выпить чашу вина ярости гнева Божия. Некоторые толкователи¹³²² при изъяснении 19 ст. несправедливо отождествляют «великий Вавилон» с «великим городом» и видят повторение той же мысли: повторения нельзя видеть здесь уже потому, что выражения совершенно неодинаковы. Другие толкователи, различая понятия, «великий город» и «великий Вавилон» разумеют под первым городом Рим, как географический город языческой монархии¹³²³, а под вторым видят римское государство¹³²⁴, римское язычество, которое и было причиной падения и Рима и римского государства.

Но так как здесь речь идет о конечном разрушении мира перед страшным судом, то нельзя согласиться и с этим толкованием. Вавилоном здесь назван тот же великий города, но только не просто как географическая величина, но как центральный пункт будущего антихристианского царства (ср. 4:8). И если, вообще, в свящ. Писании (Ис. 40:2; Иер. 47:5–7; 51:24) города очень часто берутся в смысл носителей и выразителей культуры, религиозности и нравов того народа и царства, где они находились, то в этом смысле взято и название Вавилона в данном месте. Географическое название города, которое можно и не принимать в буквальном смысле, указывает на вавилонские нравы, на вавилонское нечестие и вавилонскую боговраждебность этого «великого города» и будущего антихристианского царства. Название Вавилон употреблено здесь для обозначения антихристианского нечестия, которым будут жить люди последнего времени. Оно-

то, это нечестие, и воспомянуто теперь Господом, и за него все нечестивые должны испить чашу Божия гнева (ср. 14:8 и 10). После уклонения от указания общих последствий землетрясения в 20 ст. Иоанн снова возвращается к ним вследствие того же великого землетрясения всякий (πᾶσα) остров убежал, и гор не стало. Если и при обыкновенных землетрясениях очень часто меняются очертания суши и островов и некоторые острова погружаются в море, а в горах происходят страшные обвалы, то всего этого еще в больших размерах нужно ожидать при последнем мировом перевороте. Уже в 6:14 мы находим выражение: «всякая гора и остров двинулись с своих мест», а в 20 ст. та же мысль высказана более сильно и рельефно. При окончательном и последнем перевороте мира, когда с шумом небеса придут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и на ней все дела сгорят (2Петр. 3:10), тогда не станет ни прежних островов ни прежних гор; все разрушится, ибо все должно принять новые очертания и новые формы (21:1).

Таковы следствия последней седьмой чаши для видимой природы: она будет в конец разорена и обезображена. Но и люди в их отдельности от физической внешней природы не останутся нетронутыми: на них падет град величиною в талант (χάλαζα μεγάλῃ ὥς талантιαίᾱ). Талант – это мера веса (60 минь), не соизмеримая в точности с нашими мерами, но, во всяком случае, величина чрезвычайно большая¹³²⁵; града такой величины вполне достаточно, чтобы навести на людей ужас и отчаяния: язва (πληγὴ – удар, вред, несчастье) от него была весьма тяжкая. Это было страшное Божественное наказание; но оно вполне соответствует степени крайнего нечестия и озлобленности людей того времени. Испытывая такое наказание и сознавая, что причина его заключается во гневе Господа Бога, они не только не раскаиваются (об этом Иоанн уже не упоминает, как он упоминает в 11:13; 16:9), но прямо хулят Бога, хулят Его, как всемогущего Мироправителя. Что же теперь останется для них? Остается последний страшный суд, произнесение окончательного приговора и начало вечных мучений.

Объяснительное видение блудницы и зверя (17:1–18)

К изображению последнего суда, которого нужно ожидать на основании видений предшествующей главы, Иоанн переходит не прямо. Сначала в 17 и 18 гл. он дает объяснения предыдущим видениям и только после этого переходит к изображению страшного суда.

Объяснение дается не непосредственно, но в новом видении. Перед Иоанном является один из семи ангелов, в руках которых были чаши Божеств, гнева.

Так как объяснить нужно то, что происходило в связи с семью чашами, то и объясняющим субъектом является именно один (может быть и шестой)¹³²⁶ из ангелов чаш¹³²⁷. Это видение напоминает собою 10:8; различие в том, что там только слышится голос, говорящий: «пойди» (ῥπάγε), здесь же является и сам говорящий ангел.

Выражение 1 ст. «подойди» (δεῦρο) – собственно «сюда», не указывает на перемену местоположений тайнозрителя: это в видении, а не в действительности; здесь можно усматривать указание лишь на перемену направления мыслей и внимательности Иоанна.

Он должен теперь обратить свой пророческий взор на суд над великою блудницею, сидящею на водах многих, и не на самый суд, но на тех, над кем этот суд должен произойти. Под блудницею здесь нужно разуместь тот самый город Вавилон, о котором упомянуто в 14:8; там он назван великим городом и охарактеризован, как блудница. Над ним должен произойти суд и по словам 16:19.

Кроме этого, в свящ. Писании название блудницы прилагается как по отношению к обществу и еврейской церкви, так и по отношению к городам, как распространителям и носителям развращающего влияния на окружающие народы (Ис. 23:15–18; Наум. 3:4). И тем более здесь под блудницею нужно видеть Вавилон (14:8 и 16:19), а не какой-либо другой

город, что на него именно указывают и слова характеристики конца первого стиха.

Она напоминает собою слова пророчества Иеремии, сказанный им о Вавилоне: Ты, живущий при водах многих, изобилующий сокровищами, пришел конец твой! (Иер. 51:13), так что уже по одному этому нельзя согласиться с оригинальным мнением Оберлена, что под блудницею здесь разумеется христианская Церковь, о которой также под образом жены было говорено в 12 гл. За этим мнением, кроме его оригинальности, нет никакого другого достоинства. Блудница и жена – не одно и то же, и образ светлой жены 12 гл. является совершенною противоположностью образу блудницы 17 гл. Мнение о тождестве светлой жены с блудницею, в которую будто может обратиться в своей исторической жизни христианская Церковь, отрекшаяся от своего высокого назначения и сделавшаяся служанкою человеческих стремлений и страстей, противоречит христианскому взгляду на Церковь. Истинная Церковь Христова, по слову Самого Спасителя, должна пребыть спасающею и благодатною Церковию до конца мира, – она не может измениться в своих основаниях. Между тем, блудница есть, несомненно, совершенная противоположность светлой жене и обрекается, по изображению Апокалипсиса 17:16, на конечное уничтожение: но конечному истреблению и уничтожению может подвергнуться только греховное и человеческое общество, человеческое установление и учреждение. Таким установлением и являются прежде всего города и государства.

Поэтому одни толкователи под блудницею разумеют город Рим¹³²⁸, служивший центром разврата и идолопоклонства для всего тогдашнего мира; другие же – римское идолопоклонство¹³²⁹ или же римскую мировую силу, мировое могущество¹³³⁰. Но Рим и римское могущество и его боговраждебность (идолопоклонство) лишь могут быть прототипом будущего, раскрываемого в Апокалипсисе, а не действительным предметом пророчества.

Великая блудница, это, несомненно, – город (ст. 18) и город будущего времени, город антихристианского царства, который

может быть назван Вавилоном или Римом¹³³¹ по сходству своей культуры и по своему боговраждебному развращающему влиянию на другие народы.

Это – тот самый Вавилон, о гибели которого говорилось в 14:8 и 16:19¹³³², город мирового царства¹³³³; поэтому-то перед словами великая блудница (τῆς πόρνῆς τῆς μεγάλῃς) и перед «сидящая» (τῆς καθημένης) стоят в греческом тексте определенные члены, как бы для указания, что об этих предметах была речь уже ранее. На это же самое указывает и характеристика второго стиха. Здесь говорится о взаимном блудодеянии. А так как под блудодеянием в свящ. Писании по отношению к городам и государствам обыкновенно разумеется их развращающая и коварная политика¹³³⁴, то и под блудодейством 2 ст. нужно разуместь распространение безнравственных обычаев и боговраждебности через лицемерную политику и развратную религию и культ, – общее развращение¹³³⁵ (ср. Иез. 23:17). Но такого общего развращения, общего падения религии и распространения боговраждебности можно ожидать только от города и государства последнего антихристианского царства.

Чтобы видеть суд на этом городом, ангел повел Иоанна в пустыню (ст. 3). Замечание, что повел «в духе» (ἐν πνεύματι), есть указание на то, что это действие происходило лишь в видении¹³³⁶, – лишь в своем экстатическом состоянии духа, а не телом Иоанн переносится в пустыню. Под пустынею нельзя разуместь здесь действительную пустыню, как место, лишенное жизни, вследствие отсутствия влаги и растительности. Такому пониманию противоречило бы как само представление о великом городе, имеющем сношения со многими народами, так и выражение (2 ст.) о блуднице, сидящей на водах многих.

Однако, эту пустыню нельзя отождествлять и с пустынею 12:6–14; тогда, в случае этого тождества, нужно было бы ожидать определенного члена, но его нет; кроме того, и все обстоятельства и черты, относящиеся к описанию той и другой пустыни, совершенно другие. Но так как понятие пустыни не тождественно с понятием о нарочитом опустошении и разорении, то нельзя соглашаться и с тем мнением¹³³⁷, что

здесь под пустынею нужно разуместь состояние опустошения и разорения, в котором находился Вавилон после суда по изображению 16:19; 17:16; 18:2, 16. Если бы даже и можно было сближать понятия «пустыня» и «разорение», то все-таки оно было бы неприложимо к нашему месту, так как жена, являющаяся вместе с зверем в пустыне, своим видом и положением (ст. 4) нисколько не напоминает этого разорения.

Выражение «в пустыню», употребленное в 3 ст., нужно понимать не в физическом и географическом смысле, не в смысле опустошения, а в нравственно-религиозном смысле, в смысле оставленности¹³³⁸, отдаленности; аналогию этому месту нужно искать не в Иер. 50:3; 51:2 и т.п., но скорее в Ис. 21:1 и др., где многолюдный город и богатая, но языческая страна названа пустынею.

Великая блудница находится в пустыне не в каком другом смысле, как в том, что она за свое любодейство совершенно оставлена Богом, Его благодатью и помощью, лишена плодотворного общения и связи с Церковью и верными христианами и, как не имеющая источников воды живой, текущей в жизнь вечную (Ин. 4:14), обречена на духовную смерть, на нравственную гибель.

Такая оставленность является вполне заслуженною для нее, так как она, по выражению Апокалипсиса, отрекшись от Бога и от христианской религии, воссела на звере; на него и на его силы всецело полагается жена-любодейца, а не на Бога, не на Его помощь.

Зверь же тот самый, о котором была речь в 11:6; 12:3 и 13:2¹³³⁹. Хотя здесь и нет определенного члена, но это только потому, что зверь и при своем тождестве представляет значительные особенности с упомянутым: он тождествен по своей личности, но различен по обстоятельствам и по времени. Это – дракон-дьявол, производящий все боговраждебное в мире, князь мира сего, вдохновитель и руководитель зла, отец лжи и виновник человеческой гибели. Здесь он назван багряным (*κόκκινον*), т.е. облаченным в царскую багряницу¹³⁴⁰, ту одежду, которая и говорит о его силе и значении, как миродержателя тьмы века сего (Еф. 6:12), но не о пролитии им крови¹³⁴¹. Как к

дьяволу, к зверю подходит и та черта описания, что он был преисполнен (υέμον)¹³⁴² богохульными именами: он в собственном смысле богохульник, ибо только он один может быть назван в собственном смысле противником Бога, боговраждебную силою.

Дальнейшую черту описания, заключающуюся в том, что у зверя было семь голов и десять рогов, нужно объяснять не из общих свойств дьявола (как 12:3), но из особенностей его положения и значения в данном явлении, – это будет ясно из 9, 10 и 12 ст.

Сообразно с этими свойствами и особенностями зверя рисуется и сидящая на нем жена. Она облечена в порфиру и багряницу (περιβεβλημένην πορφύροιν καὶ κόκκινον; Ин. 19:2; Мф. 27:28). Это одеяние также указывает на царскую и гордую роскошь (ср. 18:12, 16; Иез. 28:13; Лк. 16:19) и, таким образом, поставляет жену в особенную тесную связь с зверем, от которого и через которого она получает возможность и этой роскоши и этой царской власти. На богатство, свойственное царственному городу, подобно Вавилону и Риму, указывают также и украшения из золота и драгоценных камней, которые видит тайнозритель на жене-любодейце.

Жена, город последнего времени, взяла от мира все, что в нем считается драгоценностью, что увеличивает суетный блеск и суетную земную славу. Как доказательство того, что жена была послушным орудием в руках дьявола и не только сама воспринимала от него все зло, но способствовала распространению его в мире, она изображается держащею в руке золотую чашу, наполненную мерзостями и нечистотою ее блудодейства. Здесь указание на то же самое, о чем говорилось и во 2 ст., т.е. жена или город антихристианского царства, подобно древним языческим городам Вавилону, Ниневии и Риму, были распространителями безбожной и безнравственной культуры среди окружающих и подчиненных им народов¹³⁴³.

О внутреннем существе жены говорит имя на ее челе. Подобно тому как 144 тыс. носили имя Агнца на своем челе, подобно тому как обещано Богом, что имя Его будет написано на челе побеждающих в этой земной жизни (3:12), так точно и на

челе жены будет отражаться ее внутренняя духовная жизнь и стремления. Это имя есть «тайна», т.е. таинственное – *μυστήριον*, которое нужно понимать духовно (*πνευματικῶς*; 11:8). Поэтому и само имя, состоящее из названия «великий Вавилон», нужно понимать не в буквальном смысле, но в переносном и символическом¹³⁴⁴. Вавилон (14:8; 16:19), как мы уже видели, есть название и символ будущего антихристианского города, который по своему развращающему влиянию на подчиненные ему города и народы будет истинною матерью блудодейства и земных мерзостей¹³⁴⁵. Это имя, очевидно, означает то же, что и слова 2 и 4 ст., где жена представляется виновницею любодейства и развращенности земных царей и живущих на земле.

Далее Иоанн заметил, что жена была упоена кровью святых и свидетелей Иисуса Христа. Это говорит уже не о роскоши, не о простой развращенности и беспечной самоуслажденности, но о крайней жестокости жены.

Подобно, как 16:6, здесь указание на то, что город Вавилон будет виновен в пролитии крови святых, в жестоком гонении против свидетелей христианской веры. Святые, это – все истинные христиане, подвергшиеся гонению, мучению и смерти со стороны боговраждебного, нечестиваго антихристианского мира Свидетели же Иисуса Христа, это – избранные из святых христиан; они были свидетелями и проповедниками христианской веры по особому призванию, по особым условиям своей жизни, подобно древним пророкам и апостолам (18:24) и подобно тем свидетелям последнего времени, о которых было сказано в 11:3, 6. Два разряда лиц, проливших свою кровь по вине Вавилона, святых и свидетелей, можно сопоставить с малыми и великими 11:8¹³⁴⁶.

Видя жену в таком положении, Иоанн дивился удивлением великим (*ἐθαύμασε θαῦμα μέγα* – усиление первоначального понятия; Ин. 7:21).

Предметом удивления Иоанна было не то¹³⁴⁷, что образ зверя предстал перед ним в столь измененном виде – речь не только о звере, но и о жене, и о жене даже больше; равным образом и не то¹³⁴⁸, что жена была так предана своему

блудодейству и так жестока к святым Божиим. Иоанн или, вернее, ангел указывает в дальнейшем на причину этого удивления.

Она заключается в таинственном, достойном изумления, сочетании зверя и жены, в их взаимной связи, общей деятельности и проявлении в мире.

Дальнейшее содержание 17 главы сосредоточивается на выяснении этого взаимоотношения жены и зверя.

Вопрос ангела о причине удивления, обращенный к Иоанну, был, подобно 7:13, началом ответа. Генгстенберг в этом вопросе видит аналогию с словами Спасителя: Маловерный, зачем ты усомнился? (Мф. 14:31) – и в самом вопросе находит упрек Иоанну в его человеческом, неразумном и неосновательном удивлении¹³⁴⁹; смысл упрека, по его мнению, тот же самый, что и в замечании евангелиста: Иисус Христос дивился их неверию (Мф. 6:6).

Но если Иоанн дивился не тому¹³⁵⁰, что жена-город будет разорена и зверь пойдет в погибель, а тому, каким образом между женою и зверем могла произойти такая тесная связь, то и его удивление (ср. Ин. 5:27), как выражение человеческой любознательности, не заслуживало упрека, как ранее он не был упрекаем за то, что пожелал знать содержание таинственной книги (5:4). В словах ангела слышится простая готовность исполнить для Иоанна ту Бож. волю, которая касалась относительно разъяснения символического образа жены и зверя.

Он далее и разъясняет.

Зверь, говорит он, Которого ты видел, был и нет его, и выйдет из бездны и пойдет в погибель... ἥν καὶ οὐκ ἔστι καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου καὶ εἰς ἀπώλειαν ἀπάγειν (ст. 8). Зверь есть дьявол, так или иначе проявляющий в мире свое господство и свою сатанинскую силу. В прошедшем, т.е. прежде, в Ветхом завете, в дни Ветхого закона, до пришествия Иисуса Христа и Его искупительных страданий, он был князем мира сего (Ин. 12:31), полным его властителем (Мф. 4:9), сводил всех в преисподнюю (Быт. 37:35) и безнаказанно приводил многих к нравственной гибели (Мф. 10:28); он

господствовал на земле через то идолопоклонство и чародейство, в которых погрязло все человечество и которое было не чуждо и народу израильскому.

Но потом его не стало, нет его и теперь, т.е. его не было во дни получения Иоанном откровения. Вследствие искупительных заслуг Христа Спасителя дьявол лишился своего прежнего обаяния (Ин. 12:31), он потерял свою прежнюю силу, когда верующие во Христа получили возможность именем своего Искупителя изгонять бесов (Мр. 16:17). Когда христианская религия стала распространяться на земле во всей своей благодатной силе, тогда померк губительный блеск язычества, тогда уже не стало в нем его прежней обманчивой привлекательности.

С этого времени не стало на земле дьявола, как явного и открытого властителя человеческого рода. Он не погиб, не исчез окончательно и не обратился в небытие; он только получил смертельную рану (13:3), которая лишила его возможности свободно действовать и проявлять свою губительную силу. Он, как бы связанный (20:3), находился в бездне. Бездна – ἄβύσσος, это – ад, местопребывание злых духов. Они заключены туда, как в свое место, находятся в состоянии связанности. Но это заключение не окончательное и не полное. Дьявол освободится и выйдет оттуда (20:7). И Апокалипсис говорит об освобожденном и вновь появляющемся дьяволе под образом ангела бездны (9:2–11), под образом зверя из бездны (11:7) и под образом дракона, дающего власть свою зверю-антихристу (13:2). В погибель, погибель окончательную дьявол пойдет только после, в отдаленном, для Иоанна, будущем. Идти в погибель – εἰς ἀπώλειαν – значит – погибать совершенно. Для дьявола, как духа бессмертного, не может быть полного уничтожения и небытия, погибелью для него служит геенна, вечные мучения, поэтому он и называется сыном погибели (2Сол. 2:3).

В конце, после окончания своей дозволенной Богом зловредной деятельности на земле, дьявол должен будет пойти в геенну, на вечные мучения (17:11; 20:10), которые от века уготованы ему и его ангелам (Мф. 25:41).

Исчезновению и появлению зверя удивятся все живущие на земле, как дивились они исцелению раны зверя (13:3). Удивятся все те, имена которых не вписаны в книгу жизни (13:8). Те же, предполагается, имена которых вписаны в эту книгу, как верные и избранные христиане, будут знать истинное значение нового появления зверя-дьявола в его прежней силе. Для них это появление дьявола (в лице антихриста) будет не предметом удивления и чем-то непонятным и необъяснимым, но предметом скорби по поводу гибели нечестивых и побуждением к укреплению своей собственной веры и надежды на скорое пришествие Господа и наступление последнего суда и вечного воздаяния¹³⁵¹.

Высказывая мысль о важности раскрываемого и о необходимости особенного внимания и напряженности ума при его усвоении, тайнозритель, подобно как 13:9, 18 и 14:12, говорит в 9 ст.: здесь ум, т.е. как по отношению к только что сказанному¹³⁵², так особенно к последующему¹³⁵³, нужно особенное напряжение ума, которое свойственно мудрому человеку. Необычайное видение зверя и жены в их взаимоотношении вызвало у Иоанна чрезвычайное удивление, поэтому и для уразумения и для усвоения разъяснения этого видения необходимо чрезвычайное усилие мыслительной способности.

Семь голов зверя суть семь гор, на которых сидит жена. Те толкователи, которые под зверем разумеют или самый Рим¹³⁵⁴ или римскую мировую монархию¹³⁵⁵, или же римское идолопоклонство¹³⁵⁶, в семи горах 10 ст. видят указание на семь холмов, на которых был основан исторический Рим, именно: Капитолийский, Палатинский, Квиринальский, Лапаранский, Авентинский, Витинальский и Эсквилинский. Но если бы Иоанн имел в виду исторический Рим и его горы, то в этом не было бы никакой особенной тайны, не нужно было бы и особенного напряжения ума. К тому же если имя жены и зверя нужно принимать не в историческом, а в символическом смысле, то и семь гор нельзя понимать буквально, так как они составляют часть всего символического образа¹³⁵⁷.

В свящ. Писании, при символическом употреблении, горы обыкновенно означают царства или собственно силу и значение того или другого царства, так, напр., Пс. 75:5; Дан. 2:35; 7:17; 8:2; Иер. 5:25; Иез. 35:1 и др. Если же под женою нужно разумеать антихристианское царство, антихристианскую силу, то и под семью головами зверя-дьявола нужно разумеать земные царства, в направлении и развитии которых выразилась сила дьявола и его боговраждебные усилия к развращению человеческого рода. Жена, антихристианское царство и антихристианское нечестие, сидит на звере, имеющем эти головы-царства, следовательно, оно будет иметь под собою то же основание, какое имели и те царства, различие будет только в том, что антихристово царство явится последним по времени и совмещающим в себе существенные особенности всех предшествующих, поскольку в этих особенностях высказывалась дьявольская богоборная сила. А так как каждое историческое царство имеет свои исторические города, как выразителей своей культуры и царей, как выразителей и носителей государственной силы, то с представлением о государствах неразрывно должно быть связано и представление о их царях. По этому в апокалиптическом видении мы под одним и тем же образом голов, по указанию ангела, должны видеть и семь гор и семь царей (ст. 10). Зверь есть мировая сила в ее историческом развитии, в ее смене одних царств другими. Эти царства падают одно за другим, сменяясь предыдущее последующим (Пс. 75:5; Иез. 35:1; 9; Иер. 51:25). В этом смысле и может быть сказано, что ко времени Иоанна пало уже пять царств (царей), шестое существовало, седьмой последует за ним, а после него возникнет последнее, которым и закончится история развития мировой богоборной силы дьявола на земле.

Против этого возражают, что в десятом стихе говорится не о царствах, а о царях. И потому стараются указать имена этих царей в римской империи. Но слабая сторона этого возражения оказывается уже в том, что нет согласия в этом перечне; и в то время как одни толкователи восьмым царем считают Нерона¹³⁵⁸, который должен снова возвратиться на царство, по

верованию народа, другие¹³⁵⁹ понимают Юлиана или Домициана¹³⁶⁰, или же Диоклетиана¹³⁶¹. Кроме этого выражение Иоанна, что пять царей уже пали – ἔπεσαν, не может быть принимаемо в смысле указания на естественную смерть и не может быть переводимо: «умерли». Выражение «пали» в свящ. Писании прилагается только по отношению к городам и царствам, напр. 14:8; 16:19; 18:2; Иер. 51:8; Ам. 5:2, но не к лицам¹³⁶².

Поэтому более справедливо то мнение, по которому под царями в 10 ст. понимаются царства с теми или другими царями во главе, как типическими выразителями власти и направления царств. Такого мнения держится, между прочим, Андрей кесарийский. «Именем царей, – говорит он, – Иоанн обозначает соответствующие царства: именем Нина – царство Ассирийское, Арбана – Мидийское, Навуходоносора – Вавилонское, Александра – Македонское, Ромула – древнеримское и Константина – ново-римское». Новейшие толкователи разнообразят этот перечень. По одним (Luthardt) это суть: Ассирия, Халдейское царство, Персия, Македонское, Сирийское, Римское; по другим¹³⁶³: Ассирийское, Вавилонское, Персидское, Македонское, Сирийское, Римское. О первых пяти мировых царствах, уже павших, можно говорить только предположительно. Это во всяком случае те царства, которые стояли во враждебном отношении к еврейскому народу, поскольку он представлял собою царство Божие на земле. Такими царствами могут быть названы: Ассирийское (Ниневия), Вавилонское (Вавилон), Персидское (Сузы), Македонское и Сирийское, – последние царства прямо указаны у пророка Даниила. О шестом царстве мы узнаем из самого Апокалипсиса. О шестом царе сказано: «один есть»; так как во дни Иоанна мировым царством было римское, то, очевидно, оно имеется в виду, как шестое в ряду других.

О седьмом царстве Иоанн выражается неопределенно. Оно еще не наступило, но когда придет, то не долго ему быть (ὁλίγον αὐτὸν δεῖ μέναι). По общему замечанию толкователей¹³⁶⁴ последнее выражение нужно понимать не в смысле указания на малый период временей его существования, но на то, что после

седьмого царства непременно должно ожидать царства восьмого (ср. 1:3). Так как римское царство в настоящее время уже пало, то сменившее его царство, или мир, германо-славянских народов можно считать царством седьмым, оно должно продолжиться до времени возникновения восьмого царства. Это восьмое царство называется (ст. 11) зверем, о котором было упомянуто в 8 ст., как о таком, который был и которого нет и из (числа) семи и пойдет в погибель. Наименование зверем напоминает зверя 13 гл. и, таким образом, заставляет понимать под восьмым царем антихриста и его царство. Выражение «и нет» говорит о той смертельной ране, которая была видима на одной из голов зверя и которая исцелела. Так как голова зверя есть то же, что и царства, в которых исторически обнаруживалась богоборная сила дьявола, то и исцеление одной головы, возвращение ее к жизни может говорить о возобновлении какого-либо из семи царств, которое в своем новом виде будет царством антихриста.

Какое же это царство? Оно одно из семи. Итак, не есть ли оно Сирийское царство, царь которого Антиох Епифан по своей враждебности к еврейскому народу и еврейской религии может быть назван ветхозаветным антихристом¹³⁶⁵, или оно – римское царство¹³⁶⁶. Иоанн не дает указаний для положительного ответа на этот вопрос; он лишь говорит, что оно возникает из семи. Это значит, что оно будет заключать в себе особенности семи предшествующих царств, будет воплощением их, их детищем¹³⁶⁷. Скорее нужно заключать, что оно будет подобно всем семи, однако же, не будет ни одному тождественно. Это – царство особенное, это – зверь новый, зверь, выходящий из моря (13:1), которому дракон дает всю свою власть, как не давал он предшествовавшим царям и царствам. Это именно царство антихриста, самое боговраждебное, но оно и последнее. Оно пойдет в погибель, в погибель вечную, в геенну, вместе с зверем и драконом, оно, таким образом, будет последним выражением усилий дьявола подчинить мир себе и своей власти.

Объяснивши значение голов зверя, ангел переходит к объяснению его десяти рогов. Так как вернее понимать, что рога

не были принадлежностью какой-либо одной головы¹³⁶⁸, но принадлежали всему зверю, то и изъяснять значение царей, обозначенных рогами, нужно прежде всего применительно к смыслу и значению цельного образа зверя, а потом к значению восьмого зверя, т.е. антихриста и его царства. Следовательно, десять рогов нельзя понимать в смысле указания на десять римских префектов¹³⁶⁹ или римских провинций¹³⁷⁰, нельзя видеть под ними и десять варварских народов¹³⁷¹, ибо все это говорило бы только о связи с римским царством, но не с дьяволом и будущим царством антихриста.

Рога – символ силы, находящейся в чьем-либо распоряжении. Цари, обозначаемые рогами (ст. 12), также представляются не имеющими самостоятельных царств; они как бы вассалы, обязанные всецелым подчинением другому. Если они и примут царскую власть, т.е. право правителей и законодателей, то лишь вместе с зверем, как своим сюзереном, и то только на короткое время, – на один час¹³⁷². Это, таким образом, представители народов¹³⁷³ и царств¹³⁷⁴ последнего времени. По своей сравнительной слабости и неимению высшей типичности они отличны от царей, представителей мировых государств, которые названы головами зверя. Эти цари-рога могут быть употреблены только как орудия возвышения власти царя последнего царства. Десять (определенное число вместо неопределенного) царей (Дан. 2:44; 7:24) не тех царств, на которые, предполагается, распадется седьмое царство¹³⁷⁵, но царств отдельных народов, еще не вошедших в состав мирового царства-зверя. Эти цари по своему религиозно-нравственному состоянию и по гражданским и политическим условиям вполне будут соответствовать (будут иметь одни мысли) целям и стремлениям дьявола создать на земле антихристианское царство. Поэтому и говорится, что они добровольно передадут свою силу и (относительную) власть зверю, т.е. антихристу (св. Ирин., св. Ефр. Сир.).

Антихрист как нельзя лучше воспользуется их настроением, образом мыслей и соединит их вместе для борьбы с Агнцем. Здесь разумеется борьба антихриста и его единомышленников против Церкви, против христианства и против всего святого, о

каковой борьбе уже говорилось (13:7). Это будет последняя борьба, последнее усилие дьявола всецело утвердить свою власть над людьми, чтобы быть не только земным царем, но и земным богом и, отменив поклонение Христу и Его Отцу, добиться поклонения исключительно только себе (13:8, 14, 15). Но победа в этой борьбе останется на стороне Агнца – Христа. Ему должно быть подчинено все (1Тим. 6:14, 15), так как Ему дана всякая власть на небе и на земле (Мф. 28:18) и Он есть Господь господствующих и Царь царей. Победа над зверем и его царством и его сподвижниками будет совершена Агнцем не только непосредственно и лично, но и через (как орудие)¹³⁷⁶ званых, избранных (2Ин. 1:13) и верных (Ин. 20:27) служителей Его, которые подвизались на земле в борьбе с дьяволом и со всем его воинством. Это – те, которые омыли одежды свои и убелили одежды свои кровью Агнца (7:14) и следуют за Ним, куда бы он ни пошел (14:4).

Впрочем, Генгстенберг, Яковлев и другие в этой борьбе зверя и царей с Агнцем видят противление различных племен распространению среди них христианства, так напр., среди гуннов, свевов, вандалов, остготов и вестготов, аллеманов и др., а под зваными и избранными понимают христианских проповедников и мучеников. Но против этого достаточно указать на то, что борьба царей происходит не со святыми и против святых, а против Самого Агнца, против Самого Господа. Восстание же против Самого Господа Бога (16:6) возможно только в последние дни антихриста, только при крайнем развитии антихристианства¹³⁷⁷.

С 15 ст. ангел, объяснивший Иоанну видение, обращает его мысль на образ блудницы и на ее судьбу.

Жена-блудница в видении представляется (ст. 1) сидящею над многими водами. Так как жена и, по объяснению ангела (ст. 18), обозначает великий город, то, применяясь к географическому представлению, под многими водами можно разумеать воды реки, на которой подобно древнему Вавилону будет построен будущий город антихристианского царства. Но в таинственном символическом смысле под водами, по словам ангела, нужно разумеать многие народы, которые относились к

городу, как народы подчиненные. Под ними, в свою очередь, нужно разуметь: 1) отдельные личности человеческого рода (ἄνθρωποι), отдельных подданных государства, 2) народ в его массе, низший слой общества (ὄχλος), 3) народы с их отдельным государственным строем и 4) народности, обладающие своим языком и своею культурою (ср. 5:9; 7:9; 14:6). Таким образом, жена, как город, представляется мировым городом, со множеством подданных, что вполне соответствует положению антихристианского главного города, царь которого, антихрист, будет, именно, мировым владыкою и подчинит себе многие народы и племена (13:8–14).

Десять рогов, по нашему объяснению, – десять царей будущего антихристианского времени возненавидят блудницу (ст. 16), т.е. город антихристианского царства. Ненависть обнаружится в разорении города.

Блудница будет обнажена, так как будут расхищены все драгоценности, все дорогие камни, золото и жемчуг, которыми был так богат город (ст. 4) и которые доставляли его жителям возможность вести крайне роскошную жизнь и быть предметом соблазна и прельщения для окружающих народов и для его подданных. Подобно тому как дикие звери разрывают на части и пожирают свои жертвы, так точно уничтожат город и апокалиптические цари; они предадут его полнейшему разорению огнем и мечом.

В истории не мало примеров такого разрушения и опустошения городов, как в глубокой древности, так и в римской истории. Особенно много и сильно страдал Рим, неоднократно опустошаемый и разоряемый варварами. Однако же нельзя под разорением 16 ст.¹³⁷⁸ разуметь опустошение Рима; в действиях варваров против Рима не было никакого единодушия (ст. 13), а, главное, не было намерения действий исключительно против Рима, как города. Варвары устремлялись против всего римского государства, против самого римского могущества. Между тем, по изображению Апокалипсиса, десять царей-рогов исключительно враждуют против города, а не против государственной силы, не против зверя, но как бы в угоду ему (ст. 13).

Это не может говорить и об обыкновенных междоусобных войнах¹³⁷⁹, какие возникают в том или другом государстве: и в том случае борется и страдает государственная власть. Положение вещей, как оно отобразено в 16 ст., можно ожидать только при условиях будущего антихристианского мира. Тогда народы, еще не вошедшие в состав антихристианского царства, будут приглашены антихристом – царем против его собственного города и, обманутые хитрою политикою, обратят свою ненависть и вражду не на самого антихриста, но на его город. Это – народы и цари, вышедшие из-за реки Евфрата, после того как он высох по вылитии шестой чаши; это народы Гога и Магога, которые в конце мира (20:7) станут под власть антихриста. Антихрист вместе с ними, пользуясь их силами и оружием, разорит свой город, в своем ослеплении и безумии не удовлетворяясь тем подчинением и покорностью, которые он встречал до сих пор, но требуя большего, требуя полного обезличения своих подданных. На этот крайний деспотизм и своеобразие указывалось уже в предыдущих видениях, – в требовании антихриста воздавать ему божеские почести (13:6, 8) и в приказании лжепророка носить на руках и на челе печать антихриста (13:16).

Падение и разорение города будет исполнением Божией воли, Божиего предопределения. Не кто другой, а именно Бог положит на сердце царей (ст. 17) разорить боговраждебный город; они будут исполнять волю не антихриста¹³⁸⁰, хотя и будут действовать в угоду ему, но волю Божию¹³⁸¹, ибо по воле Божией должен произойти суд над городом-блудницею (ст. 1). Божия воля пользуется царями, как слепым и послушным орудием своего мироправления, для того, чтобы постепенно довести историю мира до предопределенного конца. Исполняя Эту Божественную волю, они добровольно отдают свои царства под власть антихриста-зверя и тем самым увеличивают его самомнение и самопревозношение. И он будет царствовать над ними и с ними, хотя только один час (ст. 12), только очень короткое время, которое назначено Богом для проявления его крайнего своеволия и дикого и жестокого деспотизма. Господь сократит это время ради избранных Своих (Мф. 24:22). Все в

истории мира будет происходить так, как об этом было возвещено Богом, Его рабам и пророкам (10:7)¹³⁸².

Жена-блудница, это, по объяснению ангела, – великий город, но не исторический Рим и не Вавилон, а будущий город последнего антихристианского времени, тот город, который при антихристе будет столицей мирового государства, распространившего свою власть над земными народами и царями, отрекшимися от христианства. Суд над этим городом, его разорение по желанию самого царя-антихриста будет предвозвещением конца мира, предвозвещением наступления Бож. суда над всем царством антихриста и над ним самим. Это, стало быть – начало конца. Хотя выражение текста «царствующий» – ἔχουσα βασιλείαν – своим настоящим временем и говорит, по-видимому, о том, что здесь имеется в виду современный Иоанну город Рим, но эта современность относится не к исторической действительности, а к видению. Жена означала город, царствующий над царями, постольку, поскольку она была символом; Иоанн видел перед своими глазами этот символ, соответственно этому и город, им означаемый, называется царствующим, как бы царствующим на глазах Иоанна, современно ему (ср. 3:12; 11:7).

Возмездие Вавилону и плач о его гибели (18:1–24)

Иоанн видит иного ангела (ἄλλον), отличного от 17:1; он нисходит с неба, как и ангел 10:1; но в отличие от того изображается с другими атрибутами. Тот был окружен облаками и вокруг головы имел радугу; этот же только называется имеющим великую власть; а вместо указания на облака и радугу присоединено замечание, что земля осветилась от его славы. Слава и величие ангела не говорит о том, что он был Сам Иисус Христос¹³⁸³, но лишь о том, что он был посланник с великою миссиею¹³⁸⁴, вестник Иисуса Христа с вестью о страшном суде возмездия над грешным Вавилоном¹³⁸⁵. И если Генгстенберг, ссылаясь на Иос. 1:14; 2:11; Иез. 43:2; Пс. 49:2, говорит, что такой блеск может приличествовать только Иисусу Христу и что поэтому сам Христос является здесь с «вестью о падении Рима», то на это надо указать, что и ангелы в свящ. Писании, как вестники Божии, всегда изображаются окруженными славою. Миссия ангела 1 ст. вполне тождественна с миссиею ангела 14:6 и напоминает слова Спасителя: и пошлет ангелов Своих с трубою громогласною (Мф. 24:31).

Более правильное чтение¹³⁸⁶: ἔκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ¹³⁸⁷ φωνῇ – сильным голосом, – вместо ἐν ἰσχύι φωνῇ μεγάλῃ – сильно громким голосом, как читают наши славянский и русский переводы вслед за ресерт.

Содержание 2 ст. есть возвешение о том же суде над Вавилоном, о котором возвещали ангелы 14:6, 7 и 8, и поэтому вполне естественно и здесь ожидать того же выражения о силе голоса, как и там ἐν φωνῇ μεγάλῃ.

Ангел сильным голосом возвещает о том же падении того же Вавилона великого¹³⁸⁸, о котором уже было возвещено 14:8 и 16:19. Различие не в самом предмете пророчества, как возвещения о будущем действительном и историческом факте, но лишь в его соотношении к другим обстоятельствам. В 14:8 возвешение о падении Вавилона была призывом к покаянию; в 16:19 о падении Вавилона говорилось как об одном из следствий страшного последнего землетрясения; здесь же о

падении того же города говорится с той стороны, с которой оно коснется интересов людей антихристианского времени. Вавилон, согласно с этим пророчеством ангела, после своего падения сделается жилищем бесов и пристанищем всякого нечистого духа. Город сделается совершенною пустынею, местом мрачных развалин; в таком месте пребывание людей будет невозможным; там будут в состоянии жить лишь демоны. Пустынные места и развалины – самое подходящее местопребывание злых демонов и нечистых духов (Ис. 13:21; 34:14; Иер. 51:37; Мф. 2:43; Лк. 8:29; 11:24). Как оставленный людьми и населенный демонами, разрушенный Вавилон сделается обиталищем нечистых птиц (Иер. 50:39; Соф. 2:14; Ис. 102:7); это – самое естественное и обычное последствие оставления людьми того или другого города или жилища.

Причина падения Вавилона, его опустошенности и оставленности та же самая, которая была указана и в 14:8; это – развращающее влияние его политики и нравов на все земные народы. В опустошении, как деле возмездия по Божию суду, сказывается полная противоположность прежнему состоянию города. Насколько прежде город отличался богатством и роскошью (17:4), настолько он беден и ничтожен после разрушения; если прежде земные цари с их царствами услаждались развращенною и роскошною жизнью, пример которой подавали жители Вавилона, то теперь он не будет представлять собою ничего, кроме жалкого памятника исчезнувшего богатства; прежде купцы обогащались, удовлетворяя требованиям роскошной жизни, теперь же Вавилон был грудю пустых развалин. Насколько в дни своего могущества и процветания Вавилон был центром государственного могущества, мирового влияния на жизнь и нравы и предметом подражания для всего всемирного антихристианского царства, насколько прежде он был центром мировой торговли, настолько же ничтожен он теперь.

Таково возмездие Божия суда, так велики грехи города!

С 4 ст. начинается речь другого лица. Сам Иоанн не определяет, кому принадлежал слышимый им голос. Он называет его иным (ἄλλος) и раздававшимся «с неба» (ἐκ τοῦ

оубравоу). Одни толкователи признают этот голос за голос обыкновенного ангела¹³⁸⁹ или за ангела, говорящего от имени Иисуса Христа¹³⁹⁰; но другие более правильно под говорящим разумеют Самого Иисуса Христа¹³⁹¹, Который обращается от Своего имени к избранным христианам, как к народу Своего царства. В подобных же словах некогда прор. Исаия (48:20; 52:11) и Иеремия (50:8; 51:6, 8, 45) высказывали народу израильскому свое требование, чтобы он оставил Вавилон. Самое же выражение в своей форме основывается на Исх. 19:12; Числ. 16:26.

Повеление Господа выйди от нее народ Мой, означает окончательное отделение общества избранных христиан последнего времени от нечестивого антихристианского общества¹³⁹². Господь отделяет одних от других, как пастырь отделяет овец от козлиц (Мф. 25:32). Как Лоту было приказано, чтобы он уходил из Содома (Быт. 19:15), так будет приказано (ср. Мф. 24:15, 16) избранным христианам отстраниться¹³⁹³ от нечестивого общества. Этот эсхатологический момент можно рассматривать, как одновременный и отчасти тождественный с тем, когда (14:16) ангел, т.е. Иисус Христос, пустил на землю Свой серп и пожал всю землю: как там, так и здесь имеется в виду предуготовительный момент перед страшным судом. Поэтому под городом никак нельзя разуместь Рима и римского государства¹³⁹⁴, откуда бы должны были удалиться христиане, чтобы не подвергнуться гибели при разрушении Рима, как уходили они при вторжениях Алариха, Атилы и др.¹³⁹⁵.

Никакое другое средство, кроме бегства, удаления, не могло избавить истинных христиан от участия в греховной жизни антихристиан и избежать казни Божия суда. Время этого суда уже наступало, приблизилось: грехи Вавилона дошли до небес (ст. 5). Это – высшая ступень греховности, когда она как бы доходит до неба, до престола Божия и вызывает Его гнев (ср. 2Пар. 28:9; Быт. 4:10; 18:21; 19:13; Ин. 1:2). Основанием для выражения нашего стиха может быть указано в Иер. 51:9, где пророк говорит: приговор о нем (Вавилоне) достиг до небес и поднялся до облаков. Кончилось долготерпение Божие, и должно наступить время воздаяния. Бог вспомнил все

неправды Вавилона, все его беззакония; они превзошли меру. И как в 16:19 Божие воспоминание означало наступление гневного Божия суда, так точно и в 5 ст. воспоминание неправд несомненно означает наступающую казни. О их тяжести говорится в 6 ст. Воздайте ему (ἀπόδοτε αὐτῇ), слышит Иоанн. Это приказание от того же лица, которому принадлежит и голос 4 ст., но к другому субъекту. Тогда голос обращался непосредственно к избранному христианскому обществу последнего времени. Ему повелевалось отдалиться от нечестивых, как приказывал Бог Лоту (Быт. 19:15) уйти из Содома, как приказывал Он израильтянам отдалиться от Корея, Дафана и Авирона (Числ. 16:24). Таким образом, эти избранные христиане, дети Божии¹³⁹⁶, не могли быть орудием исполнения Бож. гнева; нельзя принимать¹³⁹⁷ за этих исполнителей и ангелов (16:10–21); в предыдущем о них не было речи. Этими исполнителями Бож. повеления, очевидно, являются те самые цари¹³⁹⁸, которые (17:17) были назначены исполнителями Бож. воли относительно суда над Вавилоном. Им повелевается воздать, отплатить Вавилону, как и он воздавал (αὐτῇ ἀπέδωκεν; ср. Пс. 136:8). (Прим. ὑμῖν – «вам» в большинстве списков отсутствует, но русский и славянский переводы вслед за recs (Полигл. Stier) читают это слово; добавление могло быть допущено переписчиком для формальной полноты выражения (см. Тишендорфа, так же читают Ebrard, Hengstenberg и др.). Кому воздавал? Не только избранным христианам, но и вообще всему тогдашнему миру. От его развращенной жизни, от его насилий страдали не только избранные христиане, гонимые и преследуемые, но даже и сами нечестивые цари и народы, ибо и они изображаются возненавидевшими Вавилон (17:16).

Вдвойне воздайте по делам ее: δι πλίους τὰ διπλὰ κατὰ ἔργα αὐτῆς¹³⁹⁹. Возмездие, хотя и называется двойным однако, остается вполне справедливым, соразмеренным, как и сказано: по делам ее. Этого сильного двойного наказания, страдания¹⁴⁰⁰ Вавилон вполне заслужил своим крайним нечестием, своим развращающим примером и влиянием. Его виновность обнаружилась собственно в том, что он поил народы вином своего блудодеяния (14:4; 17:2, 4). Теперь из той же самой

чаши, из которой он поил других, он должен пить сам, но в двойном количестве, в другой крепости; и как для народов и царей вино его блудодеяния послужило причиной Бож. гнева (14:10), так точно он сам должен пить двойную чашу того же гнева.

Мерою воздаяния должна служить роскошная жизнь города. Город прежде роскошествовал и этой роскошью соблазнял, прельщал и развращал народы, увлекая их к антихристианской жизни и через то на путь гибели, на путь вечных мучений. Сообразно с этим будут и ему посланы мучения и страдания.

Его прежняя гордость и самоуверенность, как столицы антихристианского царства, как действительной царицы, а не как вдовы, не имеющей мужа-царя, – эта гордость и самомнение окажутся в совершенной противоположности с его внезапной гибелью. Он считал себя всесильным и вечным, но его постигнет гибель и постигнет внезапно¹⁴⁰¹, в один день и одновременно обрушатся на него казни¹⁴⁰² (Ис. 47:8–9). Четырьмя казнями угрожает Господь Вавилону: 1) смертью, благодаря которой многолюдный прежде город опустел; 2) плачем, который будет раздаваться на его улицах; 3) голодом, который совершенно изменит внешний вид утопавшего прежде в роскоши города, и 4) огнем, который обратит в развалины все его великолепные здания (17:16) Через это и будет доказано, что силен Господь Бог, судящий его (ст. 8). О том впечатлении, которое будет произведено этими казнями, говорится в следующих стихах. Когда появится дым от пожара города (Иез. 26:15, 16; Иер. 50:32; Авв. 3:13), тогда восплачут прежде всего земные цари. Эти цари, по справедливому замечанию Эбрарда, не те 10 царей (17:2), которые по воле Божией будут орудиями опустошения города; их сердца будут наполнены ненавистью по отношению к городу-блуднице и потому недоступны чувству сожаления. Скорее это те земные цари, о которых упоминается в 3 стихе, как особенном правящем классе людей, в его противоположности классу подданных. Для царей, правителей отдельных провинций и государств, составлявших единое антихристово царство, прежде других будет чувствительно опустошение столичного города, с которым у них были особенно

тесные связи; они прежде других и по преимуществу наслаждались и упивались вином его блудодеяния, его роскошью, его противохристианской развращенностью. Но казнь так будет страшна, что они только издали будут наблюдать за нею и не осмелятся прийти на помощь и предотвратить гибель. В сознании своего полного бессилия, полной невозможности отвратить явление Божия гнева, они будут восклицать: «Горе! Горе!» (οὐαί, οὐαί!). «Горе» не городу только (вставка «тебе» в русском переводе неправильна)¹⁴⁰³, но и им вместе с городом. Они лишаются возможности вести прежнюю роскошную и беспечную жизнь и удовлетворять всем своим развращенным привычкам; но мало этого, суд над городом предвещает суд и над ними; и им, так как и они виновны в тех же преступлениях, грозит тот же Бож. суд, то же Бож. наказание: в один час, вполне неожиданно.

Вслед за плачем царей в 11–16 ст. передается плач купцов. Они также оплакивают город, но в отличие от плача царей, оплакивают¹⁴⁰⁴ разрушение, как событие настоящего времени, а не будущего, как цари. Это отличие может быть объяснено тем обстоятельством, что разрушение города само собою и непосредственно отзывается на интересах купцов¹⁴⁰⁵. Подобие плачу купцов можно видеть у Ис. 23 гл. и Иез. 27 глава. Купцы плачут и рыдают, так как теперь некому будет покупать их привозных товаров¹⁴⁰⁶ (υἱόν – ср. Деян 21:3). С мировым городом Вавилоном была тесно связана мировая торговля. Купцы плачут не о погибших людях, но о своих благах. Перечисление самых привозных товаров сообщается в 12–14 ст., где вместе с этим дается картина роскоши города. Прежде всего идут благородные металлы и драгоценности: золото, серебро, благородные камни и жемчуг. Потом следует то, что служит для одеяния и украшения: виссон, порфира, шелк (συρικὸν – китайский шелк) и багряница (κόκκινον) (17:3). Все это составляет предмет не простой роскоши, но роскоши царской, которая и соответствует положению столичного города антихристианского государства. Затем следуют предметы роскошной и великолепной мебели. Прежде указываются: самый материал мебели: благовонное дерево (ξύλον θύιον –

вечно зеленое дерево африканского побережья, и слоновая кость: потом перечисляются изделия из того или другого материала: драгоценного (τιρίκτωτον) дерева, меди, железа и мрамора.

Следующие названия (ст. 13) касаются специальных товаров благовония: корица (κινάμωμον – азиатское кустарниковое растение, дающее мазь для волос), фимиам, миро и ладан. После этого перечисляются предметы питания и пиршества: вино, елей и мука, пшеница, скот и овцы; затем предметы человеческого общежития: лошади, колесницы и, наконец, рабы. Выражение текста: «тела и души человеческие», на основании 1Пар. 5:21 и Иез. 27:13, можно и должно понимать не иначе, как указание именно на рабов, которые принадлежали своим господам и душою и телом и которыми господа распоряжались, как простым предметом своей жизненной обстановки.

В заключение перечисления всех этих предметов упоминаются плоды ὀπώρα – осень, осенние плоды¹⁴⁰⁷, которые составляют усладу беспечной и роскошной жизни (ср. Ис. 16:9; 52:14; Иер. 48:2). Ничего этого не стало в городе; все тучное (λιπαρός – жирный, располагающий к веселью) и блистательное (λαμπρός – с блестящею внешностью) потеряно городом (ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ): оно к нему не вернется. Поэтому все торговавшие этими товарами и обогатившиеся от этой торговли станут вдали от разрушенного города и, в страхе перед постигшими его мучениями, плача и рыдая, будут говорить: «Горе! Горе! (Οὐαί!) Горе городу, прежде великолепному и роскошному (17:3–4), а теперь обращенному в груды развалин; горе, несчастье и для купцов, ибо и они не только потеряли рынок для своей торговли, но и сами находятся в страхе и опасности на себе самих испытать все те ужасы, которые уже постигли жителей погибшего Вавилона.

Наконец, с 17–19 выступают с своим плачем плавающие на море. Плачь их изображается в прошедшем времени, как событие уже совершившееся. Таким образом, соблюдена последовательность времен: ст. 9 – будущее, ст. 11 – настоящее, ст. 17 – прошедшее; все ближе и ближе наступает

тот момент, когда гибель города будет совершившимся событием. В 17 ст. перечислены все классы людей, путешествующих по морю. Подобие этому перечислению можно видеть в Иез. 17:28–32. Как здесь мореплаватели, плача, говорят: кто как Тир, так разрушенный посреди моря? Из сопоставления этих мест становится понятным, что сила выражения заключается в указании на ужас и непоправимость окончательной гибели города. Эта речь образует противоположность речи 13:4. Мореплаватели посыпали на свои головы пепел (ст. 19); это – знак печали, как, напр., Иов. 2:22; Иез. 27:33¹⁴⁰⁸. Но если это падение Вавилона для обитателей земли, стоящих под непосредственным влиянием антихриста, было причиной их горя, то для жителей неба и для тех, которые живут для неба, это событие будет предметом радости. Приглашаются к радости небо, святые, апостолы и пророки.

Наши переводы неправильно присоединяют «святые» к «апостолы», это – два различных класса радующихся. Небо, это – ангельские силы; святые – все, вообще, прославившиеся христиане; апостолы – первые проповедники христианства и основатели христианства и основатели христианской Церкви, так сказать, родоначальники спасающихся, святых; пророки же – те, которые еще в Ветхом Завете предвидели и предсказывали это спасение. Причина радости заключается в том, что Бог совершил суд их над ним (городом; ср. 17:1; 20:4). Суд (κρίμα), суждение, приговор не тот, который предполагает ап. Павел в 1Кор. 6:2 и на который указывает Апокалипсис 20:4, но суд последний и окончательный¹⁴⁰⁹, тот суд, Которого просили и желали прославившиеся мученики, говоря: доколе, Ты, Господи, не судишь и не мстишь за кров нашу (Ап. 6:10). Своею жизнью и своими пересеченными страданиями святые показали всю греховность Вавилона и заслуженность его наказания и мучений. И вследствие этого этот суд не столько со стороны святых, сколько со стороны Господа Бога (Иер. 51:48), Который произносит Свой приговор над грешным городом, когда исполнилась мера его беззаконий; посему-то этот суд и

составляет предмет радости небожителей, ибо он есть торжество Божия правосудия.

Иоанн при этом видит символическое изображение внезапности и непоправимости падения Вавилона. Один (некоторый) сильный ангел бросил в море большой камень, подобный мельничному жернову. Сравнение с мельничным жерновом говорит о величине и тяжелой ответственности (Мф. 18:6; Мр. 9:42), которая падает (лежит) на Вавилон за все страдания, перенесенные от него христианами преследуемыми и прельщаемыми. В остальном символический образ напоминает место Иер. 51:63, 64, которое в свою очередь может быть сближено с Исх. 15:4, 5 и Неем. 9:11. Этот образ означает то, что как тяжелый камень, брошенный в море, исчезает в нем быстро и безвозвратно, так точно по Божью суду бесследно и безвозвратно погибнет и Вавилон.

Но ангел не ограничивается одним простым символическим образом; он присоединяет и словесное описание той опустошенности и заброшенности, которые постигнут Вавилон. Описание очень близко напоминает собою Иер. 25:10: и прекращу у них голос веселья, голос жениха и голос невесты и свет светильника (ср. 7:34; Ис. 24:8; Иез. 26:13). Итак, вместо прежней роскоши и беспечной радости и веселья (18:7; Иер. 33:11) Вавилону угрожает полное прекращение всякого взаимодействия и жизни.

В заключение, ангел объясняет причину самого суда над городом и его жителями. Первая их вина та, что купцы обратились в вельмож (οἱ μευῖσταινες). Так было сказано и у Исаии (23:8) о Тире. Их вина не в том, что они приобретали особенное значение своею торговлею, но в том, что они придали безнравственное направление своей торговле (18:15, 19). Далее, вина жителей Вавилона в их волшебстве (φαρμακεία). Волшебство соответствует блудодействию (Ис. 47:9–11; Апок. 14:8; 17:25), которым Вавилон развращал окружающие народы; это – его развращающая политика, это – обширное и общее средство вредить другим, благодаря которому все народы были введены в заблуждение (ср. 13:14). Наконец, последняя и самая важная вина Вавилона в том, что в нем

была найдена кровь пророков, святых и всех убитых на земле (ср. 17:6). Пояснение этому выражению дают следующие слова пророка Иеремии: обида Моя и плоть Моя на Вавилоне, и кровь Моя на жителях Халдеи (51:35), и особенно: как Вавилон повергал пораженных израильтян, так в Вавилоне будут повержены пораженные всей страны (51:49). Это же означает и выражение Апокалипсиса, что кровь всех убитых найдена в Вавилоне, т.е. он, как город при конце мира, столица антихристианства и место высшего проявления боговраждебности, был виновником пролития крови всех убитых на земле; так как зло и грех будущего антихристианского мира были плодом и последствием всей долговременной истории земного зла, то, по справедливости, на антихристианский мир (на Вавилон) падает и ответственность за все мировое зло.

Ликование на небе и на земле (19:1–20)

После того, как в 18 гл. было сообщено о плаче земных нечестивых людей, о гибели Вавилона, столицы антихристианского царства, в гл. 19 говорится о торжественной радости на небе по поводу того же события. Это событие хотя и совершилось на земле, но было исполнением небесной воли; оно было поводом плача нечестивых, оно может быть и поводом небесной радости, так как предвозвещало близкое и окончательное торжество добра и истины над злом и заблуждением в будущем вечном царстве. Таким образом, содержание 19 главы – не начало нового отдела, не начало нового порядка явлений, но окончание предыдущего, его завершение: заключение к явлению о падении Вавилона – еще шаг к окончательной развязке, к последнему суду над миром. Когда замолкли слова ангела, возвестившего Иоанну о причине и непоправимости гибели нечестиваго Вавилона, св. тайнозритель слышит новый, громкий небесный (на небе в его противоположности земле) голос, т.е. звуки пения (ср. 10:3; 16:18). Иоанн говорит только о том, что голос был подобен шуму говора народа (ὡς φωνή), но не говорит о самом народе и из кого он состоит. Имея в виду содержание 4 и 6 ст., под ним нельзя разумеать прославленных людей (7:9, 14)¹⁴¹⁰ ни вообще небожителей¹⁴¹¹, но исключительно блаженных ангелов¹⁴¹² с четырьмя серафимами-животными во главе (4:8). Они взывают: «аллилуия» (с еврейского языка «хвалите Бога»). С этим словом и с таковым же его смыслом мы не однажды встречаемся в свящ. Писании; так, в Пс. 103:35 читаем: да исчезнут грешники с земли... Благослови, душе моя, Господа. Аллилуия! (ср. Пс. 105:48). Как там, так и здесь прославление Бога поставляется в связь с падением нечестивых, там – грешников вообще, здесь Вавилона. Аллилуиа – песнь торжества и победы¹⁴¹³. Но собственно здесь это слово только начало песни; содержание песни далее: спасение и слава и честь и сила Господу нашему. Таково чтение наших переводов, но более правильное следующее: спасение, сила и слава

(σωτηρία, ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα)¹⁴¹⁴; спасение (σωτηρία), как и в 7:10 и особенно в 12:10, нужно понимать в смысле совершенного избавления христианского общества, как царства Божия, от козней дьявола, как окончательную победу Господа; под славою же нужно разумеать славу Божию, которая, сколько свойственна Господу от века, столько же и еще очевиднее будет принадлежать Ему после окончательной победы на земле добра над злом. А сила, как Бож. всемогущество, есть основание этой победы, этого торжества. В совершившемся падении Вавилона, в этом начале конца Господь Бог является во всей силе Своего всемогущества, как праведный Судья и Мздовоздатель, не отступающий от истины и правды (ст. 2). Он погубил Вавилон, так как тот растлил землю своим блудодейством (11:18; ср. Иер. 51:25); Он взыскал с него за (6:10) кровь Своих рабов-служителей, которая была пролита его руками¹⁴¹⁵: в этом его вина, в этом и вторая причина его наказания.

Третий стих содержит в себе повторение песни аллилуйя, но с присоединением нового основания для этой хвалы Господа: на связь третьего стиха с первыми указывает союз «и» – καὶ. Это основание: дым ее восходил во веки веков; оно, напоминая собою 18:9, 15, 18; Исх. 15:21 и Ис. 34:9–10, говорит о том, что прославление Господа зиждется, между прочим, на том обстоятельстве, что гибель Вавилона от десяти царей есть гибель вечная и окончательная, составляющая переход к вечному царству, ибо вечный дым говорит о вечном огне гееннских мучений (14:11). Поэтому-то старцы, как представители всех совершенных людей, и серафимы – животные, как представители всех ангелов, падают и, подтверждая содержание ангельского песнопения (5:14), произносят: «аминь», «аллилуиа» (Пс. 105:48).

Едва замолкло ангельское пение, как послышался голос от Божия престола, но не от Самого Бога¹⁴¹⁶, этому противоречит слово: «Бога нашего» – ἡμῶν, и не от одного из ангелов или четырех животных¹⁴¹⁷, а от Иисуса Христа¹⁴¹⁸, Агнца¹⁴¹⁹. Иисус Христос в совершении искупления человеческого рода стремился к славе Бога Отца (Иоан. 12:28; 16:14; 17:4, 5); ту же славу являет Он и в суде над миром. Он требует, чтобы все

рабы Божии, без различия, и малые и великие (11:18), как боящиеся Его и творящие Ему угодное, воздали славу Богу. Греческое выражение αἰνεῖτε τῷ θεῷ ἡμῶν (ср. 1Пар. 16:36; 23:5; 2Пар. 20:19; Иер. 20:13) по-славянски передано: «пойте Богу», по русски: «хвалите Бога», – в русском переводе более точно, и славянский перевод сделал отступление от точности, очевидно, приняв во внимание дательный падеж τῷ θεῷ при глаголе, обыкновенно требующем винительного падежа.

В ответ на призыв Божественного голоса Иисуса Христа Иоанн слышит (ст. 6) новое пение. Звуки этого пения он также сравнивает (ст. 1) с шумом говора, пения многочисленного народа; но при этом добавляет новую черту, замечая, что это пение было подобно шуму многих вод (1:15) и столь сильно, что походило на раскаты грома (14:2). Прежнее пение Иоанн слышал на небе; о новом пении он не говорит ни того, что оно слышалось на небе, ни того, что на земле; и можно поэтому полагать, что оно было столько же небесным, сколько и земным. В прежнем пении (ст. 1) участниками были небесные силы, в пении 6 стиха участвуют не только эти последние, но и все прославленные люди и мученики последнего времени¹⁴²⁰, находящиеся на небе, и все те, которые назначены к прославлению, но еще находились на земле. Этот хор есть соединенный хор всех чистых созданий Божиих¹⁴²¹ и на небе и на земле, которые, в противоположность нечестивым, оплакивавшим падение Вавилона, восхваляли Господа за это падение. Вследствие этого и звуки пения были столь сильны и столь торжественны, а не потому только¹⁴²², что был новый более величественный предмет хвалы. Свв. Ангелы и прославленные люди говорили¹⁴²³: «аллилуйя!» Основание хвалы прежде всего в том, что наступило царство Вседержителя Бога. Царство (βασιλεύειν) нужно понимать здесь в том же самом смысле, как и в 11:17 и при этом в его соотношении с 12:10; это царство есть следствие последней и окончательной победы Иисуса Христа над силами ада, это – царство будущего века. Как таковое, оно включает в себе два момента: положительный и отрицательный¹⁴²⁴. Момент отрицательный, это – падение Вавилона и уничтожение силы антихриста и

нечестия на земле, об этом говорит конец шестого стиха. Момент положительный раскрывается в 7 и 8 стихах.

Все чистые и совершенные Божии создания приглашают друг друга возрадоваться и возвеселиться (Мф. 5:12; 1Петр. 4:13) и воздать Богу (11:13; 16:9) славу – τὴν δόξαν, – ту славу, которая именно (определенный член) приобретена Им только что описанными делами. Побуждением же воздать эту славу теперь служит то, что уже наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя. Выражения, подобные этому, мы находим Мф. 9:15; 22:1–14; Мр. 2:19; Лк. 12:36; Ин. 3:29; Еф. 5:25 (ср. в Ис. 54:1–4; Иез. 16:7–18; Ос. 2–19), где об отношениях Иисуса Христа к Его обществу говорится, как об отношениях жениха к невесте, и Его второе пришествие сравнивается с приходом жениха на брачный пир. И здесь также говорится о единении Иисуса Христа с Его обществом. Теперь наступило время брака; для него все уже готово, но брачный пир еще не начался, и невеста еще не вошла в брачный чертог.

Таким образом, здесь говорится¹⁴²⁵ не о совершившемся наступлении вечного царства но только о моменте, самом близком к нему. Это – тот же момент эсхатологии, когда Господь, по звуку трубы ангела, собирает всех Своих избранных и, отделив их от нечестивых, поставляет по правую сторону Своего престола (Мф. 25:23). Царство еще не наступило, но оно наступит сейчас же после произнесения приговора: брак, брачный пир «непосредственно при дверях»¹⁴²⁶. Нечистые еще не удалены и не получили своего воздаяния; невеста, общество верных и избранных, только приготовилась и ждет, когда приблизится к ней ее Жених, Иисус Христос. Жена 7 ст. есть невеста Агнца, и слово жена употреблено в таком же смысле, как и в Быт. 29:21; Втор. 22:24; Мф. 1:20. Все готово для брака, и светильники зажжены, остается только войти жениху в брачный чертог (Мф. 25:10); остается только благословенным небесного Отца унаследовать царство, уготованное им от создания мира (Мф. 25:34). Общество верных, христиан, доживших до последнего времени, и есть эта женщина, – эта невеста Агнца. Оно приготовило себя к встрече своего жениха, Иисуса Христа, к вступлению с Ним в самый тесный союз (22:17; Мф. 25:10;

Еф. 2:11; Пс. 44:14). Брачным одеянием невесты служит чистый и светлый виссон, отличный от одеяния блудницы 17:4, которая была одета роскошно и по-царски: там преобладал пурпур, порфира, золото и драгоценные камни. Невеста Христа одета в льняную одежду, которая означает ее святость. Эта одежда, облекающая ее, приобретена не ею самою, и не есть удовлетворение ее вкусу и личной прихоти, каковою была одежды блудницы, но она дана была (ἐδόθη αὐτῇ) ей Самим Богом. Она есть свидетельство того, что невеста угодна Господу и может войти в Его брачный чертог (Мф. 22:12), так как белые одеяния вообще служат символом христианских добродетелей (3:18; ср. 7:14), которые в свою очередь рассматриваются, как дар Бож. благодати, помогающей христианину в нравственном его усовершенствовании.

В Апокалипсисе светлость христианского одеяния называется праведностью святых – τὰ δικάϊωματα τῶν ἁγίων. Что разумеется под праведностью? Δικάϊωμα в ед. числе означает оправдание, во множественном то, чем человек оправдывается перед Господом, т.е. закон, правила (Лк. 1:6; Евр. 9:1), и сами поступки, согласные с этими правилами (Рим. 2:26; 5:18; 8:4). В нашем месте говорится о такой праведности, которая дается Богом; поэтому некоторые толкователи под праведностью разумеют не добродетель, но оправдание Богом¹⁴²⁷ верующего христианина, прощение ему грехов, т.е. его свободу от всего того, что отдаляет человека от Господа. Отдалять человека от Бога могут, с одной стороны, недостойные поступки и его личная греховность, с другой стороны, то различие, которое существует между человеком, существом ограниченным, и Богом, существом всесовершенным. Личная греховность человека может быть устраняема его добрым поведением, жизнью, сообразною с Божьими законами и требованиями. Но эта праведность была праведностью ветхозаветного человека и часто обращается в праведность фарисея, которую обличал Иисус Христос. Праведность человека новозаветная, как праведность совершенная и полная, должна состоять и в устранении другой причины отдаления человека от Бога. Но уничтожить различие между Богом и человеком для самого

человека невозможно, поэтому и приблизиться к Богу человек может только по изволению Божию, по Его благодати. Только Сам Бог по Своей любви может невзирая на тварность и несовершенство человека, входить с ним в близкое общение и уничтожать отдаленность отношений. Следовательно, праведность человека, как его право на близость к Богу, может достигаться и достигается одновременно двумя путями: и собственной добродетелью и Бож. благодатью оправдания. Праведность есть столько же дар Божий, сколько и следствие усилий человека и его стремления к добродетели.

Чистая и совершенная невеста Агнца, т.е. христианское общество последнего времени, есть такое общество, члены которого достигли высшего возможного для человека нравственного совершенства при содействии Божией благодати; оно есть, так сказать, плод исторического взаимодействия благодати христианстве и собственных усилий человека.

В этом смысле христианское общество является созревшей нивой, созревшей жатвой, ожидающей того что жатель срежет серпом ее зрелые и полные колосья и положит их в житницы. Избранные и верные христиане (1Кор. 15:51), как жены жениха, ожидают Иисуса Христа, ожидают того, что Христос по Своей любви к человечеству и за их добродетельную жизнь скажет им приидите, благословенные, унаследуйте царство, уготованное вам от создания мира. (Мф. 25:34).

В дальнейшем Иоанн слышит подтверждение будущего блаженного состояния избранных и совершенных христиан. Ему повелевается записать. Кем повелевается?

Русский перевод говорящим называет ангела, но это совершенно произвольно, так как в подлиннике этого слова (ἄγγελος) нет. Что здесь разумеется ангел, а не какое-либо другое лицо, можно только догадываться из сопоставления 9 ст. с 10. Говорит, несомненно, ангел, но какой – не известно. Одни¹⁴²⁸ видят в этом ангеле того самого, который с 17:1 служит для Иоанна посредником откровения; по Лютардту это – ангел, нарочито посланный для передачи Иоанну слов последующего откровения. По другим¹⁴²⁹, здесь говорит ангел 1:1, который сообщал Иоанну все откровение. Везде, где речь

идет об ангеле, там Иоанн всегда употребляет выражения: εἰς ἄγγελος, ἄλλος ἄγγελος – один ангел, иной, другой. Здесь же почему-то Иоанн поступил иначе, и, очевидно, таково было его намерение. Он не называет говорящего ангелом не по чему другому, а именно по тому, что хочет в нем указать не отдельного ангела, но весь ангельский чин, который служит посредником Бож. откровения и Бож. мироправления.

Такой ангел, который для Иоанна должен был служить представителем всех доселе виденных им ангелов, повелевает ему написать: блаженны званные на брачную вечерю Агнца (ст. 9). Этот стих стоит в несомненной внутренней связи с 14:13. Отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе. Тогда было дано утешение всем тем христианам, которые оставляли эту земную жизнь после скорбей и страданий; им давалось уверение, что с прекращением земной жизни они не только ничего не теряют, но, наоборот, приобретают блаженство. В положении гонимых и страдающих будут находиться и совершенные христиане последнего антихристианского времени, оставшиеся в живых до пришествия Господа. Их-то и утешает откровение и им говорит, что их скорби и страдания служат условием их блаженной жизни будущего.

Это блаженство обуславливается тем, что они суть званные на вечерю Агнца. Это последнее выражение напоминает место Мф. 22:2 и далее, где царь устраивает для своего сына брачный пир и приглашает гостей. Верующие и истинные христиане являются на положении званых гостей, гостей почетных. Они блаженны не потому, что участвуют в самой вечере, – это время еще не наступило, – они блаженны лишь, как званные, как те, которым открыт доступ на вечерю. Сила утешения и ободрения заключается именно в том, что для избранных и совершенных уготовано Богом блаженство, что они непременно получат награду за свои страдания, за свой труд при достижении благочестия и совершенства. Брачная вечеря есть выражение самого тесного общения с Господом, образ полного успокоения, совершенного насыщения и веселия праведных (ср. Мр. 14:25; Лк. 22:30; Мф. 9:15). Все это может быть только в будущей жизни, только после окончательного и совершенного воцарения

Иисуса Христа, после Его второго пришествия. Брачный пир может быть только тогда, когда совершится и наступит самое тесное единение между Иисусом Христом и обществом Его верующих, когда будет Бог все во всем (1Кор. 15:28). Таким образом, ублажение 19:9 образует комментарий на 1Сол. 4:15–18.

Для усиления впечатления сказанного, ангел добавляет: сии суть истинные слова Божии: οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ ἱεσίν; таково должно быть более правильное чтение этого места¹⁴³⁰, но не: «сии слова истинно: Божии» οὗτοι οἱ λόγοι οἱ ἀληθινοὶ εἰσι τοῦ θεοῦ¹⁴³¹. Последнее чтение несомненно более удобопонятное и легкообъяснимое. В нем сила выражения будет заключаться в том, что эти слова достойны полной веры и принятия, так как они принадлежат Самому Богу, совершеннейшей Истине и Источнику всякого откровения. Генгстенберг сближает это место с 22:6: сии слова верны и истинны, и говорить, что там слово «верны» – πιστοί – соответствует φπх иепэ нашего места. Но для такого заключения нет никакого основания, и первое условие правильности толкования должно состоять в исследовании выражения самого по себе. Большая легкость чтения и объяснения есть обычный признак неподлинности выражения, его позднейшего происхождения. Слова Божии названы истинными словами Божиими. Всякое слово Божие есть слово истинное, и слова лжи у Бога не может быть. И если здесь употреблено это определение Божьего слова, Божьего откровения, то, очевидно, не для его различения от неистинного, но в смысле и значении естественного определения, естественного эпитета¹⁴³². Смысл всего выражения тот, что слышанные Иоанном слова Божии (как слова Божии) по этому самому несомненно истинны, – они иначе и не могут быть названы.

Одни толкователи¹⁴³³, под истинными Божьими словами разумеют содержание 6–9 стихов, другие¹⁴³⁴ – содержание 5–8 ст., т.е. хвалебную песнь, при чем множ. число слова λόγοι эти последние объясняют тем, что здесь подразумевается откровение о втором пришествии Господа, о браке, о брачном

пире, о победе над всеми врагами и т.п. Иные же толкователи¹⁴³⁵ содержанием «слов» считают все предшествующее содержание, начиная с 17:1, то самое, что заключается в объяснении ангела. Но, собственно говоря, вовсе нет нужды искать содержания для «истинных Божиих слов» в отдаленном предшествующем. Этим содержанием служит то, что только что было сказано Иоанну: «блаженны званные на вечерю Агнца». На эти слова нужно обратить особенное внимание; они употреблены здесь с особенною целью, и потому ангел, как бы возвращаясь к ним и еще раз напоминая о них, называет их истинными Божьими словами. Что же касается удостоверения истины вообще апокалиптического откровения, то это удостоверение дано как в начале (в 1 гл., 1), так и в конце (22:6) Апокалипсиса.

При таком взгляде на смысл последних слов 9 ст. легче объяснить содержание ст. 10. Иоанн упал к ногам ангела, говорившего с ним. Он говорил с ангелом 17:1, но не падал к его ногам, и если здесь падает, то, очевидно, есть что-либо особенное и в словах и в явлении ангела 10 ст. Генгстенберг объясняет это поклонение естественным выражением со стороны Иоанна благоговения и смирения предвестником Божией воли, подобно тому как Иоанн Креститель (Мф. 3:14) отказывался из смирения крестить Иисуса Христа, как сотник Корнилий упал к ногам ап. Петра (Деян. 10:25–26). Но в таком случае факт преклонения Иоанна был бы его личным фактом и не имел бы никакого отношения к общему откровению и не заключал бы в себе ничего нового для читателей Апокалипсиса. Эббард рассматривает поклонение Иоанна как часть Божия откровения в видениях: и по его мнению оно должно служить раскрытием той мысли, что христиане последнего времени должны будут строго помнить о Боге, единственном Мировластителе, и не переносить почитание и поклонение с Него на Его ангелов и служителей. Но если допустить это объяснение, то тогда будет излишним 22:6, так как содержание того стиха было бы уже ненужным повторением. Нельзя объяснить¹⁴³⁶, это преклонение Иоанна и тем соображением, что Иоанн, преклоняясь перед ангелом, хотел выразить

преклонение перед Самим Господом, вестником Которого являлся ангел: тогда было бы непонятным, почему ангел осудил это преклонение. Естественнее всего объяснить это преклонение Иоанна так же, как и многие другие подобные же факты ветх. истории (Иис. Нав. 5:14; Дан. 8:17, 10:9, 17 и др.)

Преклонение Иоанна было естественным, невольным следствием необычайного впечатления явления ангела и его слов. Содержание слов было столь важно и поразительно, что Иоанн не удержался и упал к ногам говорившего ангела, как падал к ногам ангела пророк Данииел. Ангел и исправляет эту невольную человеческую ошибку тайнозрителя и, указывая на нее самому Иоанну, разъясняет, что, как бы ни были величественны те или другие явления на земле, люди из-за них не должны забывать Бога, Который есть их первопричина и единственно достойный поклонения и служения (Втор. 6:13). Об этом последнем говорят и дальнейшие слова 10 ст. Слова ангела: «смотри, нет!» (ὄρα μὴ – слав, перев. «виждь, ни!») есть несомненно сокращение полного выражения – ὄρα μὴ προσκυνήσῃς, которое русский перевод передает: смотри, не делай этого (смотри, не преклоняйся предо мною). Он, ангел, есть только слуга (δούλος), так как служит одному и тому же Господу, Которому служат и поклоняются Иоанн и все христиане, – все те, которые имеют свидетельство Иисуса (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Под этим последним определением нужно разуметь то же, что и в подобных же местах 6:9 и 12:17. Свидетельство Иисуса есть Сам Иисус Христос, все то, чему Он учил и что Он совершил для спасения человеческого рода. И каждый христианин должен быть носителем Христа, должен быть Его свидетелем, обнаруживая в своей вере и своей жизни принадлежность к обществу Его верующих. Пророки, апостолы, мученики и проповедники – свидетели Иисуса Христа не в исключительном смысле этого слова, но только по преимуществу; они отличны от других христиан только лишь в степени этого свидетельства, в степени совершенства их нравственной жизни и твердости исповедания их веры.

Поэтому все христиане вместе с небесными силами должны поклоняться одному только Богу: ибо свидетельство Иисусово

есть дух пророчества (ἡ γὰρ μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ ἐστὶ τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας). Пророчество здесь нужно понимать в общем и широком смысле откровения. Все откровение, как ветхозаветное, так и новозаветное, центральным своим предметом имели Иисуса Христа и совершенное Им дело человеческого спасения, которое закончится только вместе со вторым Его пришествием. Св. Дух, как орган сообщения людям Бож. откровения, называется духом Христовым (1Пет. 1:11). Но в нашем месте выражение «дух пророчества» употреблено не в этом последнем смысле, но в смысле основания пророчества, того, что одушевляет пророчество и составляет его сущность. Это не Св. Дух, который помогает воспринимать и понимать пророчество¹⁴³⁷, но то, что открыто через Св. Духа. Таким образом, смысл последних слов 10 ст. следующий: Иоанн и все христиане должны знать, что поклоняться нужно одному только Богу, ибо они имеют свидетельство Иисуса, а это свидетельство составляет всю сущность (дух) откровения, пророчества. В свидетельстве Иисуса Христа, т.е. в Его учении и принесенном Им откровении, пророчестве, открыто и разъяснено, что только один Бог достоин поклонения и почитания. Иоанн не должен поклоняться пред ангелом, возвещающим ему Бож. откровение, так как он, как и всякий христианин, знает уже, что поклонение не свойственно никому, кроме Бога.

Видение верного и истинного на белом коне (19:11–21)

Вставкою 9 и 10 стихов было нарушено течение описания наступающего брачного вечера Агнца; с 11 ст. Иоанн снова обращается к этому описанию. Брачный пир по притчам Спасителя предполагает две категории лиц: одни входят в брачный чертог, другие остаются вне его (Мф. 25:10–12); одни вкушают брачную трапезу, другие же с позором изгоняются вон (Мф. 22:12–13). В 7 и 8 стихах было сказано о первых, в 11–21 ст. говорится о вторых, о тех, которые не только не удостоились участия в брачной вечере, но подобно приточным званым, но не избранным (Мф. 22:7) подвергаются жестокому наказанию, как возмездию. Это события последнего времени, времени страшного суда и последнего воздаяния.

Иоанн видит отверстое небо; такое начало речи говорит о новом и совершенно отдельном видении.

В 4:1 тайнозритель видел открытою только дверь в небе, куда ему и было повелено войти; здесь раскрывается самое небо, чтобы дать проход на землю явившемуся белому коню с его всадником. О явлении белого коня и сидящего на нем всадника с луком было сказано в 6:2, где всадник изображался только выступающим для победы со всеми задатками к ее достижению. Здесь всадник является также на белом коне, как символ торжества и победы, но он другой и с другою целью. Он называется верным и истинным. Это имя – несомненно имя Иисуса Христа; им Он назван в 3:14, и, очевидно, оно указывает на постоянные свойства Его отношений к обществу Его верующих.

Иисус Христос, как верный и истинный, бесконечно превосходит все человеческое; это свойство предполагает всемогущество и божественность (3:7, 6:10; 15:3, 16:17). Все люди – лжецы по своей природе (Пс. 115:11), не может быть полной уверенности в исполнении их слов и обещаний, не всегда они бывают и в действительности такими, какими кажутся и желают казаться. Но у Иисуса Христа нет и не может

быть различия между видимостью и (внутреннюю) действительностью (ср. Ин. 1:9; 4:23; 6:32; 17:13). Обладая такими свойствами, Он является страшным для Его врагов и незыблемою надеждою и утешением для Его почитателей. Он праведно судит и воинствует, так как Господь дал Ему весь суд (Ин. 5:22), и Его первое пришествие на землю было принесением в мир огня и меча (Мф. 10:34).

Чтобы быть праведным Судьею, Он обладает глазами, подобными огненному пламени, т.е. Он проникает Своим взором все, все видит и уничтожает, что не угодно Ему и враждебно Ему (ср. 1:14). О том, что Он не только праведный Судья, но и всемогущий Исполнитель Своих приговоров, говорит множество диадим, украшающих Его голову. Диадима есть украшение царя и говорит о его праве суда и о его власти и силе приводит в исполнение свои приговоры. То обстоятельство, что на голове Иисуса Христа не одна, а множество диадим, соответствует Его названию Царем царей (ст. 16) и представляет собою напоминание о десяти диадимах зверя-антихриста (13:1). Это указывает на то, что весь мир принадлежит Ему, должен признать Его власть над собою и подчиниться приговору Его суда. Диадимы – не трофеи победы (14:14; Макк. 11:13), но указание на свойства Его царственной Божественной природы. Соответственно свойствам этой природы Он носит и имя, Которого никто не знал, кроме Его Самого. Божественная природа Иисуса Христа в ее сущности и полноте Бож. свойств непостижима (Мф. 11:27) для человека; поэтому и Его имя, как выражение этих свойств природы, не может быть доступно для человеческого знания. Где написано это имя, не на челе ли Его¹⁴³⁸, как было написано имя Божие на челе запечатленных христиан (14:1) и имя антихриста на челе нечестивых? (13:16; ср. 17:5).

Если вместе с Тишендорфом признать более правильным чтением: «имел имена написанные и имя написанное» – ἔχων ὀνόματα γεγραμμένα καὶ ὄνομα γεγραμμένον – это чтение, кроме большей трудности, иметь в свою пользу соотношение с 13:1, 17:3, где говорится об именах богохульных на звере, то необходимо заключать, что таинственное имя это находилось на

диадимах. Такое предположение подтверждается и тем, что собственно диадимы, как принадлежность царского достоинства, говорят о непостижимых свойствах Бож. природы Иисуса Христа.

Таков всадник со стороны Его таинственной Божественной природы.

Изображаемый со стороны Его отношений к нечестивым людям, Он является облеченным в одежды, обагренные кровью. Подобие этому символическому образу мы находим у прор. Ис. 63:1–3, где окровавленность одежды объяснена истреблением врагов. И здесь всадник Христос является в окровавленной одежде потому, что Он уже совершил часть Своего суда над грешным человечеством; нечестивые были наказаны страшными казнями, и Вавилон, средоточие антихристианского нечестия, погиб. Как мздовоздатель, Христос носит имя «Слово Божие». Переходом от одеяния к этому имени, говорит Генгстенберг¹⁴³⁹, может служить место Евр. 4:12: слово Божие живо и действительно и острее всякого меча обоюдоострого (ср. 1:16). Но соотношение между этими двумя местами только внешнее и чисто случайное.

Там под словом Божиим разумеется откровение, здесь же оно есть личное наименование Иисуса Христа¹⁴⁴⁰. Иисус Христос по Своей Божественной природе, как Предвечный Сын Божий, есть Слово Божие (Ин. 1:1). Он есть личное откровение Бога Отца. Вместе с тем, Он есть Слово Божие и для мира, так как только через Него создан мир и через Него (Евр. 1:1) и ради Него (Ин. 15:26) людям дано доступное для них Божие откровение. Иисус Христос является в мире второй раз, и подобно тому как о Его первом явлении было сказано: слово стало плотью (Ин. 1:14), так точно и при втором Его пришествии Он назван Словом Божиим: как тогда, так и теперь Он исполняет волю Отца и Его предопределение, и Его суд над миром должен быть завершением Божьего мироправления перед переходом царства благодати в вечное царство славы.

Христа, как Судью и Мздовоздателя, сопровождают небесные воинства. В свящ. Писании сопровождающими Судью и Мздовоздателя обыкновенно изображаются ангелы (Мф.

16:27; 25:31; Лк. 9:26; 2Сол. 1:7); и наименование воинства небесного преимущественно¹⁴⁴¹ употребляется в приложении к бесплотным ангелам (Зах. 14:15; 1:7; Лк. 2:13). На этом основании совершенно справедливо большинство толкователей¹⁴⁴² в небесном воинстве видят исключительно бесплотных ангелов.

Воинство следовало на белых конях, чтобы более соответствовать Своему Предводителю, а одежда их была из белого и чистого виссона. Белый и чистый виссон есть знак святости и совершенства. Относительно их одежды не сказано, чтобы она была обагрена кровью, как была обагрена кровью одежда Иисуса Христа. В этом обстоятельстве заключается несомненное указание на то, что победа над нечестием, суд и наказание нечестивых принадлежат в собственном смысле только Иисусу Христу. Один Он судит и воинствует, и если в этом суде и борьбе участвуют некоторым образом ангелы и святые люди, то не в качестве необходимых помощников, но лишь в качестве свидетелей, и самое большее – орудий¹⁴⁴³.

Оружие, которым Христос побеждает врагов, есть меч, выходящий из Его уст (1:16; 2:12). Этот меч есть Его слово, слово Его всемогущества и всеведения (ср. Ин. 18:5; ср. Деян. 9:4–5).

Этим мечом Он поражает народы, не только судит их, но и карает, сообразно с приговором Своего суда. Он пасет народы жезлом железным (2:27; 12:5), ибо всецело подчиняет их Своей власти и Своему решению. Он топчет точило вина ярости и гнева Божия. Этот последний образ известен уже нам из 14:19, 20 (ср. Ис. 63:3, 6), точило вина, – точило, где выжимаются ягоды. Вино – кровь, кровь врагов. Весь символический образ есть изображение страшного суда и мздовоздаяния, когда нечестивые будут приведены к сознанию своего полного ничтожества и осуждены на вечные мучения. Соответственно этому описанию Христос носит название Царя царей и Господа господствующих. В 11 ст. Он был назван истинным и верным, так как изображался там в Его отношении к исполнению обетов, как Спасителя и Судии. Здесь Он рассматривается только в отношении к нечестивым и потому только со стороны

возмездия. Как всемогущий Царь, как Обладатель всей вселенной, как Вседержитель, Он один только и может носить имя Царя и Господа; и все, кто не подчиняется Его власти, кто не признает Его господства и ищет другого господина и ему подчиняется, тот подвергнется осуждению и наказанию, тот будет истоптан в точиле ярости гнева Божия. Сами действия всадника-Христа изображаются в 17–21 ст.

Предварительно Иоанн видит одного ангела (8:13, 18, 21), стоящего на солнце (ἐν τῷ ἡλίῳ); конечно, это нужно понимать не так, чтобы он стоял в самом солнечном диске, но так, что он стоял окруженным лучами солнца. Как вестник наступающего суда, он окружен ослепительным блеском и не может быть видим людьми.

Его миссия не в том, чтобы быть видимым и слышимым людьми, а в том, чтобы созвать птиц на предстоящую вечерю Божию. Он обращается к птицам, летающим посреди неба (ἐν μεσοῦρανῆματι; 8:13; 14:6), т.е. близко от того места, где стоял и сам ангел; призываются не все вообще птицы, но только те, которые носятся высоко над зенитом и к которым принадлежат хищные птицы (Ис. 18:6; Иер. 7:33): орлы, коршуны, соколы и др. Их призывает ангел участвовать в великой вечере, в той вечере, которая представляет собою страшную противоположность вечере Агнца (ст. 9).

Она будет состоять в уничтожении птицами трупов убитых врагов царства Божия. Враги Божии собрались целым войском (16:16); в борьбе с Господом приняли участие все нечестивые не только цари и сильные, т.е. люди войны, не только начальники в войсках и в общественной жизни, но и все вообще нечестивые люди: и свободные, и рабы, и малые, и великие. Это собрание всех нечестивых нельзя понимать, как воинственное восстание, как войну в собственном смысле. Его нужно понимать так, что по премудрому и всемогущему Бож. действию все нечестивые перед страшным судом будут отделены от благочестивых и испытают на себе то, что заслужили. По слову апостола, все живущие, дожившие до второго пришествия Господа, испытают изменение своих земных тел (1Кор. 15:51–52), чтобы быть сообразными условиям

будущей вечной жизни (Фил. 3:21). Должны подвергнуться этому изменению и грешники, последователи антихриста. И если это изменение для праведников будет блаженным, спокойным и радостным, то для нечестивых оно будет мучительно и страшно. Может быть, оно будет происходить при всех ужасах всевозможных родов смерти. В последнее время все нечестивые сплотятся в своем нечестии и в борьбе с благочестивыми, и в этой их сплоченности застигнет их окончательный мировой переворот. Ангельский призыв хищных птиц питаться трупами врагов царства Божия есть указание на ужасы и страдания этих последних при окончательном перевороте.

Так как, как мы уже сказали, земное воинство не может быть противопоставляемо воинству небесному в буквальном смысле и так как ангелы не могут сражаться с людьми человеческим оружием, то и слова 19 стиха нельзя понимать в смысле указания на обыкновенное выступление действительного войска против воинства Христова. Если здесь и идет речь о звере-антихристе, о царях земных и о их воинстве, то нужно разуметь под этим крайнее напряжение, крайнее усиление нечестия и боговраждебности перед пришествием Господа: нечестивые в своем крайнем ослеплении будут хулить Бога и все святое и, представляя собою единство антихристианского мира и государства, уподобятся войску, выступившему на сражение и вызывающему Бога на борьбу с собою.

Но коротка развязка этой долгой истории нечестия. Возмездие началось с тех, кто были виновниками человеческого нечестия последнего времени, – с антихриста и его лжепророка. Они своими действиями и чудесами отвлекали людей от Христа, они склоняли этих последних к антихристианской жизни и через это делали достойными огненной геенны. Соответственно этому они первые должны испытать на себе мучения этой геенны. Они, по выражению Апокалипсиса, живыми брошены в озеро огненное, горящее серою (ст. 20). Это озеро, – очевидно, геенна, вечные мучения (20:10, 14, 15; 21:8), которые будут уделом всех осужденных после страшного суда.

Нечестие антихриста и его лжепророка будет столь очевидным для всех, их заслуженность вечных мучений, как прямых противников Божия царства, будет столь же несомненна, что для них не будет даже и суда. Они непосредственно из этой земной жизни перейдут в жизнь вечных мучений. Это и значит выражение Апокалипсиса: «живыми будут брошены». Обыкновенный порядок тот, что сначала наступает смерть, а потом суд (Евр. 9:27); для людей последнего времени – изменение, а потом – суд, но для антихриста и лжепророка, как личностей чрезвычайных, стоящих вне порядка эта последовательность не будет соблюдена, и они не будут судимы. Хотя Апокалипсис не говорит, что антихрист и лжепророк будут брошены в геенну после изменения их тел, но, однако, и не отрицает этого: здесь лишь неполнота откровения, но не противоречие другим местам свящ. Писания (1Кор. 15:51–52; Фил. 3:21).

Зверь-антихрист и его лжепророк первые получают возмездие, будут уничтожены духом уст Божиих и удалены с глаз остальных людей, собранных Господом для последнего суда. Эти последние должны еще предстать на суд. Здесь они должны сами убедиться в своем нечестии, должны будут выслушать соответствующий приговор и перейти к жизни вечных мучений. Передуказанием же вечных мучений будет служить для них мучительный переход, мучительное изменение их тел в тела новые, каковое изменение должно произойти вместе с изменением всего мира. Страшное, мучительное изменение произойдет по приговору Божию, нечестивые (прочие) будут убиты мечом сидящего на коне (ст. 21), т.е. по действию Божьего всемогущества и суда.

Апокалипсис не говорит здесь, в нашем месте, об изменении живых праведников, о вечных мучениях грешников и о начале новой, вечной блаженной жизни праведников. Он останавливается на сообщении о событии, предшествующем этому началу и необходимом для него. Для вечных мучений нужны и тела такие, которые были бы вечны, которые бы горели и не сгорали, испытывали бы мучения и не привыкали бы к ощущению боли.

Прежние тела сделаются пищею птиц, в мучительном процессе они переродятся в новые¹⁴⁴⁴. На этом и останавливается сообщение Апокалипсиса; что должно произойти с нечестивыми после этого изменения, будет, сообщено после, в следующем порядке новых видений.

VII. Пятый порядок явления божественного мироправления

Видения двадцатой главы представляют не мало затруднений при решении вопросов о связании сатаны на 1000 лет и о тысячелетнем царствовании Иисуса Христа. Но нужно сказать, что как затруднения при решении этих вопросов, так и разнообразие ответов происходят не столько от действительной трудности текста, сколько вследствие предвзятой мысли, с которою толкователи приступают к его исследованию. Обыкновенно толкователи содержание 20 главы ставят в непосредственную связь с содержанием 19 и рассматривают его, как непосредственное продолжение этого последнего; поэтому стараются объяснить все с точки зрения причинной и временной последовательности. По нашему мнению, эта мысль неправильна. 20 глава вовсе не стоит в отношении непосредственной последовательности с предыдущею главою. Она начинает собою новый порядок видений и составляет в этом порядке первое звено. Поэтому и видения этой главы мы будем рассматривать не в связи с предыдущею главою, но в связи с общим содержанием Апокалипсиса, как откровения истории Церкви до начала вечного царства Иисуса Христа.

Заключение дракона в бездну (20:1–3)

В последнем видении предыдущего порядка явлений откровение остановилось на сообщении о страшной мучительной участи, которая постигнет всех нечестивых, доживших до времени второго пришествия Господа. Но вместо того, чтобы раскрыть в дальнейшем самый страшный суд Господа и переход мира к новой вечной жизни, откровение в начале пятого порядка возвращается снова к началу истории христианской Церкви на земле. Первое явление 20 главы относится к тому же периоду времени, к которому относятся и первые явления первого и четвертого порядков. Там под образом белого коня было сообщено о распространении христианства в мире (6:2), а под образом светлой жены и дракона христианская Церковь была представлена в ее борьбе с дьяволом (12:1–17). Там дракон-дьявол, побежденный Михаилом, не мог нанести существенного вреда жене-Церкви; ее сын-муж (совершеннейшие ее члены) был восхищен к престолу Божию, а сама она убежала в пустыню, вдаль от дьявольских соблазнов; у дьявола осталась возможность вредить лишь несовершенным и колеблющимся (остальным) членам Церкви (12:13–17).

Теперь в 20 гл. мы снова встречаемся с дьяволом, снова видим его в его отношении к христианской Церкви, хотя в отношении, рассматриваемом с другой стороны, – со стороны победоносной борьбы христиан против их исконного врага.

Иоанн видит ангела, сходящего с неба. Он не придает этому ангелу никакого эпитета и не говорит, за кого можно принимать его; в греческом тексте не поставлено даже и определенного члена перед ἁγγελός.

Некоторые толкователи¹⁴⁴⁵ под ангелом разумеют Самого Иисуса Христа. Основанием своего мнения они выставляют во-1) то справедливое мнение, что Иисус Христос один только имеет ключи ада (1:18) и что Он только один есть победитель дьявола (Мф. 12:29; ср. Евр. 2:14; 1Ин. 3:8; Кол. 2:15), а во-2) то обстоятельство, что ангел здесь изображается имеющим ключ

от бездны, но не получившим его от кого-либо, как это прямо сказано о звезде-ангеле, открывшем кладязь бездны 9:1. Но почти все остальные толкователи¹⁴⁴⁶ считают этого ангела за обыкновенного ангела, как вестника и исполнителя Божией воли. И это тем более справедливо, что тайнозритель не придал ему никаких особенных атрибутов славы и величия, с которыми он описывал Самого Иисуса Христа (14:14) и даже ангелов важной миссии (10:1–2; 15:1). Миссия ангела (20:1) умалена даже и в самом тексте. В тексте ничего не говорится о борьбе явившегося ангела с дьяволом и о победе над ним; дьявол представляется уже обессиленным, уничтоженным и побежденным ранее¹⁴⁴⁷. Ангелу в его исполнении миссии остается только связать дьявола и заключить в темницу, в бездну.

Дракон, это – тот самый древний змей, дьявол и сатана, о котором была уже речь в 12:3–4, 7–9 и 13–17. Там победа ангелов над ним кончилась тем, что он вместе с своими приверженцами был изгнан с неба и потерял возможность доступа к престолу Божию для постоянной клеветы против людей. Тогда победа была достигнута, благодаря пролитой крови Иисуса Христа, которую воспользовались и ангелы и христиане. Теперь говорится о следствии этой победы. Победенный дьявол не только изгнан с неба на землю, но даже низвержен и заключен в бездну. Бездна (9:1; 11:7; 17:8) – не место вечных мучений (19:20; 20:10), не ад, как местопребывание и состояние душ грешников до всеобщего суда (Быт. 37:35; Лк. 16:23), но «собственное место»¹⁴⁴⁸ сатаны, «откуда он делает свои экскурсии на землю»; собственно это есть особенное свойственное злым духам состояние и положение связанности и стесненности, в котором они находятся в своей злой деятельности по отношению к людям¹⁴⁴⁹; «для духа бесплотного и узы должны быть невещественные»¹⁴⁵⁰. Такая связанность и стесненность, начавшаяся для злых духов со времени связания их цепью, должна продолжиться в течение тысячи лет.

Сообразно с словами Спасителя, как может кто (Мф. 12:29) войти в дом сильного и расхитит вещи его, если прежде не

свяжет сильного, нужно заключать, что связание сатаны произошло исключительно ради искупительных заслуг Иисуса Христа. До искупительного служения Господа сатана был полным властителем мира сего, был его князем. Даже Самому Иисусу Христу сатана осмелился предложить: все это дам Тебе, если, падши, поклонись мне (Мф. 4:9). Но, однако, Иисус Христос для того и пришел на землю, чтобы разрушить дела дьявола (1Ин. 3:5), чтобы Своею смертью лишить силы имеющего державу смерти (Евр. 2:14). А о значении Своих страданий для уничтожения дьявольской власти над миром, Сам Спаситель говорил: ныне князь мира сего изгнан будет вон (Ин. 12:31). Бесы, сознавая свое ничтожество перед Иисусом Христом и необходимость ради Его страданий быть связанными в своих действиях, молили Его, чтобы Он не мучил их прежде времени (Мф. 8:29) и не повелевал бы идти в бездну (Лк. 8:31). О власти Иисуса Христа над злыми духами говорили и Его апостолы, замечая Ему, что и бесы повинуются им о имени Его (Лк. 10:17). В свящ. Писании мы находим даже и выражение, напоминающее нам выражение 2 ст. о связанности сатаны и о заключении его в бездну, именно: Бог ангелов согрешивших не пощадил, но связал узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания (2Пет. 2:4).

Собственно, смерть Иисуса Христа и Его воскресение нужно считать тем моментом, когда дьявол, лишенный своей прежней власти над уже искупленным человечеством, был, так сказать, связан Иисусом Христом и осужден¹⁴⁵¹ на бесплодность (сравнительную) своей деятельности. К этому времени и нужно относить символическое действие ангела связания сатаны и заключения его в бездну. Он не только был связан, не только заключен в бездну, как бы в некоторую темницу, но еще и запечатан. Печать означает твердость охраны (Мф. 27:66; Дан. 6:17) и указывает на то, что запечатанное ею не может быть вскрыто без воли и желания того, кто наложил ее. Так заключен и дьявол, т.е. он связан, ограничен последствиями искупительных страданий Иисуса Христа. Эта ограниченность обнаруживается в том, что, во-1) он уже не имеет прежней власти над человеком ни прежней силы обольщения¹⁴⁵² и, во-2)

положен конец идолопоклонству, которое было делом дьявола. По слову апостола, язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу (1Кор. 10:20), и факт общего идолопоклонства может быть объяснен только тем, что все народы были прельщены дьяволом (ст. 3). Теперь, со времени христианской проповеди, этот мрак дьявольского прельщения и обольщения быстро рассеялся; спустя три столетия, к воцарению Константина Великого, язычество уже потеряло свое прежнее обаяние и силу и перестало быть камнем соблазна. По слову Спасителя, каждый христианин не только свободен от соблазна идолопоклонства, но настолько силен, что может и в своей внутренней жизни преодолевать искушения дьявола, отгоняя его именем Иисуса Христа (Мр. 16:17). По выражению св. Викторина: «кто бодрствует в сердце своем против нечестивых обычаев, тот есть священник Христов, и по отношению к нему дьявол поистине связан»¹⁴⁵³.

Но как долго продолжится эта связанность сатаны? И не противоречит ли она тому христианскому верованию, что дьявол и теперь, во все время христианской истории действует, как соблазнитель людей, и, как рыкающий лев, ходит, ища, кого поглотить? (1Пет. 5:8). По отношению к отдельным людям дьявол связан лишь тогда, когда они пользуются именем Христовым, когда, по выражению св. Викторина «они соблюдают правую веру и христианские заповеди»¹⁴⁵⁴; но он совершенно свободен по отношению к нечестивым и господствует, по выражению апостола, среди сынов противления (Еф. 2:2). Связанность дьявола – относительная; люди имеют только возможность преодолевать дьявола, связывать его своею недоступностью и избегать его козней и соблазна, как это было выяснено на примере сына-мужа, взятого к Бож. престолу от ярости дракона-дьявола (12:5) и на примере жены-Церкви, бежавшей в пустыню (12:6). Но дьявол-дракон был и будет свободен по отношению к прочим от семени жены, т.е. к христианам, колеблющимся и слабым в вере (12:17).

На точное и определенное время дьявол связан лишь по отношению к «народам земли», как общий обольститель, как виновник общего идолопоклонства и богопротивления, как

миродержатель тьмы века сего. Как таковой, он связан Богом на тысячу лет. Только по прошествии этого Богом определенного и предназначенного времени дьявол снова будет освобожден и снова явится не только как развратитель отдельных личностей, но и как общий обольститель мира. Он тогда явится как ангел бездны (9:11), как зверь из бездны (11:7).

Как понимать это тысячелетие? Одни толкователи¹⁴⁵⁵ годы этого тысячелетия считают за определенное Богом число лет, которое должно пройти от времени второго пришествия Господа до времени всеобщего воскресения и всеобщего суда; это время, по их мнению, должно быть бесконечно долгим сравнительно с временем земной борьбы Церкви с злом¹⁴⁵⁶. Такое толкование противоречит учению прав. Церкви, основывающемуся на свящ. Писании (1Сол. 4:16–17; Ин. 5:28, 29; 1Кор. 15:51–52)¹⁴⁵⁷, что второе пришествие Господа будет одновременно с общим воскресением и непосредственно будет предшествовать страшному суду, не оставляя никакого промежутка. Не допустимо, как сводящее апокалиптическое пророчество на прошедшее, и то мнение¹⁴⁵⁸, что тысячелетие связанности сатаны нужно считать со времени воцарения Карла Великого (800 г.) до Наполеоновского времени (1800 г.)

Иначе решают этот вопрос другие свв. Отцы и толкователи, чуждые предвзятых мыслей, и с которыми поэтому и нужно согласиться. «Тысячей лет, – говорит Андрей кесарийский¹⁴⁵⁹, – называется время от воплощения до пришествия антихриста; тысячу лет благоразумнее понимать не как таковое именно количество лет, но считать их или за многие годы, или за число совершенное». Теперь, с того времени, как Спаситель произнес на кресте Свое многознаменательное слово: «совершилось», власть дьявола подорвана в своей основе, и можно сказать, что с распространением христианства дьявол связан в своей деятельности общего развратителя народов и руководителя земными идолопоклонническими царствами, каковых было шесть до времени Иоанна. Седьмое царство, хотя также не свободно от воздействия дьявола, но сравнительно в очень слабой степени, на что намекает нарочитое замечание апокалиптического текста, что седьмому царю не долго быть

(17:10). Но восьмое царство будет полным торжеством дьявола. Тогда, освобожденный волею Божиею, он снова явится, как мировой властитель, и, в лице антихриста, проявит в высшей степени свою вредоносную деятельность. К этому времени, несомненно, относятся умерщвление двух свидетелей зверем из бездны (11:7), явление апокалиптической саранчи под предводительством ангела бездны (9:1–11) и явление зверя из моря, современником которого будет лжепророк-зверь из земли (13:1–18). Тогда для сатаны кончится тысяча лет его связанности, ибо, как сказано, тогда ему будет дано Богом вести брань со святыми и победить их (13:7) и снова распространить на земле свою безбожную религию (13:8, 14). Но «эта свобода ему будет только дана на малое время» (20:3), и царство его представителя-антихриста и антихристианское время будет непродолжительно (Мф. 24:22)¹⁴⁶⁰.

Тысячелетнее царство (20:4–6)

В тесной внутренней связи с описанным явлением связания сатаны стоит последующее видение тысячелетнего царствования со Христом Его святых и мучеников.

Иоанн видит престолы и сидящих на них. Где, спрашивают толкователи, стояли эти престолы, – на небе или на земле? Очевидно, не на земле¹⁴⁶¹, – ибо нет указания на это, – но на небе¹⁴⁶², так как там было предыдущее видение (ст. 1); там должно быть и это, коль скоро не упомянуто о перемене сцены зрения тайнозрителя. Эти престолы могут напоминать престолы 24 старцев, но только напоминать, отождествлять же их никакого нет основания. Точно так же нельзя отождествлять и¹⁴⁶³ сидящих на престолах с этими старцами. Кто же они? Первее всего их нельзя отождествлять¹⁴⁶⁴ с теми, которые упоминаются далее, как души обезглавленных; эти последние отделены и отличены от первых указанием на назначение первых быть судьями. Эвальд полагает, что эти сидящие суть ангелы; но ангелы никогда не изображаются сидящими на троне, никогда они не являются и судьями; их назначение быть вестниками Божией воли.

Сидящие на престолах определяются, как судьи. Но каков смысл этого суда? Суд, как произнесение приговора над добродетелями и грехами, принадлежит только одному Сердцеведцу Богу (Ин. 5:22; Деян. 1:24; 15:8), тем более страшный суд, суд последний (20–11; Дан. 7:9, 10; Мф. 25:31). Здесь суд (κρίμα без члена) разумеется в общем смысле этого слова, как суждение, как оценка деятельности с той или другой стороны, но без произнесения приговора. В этом смысле судьями апостол называет всех христиан (1Кор. 6:2), он им приписывает суд над ангелами даже. Но нам нельзя разуместь в нашем месте всех христиан, так как сидящих на престоле только несколько, остальные же христиане представляются под образом обезглавленных душ. Не апостолы ли это? Сам Иисус Христос, уверяя их в предстоящей небесной славе, говорил, что они сядут на двенадцати престолах судить двенадцать колен

Израилевых (Мф. 19:28). «Св. Апостолам, – говорит Андрей Кесарийский, – даны учительные престолы, с которых просвещены были народы; они будут даны им и в будущем веке для осуждения отринувших евангельскую проповедь». Итак, сидящие на престолах для суда суть первее всего апостолы, как первые проповедники христианской истины, Бож. слова, которое судит помышления и намерения сердечные (Евр. 4:12; ср. Апок. 2:23); они были первыми, которые, по слову Спасителя, должны были вслед за Ним принести в мир меч (Мф. 10:34, 35). После апостолов в числе сидящих на престолах нужно видеть их ближайших сотрудников и других христиан, прославившихся на ниве христианской проповеди. Впрочем ни личности самих сидящих ни их числа точно определить нельзя.

Сам Иоанн не говорит, сколько было престолов, не говорит он определенно и о том, кто сидит на этих престолах. В пользу мнения, что под сидящими нужно разумеать апостолов и других проповедников христианства, говорит только то соображение, что они первее всего и по преимуществу своею проповедью способствовали связанию сатаны в его безбожной деятельности, лишенной силы и обаяния искупительными страданиями Иисуса Христа. Тайнозритель не говорит и о том, что и кто подлежит суду сидящих на престолах. Из этого можно и нужно заключать, что их суду не подлежат какие-либо определенные личности: антихрист и вообще враги царства Божия¹⁴⁶⁵, или души обезглавленных¹⁴⁶⁶ о которых речь впереди. Суду (суждению, обсуждению) сидящих на престолах подлежит самое дело распространения христианства: они созерцают успехи христианской проповеди; они видят козни дьявола, злодеяния нечестивых, препятствия торжеств христианства; видят труды благочестивых, их борьбу с нечестием, и видя, принимают участие в подавлении зла и в торжестве христианства и добродетели.

Это положение апостолов и подобных им по своему труду служит наградой их подвигов (Лк. 22:29); рядом с ними, хотя и не в такой степени, пользуются прославлением, как наградой, и души других христиан и между ними особенно души обезглавленных. Это последнее обстоятельство не говорит о

том, что плодами победы Иисуса Христа над станою пользуются только сидящие на троне и обезглавленные, но только о том, что эта победа должна служить утешением для обезглавленных, которые в нем нуждаются по преимуществу. На это указывает противоположение обезглавления и оживления; обезглавленные утешаются тем, что они будут живы.

Текст нашего места, таким образом, является как бы комментарием на изречение Спасителя: не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить (Мф. 10:28). Как прежде в Апокалипсисе уже неоднократно (14:1–5; 15:2–4) было выставляемо на вид, что все пришедшие на небо от великой земной скорби будут награждены небесным покоем близости к Бож. престолу, так и теперь, после того как было сказано о связанности дьявола и об ослаблении его зловредной и пагубной деятельности, снова говорится, что все пострадавшие от него тем или другим способом не потерпят (существенного) вреда для своих душ. Души всех обезглавленных за свидетельство Иисуса Христа, за проповедь христианской истины, за просвещение сидящих во тьме язычества и нечестия, все те, которым пришлось и придется в будущем потерпеть от дьявола, от его слуг и, особенно, от зверя-антихриста и его лжепророка (не поклонившиеся зверю ст. 4), – все они не потеряют своей награды: они будут живы и будут царствовать со Христом тысячу лет. Последнее выражение 4 ст. иногда принимается толкователями за основание учения хилиастов о тысячелетнем царстве Иисуса Христа с праведными людьми, но совершенно неправильно.

Если хилиастическое учение и было основываемо на свящ. Писании, то не на новозаветном, а на ветхозаветном. Возникновение этого учения относится к первому времени христианства. Оно имеет двоякое изложение. Одно – еретическое, и его родоначальником был еретик Керинф. Он вместе с своими последователями и продолжателями (евиониты, монтанисты, Аполлинарий) ожидал, сообразно с еврейскими верованиями, что Христос, когда устроит Свое тысячелетнее царство, восстановит во всей красе Иерусалим и

счастье участников в этом царстве будет состоять во всевозможных чувственных удовольствиях. Об отношении апокалиптического выражения к этому хилиастическому заблуждению Эвальд говорит следующее: «Иудеи, сообразно с своими кабалистическими книгами, верили, что по прошествии шести тысяч лет господства нечестивых в седьмую тысячу наступит покой праведников; это – промежуток времени хотя и более счастливый, чем настоящее время, но еще не вполне. Это мнение о тысячелетнем царстве Иоанн перенес на христианскую почву».

Но мнение Эвальда о зависимости хилиастического учения некоторых христиан от учения и верования иудеев неправильно. Хилиастическое учение принадлежало не только еретикам, но в несколько измененном виде и отцам Церкви, у которых оно принимает другое изложение, являясь их частным мнением. Из их рассуждений по этому вопросу мы убеждаемся, что основанием для их учения были некоторые места свящ. Писания, по преимуществу Ветхого завета, которые были поняты ими неправильно и односторонне. Самый древний защитник хилиазма был Папий, живший еще в апостольский век. Он (первый), по словам Евсевия кесар., говорил о том, что по воскресении мертвых наступит царство Христово на этой самой земле телесно и будет продолжаться тысячу лет. «Думаю, – прибавляет Евсевий, – что такую мысль он вывел из апостольских сказаний, не понявши сказанного апостолами таинственно, в образа»¹⁴⁶⁷. О тысячелетнем царстве, независимо от Папия, учил и св. Иустин философ. Он, в «Разговоре с Трифоном» говорит: «Я и другие здравомыслящие во всем христиане знаем, что будет воскресение тела и тысячелетие в Иерусалиме, который украсится и возвеличится, как объявляют то Иезекииль, Исайя и др. пророки»¹⁴⁶⁸ значит, для Иустина в его признании правоты ожидания тысячелетнего царства पहले всего служило свящ. Писание Ветхого завета, и на свящ. Писание Нового завета он ссылается только как на свидетельство второстепенное и менее ясное.

В следующей главе его «Разговора» мы читаем у него следующее замечание: «Кроме того, у нас некто, именем Иоанн,

один из апостолов Христа, в Откровении, бывшем ему, предсказал, что верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд»¹⁴⁶⁹. Более подробно о вопросе тысячелетнего царства рассуждает Ириней. Будучи учеником Папия, он приводит сказание его о притче Спасителя, на которой он основывал свое мнение о видимом Христовом царстве на земле¹⁴⁷⁰. Но, приводя доказательства в пользу своего мнения, что образ (горнего) Иерусалима, вечного царства – есть Иерусалим на прежней земле, в котором праведные предварительно готовятся к нетлению и приготавливаются ко спасению¹⁴⁷¹, он не ищет их (доказательств) в Апокалипсисе и не ссылается на наше место (ст. 4–5), но ищет в пророчествах Ветхого завета и ссылается на Ис. 26:19; 30:25; 58:14; Иер. 23:7–8; Иез. 37:12–14; 28:25–26.

Из новейших толкователей самым ревностным защитником тысячелетнего царства является Оберлен. Но и он точно так же доказательства своей мысли ищет главным образом в свящ. Писании Ветхого завета и у пророка Даниила особенно. По крайней мере, по его собственным словам, «земная сторона тысячелетнего царства исключительно раскрывается ветхозаветными пророчествами, пророчества же новозаветные говорят лишь о духовной стороне этого царства»¹⁴⁷².

Об этой последней сам Оберлен говорит в следующих словах: «Все совершенные и избранные христиане в пришествии Господа облачаются в свои тела, которые проникаются теперь силою свыше, так что отныне всех существо достигает совершенства и славы. Это есть воскресение истинное, но еще не воскресение общее»¹⁴⁷³. Тела изменяются, но, очевидно, это не то изменение, какое будет при всеобщем воскресении»¹⁴⁷⁴. Но далее мы находим у него такие мысли. «Праведники, совлекшись плоти, будут собраны теперь от края небес до края их (Мф. 24:31), будут объявлены первенцами творений Божиих (Иак. 1:18) и будут сиять, как солнце в царстве Отца их (Мф. 13:43). Они будут служить обильным источником благословений для братьев, оставшихся на земле в теле плоти своей. Они не только оживут, но и будут

царствовать со Христом тысячу лет. Пришедший Господь снова взойдет с ними на небо, потому что не прославленная земля еще не может служить храмом для Церкви искупленных. Значит, не иначе, как с неба, святые будут управлять землею. Между Церковью торжествующею и Церковью земною, между горним и дольным миром должны быть тогда отношения, более оживленные и более свободные, чем ныне»¹⁴⁷⁵.

Здесь к Оберлену приближаются и некоторые другие толкователи¹⁴⁷⁶, и по их мнению тысячелетнее царство также будет состоять, главным образом, в предварительном прославлении святых христиан, которое будет предшествовать общему воскресению. При этом Генгстенберг прибавляет еще и ту мысль, что это воскресение святых должно быть рассматриваемо, как неполная степень их блаженства; полная же степень наступит только после общего воскресения.

Так разменивается хилиастическое учение и в конце концов приходит почти к тому же мнению, которого держатся и толкователи, не находящие в 4 ст. никакого указания на тысячелетнее земное царство Иисуса Христа. Учение о тысячелетнем царстве, и как мнение еретиков и как частное мнение отцов, находится в противоречии с другими местами свящ. Писания. Там мы находим ясные указания на то, что, во-1) будет только одно общее воскресение мертвых в последний день при последней трубе страшного суда (Мф. 13:37–43; 25:31–46; Ин. 5:28–29; 6:39–40), во-2) будет только еще одно пришествие Господа и притом с прямою целью непосредственного суда над всеми людьми без исключения (Мф. 25:31–38; 16:27; 20:28; Ин. 13:17) и, в-3) что есть только два царства, настоящее царство благодати (1Кор. 15:23–26) и будущее вечное царство славы, которое наступит после общего суда и которому не будет конца (Лк. 1:33; 2Пет. 1:11); среднего между этими царствами ни по времени ни по содержанию не существует. Поэтому св. Викторин, отец третьего века, объясняя Апокалипсис, справедливо сказал: «Не должно слушать тех, которые утверждают, что 1000 лет есть земное царство, – они единомысленники еретика Керинфа»¹⁴⁷⁷. Точно так же осуждали учение хилиастов и другие свв. Отцы и учителя Церкви¹⁴⁷⁸ и

называли чаяния хилиастов пустыми выдумками, «смешными баснями»¹⁴⁷⁹; осудил хилиазм и второй вселенский Собор. Но, кроме этого, и текст 4 ст., взятый сам по себе, не говорит ничего о земном тысячелетнем царстве Иисуса Христа. Мы читаем здесь: обезглавленные жили – ἔζησαν, собственно были живыми на глазах, перед глазами тайнозрителя¹⁴⁸⁰. Речь идет об обезглавленных в противоположность их состоянию в видении Иоанна по отношению к их бывшему состоянию на земле. На земле они умерли, здесь же, на небе, в видении Иоанн видит их живыми. Он ничего не говорит о их телах и о соединении с ними душ, что предполагало бы происшедшее воскресение – ἀνάστασις. Он только подтверждает наглядно ту истину, которую высказал Сам Иисус Христос, что всякий верующий в Него не умирает, но имеет вечную жизнь (Ин. 6:40). В 4 ст., в утешение всем гонимым за веру Христову, всем умирающим за свидетельство Иисуса Христа, говорится, что их смерть ограничивается только землею и телом, души же их живут и притом живут на небе, перед Божиим престолом.

О земном ничего не говорится, ибо верующие христиане утешения себе должны ждать не на земле, а на небе, где и есть их истинное отечество. Там, на небе, они будут царствовать со Христом. Царство же Христа не пища и питье, но праведность, мир и радость во Св.Духе (Рим. 14:17).

Не сказано, над кем ожившие будут царствовать, господствовать, но лишь с Кем – с Иисусом Христом. А это должно означать то, что как царство Христово не от мира сего и как Он царствует лишь над душами, вселяясь в них Своим благодатным миром, так точно и души, царствующие с Ним, пребывают с Ним в тесном единении и наслаждаются как этим единением, так и возможностью быть в общении с другими верующими, прославленными на небе и подвижающимися на земле. В отношении к этим последним перешедшие в вечность, приблизившиеся к Божию престолу могут являться руководителями и помощниками и в этом находить для себя новый источник радости и блаженства.

Но это состояние праведников – не состояние вечности, не то царство, которому не будет конца, поэтому и это блаженство

– не блаженство окончательное, не то, которое обещано праведникам после страшного суда. Блаженное царствование, о котором говорит Апокалипсис, будет, по его словам, продолжаться только тысячу лет. Тысяча лет – это та тысяча, на время которой был связан сатана в своей деятельности (ст. 3). Предполагается, когда сатана связан, тогда блаженство небожителей, находящихся в общении с членами земной воинствующей Церкви, не нарушается. Когда же сатана будет освобожден и снова выступит на земле во всеоружии своей дьявольской злобы, тогда должна наступить перемена в блаженном покое праведников, так как тогда при возникновении борьбы с антихристом изменится положение живущих на земле, находящихся в постоянном общении с небесными праведниками и под их руководством и покровительством. Это одно, чем кончится тысячелетие блаженства праведников, другое же то, что после кратковременного господства на земле антихриста наступит день второго пришествия Господа, день общего воскресения (и праведников). После этого настанет новое вечное царство, когда блаженство праведников усугубится тем, что в нем примут участие и их прославленные и измененные тела. Таким образом, тысяча лет, так же как и во 2 и 3 ст., не тысяча обыкновенных гражданских лет и не простое множество лет, неопределенное, но точно определенный период времени, который назначен Богом для домостроительства новозаветной Церкви, как был назначен Им таковой же период для домостроительства церкви ветхозаветной: должно будет пройти столько времени, сколько нужно его, чтобы совершилось все, что должно совершиться по определению Божию.

Что же касается того, почему употреблено число тысяча, то в ответ на это нужно указать на другие места свящ. Писания, где это же число употреблено для обозначения многочисленности и полноты. Господь Бог говорит о Себе, что Он творит милость до тысячи родов любящим Его и соблюдающим заповеди Его. (Втор. 5:10; Иер. 32:18). Пр. Давид, переводя понятие о вечности Божией на человеческий способ времяисчисления, сказал: Перед очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел (Пс. 89:5); и св. Апостол

повторил, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день (2Пет. 3:8).

Содержание 5 и 6 ст. представляет собою вводные мысли, а не продолжение самого видения и, очевидно, принадлежит самому Иоанну. Он от себя, по поводу только что им виденного, замечает, что прочие из умерших не ожили. Прочие (οἱ λοιποὶ) это, очевидно, – все те, кто не входит в состав поименованных в 4 ст. Одни из толкователей¹⁴⁸¹ разумеют здесь под прочими всех, кто не принадлежит к классу мучеников; другие¹⁴⁸² разумеют всех благочестивых или по преимуществу святых и достойных блаженства¹⁴⁸³. По мнению тех и других здесь высказывается обратная мысль по отношению к 4 ст., т.е. первое, раннейшее воскресение не коснется всех умерших, но только некоторых из них. Не воскресшие в это первое воскресение останутся мертвыми еще на тысячу лет.

Но так как нельзя согласиться, что будет два воскресения, два разновременных восстания мертвых, то нельзя согласиться и с тем, чтобы одни из умерших в пришествие Христова остались в своем прежнем состоянии. Первое воскресение (ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη), которым Иоанн называет свое видение живых душ, нельзя понимать в смысле воссоединения умерших людей с их телами. Хотя он и говорит: «это воскресение первое», но, очевидно, не в смысле раннейшего, первого по порядку, за которым должно последовать такое второе, а в смысле, «как бы первого», «предварительного», «особенного». Что он не имеет в виду два однородных события воскресения, это видно из того, что далее он говорит только о первой и второй смерти, но «умалчивает» о «втором» воскресении. Воскресение в собственном смысле, как восстание умерших в их прежних измененных телах, может быть только одно; о нем говорится в 12 и 13 ст. Здесь же, в 5 ст., под воскресением первым нужно разуместь то состояние душ умерших, которое созерцал тайнозритель. Это состояние нельзя сближать с тем воскресением перед общим судом¹⁴⁸⁴, о котором говорит нам апостол Павел в 1Сол. 4:16; 1Кор. 15:23–25; и апостол утверждает здесь ту истину, что (единственное) воскресение мертвых будет прежде изменения живых, и не дает повода

думать, что будут два воскресения. Точно так же под первым воскресением 5 ст. нельзя разуместь¹⁴⁸⁵ обращение человека к благодати христианства (Кол. 3:1–2), к жизни благочестивой, от жизни по телу к жизни по духу (Ин. 5:24; Еф. 5:14). Это обращение происходит на земле и ранее личных подвигов человека; Иоанн же видит оживших на небе и притом после их подвигов благочестия и обнаружения верности слову Божию, так как называет их душами обезглавленных и душами оставшихся верными Христу, несмотря на гонения антихриста.

Первое апокалиптическое воскресение может быть рассматриваемо, как переход (восстание) благочестивых¹⁴⁸⁶ от земной жизни к жизни на небе, от унижения и страданий к славе перед престолом Божиим¹⁴⁸⁷. Это воскресение названо первым, ибо оно предваряет и предугадывает на воскресение общее, за которым последует славная и блаженная жизнь праведников не без тел только, но и в телах. Такая участь принадлежит не всем; многие (прочие из умерших) христиане и не христиане не удостоятся прославления после своей земной жизни и, разлучившись с телом, будут пребывать своею душою вдали от Божия престола, вдали от Христа и блаженства, как недостойные его. Поэтому-то Иоанн не видит их живыми (ожившими, перед Божиим престолом и вблизи сидящих на престолах); они соответственно своему греховному состоянию испытывают не блаженство, но мучение и предчувствие вечного осуждения.

Такое состояние грешников, как и состояние праведников, должно продолжиться также тысячу лет, т.е. до времени общего воскресения, когда все воскреснут в своих телах для выслушивания окончательного приговора или о вечном блаженстве, или о вечных мучениях. Так как первое воскресение есть состояние предварительного блаженства и прославления, Которого достигают только совершенные христиане, то Иоанн и называет их блаженными и святыми (μακάριοι καὶ ἅγιοι: ст. 6.)

Обыкновенно толкователи или сливают¹⁴⁸⁸ оба понятия в одно понятие свободы от греха и угодности Богу, или же, сближая их, под святостию разумеют¹⁴⁸⁹ не нравственное

личное достоинство, но состояние прославления (Ис. 16:3); по их мнению, участники первого воскресения святы в том же смысле, как и ангелы (4, 8, 11, 18, 14, 10), т.е. находятся в особенном состоянии светлости, которая является источником и основанием их блаженства. Святость (1Пет. 1:16) есть свобода от недостатков, от грехов, от ответственности за них; блаженство же – (1:3; 14:13; 19:9) – нечто большее, другое: блаженство есть плод святости, последствие ее.

И если Иоанн участника первого воскресения называет не только блаженным, т.е. пользующимся покоем небесной радости, лицезрением Божия престола и предвкушения будущего вечного блаженства, но и святым, т.е. совершенным, то этим самым хочет сказать не только о самом состоянии небесного прославления, но и об основании его. Достоин похвалы и достоин подражания тот христианин, который стремится к совершенству, к победе над злом, ибо дела его идут вслед ему (14:13) и он получит награду после своей смерти.

Совершенство, будучи условием блаженства христианина после его земной смерти, после разлучения души и тела, послужит для него вместе с тем и основанием освобождения от второй смерти. Вторая смерть, как это видно из 2:11; 20:14, есть вечные мучения, которые наступают для каждого человека после его осуждения на страшном суде. Телесная смерть есть отделение души от тела, и ее не избегает ни один человек (Евр. 9:27). Но есть еще смерть духовная, – она состоит в лишении человека Божией благодати, оживляющей его душу.

Этой смерти можно избежать покаянием и добродетельною жизнью; ее и избегают все праведники. Так как они избегают этой временной смерти, так как их души пребывают в единении с Божией благодатию, то им не грозит и вторая смерть, вечное осуждение. Вечное осуждение постигнет только тех, кто, будучи чужд Бож. благодати, будучи виновным и нечистым перед Господом, не может находиться в общении с Ним и потому осуждается на вечные мучения. Праведники же, благодаря своей святости и чистоте, находятся и после телесной смерти в самом тесном общении с Богом; если они не были удалены от

Бога в земной жизни, среди ее соблазнов и искушений, то тем более они остаются в этом общении в жизни загробной, так как для них там нет ничего такого, что могло бы отвлечь их от Бога. Они становятся священниками Бога и Христа (ср. 1:6), т.е. лицами, весьма близкими к Богу, источнику света и блаженства, делаются некоторыми посредниками между Ним и земными людьми, подобно как священники на земле приносят от людей жертвы Богу и их молитвы, так точно и прославленных праведники не только сами за себя служат Господу, но возносят к Нему и молитвы своих земных собратий. А это и есть основание их блаженства, его неизменяемости и перехода в блаженство вечное. Как теперь они царствуют со Христом тысячу лет, т.е. до всеобщего воскресения, так будут царствовать и после этого воскресения, вечно, так как ничто не может отделить их от Бога, ничто не может лишить их Его благодати и через это подвергнуть второй вечной смерти, вечным мучениям.

Окончательное осуждение дьявола на вечные мучения (20:7–10)

Отдел 20 гл. с 7–10 ст., так же как и вводные мысли ст. 5 и 6, сообщается Иоанном не в форме видения, но в форме пророчества¹⁴⁹⁰. Пророческому взору Иоанна было открыто, что по прошествии тысячи лет, на которые дьявол был заключен в бездну, он снова будет освобожден из этой темницы, как места своего заключения. Темница – φυλακή – здесь, очевидно, то же самое, что и бездна – ἄβυσσος – ст.3; это – лишь новое название одного и того же положения и состояния связанности и стесненности дьявола в его деятельности; как связанный и заключенный в бездну за печатью, дьявол сам по себе не мог возвратить себе прежней свободы. Возвратить ему эту свободу мог только один Бог, Который связал его силою искупительных заслуг Иисуса Христа и благопоспешностью христианской проповеди.

Поэтому и говорится (7 ст.), что дьявол будет освобожден, освобожден кем-то, т.е. всемогущим Богом. Дьявол здесь назван сатаню.

Это – одно из его названий (ст.3), характеризующее его со стороны его боговраждебности, со стороны его постоянного стремления воспрепятствовать людям воспринять Божественную благодать спасения. Некоторые толкователи¹⁴⁹¹ в том обстоятельстве, что освобожденный дьявол называется только сатаню, тогда как при его заключении он был назван драконом, видят намеренное желание тайнозрителя указать на особенность его прежнего положения, как обольстителя народов: драконом он назывался в значении основателя мировых государств; теперь же, после освобождения, он уже не будет иметь этого значения, но явится лишь обольстителем и возбудителем многих народов, не связанных между собою государственным единством. Но едва ли это рассуждение справедливо, – нельзя приписывать свою предвзятую мысль самому откровению. Пророчество 7–10 ст. вообще носит характер особенной краткости, и потому естественно, что,

вместо нескольких названий, дьявол назван здесь только одним именем сатаны, которое особенно характерно для него.

Этот эсхатологический момент освобождения сатаны из бездны нужно рассматривать, как современный и тождественный, во-1) с открытием кладязя бездны, откуда вылетела саранча (демоны) под предводительством ангела бездны (сатаны; 9:1–11), и, во-2) с появлением зверя из бездны (11:7). В этих трех случаях (и 20:7) дьявол появляется из бездны (темницы 7 ст.), появляется в определенное Богом время и по Божественному изволению; и цель появления дьявола описывается приблизительно одними и теми же словами: «вести брань со святыми и обольщать народы». Очевидно, это одно и то же событие, но раскрываемое с разных сторон и в различных отношениях для полноты откровения. Это, таким образом, – та самая деятельность дьявола, которую он проявит перед концом мира, когда он для большего успеха воспользуется личностью антихриста и его лжепророка. Господь Бог, по действию Своей промыслительной премудрости, пошлет в мир дьявола, даст ему полную свободу действия (ср. Иов., Иез. 38:10) для того, чтобы дать полную возможность обнаружиться и добру и злу (2Сол. 2:11; Рим. 1:24–26), чтобы совершенные заслужили высшие награды, а грешники оправдали на себе своим нечестием правду Божия суда и возмездия¹⁴⁹².

Сатана выходит, т.е. открыто¹⁴⁹³ проявляет себя обольстителем земных народов (ср. 9:11; 13:1). В 7 ст. обольщаемые народы названы Гогом и Магогом. «Значение этих имен, – пишет блаж. Августин, – в переводе таково: Гог – «кровля», Магог – «из-под кровли», как будто дом и тот, кто выходит из дома. Итак, это те народы, в которых заключен, как бы в бездне, дьявол»¹⁴⁹⁴. По Андрею кесар.: «Гог и Магог суть полунощные и отдаленнейшие народы; скифские, или, как мы называем их, гунны, самые воинственные и многочисленнейшие из всех народов; или же, – говорит он, – лучше: сими именами обозначается или собрание народов или их превозношение». С именами Гога и Магога мы встречаемся и в свящ. Писании Ветхого завета. Магог, это – имя одного из сыновей Иафета

(Быт. 10:2) и страны (Иез. 39:6), царем которой был Гог (Иез. 38:15, 16). Едва ли можно найти¹⁴⁹⁵ какое-либо соотношение между нашим местом и Быт. 10:2; всего естественнее сближать с Иез. 38 и 39 гл. По пророчеству этих глав Гог, как предводитель народа Магога, был орудием гнева Божия, обращенным против израильтян за их согрешения; но потом, за свою жестокость и нечестие, он сам сделался предметом отмщения того же гнева Божия.

Название Гога нужно рассматривать не как указание на свирепого и броненосного властелина¹⁴⁹⁶ или на Антиоха Епифана и антихриста¹⁴⁹⁷, но как указание на представителя народа, бывшего орудием Божией казни. Этого требует общий смысл 7 ст., по изображению которого народы Гога и Магога, по попущению Божию, являются для борьбы против святых и возлюбленного города (ср. Иез. 38:15–16), хотя и для борьбы безуспешной (ср. Иез. 39:4, 6).

Таким образом, названия Гога и Магога должны говорить нам о воинственности и жестокости этих народов, о их враждебных намерениях против царства Христова. Они изображаются находящимися на четырех углах земли (7:1), т.е. это не какие-либо отдельные племена¹⁴⁹⁸, не один известный народ¹⁴⁹⁹, но народ, живущий по всей земле, как совокупность всех враждебных христианству народных сил¹⁵⁰⁰, всех народов вселенной¹⁵⁰¹, которыми будет пользоваться дьявол через антихриста в своей боговраждебной деятельности. Поэтому и сказано, что по своему количеству народы Гога и Магога равны песку морскому (ср. Осии 11:4; Суд. 7:12), как и о самом антихристе-звере было замечено, что он вышел из моря (народов) (13:1; ср. 17:15). Нечестивые народы последнего времени, возбуждаемые дьяволом и руководимые антихристом, соберутся на брань (εἰς τὸν πόλεμον – с определенным членом), не на какое-либо другое дело, но на войну¹⁵⁰². Против кого будет эта война, – говорит 8 ст. Народы выходят на широту земли (πλάτος τῆς γῆς; Авв. 1:6), т.е. соответственно своему положению на четырех углах земли будут вести борьбу во всей вселенной. Сообразно с этим нужно понимать и дальнейшие указания на стан святых и на возлюбленный город. Стан святых,

это – не военный лагерь святых, собравшихся на защиту против нечестивых Гога и Магога, и не пустынные места, в которых будут скрываться христиане¹⁵⁰³. Если те рассеяны по всей земле и по всей земле враждуют против христианства, то и стан святых не может быть мыслим, как какой-либо определенный пункт земли. Это – именно Церковь Христова¹⁵⁰⁴, общество истинных христиан последнего времени, в их противоположности последователям антихриста; это и не святые прославленные¹⁵⁰⁵ 4 и 6 ст., но подвизающиеся в борьбе с антихристианским нечестием. Им придется вести борьбу действительно по всей земле, так как вся земля и все народы признают власть антихриста и сделаются его послушными орудиями.

Точно так же и возлюбленный город не географический и естественный город будущего¹⁵⁰⁶, но тот же самый стан святых; та же самая Церковь Христова¹⁵⁰⁷; общество истинно верующих, гонимое, но твердое и славное Божией помощью, верою в Бога, Который обитает среди них, как бы в Своем возлюбленном городе.

«И они, с своей стороны, очевидно, не оставят воинственного положения, потому что названы именем стана», говорит блаж. Августин¹⁵⁰⁸.

Брань святых, христиан, по слову апостола, не против плоти и крови, но против духов злобы поднебесной, поэтому для них и всеоружием в этой брани должно служить всеоружие Божие (Еф. 6:11–18). Христиане должны будут составить как бы военный лагерь и в этом смысле всегда воевать и быть готовыми на брань с дьяволом. Они, действительно, окружены постоянными врагами (1Ин. 5:19), но эти враги сделаются более жестокими и более опасными в конце мира, пред пришествием Господа. Тогда враги как бы окружают Церковь Христову, окружают с целью совершенно уничтожить малое общество истинных христиан. То будет последняя борьба зла с добром, последнее, самое ожесточенное и ослепленное усилие нечестивых стереть с лица земли все доброе и святое, все, что напоминает о Боге и о Его святости и совершенстве и что побуждает к жизни святой и совершенной.

Но, по выражению Апокалипсиса, огонь ниспадет с неба и уничтожит все боговраждебное воинство (ст. 9). Этот огонь будет послан, несомненно, от Бога, поэтому совершенно справедливо, хотя и неправильно, в некоторых списках Апокалипсиса (Полигл. Stier) и в наших слав. и русск. переводах вставлено добавление «от Бога», – (ἀπὸ τοῦ θεοῦ)¹⁵⁰⁹. Этим огнем будет не ревность Христиан¹⁵¹⁰ (Ис. 26:11), с которой они будут противостоять дьяволу и антихристу, но именно огонь с неба, как очевидное доказательство и выражение Божественной помощи для святых и Божия гнева по отношению к грешникам. Этот огонь нельзя сравнивать с тем, который выходил из уст двух свидетелей и убивал намеревавшихся сделать им вред; он есть огонь непосредственного действия Божия, подобно огню, упавшему с неба и уничтожившему Содом и Гоморру (Быт. 19:24), подобный тому, о котором говорил пророк Иезекииль в своем пророчестве (38:22; 39:6). Таким образом, это падение огня с неба (ст. 9) указывает на тот же эсхатологический момент, о котором говорит 19:21 (ср. 2Сол. 2:8). Этот момент непосредственно следует за 6:16, сопровождает 11:13; его отличие от 19:21 состоит лишь в том, что там вместо всеистребляющего огня назван всеистребляющий меч, исходящий из уст Божиих. Содержание 8–10 ст., так же как и это последнее явление четвертого порядка (19:21), наглядным образом утверждает истину, что все люди перед страшным судом должны потерпеть изменение своего тела: для нечестивых это изменение само по себе (без отношения к будущему) будет носить характер Божией казни, Божия наказания, которое и будет как бы предначатием вечных мучений¹⁵¹¹.

Для дьявола, прельщавшего народы, вечные мучения наступят ранее общего суда. Подобно тому как по 19:21 зверь-антихрист и его лжепророк без суда и до общего страшного суда были ввержены в геенну огненную на вечные мучения, точно так же будет ввержен в огненное и серное озеро и дьявол. Его беззакония, его боговраждебность вполне очевидны, и поэтому суд на нем, как над антихристом и лжепророком, излишен.

Суд над ним произнесен уже ранее, после его падения (Иуд. 6); впоследствии он был подтвержден Иисусом Христом (Ин. 12:31). Для дьявола, как осужденного издревле, от века была назначена огненная геенна (Мф. 25:41); бездна была его местом до последнего антихристианского времени. После же этого времени, когда он до крайности доведет свои боговраждебные действия, он будет предан мучениям, которые будут продолжаться день и ночь, непрерывно и неослабно, и во веки веков – вечно.

Видение последнего суда (20:11–15)

Доведя до конца изображение судьбы антихриста, лжепророка и дьявола, преданных вечным мучениям, Откровение обращается к изображению суда над человеческим миром (11–15 ст.), а после этого рисует картину будущего обновленного мира, в котором будет жить новое обновленное человечество (21 и 22 гл.).

Иоанн видит великий и белый престол. Где видит, он не говорит, но так как далее сказано, что прежнее небо и прежняя земля бежали (11 ст.), то место для престола должно быть под новым небом на новой земле, то неизмеримое и не представимое для настоящего человека пространство, которое будет местом Божия суда в будущем обновленном мире.

Престол назван белым для указания на святость и неподкупность сидящего на нем Судии; великим же он назван в противоположность малым престолом ст. 4 и говорит, поэтому, о величии и всемогуществе Судии. Этот престол напоминает в некоторой степени тот, о котором говорил и Спаситель, изображая страшный суд (Мф. 26:31), и пророчество пророка Даниила (7:9); только в Апокалипсисе его изображение более наглядно и величественно. Имея в виду Апокалипсис, св. Ефрем Сирин говорил: «Судия воссядет на огненном престоле, окрест Его море пламени, и река огненная течет от Него, подвергнут испытанию все миры» (Слово о последнем суде. ч. IV, стр. 305). Сам Сидящий на престоле, подобно как 4:2; 5:1, не назван по имени, но, однако, нет основания отождествлять Его с тем сидящим и видеть в Нем Бога Отца в Его Ипостасном отличии от Сына, ни Бога в нераздельности и единстве Его существа это – несомненно Иисус Христос¹⁵¹² в Его пречистой плоти (ср. Мф. 25:31; Ин. 5:22, 27; Рим. 14:10; 2Кор. 5:10). Это – Тот Иисус Христос, Который Сам говорил о Себе, что Отец не судит никого, но весь суд отдал Сыну (Ин. 5:22), и Который должен придти на облаках так, чтобы Его увидало всякое око и те, которые пронзили Его (Апок. 1:7). Если же далее (21:5) сидящий представляется Творцом и Владыкою всего мира и

старого и будущего, то и это также согласно с общим откровением свящ. Писания, так как и оно свидетельствует, что Сыном Божиим создано все, что на небе и что на земле, видимое и невидимое (Кол. 1:16).

Перед Ним, как всемогущим Господом и Владыкою, бежало небо и земля. Это означает не то, чтобы небо и земля отделились от Господа пространственно, но то, что им не нашлось места, что они должны исчезнуть, погибнуть (16:20). Здесь речь идет о конечном мировом перевороте, после которого должна начаться новая жизнь нового, обновленного мира, прежний мир, – мир, искаженный вследствие человеческого греха, должен погибнуть (1Ин. 2:17) через разрушительное и очистительное действие огня (2Пет. 3:7, 10–12). Но последствием переворота будет не совершенное и бесследное исчезновение мира, – это было бы недостойно. Его всемогущего Творца (ср. Ин. 6:39), но лишь перерождение, обновление (1Кор. 7:31, 32).

В новом мире от прежнего должно остаться все, что чуждо греха, тления, болезни, все, что может способствовать вечному блаженству обновленного человечества, – на новом небе и новой земле будет обитать правда (2Пет. 3:13).

Этот мировой переворот и обновление всей твари должны предшествовать всеобщему суду, но не быть уже после него, как думает, например, блаженный Августин¹⁵¹³.

Обновление мира и обновление твари должно произойти одновременно с обновлением человека, – с изменением оставшихся в живых и с воскресением умерших. А эти последние события несомненно должны произойти до суда, так как только уже воскресшему человеку надлежит получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое (2Кор. 5:10). После суда непосредственно наступит вечное блаженство и вечные мучения, но не мировой переворот.

Только после него, среди новой мировой обстановки, все люди предстанут перед престолом Судии.

Иоанн называет их мертвыми, но так как они далее изображаются живыми и стоящими перед престолом, то, очевидно, название мертвых употреблено вместо умерших: они

воскрешены действием Божия всемогущества и призваны для суда и отчета во всей своей земной жизни.

Здесь обходятся молчанием те, которые останутся живыми до суда (1Кор. 15:51–52). Но это молчание не есть отрицание факта суда и над оставшимися в живых¹⁵¹⁴. Если почему-либо Иоанн говорит только об одних умерших, то исключительно потому, что его речь находится в самой тесной связи с общемировым переворотом, после которого все люди, как жившие прежде на прежней земле, как жившие в других телах и в другой обстановке, являются как бы умершими, когда-то жившими! Поэтому нет никакого основания, на основании этих слов откровения 12 ст., заключать, что изображаемый суд будет не всеобщим, но касающимся лишь некоторых классов человеческого рода.

Одни толкователи¹⁵¹⁵ подсудимыми мертвых разумеют всех нечестивых, всех безбожников¹⁵¹⁶ и основывают свое мнение или на 4 ст., где говорится о прославленном состоянии праведников, или же на общем суждении Иисуса Христа, Который называл мертвецами всех людей, преданных земной греховной жизни, а истинно верующим приписывал вечную жизнь (Ин. 5:24; 8:51; ср. 1Ин. 3:14). Другие же¹⁵¹⁷ под мертвыми разумеют верующих Ветхого завета, не слышавших евангельской проповеди, положительно не верующих и отпавших от веры. Но такое толкование и понимание выражения Апокалипсиса было бы не согласно с общим свидетельством других мест свящ. Писания (Мф. 25:31; 2Кор. 5:10; 1Кор. 15:52, 53).

Всеобщий суд, – а здесь речь несомненно идет о нем, – будет судом над всеми людьми без исключения, как дожившими до второго пришествия Господа, так и умершими к этому времени¹⁵¹⁸, как праведными, так и грешными¹⁵¹⁹.

Правда, в Ин. 5:28, 29, по-видимому, говорится, что суду подвергнутся только нечестивые, ибо сказано: изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение суда (Осуждения – κρίσεως), но, очевидно, здесь суд берется в смысле осуждения (2Сол. 2:12), и противопоставление заключается не между судом и

отсутствием суда, но между воскресением для жизни и воскресением для суда, т.е. осуждения на вечные мучения.

Все люди без исключения должны предстать перед престолом Судии. В славянском и русском переводе¹⁵²⁰ принято чтение: «перед Богом» – ἐνώπιον τοῦ θεοῦ вместо более правильного «перед престолом» – ἐνώπιον τοῦ θρόνου¹⁵²¹. Этого чтения требует чтение предыдущего стиха, где говорится о престоле, и появление другого чтения может быть объяснено желанием переписчика и по внешности придать выражению тот смысл, который он несомненно имеет.

Перед престолом стояли все люди: и великие и малые (11:18; 13:16), без всякого различия по их бывшему положению среди земного общества. При изображении суда ничего не говорится о предварительном отделении праведников от грешников, о чем говорит Спаситель (Мф. 25:32) и что несомненно предполагает Апокалипсис в других местах (14:14–20); но молчание не означает отрицания.

В 12–15 ст. раскрывается подробно только самый последний момент суда, момент, соответствующий словам Спасителя: тогда скажет Царь стоящим по правую сторону (25:34) и тогда скажет стоящим по левую сторону (25:34). Апокалипсис сам суд изображает под видом судебного разбирательства: будут раскрыты книги и книга жизни. О многих книгах мы встречаем упоминание у пророка Даниила (7:10). Хотя там говорится о суде над другими лицами, но смысл раскрытия книг тот же самый: найти и указать вину каждого подсудимого. Одни толкователи¹⁵²² под многими книгами понимают книги свящ. Писания и особенно Евангелие¹⁵²³, другие же¹⁵²⁴ под ними видят такие книги, в которых записаны все нечестивые, более многочисленные, чем праведники, записанные только в одной книге жизни. Но лучше разуместь¹⁵²⁵ под этими многими книгами – книги для каждого человека, в которых записаны все его дела.

Понимать же этот символический образ нужно в том смысле, что, по действию всемогущества Божия, на суде раскроется совесть каждого человека, и он в ней, как бы в книге, прочтет все, что было сделано им в жизни и от своей совести

услышит истинную оценку всей своей жизни, слагающейся из отдельных мыслей, поступков, желаний и т.д. После этого, как бы после процесса судопроизводства, каждый увидит другую книгу, общую для многих, – книгу жизни (3:5; 13:8; 17:8). В этой книге от века записан приговор суда по отношению к праведникам: в ней записаны одни праведники, для которых уготовано царство Божие, предназначена вечная блаженная жизнь. Эта книга, поэтому, есть предведение Божие, утешительное для всех труждающихся и обремененных в земной жизни (Мф. 10:40; Евр. 11:66). Все получают воздаяние сообразно с своими делами – нравственным достоинством (Рим. 2:6; 2Кор. 5:10). Сказавши о самом образе страшного суда, Иоанн в 13 ст. возвращается¹⁵²⁶ к тому, что должно предшествовать этому. Откровение дополняет прежнее и объясняет, кто были и откуда пришли те мертвые, которые предстали перед престолом Судии.

Они суть те, которых отдали море, смерть и ад. Одни из толкователей под морем разумеют море народов¹⁵²⁷, злой беспокойный мир, где убивают друг друга, Каин Каина¹⁵²⁸, или же море тех народов, которые обратились ко Христу во время тысячелетия¹⁵²⁹. Но если понимать так слово «море», то между ним, с одной стороны, и смертью и адом, с другой, не будет противоположения, а оно несомненно должно быть. Море в Апокалипсисе употребляется не только в смысле символа народов (17:15; ср. 13:1), но и в обыкновенном естественном смысле (16:3; 10:2; 18:17, 21). Поэтому и в 13 ст. вместе с другими толкователями¹⁵³⁰ под морем можно разуместь место смерти многих людей, погибающих там во время плаванья. А, сообразно с этим дальнейшее слово 13 ст. «смерть» будет указывать на тех людей которые погибли безвестным образом на земле: в пустынях, в дебрях, от зверей, во время войн и земных переворотов, и были не погребены: они только во власти смерти, только смертью они похищены из среды людей. В противоположность им ставятся отданные адом. Ад здесь не в смысле места мучения и пребывания осужденных, но в смысле внутренности земли, подземного мира: находящиеся в аде, это – все погребенные, зарытые в землю после их смерти.

Можно даже согласиться и с тем, что ад взят здесь в обычном смысле, как место мучения. Иоанн прежде всего имеет в виду суд над нечестивыми, находящимися в аде, т.е. предчувствии мучений, а праведники, умершие и погребенные и находящиеся в предначатии блаженной жизни, исключаются из общего числа погребенных. Таким образом, цель 13 ст. указать на то, что все умершие, без всякого исключения, где бы они ни умерли и как бы они ни умерли, независимо от того, во что было обращено их смертное тело, все они воскреснут и в своих обновленных телах предстанут на суд. «Сколько ни было и ни будет рожденных на свете, – говорит Ефрем Сирин, – все придут на сие позорище видеть суд... все умершие соберутся на место суда... Ужасом будет объята смерть и изблюет всю свою добычу и не оставит ни одного мертвеца, не представив его в судилище. Земной персти повелено будет отделить прах умерших. Кто поглощен морем, кого пожрали звери, кого расклевали птицы, кто сгорел в огне, – все пробудятся, восстанут и явятся» (Ефр. Сир., ч. II, 306).

Это необходимо для будущей жизни; она будет воздаянием человеку за его земную жизнь, и потому он должен услышать оценку всей своей земной жизни, чтобы сообразно с этой оценкою, сообразно с своими делами получить ту или другую степень блаженства или степень мучения.

14 и 15 ст. составляют заключение к видению суда. После того, как совершился мировой переворот и по действию Божия всемогущества явился новый мир с обновленною тварью, после того, как одни из людей были определены для вечной блаженной жизни, а другие для вечных мучений, после всего этого должны прекратить свое существование смерть и ад.

Они, по выражению Апокалипсиса, были ввержены в озеро огненное (14 ст.). Под именами смерти и ада нельзя здесь видеть¹⁵³¹ людей, бывших во власти смерти и ада; о них говорится в 15 стихе. Но нельзя также согласиться и с тем мнением, что смерть и ад суть названия демонов, как их властителей¹⁵³², или облеченные плотию существа, имеющие значение только в видении¹⁵³³; тогда и о них, как о дьяволе, было бы сказано, что они будут мучиться (20:10). Свящ.

Писанию, а в том числе и Апокалипсису не чуждо употребление олицетворений; как олицетворения, можно рассматривать названия смерти и ада и в нашем месте. Как апостол Павел говорил: Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа? (1 Кор. 15:55; ср. Ос. 13:14), так в этом же смысле мог говорить и Иоанн в Апокалипсисе: смерть и ад ввержены в озеро огненное. Это выражение равносильно другому выражению ап. Павла. Последний враг упразднится – смерть (1 Кор. 15:26). Смерть – прекращение земной жизни тленного человеческого тела: ад – место, где души людей ожидают времени страшного суда и вечных воздаяний. Но когда суд уже совершился, когда наступила вечная жизнь (21:4), тогда и смерть и ад неуместны и излишни. Они должны быть ввержены в озеро огненное (не прибавлено, как 20:10: где будут мучиться; очевидно, мы имеем дело лишь с понятиями), т.е. эти понятия должны быть совершенно устранены, лишены своего прежнего значения (19:20). Славянский и русский переводы, следуя *recept.*¹⁵³⁴, сокращают чтение 14 ст.; его полное чтение: «это – смерть вторая, озеро огненное» – οὗτος ἐστὶν ὁ θάνατος ὁ δεῦτερος, ἡ λίμνη τοῦ πυρός. Вторая смерть – не событие ввержения смерти и ада в огненное озеро, но самое огненное озеро есть вторая смерть.

Смерть первая (кроме смерти телесной) есть первое (не окончательное) отчуждение человеческой души от Божией благодати: она является только предначатием вечных мучений, и для человека остается еще возможность избежать этих мучений или через собственное раскаяние и исправление здесь на земле, или же через молитвы других после своей смерти. Но смерть вторая есть окончательное и бесповоротное осуждение человека после страшного суда, когда он совершенно лишается надежды на всякое улучшение своего состояния, ибо, как нераскаянный, совершенно лишается всякой помощи Божией благодати. Он ввергается в озеро огненное, которое и становится для него местом его будущего вечного пребывания и вечных мучений; здесь человек должен проводить свою жизнь после последнего суда¹⁵³⁵.

Кто не был записан в книге жизни, т.е. все, которые, по предведению Божию, оказались достойными осуждения, которые не признаны достойными вечного блаженства в Христовом царстве, все они были брошены в озеро огненное.

Суд Божий и исполнение Божия суда и приговора шло постепенно, все расширяясь и расширяясь. Сначала в геенну огненную были ввержены зверь-антихрист, лжепророк (19:20) и сам дьявол – виновник всего зла на земле (20:10) – ввержены до общего суда и без суда. Они были ввержены одновременно, хотя о их ввержении и говорится в разных явлениях. Разделять по времени казнь дьявола и казнь антихриста невозможно, так как между их деятельностью и виновностью существует слишком тесная связь: они вместе служат виновниками человеческого нечестия, только после них получают возмездие и люди. Люди, подчинившиеся их пагубному влиянию, хотя и должны также быть осужденными на вечные мучения и также быть брошенными в озеро огненное, но это произойдет только после осуждения виновников их нечестия и после суда и по суду.

Вместе с осуждением на вечные мучения всех грешников оканчиваются все счета с грешным миром. И подобно тому, как в конце Ветхого завета на тайной вечере, лишь после выхода Иуды-предателя, Христос приступил к установлению Своего таинства евхаристии (Мр. 14:22; Мф. 26:25–26), таинства самого тесного общения с Своими верующими, так точно и в конце Нового завета, после удаления грешников, должна начаться новая вечеря (19:7–8). Эта вечеря – вечная блаженная жизнь праведников со Христом, Богом Отцом и Св. Духом, в которой, вместо таинственного вкушения плоти и крови Христовой, верующие будут пользоваться близостью неизреченного Божественного света¹⁵³⁶. Следующие 21 и 22 главы изображают нам эту новую вечерю, эти будущие неизреченные блага, которые от века уготованы для праведников.

Видение нового Иерусалима (21 и 22:1–5)

Перед взором тайнозрителя чудесным и таинственным образом явилось новое небо и новая земля, судя по тому, что тайнозритель в 21–22 гл. описывает новый город Иерусалим, находящийся на новой земле.

Он не описывает с положительной стороны ни новое небо ни новую землю: все это описание заменяет лишь одно слово: «новое». Будущие небо и земля должны быть противоположностью прежним, погибшим.

Все, что было греховного, бедственного и вредного для человеческой жизни, все, что навлекло на землю и на ее обитателей Божий гнев, всего этого не должно быть на новой земле. Прежняя земля и прежнее небо уже миновали и моря уже нет. О самом образе этой перемены тайнозритель совершенно умалчивает, – в 20:11 он неопределенно назвал ее «бегством» (ἔφυγεν).

О новом небе и новой земле, на которых будут преобладать радость и веселие, говорил и прор. Исаия (65:17–18; 66:22); а ап. Петр говорил, что на новой земле и на новом небе будет обитать правда (2Петр. 3:13). Но лишь только последний сказал и о том, как совершится изменение прежнего греховного мира.

Орудием всемогущества Божия при этом изменении послужит огонь, как самая могучая сила во внешней природе. «Огонь во всякой вещи, под землею и в облаках, огонь поэтому является символом не только разрушения и уничтожения, но и очищения и освящения. Из мирового пожара, по очищении, из гари возникнет новое небо и новая земля»¹⁵³⁷. Впрочем, св. Ефрем Сирин, на основании Даниила 7:9–10, представляет мировой пожар в виде разлива огненной реки: «Как снесем это, братие, когда увидим огненную реку, плещущую с яростию ижигающую всю землю и все дела, яже на ней?»

«Как будет происходить само изменение вселенной, сие должно быть изято из предметов нашего любопытства», говорит св. Григорий Нисский.

Для Бож. мироправления нужны не другие небо и земля, но нужно лишь устранение с прежних того, что препятствует благоуспешности этого мироправления. Они (небеса), как риза обветшают, и, как одежду, ты переменишь их, – и изменятся (Пс. 101:27); и Ты обновляешь лице земли (Пс. 103:30), говорит псалмопевец. Точно так же и ап. Павел свидетельствует, что для совершенства условий будущей вечной жизни нужно лишь обновление прежней земли и уничтожение ее ненормальностей (Рим. 8:21). «Посему говорится не о не бытии тварей, но о перемене к лучшему», говорит Андрей кесарийский. «В мировом пожаре, – пишет блаж. Августин, – уничтожатся совершенно от огня те свойства тленных стихий, которые соответствовали нашим тленным телам, а самая субстанция получит такие свойства которые через удивительное изменение окажутся соответствующими бессмертным телам, так что мир, обновившись к лучшему, получит полное приспособление к людям, обновившимся к лучшему и по плоти»¹⁵³⁸.

«Бог, – говорит по этому же вопросу блаж. Феофилакт, – однажды создал вещество, и что было необходимо для здешней лишь жизни, а для тамошней бесполезно и излишне, то Он отменит, а что полезно, тому даст новый образ и дозволит наполнять другой тленный мир»¹⁵³⁹. Об обновлении, а не о совершенном уничтожении и новом создании говорит и Иисус Христос, называя состояние нового мира его паки бытием (Мф. 19:28); к этой же мысли приводят нас и другие выражения свящ. Писания (1Ин. 2:8,17; 1Кор. 7:31; 2Кор. 5:17).

Точно так же и само выражение 1 ст.: миновали – παρῆλθε ближе всего соответствует Мф. 24:35: небо и земля мимо идут – παρελεύσεται (ср. 5:18). На пятом вселенском Соборе также была отвергнута мысль об уничтожении мира, как еретическая.

Обыкновенно и все новейшие толкователи в 1 ст. видят откровение не о новом создании при совершенном уничтожении прежнего мира, но лишь о его очищении и приспособлении¹⁵⁴⁰, и мировой очистительный огонь сравнивают с водою всемирного потопа, не поглотившей мир, но лишь очистившею его, как бы омывшею. Усиливая выражение об изменении прежнего мира, Иоанн добавляет: и моря уже нет (ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἐτι). Одни

толкователи¹⁵⁴¹ в этом добавлении видят намерение тайнозрителя указать на то, что в новом мире не будет и не может быть моря, как массы воды; вода, по их мнению, соответствовала лишь прежнему миру (Быт. 1:2; 2Пет. 3:5) в основе которого была положена влажность; новый же мир, преобразованный огнем, будет требовать другой основы. Но с этим мнением согласиться нельзя, так как по ходу мысли выражение «и моря уже нет» говорит лишь о прошедшем мире¹⁵⁴².

Однакоже, нельзя согласиться и с теми толкователями¹⁵⁴³, которые, понимая выражение Апокалипсиса, как указание на прошедшее, видят в нем не что иное, как символ моря народов, «злого беспокойного мира» (Авг. 20, 13). «Мятежный и бурный век, подразумеваемый под именем моря, не будет жизнью смертных», говорит блаженный Августин (Авг. 20, 16). Но море в Апокалипсисе не всегда означает море народов, здесь же даже сам порядок мыслей требует буквального и естественного понимания выражения. Откровение 1 ст. нужно понимать так, что здесь как бы было сказано следующее: прежнего моря не будет, ибо «не будет в нем никакой нужды»¹⁵⁴⁴, ибо для чего и море, часто бурное и губительное, зрелище ужасов и мятежа стихий оно «не может иметь места в жилище вечной тишины и безопасности»¹⁵⁴⁵. Но будет ли вообще море и в будущем мире, море, соответствующее общему составу новой вселенной, – море, например, подобное кристаллу – об этом Апокалипсис совершенно умалчивает. Внимание тайнозрителя было обращено на другой предмет.

Славянский и русский переводы, следуя гесерт¹⁵⁴⁶ в начале 2 ст. читают слова: и я, Иоанн, видел (καὶ ἐγὼ Ἰωάννης εἶδον), которых нет в лучших списках и которые, очевидно, внесены переписчиком¹⁵⁴⁷ для соответствия 22:8. Но так как 2 ст. составляет как бы продолжение первого, то и это внесение совершенно излишне.

Непосредственно за видением нового неба и новой земли Иоанн созерцает святой город, который он называет Иерусалимом. Это не подобие того Иерусалима (Ἱεροσόλυμα), который был созданием языческого греческого искусства (ср.

1:19; 2:13; 4:45; 5:1–2), но Иерусалим (Ἱεροσολήμ) с значением древнего, ветхозаветного святого города. Поэтому он называется святым, так как он освящен пребыванием в нем Господа в Его храме, освящен самым храмом и жизнью святых людей.

Но это – Иерусалим не древний, не земной, это – Иерусалим новый, так как он должен соответствовать новому небу и новой земле и новым людям. Это не просто «город возлюбленный» (20:8), под которым бы можно было подразумевать христианское общество, христианскую Церковь на новой земле¹⁵⁴⁸, но город (когда-то сшедший), сходящий с неба от Бога, что указывает на то, что он есть особенное нарочитое создание Бож. благодати¹⁵⁴⁹. Однакоже, он и не тот, о котором говорит ап. Павел, называя его небесным Иерусалимом (Евр. 12:22). Нельзя под этим городом видеть простой отвлеченный символ¹⁵⁵⁰, общество ангелов и общество святых¹⁵⁵¹ в их тесном общении с Господом Богом: подробное описание частностей, которое дается далее, решительно противоречит этому.

Если на земле для первого человека, для его блаженной жизни Самим Богом был насажден рай со всеми дарами чистой и девственной природы, то нет ничего естественнее, как допустить, что и на новой земле для обновленного человечества также будет особенное уготованное Богом место общения с Ним. Это место как место особенного, тесного, благодатного взаимоотношения между Богом и людьми может быть названо городом¹⁵⁵². Он будет новым особенным местом пребывания и явления милости Божией, сообразным с обновленным миром и людьми. Тогда Господь Иисус Христос, так сказать, перенесет Свой трон с неба на землю, чтобы с Отцем и Святым Духом жить среди обновленных людей. Этот город не будет чужд тех и других осязаемых и видимых особенностей, так как и люди будут не бесплотными духами, но будут в тех телах которые они получают после своего воскресения. Новый небесный Иерусалим будет украшен соответственным образом, как украшается невеста,

надевающая свои лучшие украшения, когда наступает время идти к своему мужу (2 ст.).

Тогда же, при обращении взора на таинственный город, тайнозритель услышал голос (с неба) от трона, Наши славянский и русский переводы (и Андрей Кесар.)¹⁵⁵³ читают ἔκ τοῦ οὐρανοῦ – с неба, вместо ἔκ τοῦ θρόνου ¹⁵⁵⁴ – «от трона». Если принять первое чтение, а то нужно будет, вместе с Андреем кесарийским, Яковлевым и др., допустить, что голос был слышен не из города Иерусалима, но из другого места; и тогда непонятным становится, кому же может принадлежать этот голос, если Сам Бог вместе со всеми святыми и ангелами обитает в этом Иерусалиме. Генгстенберг приписывает этот голос «всему множеству совершенных святых», но в таком случае он не может быть назван «небесным» голосом, ибо он слышался бы на новой земле.

Голос этот исходил от Божия трона, находящегося в новом Иерусалиме, но не от Самого Бога, о Котором далее говорится в третьем лице, а от какого-либо из существ, окружавших трон¹⁵⁵⁵, например, от одного из четырех животных (ср. 6:6)¹⁵⁵⁶. Этот голос называет новый Иерусалим скиниею Бога (ἡ σκηνὴ τοῦ Θεοῦ) и не просто скиниею Божиею, но скиниею совместною с людьми (μετὰ υἱὸν ἀνθρώπων). Здесь заключается указание на самое тесное общение между Богом и людьми, при котором и Бог и люди живут как бы в одном и том же месте при нераздельном единстве интересов. Скиния эта не по имени только скиния Божия, но в ней и действительно обитает Бог, и обитает не Один, но вместе с людьми¹⁵⁵⁷. Тогда людям будет возможно говорить: «С нами Бог» (Ис. 7:14; ср. Мф. 1:23), подобно тому как Иоанн писал в своем евангелии: Слово стало плотию и обитало с нами (Ин. 1:14).

С этого времени, со времени возникновения нового Иерусалима, все праведные прославленные люди составят один народ Божий; тогда Бог будет Богом не отдельных людей, Авраама, Исаака и Иакова, не отдельного израильского народа, избранного из среды многих других народов земли, но Богом всего человечества вообще, без его разделения на племена и государства.

Опять и здесь народ будет народом Божиим не по имени только, каковым часто бывал народ израильский, уклонявшийся в идолопоклонство, но, действительно, народом Божиим, ибо Сам Бог будет с ним, будет для него Богом, предметом постоянного почитания и прославления, предметом любви и источником блаженства. Бог и люди, т.е. все прославленное человечество, составят одну нераздельную живую семью, при полном и постоянном взаимообщении, при совершенной общности интересов и, так сказать, при общности труда (ср. Лев. 26:11; Иез. 37:27).

Такое тесное и полное взаимообщение должно выразиться в полном блаженстве и невозмутимом покое людей. Господь, говорится, отрет всякую слезу с очей их (ст. 4; ср. 7:17; Ис. 25:8), – тогда не будет причины к этим слезам. Прежде всего и по преимуществу вызывает человеческие слезы – смерть, так как она напоминает о смертной и временной жизни на земле, о жалкой ограниченности человечества, живущего как бы в долине плача (Ис. 83:7). Смерть пришла в мир вместе с грехом (Быт. 2:17; Рим. 5:12), поэтому после победы над грехом должна уничтожиться и смерть.

Плач, вызываемый смертью (ср. 18:8), также уже не будет слышим в новом Иерусалиме. Не будет слышаться там и вопля, не только вопля брани (Еф. 4:31), но и вопля угнетения, обиды и страдания (Ис. 65:19); не будет там и болезни, как не будет и непосильного труда, который есть коренная причина человеческих болезней (Быт. 3:17). Все это было только на прежней земле, как вызванное грехом человека; в новой же жизни, где не будет греха, не будет ничего и этого. Жизнь в Иерусалиме будет «жизнью вечного праздника в праздничном поклонении Богу»¹⁵⁵⁸, в «непрестанном бесконечном веселии»¹⁵⁵⁹.

Причина такой перемены еще раз указывается в том, что все, теперь существующее, создано вновь (ст. 5). Это говорит Сам, Сидящий на престоле. Он есть Господь в нераздельной троичности, в таинственном единении с человеческою прославленною природою Иисуса Христа. Иисус Христос предал Свое царство Богу Отцу и Свят. Духу; вместе с Ними он

был и Творцом и Воссоздателем нового мира. Теперь Господь, восседая на престоле, является не только как Творец и Искупитель прежнего мира, но и как Творец мира нового, вечного, в котором все должно быть в Боге и Бог во всем (1Кор. 15:28). На новую, большую ступень близости Господа к новым творениям указывает уже то обстоятельство, что к тайнозрителю с словами обращается Сам Сидящий на престоле, тогда как прежде Он говорил или через ангелов или же через скрытый голос: для обновленного человечества Бог доступен более, чем для Адама в раю. Эта истина о творении всего нового (ср. Ис. 48:19) столь важна, что Иоанну предписывается записать ее. В ней заключено величайшее утешение для всего страждущего на земле человечества, предыдущие слова откровения о новом мире, о новой беспечальной и блаженной жизни должны доставить человеческому сердцу еще большую отраду, чем те слова, с которыми обращался Иисус Христос к Своим слушателям: приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас (Мф. 11:28). Записать эти слова повелевает не Сам Господь, но (как дело второстепенное) – Его слуга (ср. 10:4; 14:13 и особенно 19:9), один из ангелов¹⁵⁶⁰, может быть, тот ангел, который был посредником всего откровения¹⁵⁶¹; поэтому, при глаголе: «и говорит» (ст. 5) подлежащим нельзя разуместь «Сидящий» предыдущего предложения.

«Слова эти истинны и верны», ибо они «произносятся самую истинною и познаются не через символы, а по самим делам»¹⁵⁶². Истинно и верно не только то откровение, что из прежнего мира воссоздан мир новый и совершеннейший, но и то, особенно утешительное, что в этом новом и совершеннейшем мире обновленное человечество будет блаженствовать в теснейшем общении с Господом.

После вводных слов ангела-посредника (вторая половина 5 ст.) к тайнозрителю снова обращается Сам Господь с Своего престола и от Своего имени и о Себе говорит: «Совершилось» – *υἱουοὐαν*. Это слово произнес Иисус Христос на кресте, когда совершился переход от Ветхого завета к Новому; произнесено оно будет и при переходе Нового завета к вечному царству

(16:17). В устах Иисуса Христа им тогда обозначалось то, что исполнено все определенное и предназначенное для искупления мира; теперь же, произнесенное после возсоздания мира, оно означает то, что произошло все так, как это было угодно Господу Богу, Мировладельцу и Вседержителю. Он – Альфа и Омега, начало и конец (1:8), источник и цель всей жизни. Как все получило и получает от Него свое бытие, и все нужное для этого бытия, так, сообразно с этим, оно и должно быть от Него в полнейшей зависимости и направлять себя исключительно к единению с Ним, как к своему Благу и Основателю своего бытия. Стремление к Богу Его тварей, особенно тварей нового мира, может быть сравнено с жаждою. Как жаждущий естественно стремится к источнику, так должен стремиться к Богу и обновленный человек (Ис. 55:1), и подобно тому как Иисус Христос, пришедший на помощь человечеству, жаждущему спасения, говорил: «кто жаждет, иди ко Мне и пей (Ин. 7:37; ср. 4:14; 6:35), так и теперь новому человечеству Самим же Господом говорится в утешение и ободрение: «жаждущему дам даром от источника воды живой» (ст. 6), – дана будет полная возможность удовлетворения духовной жажды человечества, его стремления к полноте бытия в единении с Богом. Каков этот источник – говорилось еще в 7:17 и еще раз будет сказано далее в 22:17.

Пользование этим источником живой воды, хотя и называется даровым, но, очевидно, лишь в отношении ее обилия сравнительно с достоинством человека, сравнивается милость Божия и Его любовь с ограниченностью человека. Но при этой неизмеримости милосердным Богом не отнимается у человека сознание его собственной заслуги; через это поднимается нравственная энергия человека и его добровольное стремление к добру и совершенству. Не все люди без всякого исключения, без всякого различия по их нравственному достоинству будут сынами и наследниками вечного царства и пользоваться источниками Божией благодати, но только побеждающие (ст. 7; ср. 2:7). Только подвизающиеся и усовершенствующиеся здесь на земле могут надеяться на вечную награду на небе (Мф. 19:29); только они наследуют на

небе те блага, ради которых добровольно отказались здесь на земле от всего, что считается счастьем. Только там, в будущей жизни, будет сыном Бога, и Бог будет его Отцом (ср. 2Цар. 7:24), кто здесь на земле поставит себя в положение почтительного и исполнительного сына, во всем сообразующегося с волею своего небесного Отца.

Сказавши в утешение праведникам, Господь не оставляет без предупреждения и грешников: Он им грозит не только лишением благ вечного царства, как это мы находим у ап. Павла, 1Кор. 6:9–10, но и страшными мучениями огненной геенны. Перечисление грехов, за которые нечестивые лишаются блаженства, идет от более общего к частному. На первом месте поставлены боязливые – δειλοί; это – те же маловерные, как и Мф. 8:26; Мр. 4:40; они хотя и восприняли евангельскую проповедь, но, подобно зерну, упавшему на каменистую почву (Мф. 13:21), не имели в себе достаточно силы, чтобы укрепиться в ее учении и мужественно нести свой крест, возлагаемый на каждого христианина, чтобы мужественное вести борьбу против всех искушений дьявола, вооружившись всеоружием христианской веры. Неверные – ἄπιστοι, это – совсем не слыхавшие о Господе, не имеющие христианской веры и не начинавшие подвигов христианских добродетелей¹⁵⁶³, а равно и (Евр. 6:4–6, 8) отпавшие от веры, изменившие христианству и перешедшие к хуле на Него (2Тим. 2:12)¹⁵⁶⁴. Скверные – ἑβδελυμένοι – все, оскверненные грехами нечестия и развратной жизни (ср. 17:4–5); убийцы – φονεῖς (ср. 9:20), не только лишают своего ближнего жизни, как Каин Авеля, но и ненавидящие своего брата (1Ин. 3:15). Любодей – πόρνος, это – тот, кто, вредя сам себе и своей чести, вредит и чести других (9:21); чародей же – θαρμακός – тот, кто вредит ближнему через обман и обольщения, вредит, прибегая к тайным средствам, к силе демонов (9:21; 18:23). Идолослужители и лжецы поставлены рядом, в одну пару, ибо тот и другой порок (ср. Ин. 14:5) одинаково противоречат богосозданной и богоподобной человеческой природе (Рим. 1:25). Тот, кто поклоняется идолам, приписывает им то, что им не может принадлежать; и тот, кто лжет, является сыном не Бога своего Создателя, но сыном отца

лжи – дьявола. Все нечестие человека, все его служение мамоне, а не Богу, как искажение его христианской жизни, есть как бы ложь и идолослужение (ср. Еф 5:5; 1Сол. 3:5; Фил. 3:19).

Всем таковым, как отрекшимся еще на земле славы Божией, нет и не может быть места в царстве славы; их место в геенне, вместе с дьяволом, волю которого они исполняли. Их участь – вторая смерть, т.е. окончательное осуждение после последнего суда на вечные мучения, окончательное и полное лишение всеоживляющей Бож. благодати.

О месте блаженства праведников сказано, что оно будет на новой земле, под новым небом, но о месте мучения грешников и о свойстве огня их вечных мучений Иоанн совершенно умалчивает. И если по тому и другому вопросу и можно что-либо сказать, то только гадательно и не на основании Апокалипт. откровения, а на основании других книг свящ. Писания. Но справедливо замечает блаж. Августин: «Об этом, полагаю, никто из людей не знает, разве кому откроет Дух Святой»¹⁵⁶⁵. Нужно довольствоваться тем, что есть открытого.

Последним 8 стихом собственно кончилось откровение о будущем блаженном царстве праведников и о вечных мучениях грешников; окончился суд над теми и другими, и каждый получит соответствующее воздаяние. Но подобно тому, как о судьбе антихриста и грешного Вавилона, нечестивого города последнего времени, были особенные разъяснительные главы (17 и 18), так точно и о будущем блаженном царстве праведников дается особенное откровение, касающееся его подробностей и через то проливающее большее утешение.

Для этой цели перед взором Иоанна в новом видении является один из семи ангелов, державших семь чаш Божественного гнева. И как 17:1 один из этих ангелов давал Иоанну объяснения о суде над антихристом и блудницею – грешным Вавилоном, так точно и о будущем царстве блаженных говорит ангел одной и той же миссии. Это должно служить новым утешительным уверением, что все, происходящее в мире, и доброе, и злое, и радости, и страдания, происходит, по воле Божией и по Его изволению: над всем надзирает Он Сам и Его святые ангелы, как вестники и слуги.

Призывая к новому, особенно возвышенному (ср. 17:3 – пустыня. 21:9 – гора), экстатическому состоянию духа, ангел говорит Иоанну: «Пойди, и я покажу тебе жену-невесту Агнца». Об этой жене и вместе невесте Агнца уже упоминалось в 19:7. Там говорилось о небесной радости по поводу наступающего брака Агнца с Его невестой, т.е. теснейшего соединения Христа с обществом верующих. Но что там было только в предположении и ожидании, то здесь – в самой действительности, здесь по-прежнему употреблено двойное название: «жена» нужно понимать не в обширном смысле слова, но в частном, как указание на жену замужнюю. Жена Агнца остается вместе и невестой, т.е. чистой и непорочною девою (Мф. 1:20–24). Этим именно указывается на характер высшей духовности того союза, который будет соединять Господа Бога и прославленное блаженное общество святых (Мф. 22:30).

Для созерцания нового видения Иоанн был вознесен на высокую гору. Замечание, что это вознесение совершилось «в духе» (ср. 17:3), дает понять, что во внешнем положении тайнозрителя не произошло никакой перемены. В этих словах нельзя видеть никакого подобия с Мф. 4:8, где говорится о возведении Иисуса Христа дьяволом на высокую гору; скорее подобие, хотя также не полное, можно находить в Иез. 40:2. Как здесь, так и там, ветхозаветный и новозаветный пророки были один чувственно (хотя и в видении), другой духовно поставлены на высокие горы для широты их кругозора. Иоанну нужно было быть на высокой горе потому, что предмет созерцания был распространен на очень большом пространстве. Другими словами, вознесением на высокую гору уже дается понять, как обширен великий город Иерусалим, сшедший с неба от Бога и только названный женою-невестой Агнца. Здесь не смешение и отождествление понятий, не замена одного другим, но лишь сближение. Хотя обещано показать невесту, но показывается Иерусалим не по чему другому, а именно по тому, что в этом городе живет эта невеста и особенности города говорят о жизни, положении и отличительных свойствах невесты: по городу можно и нужно судить о его обитателях.

Самая первая черта города, а через это и первая черта невесты есть слава Божья. Как город, так и его обитатели славны не своею славою, своими подвигами и добродетелями, но славою Божьею, Его святости, всесовершенством и милостью.

И как некогда Моисей, прославленный Богом, был окружен блеском Божией славы (Исх. 34:33) и никто не мог смотреть на него прямо, так точно и новый Иерусалим был окружен таким же блеском Божией славы. Над ним – Иерусалимом, светит не солнце, но особенное светило (φωτῆρ от φῶσκω), «светило самосветящееся» (Фил. 2:15, Быт. 1:14).

Под ним нужно разуместь Самого Бога (ст. 23; ср. Ис. 60:1–19), обитающего во свете неприступном, освещающего и просвещающего всякого человека. Это видно не только из самой сущности дела, но также и из уподобления светила драгоценнейшему из драгоценных камней – яспису кристалловидному. Название этого камня было уже употреблено при определении сидящего на престоле в 4:3, а после употребляется в 18 и 19 ст. Яспис в 4:3 упомянут в соединении с сардисом, камнем красного цвета. Красный цвет, как цвет огня, может служить символом гнева; значит, тогда Иоанн хотел показать на Бож. гнев, который должен был проявиться в апокалиптических казнях. Теперь Господь Бог является исключительно под видом прозрачного ясписа, и это обстоятельство говорит о том, что в отношениях Бога к обитателям нового Иерусалима проявляется одно Его совершенство и одна благодать.

Город представляется окруженным большою и высокою стеною, – знак того, что он находится в полной и совершеннейшей безопасности от всех врагов (Иез. 38:11). Но, судя по дальнейшему описанию города и особенно выходя из 25 ст., где ворота города представляются всегда открытыми, можно думать, что большая и высокая стена названа здесь более для указания на благоустроенность города, на его внутреннюю жизнь, полную порядка и чистоты (Ис. 54:14). На эту благоустроенность и совершеннейший порядок указывает и многочисленность ворот, – их двенадцать, – число полноты; они

назначены для входа и выхода, для правильности сношений с внегородской жизнью. Сообразно с этим и 12 ангелов на вратах нужно принимать (ср. Пс. 90:11; Мф. 18:10; Евр. 1:14) не за украшения города и городских стен, но за живые образы защитников граждан города. Эти защитники нужны не против внешних врагов, которых уже не стало для прославленных жителей нового Иерусалима, но они нужны для того, чтобы поддерживать всегдашнюю радость и постоянное веселие, а вместе с тем и совершеннейшую чистоту жизни обитателей. Для указания на особенную планосоразмерность города и его распределения его ворота носят каждые свои особые названия, которые взяты от 12 колен народа израильского. Подобное же употребление названий ворот города мы находим в пророчестве Иезекииля (48:31). Смысл этого употребления названий может быть указан в том, что обитателями нового Иерусалима должны быть совершенные христиане, та полнота христианского общества, которая получится после общего обращения всего израильского народа, когда и будет достигнуто возможное для людей совершенство. Имена 12 колен суть имена колен духовного Израиля, избранного народа Божия, образовавшегося из всех народов. По-видимому, на вселенскость назначения города, на доступ в него для всех народов указывает и то обстоятельство, что 12 ворот обращены на все четыре стороны света, по три на каждую (ст. 13). Числа четыре и три чередуются и входят в состав 12; четыре – есть число земной природы, три – число совершеннейшей Божественной природы; число 12 будет означать то, что хотя и принадлежит к естественному миру, но проникнуто и освящено небесным существом¹⁵⁶⁶. Что касается того могущего возникнуть недоразумения, почему перечисление стран света приводится с нарушением их естественного порядка: восток, север, юг и запад, то, как догадывается Генгстенберг, могло произойти это из намерения сохранить близость к изречению Спасителя: многие придут от востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом (8:11); север и юг помещены между востоком и западом.

Стена города, в соответствие 12 воротам, имеет 12 оснований, т.е. 12 краеугольных камней, над которыми стоят

имена 12 апостолов. На вопрос, в каком соотношении находятся имена 12 колен над воротами и 12 имен апостолов над основаниями, можно ответить тем предположением, что апостолы Иисуса Христа или их проповедь послужили основанием (Еф. 2:20) для совершенства духовного Израиля. В царство небесное должны войти лица из всех народов земли (Мф. 28:19), войти каждый своим путем, через свои ворота, под известным именем; отсюда над каждым воротами одно из имен 12 колен израильского народа. Но войти могут не иначе, как только уверовавши и крестившись (Мр. 16:16). Вера же во Христа и спасительное крещение стали доступны миру лишь после апостольской проповеди, так что хотя каждый народ идет в царство небесное своим собственным путем, своими воротами, однако же, не иначе, как при свете апостольской проповеди, с теми истинами и добродетелями, которым они научены и наставлены от апостолов и их преемников. Апостолы суть вестники Агнца, они созывают и собирают Его стадо, они (Мф. 19:28) будут первыми судьями, которые будут определять достоинство или недостоинство того или другого верующего войти в царство небесное, в новый Иерусалим.

Апостолы, хотя и стоят в основании здания, однако же, они не единственная и не главная его основа, почему и названы апостолами Агнца. Очевидно, главная основа этого здания Сам Агнец, Сам Иисус Христос (1Кор. 3:11–12), Который и есть в собственном смысле краеугольный камень (Еф. 2:20). Все здание, таким образом, отличается прочностью своей постройки, ее необыкновенною устойчивостью, ее великолепием и симметричностью расположения.

Для большей наглядности и очевидности обширности нового Иерусалима тайнозрителем сообщается в тысячах стадий занимаемое им пространство. Орудием измерения служит трость, которую имел в своей руке говоривший с Иоанном ангел. Измерение города напоминает такое же измерение, с которым мы встречаемся у пророка Иезекииля в 40:5; 42:16 и далее, а также измерение храма 11:1. В отличие от тех случаев в нашем месте трость названа золотою. Это должно говорить нам не о достоинстве измеряющего ангела, но

ближе – о достоинстве предмета измерения, т.е. нового Иерусалима. Измерению подлежат: сам город, его стены и его ворота. О жителях города нет совершенно речи и, очевидно, потому, что измерение места обитания и представление о его пространстве должны говорить о его обитателях и о их многочисленности. Прежде всего в 16 ст. замечает, что город был расположен четырехугольником и что длина его и ширина были одинаковы; он, таким образом, представлял собою равноугольный четырехугольник.

Форма четырехугольного квадрата означает, во всяком случае, совершенство, устойчивость и постоянство¹⁵⁶⁷. О мере ворот не говорится, но так как измерить их предполагалось еще в 15 ст., то можно думать, что высота их должна соответствовать высоте стен, о которой говорится в 17 ст. Город был измерен и оказался пространством на 12 тысяч стадий, около 300 немецких миль. Эту меру можно понимать и как указание на всю окружность города и как на протяжение каждой стороны четырехугольника. Последнее кажется более удобоприемлемым, как на основании подобного же места у прор. Иез. 48:16, так и на основании конца 16 ст.¹⁵⁶⁸. В конце этого стиха говорится, что не только ширина и длина города равны между собою, но и высота его равна широте и длине. Город и в высоту, так же как в ширину и длину, простирался на 12 тыс. стадий, и нельзя согласиться с тем мнением¹⁵⁶⁹, что высотой города назовется высота его стен, – этому решительно противоречит нарочитое упоминание текста, что длина, ширина и высота равны, – о стенах вовсе нет речи. Стены, как мы узнаем из 17 ст., высотой были не в 12 тыс. стадий, но в 144 локтя, так что необходимо остановиться на той мысли¹⁵⁷⁰, что город представлял собою некоторым образом форму куба. В заключение измерения ангел измеряет стены города и находит их в 144 локтя.

Здесь речь идет не о толщине стен, но, несомненно, о их высоте, так как перед этим говорилось о высоте, о толщине же нигде не упоминалось. Но высота стен в 144 локтя представляется чрезвычайно малою, сравнительно с высотой и шириною города, постройки которого возвышались на 12

стадий. Однако, мы не можем допустить мысли, что измерение нужно понимать не в буквальном смысле и что нельзя требовать большей или меньшей пропорциональности частей; нельзя согласиться и с тем мнением¹⁵⁷¹, что в измерении стены нужно разумеать не просто 144 локтя, но 144 тысячи локтей. Некоторые толкователи¹⁵⁷² полагают выйти из этого затруднения через то предположение, что здесь под локтями хотя и разумеются обыкновенные локти, протяжение человеческой руки от локтя до кулака, но имеется в виду человек не нашего времени, а человек будущего, будущий обитатель нового Иерусалима. Однако, для такого предположения нет никаких данных в самом тексте, так как, очевидно, окончание 17 ст. «мерю человеческою, какова мера и ангела», относится к измерению не только стен, но и всего города. Поэтому необходимо представлять так, что стены города действительно были чрезвычайно малыми сравнительно с высотой самого города, хотя и достаточно высоки (ст. 12) для обыкновенного земного города. Но их цель не защита города от нападения внешних врагов, а для указания на благоустройство и планосоразмеренность города. Эта же планосоразмеренность должна представляться¹⁵⁷³ нам в таком виде, что вся масса его построек возвышалась в виде террас на высоту 12 т. стадий, в виде горы, и здания, стоящих у подошвы этого города, были немногим чем выше стены.

Но не видно, как велика определенная мера взятого здесь локтя. Слововыражение конца 17 ст. говорит лишь о том, что этот локоть был для ангела такою же мерою, какою является локоть для человека, т.е. длина от сгиба руки в локте до сгиба пальцев. Между тем, неизвестно, какого рода был ангел-измеритель, хотя и нельзя предполагать роста, много превосходящего рост обыкновенного человека, так как тогда нужно было бы ожидать, что Иоанн укажет на эту необычайность роста.

Что же означает все это измерение города? Для Иерусалима, города, сшедшего с неба, не могут иметь вполне точного значения цифры земного измерения. Они могут иметь в виду только громадность и величие нового города, места

обитания прославленного человечества. По обширности города мы должны судить о многочисленности его обитателей, а по планосоразмерности его устройства – о правильности, спокойствии и упорядоченности их жизни.

От измерения города, с 18 ст. Иоанн обращается к материалу, из которого построен город, и к изображению его необыкновенного великолепия.

Прежде всего, его стены построены из ясписа. Стена – ἐνδόμησις – не вся вообще постройка стены с ее основанием, но только то, что возвышается над ее основанием. Об основании речь идет далее в 19 и 20 ст. В конце 18 ст. сказано, что сам город, т.е. его жилые постройки, отдельные здания были построены из чистого золота, которое имело вид чистого стекла.

Такое сочетание свойств в одном и том же материале для нас не представимо. Но это нужно понимать применительно к будущему, когда золото будет не только блестеть¹⁵⁷⁴, но подобно стеклу пропускать через себя свет¹⁵⁷⁵. Об изменении природы в будущем царстве прославленных людей, об ее особенной утонченности говорится не только в Апокалипсисе, но было предсказано и в пророчестве прор. Исаии (54:11, 12; 60:17).

Это должно быть в соответствие чистой и совершенной природе блаженных¹⁵⁷⁶, которые будут видеть и через стены своих построек: все открыто перед их взором, все ясно и спокойно, все направлено и приспособлено для их высшего блаженства¹⁵⁷⁷.

Ст. 19 и 20 подробно говорят о тех драгоценных камнях, которые были положены в основания стен города.

Это были камни громадной величины (θεμέλιος), которые, будучи положены в основание той или другой части стены, придавали ей особенную окраску и особенный привлекательный вид.

Ранее в 14 ст. было сказано, что эти основания носили названия 12 апостолов, теперь добавляется, что имена апостолов были начертаны на драгоценных камнях. Андрей кесарийский считает возможным сблизить названия и свойства отдельных драгоценных камней с именами апостолов. Он

замечает: «Апостолы, означаемые драгоценными камнями, украсились всякою добродетелью. Ясписом, по цвету зеленоватым, правдоподобно обозначен верховный Петр, теплою верою поставивший нас на злчное место» и т.д. Но едва ли возможно, не впадая в гадательность, приписывать утвердительно цвет или значение того или другого камня тому и другому апостолу¹⁵⁷⁸: для этого мы не обладаем ни достаточным знанием свойств камней¹⁵⁷⁹ ни знанием свойств и отличительных особенностей характера и добродетелей апостолов. Мы знаем лишь то, что они были украшены всеми добродетелями, как драгоценными камнями. Относительно названий драгоценных камней и их порядка нужно заметить, что они близко напоминают те 12 драгоценных камней, из которых был составлен нагрудник ветхозаветного первосвященника, называемый «слово судное» (Исх. 28:15). Он состоял из следующих драгоценных камней: сардий, топазий, смарагд, анфракс, сапфир, яспис, лигурий, ахат, амафис, хризолит, вирилий и онихий (Исх. 28:17–20). Восемь из них те же самые, которые указаны в Апокалипсисе, но анфракс, лигурий, ахат и онихий заменены халкидоном, сардоником, хрисопрасом и гиацинтом. В частности, камни Апокалипсиса: яспис, это – тот же самый из которого построена вся стена; второй – сапфир, небесно-голубого и прозрачного цвета; третий – халкидон, небесно-голубого цвета, наполовину прозрачный и оттененный другими цветами; четвертый – смарагд, отличающийся нежным зеленоватым цветом, всегда приятным для глаз; пятый – сардоник, представляющий собою несколько измененный вид оникса, цветом светлорозовой крови под ногтем пальца, – один из более известных и употребительных драгоценных камней древности; шестой – сердолик (4:3), красный рубин; седьмой – хризолит (Иез. 1:16; Дан. 10:6) отличался прозрачностью и желтовато-золотым блеском¹⁵⁸⁰, восьмой – вирилл, цвета морской воды; девятый – топаз, зеленовато-желтоватого цвета или черного¹⁵⁸¹; десятый – хрисопрас, зеленоватый, часто ударяющий в желтизну, прозрачный драгоценный камень; одиннадцатый – гиацинт, подобно гранату, темно-красного цвета, и двенадцатый – аметист, бледно-фиолетового цвета.

Таким образом, всеми этими камнями, в совокупности отливающими всеми цветами радуги, означает полнота христианского ведения, возведенного апостолами и усвоенного христианами, а равно и полнота христианского нравственного совершенства, которое при помощи Божией благодати достигается христианами по примеру и наставлениям 12-ти апостолов Иисуса Христа. Город, блистающий цветами драгоценных камней, говорит о его жителях, блистающих всеми христианскими добродетелями и христианским видением. В 21 ст. описание обращается к воротам: каждая из них представляются высеченными в громадной естественной жемчужине. Улицы города, подобно тому как и дома его, состояли из золота, прозрачного как стекло. Значение этого материала, конечно, таково же, какое он имел и в употреблении устройства домов (ст. 18).

Говорится только об одной улице (ἡ πλατεῖα) нового Иерусалима, но не потому, что во всем городе была только одна улица, а потому, что все улицы были похожи одна на другую по своему устройству¹⁵⁸², – все в городе представляет строгое единство и планосоразмеренность. Все в нем блестяще и прозрачно: снаружи, на стенах, блещут драгоценные камни, внутри блестит чистое золото. И как в древней ветхозаветной скинии все было обложено чистым золотом и все блестело, так будет в новом Иерусалиме который будет в собственном смысле храмом Божиим (ср. Ис. 54:11–12).

Так как новый Иерусалим будет действительно новым местом (ст. 11) действительного присутствия Божия, то для него не будет нужды и в особенном храме (ст. 22).

Храм есть нарочито избранное место, где Господь приходит к поклоняющимся перед Ним людям Своею благодатью. Храм есть место, освященное не только явлением Божией милости, но и собранием верующих для получения этой милости и для возношения Ему молитв славословия и благодарения. И понятно, храма в этом смысле слова не может быть в будущем Иерусалиме; весь Иерусалим, как сшедший с неба от Самого Бога, будет местом особенного присутствия Бога; в нем всякое место будет местом собрания верующих, сердца которых полны

благодарности и славословия Богу и уста открыты для хвалы Ему. Прославленные праведники будут в таком тесном и постоянном общении и единении с Богом, что о них можно будет сказать, что они всегда пребывают в Боге и Агнце, Иисусе Христе. Их сердце, их мысли погружены в Господе Иисусе Христе, как Совершителе их блаженства; в этом смысле они безвыходно обитают в Боге, как и Бог обитает в них. О таком тесном общении между Богом и людьми, когда не нужны нарочито устрояемые храмы, говорил Сам Спаситель (Ин. 4:21), предвидел такое время и пророк Иеремия (3:16, 17).

Вследствие такого близкого отношения Господа Бога к городу и его обитателям, тогда не будет никакой нужды ни в солнце, ни в луне (ст. 23). Для Иерусалима будет светить не тварный свет, но свет Бож. славы, – Сам Бог, Который и есть Свет, Отец света и Податель света. Бож. свет настолько проникнет светом всех обитателей Иерусалима, что они и сами будут светом и просветятся, как солнце в царствии Отца их (Мф. 13:43).

После подробного описания великолепия и святости города, Апокалипсис бросает взгляд и на его обитателей (24 ст.). Его обитателями будут спасенные народы. Аналогию нашему стиху мы находим в Ис. 60:3; там также говорится, что придут народы к свету твоему (города), и цари к восходящему над тобою сиянию.

Свет как в том, так и в другом месте, не иной какой, а свет самого города. Хотя свет нового Иерусалима и будет иметь своим источником славу Божию, Самого Бога, но и все в нем будет проникнуто этим светом; будут просвещены этим светом и его обитатели, так что можно сказать, что город будет иметь свой собственный свет, хотя и отраженный. При освещении этим светом (*διὰ τοῦ φωτός αὐτοῦ*) будут ходить народы, пользуясь всеми теми благами, которые найдутся для них в этом городе и о которых речь будет ниже (22:1–5). Придут к этому свету и цари и променяют на его блага и свою честь, почести, и свою славу. Кто же эти народы и эти цари? Народы, это – все обитатели нового Иерусалима, все прославленные будущего блаженного царства. Она названы народами, так как составятся из

верующих вселенской Церкви, в состав которой входят все народы, все племена. Эти народы так и останутся народами, и лица, принадлежащая к той или другой народности, к тому или другому племени, не потеряют своих отличительных народных особенностей и в будущей жизни¹⁵⁸³, как не теряют этих особенностей и теперь все принимающие христианство. В будущем вечном царстве не будет полнейшего уравнивания народов, доходящего до уничтожения всех их особенностей и характерных отличий. Они будут сравнены лишь в пользовании благами будущего блаженства, в равной доступности, к этому блаженству, но у каждого народа сохранится свой способ, с которым он будет пользоваться этими благами. Тогда не потеряют своих отличительных особенностей и отдельные личности: каждый в некоторых отношениях останется самим собою, каждый будет блаженным в своем роде, похожим и непохожим на всех других, и кто был царем на земле, таковым останется и в царстве Божием. Они откажутся от своей прежней земной славы и от своих почестей для того, чтобы получить взамен их славу и честь вечного блаженства. Но, однако, они лишаются всех тех своих личных особенностей, которые у них были связаны с их прежнею царскою жизнью и царскими обязанностями. Точно так же будет и со всеми другими членами будущего царства. Все они составят одно царство, будут подданными одного Царя – Господа, но как в земном царстве не все члены его тождественны по своим правам и обязанностям, так точно не все будут равны и там. Итак, одни просветятся как солнце, другие – как луна, а иные – как звезды (1Кор. 15:41–42). Все будут равны, но равны лишь в возможности, сообразно с своими силами и талантами, пользоваться Божиим светом и от него и через него получать свое блаженство.

По 25–26 ст. новый Иерусалим представляется мировым городом, не городом, изолированным от всего остального мира, но находящимся в постоянных внешних сношениях. Поэтому ворота его всегда открыты, и всякому открыт доступ в него. Ворота будут открыты всегда (Ис. 60:11), хотя и сказано, что они будут открыты только днем, ибо для Иерусалима совсем не будет ночи. Солнцем для него будет Сам Господь, Солнце

незаходящее, Солнце вечное. При свете этого Солнца обитатели Иерусалима будут в полной безопасности от нарушения чем-либо их постоянной радости и блаженства; при свете этого вечного Солнца будет проходить их вечная, светлая и радостная жизнь (Ис. 60:20). 26 ст. непосредственно примыкает к 25, и связь между ними та, что в 26 ст. высказывается вторая причина, почему ворота города всегда будут открыты.

Причина эта заключается не только в том, что в городе будет постоянный день и что поэтому не может быть никакого страха перед внезапным нападением врагов, что не будет никакого ужаса души¹⁵⁸⁴, но и в том, чтобы между городом и народами, находящимися вне его, была возможность постоянного взаимодействия. В него будет приноситься слава и честь народов (ст. 26). При «принесут» (οἰσουσιν) подлежащее – не цари предыдущего 24 ст., но это скорее безличное предложение, в котором подлежащим могут быть подразумеваемые отдельные личности тех или других народов. Каждый человек, вступая в город, вступая в общение с Господом и прославленными праведниками, будет отказываться от всего того, что прежде составляло предмет его славы и гордости.

То, чем он прежде гордился, что составляло и честь и славу его народной гордости и отличия, может послужить лишь к разделению и отчуждению. Но в будущем царстве не может быть ничего подобного: все в нем основано на полном единстве и взаимном расположении и снисхождении; там в особенности должны будут найти свое полное применение правила: кто хочет быть первым из вас, да будет вам слугою (Мф. 23:11) и: вы должны умыть ноги друг другу (Ин. 13:14).

Но хотя в городе ворота и будут постоянно открытыми, однако же, доступ в него будет возможен не для всех. Туда могут войти только те, имена которых написаны в книге жизни (13:8; 20:15), т.е. лишь те, кто от века за свою веру и благочестие был предопределен быть участником вечного царства. Но все нечистое (τὰν κοινόν; ср. Деян. 10:14), оскверненное, т.е. всякий человек, оскверненный каким-либо

грехом и какою-либо страстью, не может войти в новый Иерусалим и приблизиться к его святым обитателям, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою? (2Кор. 6:14). Все, преданные лжи и мерзости (Исх. 68:18), т.е. грехам деятельности и грехам мысли и сердца, уже ввержены в геенну огненную, и их будет отделять от блаженного царства непреходимая бездна (Лк. 16:26) Они не войдут в город, хотя ворота его и открыты постоянно, ибо не могут войти, ибо их нет на новой земле, они в своем месте, где их пребывание вечно и постоянно.

Видение 22 главы, хотя и относится к тому же новому Иерусалиму, но касается той его стороны, в которой обнаруживается жизнь его обитателей. Пророческий взор тайнозрителя, по указанию, вероятно, одного из ангелов семи последних чаш (17:1; 21:9), обращается на реку воды жизни. Близкую аналогию нашему месту мы находим у Иоил. 3:18; Иез. 47:1–12 и особенно Зах. 14:8. Но при всем подобии этих мест есть между ними и значительная разница. У Захарии говорится просто о водах жизни, они текут из Иерусалима, от храма, и направляются в моря восточное и западное. Вода Апокалипсиса течет одной рекою, вода в ней светла, как кристалл, и течет через город не от храма, которого нет в новом Иерусалиме, но от престола и Агнца. Некоторые толкователи¹⁵⁸⁵ под верою жизни понимают Самого Святого Духа, третью Ипостась Св. Троицы, Которым (Ис. 11:2; Ин. 7:37–39) обильно даруются все благодатные дары, необходимые для жизни и просвещения. Но для такого понимания нет основания в самом тексте; картина описания нового Иерусалима ближе всего напоминает нам картину рая (Быт. 2:10, 16); и как там все было приспособлено для жизни первых людей, так такое же приспособление должны мы усматривать и в новом раю. И для жизни нового человечества нужны не только плоды дерева жизни (ст. 2), но и источники воды.

Так что если мы сопоставим 22:17 с 7:17, то под рекою воды жизни будем вынуждены подразумевать не Св. Духа, подателя жизни (тогда бы и река была названа дающею жизнь), и не символ жизненных сил, даруемых Иисусом Христом (Ин.

4:10; 7:38)¹⁵⁸⁶, но действительную таинственную реку¹⁵⁸⁷. Вода этой реки, истекающей от престола Отца и Агнца, Совершителей человеческого спасения, будет именно тем питьем, которое будет утолять жажду прославленных обитателей нового Иерусалима и поддерживать их вечную блаженную жизнь. Несомненно, конечно, эта река будет рекою и Св. Духа, ибо и Дух Святой есть равный участник и податель людям всех сил жизни и спасения (Ин. 16:14, 15).

Вода реки есть дар нераздельной Троицы и есть выражение самого тесного общения прославленного человечества с прославившим его Богом.

Из 2 ст. мы узнаем, что река жизни будет протекать по улице вечного города. Иоанн видит, как и 21:21, только одну улицу, чистую, как золото, на другие улицы он как будто не обращает внимания. По этой улице и течет река жизни; где она скрывается, Иоанн умалчивает. Но так как и вне нового Иерусалима, предполагается, будут жить прославленные обитатели новой земли, то и река жизни должна течь далеко за стены Иерусалима, чтобы и там напоить всех жаждущих. В самом городе река протекает среди улицы, так что между зданиями города и текущею водою реки остается равное пространство с той и другой стороны (ἐν τεῦθεν καὶ ἐκ εἰθεν)¹⁵⁸⁸. Это пространство было усажено деревом жизни.

Дерево жизни было не единственным деревом во всем Иерусалиме, как это было в раю (Быт. 2:9; 3:22), но их было множество: дерево жизни, очевидно, употреблено в смысле родового наименования, как указание на известный род дерева. Таким образом, это та же картина блаженной земли, которую рисует и прор. Иезекииль 47:7–12. Он также говорит о деревьях (всякого рода), растущих по берегам рек с неувядаемыми листьями и неистощимыми плодами. Стало быть, то дерево жизни, плодами которого питались Адам и Ева в раю и которого они лишились за свой грех, снова будет возвращено прославленному человечеству, через нового Адама – Иисуса Христа. Деревя жизни, растущие в новом Иерусалиме, – не святые, и плоды деревьев – не добродетели святых¹⁵⁸⁹, но действительные, хотя и таинственные деревья будущего,

которые будут служить средством питания (2:17; Быт. 3:22) прославленного человечества, как вода реки жизни будет доставлять им средство утоления жажды. И река жизни и деревья жизни составят вместе необходимое условие и источник вечной блаженной жизни, как плоды райских деревьев и благоприятность других условий райской жизни были средством и условием блаженной жизни Адама и Евы. Дерево жизни нового Иерусалима будет иметь ту особенность, что будет приносить плоды не однажды в год, но двенадцать раз, – ежемесячно. Это есть новое доказательство особенно высокой степени блаженства обитателей будущего Иерусалима: у них будет вечная весна и вечное лето, всегда, не переставая, будут цвести деревья и приносить плоды и через это доставлять вечные радости и вечное довольство¹⁵⁹⁰. Таково будет назначение плодов древа жизни. Кроме плодов дерева, как источник блаженства названы еще и листья дерева: «листья дерева для исцеления народов (ст. 2; τὰ φύλλα τοῦ ξύλου εἰς θεραπείαν τῶν ἐθνῶν).

Некоторые толкователи¹⁵⁹¹, на основании этого последнего выражения, разделяют людей будущего века по отношению их к дереву жизни на два разряда: одни пользуются плодами, другие же – только листьями. По их мнению, плодами будут пользоваться только те прославленные, которые находятся в самом Иерусалиме, народы же (21:24–26), живущие вне его, будут пользоваться лишь листьями дерева. Это, заключают они, служит указанием на ревность отношений к будущему блаженству; и выражение: листья дерева будут служить средством исцеления, указывает на постепенное возвышение и усовершенствование нравственных достоинств тех людей (народов), которые не удостоятся быть постоянными обитателями нового Иерусалима.

Но, как мы уже говорили, город Иерусалим нельзя рассматривать, как город, совершенно изолированный от всего другого мира: мы видим, что его ворота всегда открыты и в него постоянно входят другие народы и их цари. Новый Иерусалим будет лишь центром будущего вечного царства, и между ним и окружающим блаженным миром будет такое же отношение,

какое указано в Апокалипсисе при изображении нечестивого Вавилона и окружающего его нечестивого мира: это отношение есть единство целого, отношение столицы и государства, управителя и подданных. Поэтому и на народы, упомянутые в конце 2 ст., нельзя смотреть, как на народы неравноправные с обитателями Иерусалима. Кто же они? Это одни и те же блаженные будущего царства; и в исцелении, для которого они будут пользоваться листьями дерева, нельзя предполагать исцеления от грехов, болезней и страданий: ни греха, ни болезней, ни страданий не может быть и не будет в будущем царстве на новой земле. Это сказано лишь по отношению к прошедшему их земной жизни, в блаженной же жизни они будут лишь все более и более совершенствоваться, и исцеление есть лишь дальнейшая ступень совершенства.

Новый мир будет совершенно отделен от прежнего: греховного и тленного. Блаженные будут пить воду жизни и питаться плодами и листьями дерева жизни не потому, что им грозила опасность умереть от голода и жажды или захворать теми или другими болезнями и подпасть тем или другим грехам, но потому и для того, чтобы проводить вечно блаженную жизнь, полную духовной радости и веселья в совершенной святости и чистоте. Здесь нужно иметь только одну положительную сторону дела, ибо все отрицательное, всякий недостаток и несовершенство не найдет места в царстве блаженных: место всего могущего нарушить блаженство – в озере огненном (21:27; 20:14–15).

Изображение блаженной жизни, данное в 1 и 2 ст., заканчивается новыми конкретными чертами, которыми укрепляется та истина, что будущая блаженная жизнь всех ее участников будет совершенно чужда и свободна всякого зла и греха. В новом царстве не будет ничего проклятого (κατάθεμα). Проклятие есть действие праведного суда Божия, осуждающего грех и полагающего за него наказание. Таково проклятие, наложенное Богом на все человечество за грех Адама, и состоящее в бедствиях и страданиях земной жизни, вследствие отчужденности от Бога. Ничего подобного уже не будет в новом царстве (Зах. 14:11).

Все, что заслуживало Божий гнев и Божие проклятие, все нечистое и греховное будет отделено и повергнуто в геенну огненную (20:10; 22:15)¹⁵⁹²; в Иерусалиме и около него будет жить только тот, кто заслужил милость и Бож. любовь, кто за свою веру во Христа удостоился названия сына Божия, кто за верность христианству удостоился Бож. награды и полного всепрощения и примирения. Там, в новом Иерусалиме, будет поставлен престол Самого Бога и Агнца, и там будут обитать только рабы Их.

Новое царство будет исключительно царством Божиим, которое будет состоять в теснейшем общении Господа Бога с прославленными Его служителями (7:15). Это будет одна семья, пользующаяся одним отеческим попечением; все чуждое и враждебное этой семье, все, могущее повредить ее интересам и омрачить ее спокойную радость, будет окончательно и навсегда отдалено от нее. Блаженные, участники этого царства, будут созерцать постоянно Самого Бога и вследствие этого удостоятся тех благ, которых глаз не видел, не слышало ухо и не приходило на сердце человека (1Кор. 2:9; Ис. 64:4). Тогда Господь Бог в Его нераздельной Троице будет видим таковым, каковым Он есть (1Ин. 3:2), а увидеть Бога – значит, увидеть все величественное, высочайшее, священнейшее, прекраснейшее, совершеннейшее, вечную мудрость, верховную благодать, неограниченную силу и непомрачаемую святость¹⁵⁹³. Эта близость к Богу и это созерцание Его вследствие близости, отразится на самой жизни блаженных, как бы на их внешности: имя Его¹⁵⁹⁴ будет на их челах (ст. 4; ср. 3:12). Это имя Божие, это отображение Божия существа во внутренней и внешней жизни блаженных будет высшею наградой для них, ибо будет для них свидетельством их принадлежности к обществу прославленных и отсутствия препятствия пользоваться вечными благами вечного царства¹⁵⁹⁵.

Содержание 5 ст. отчасти повторяет собою 21:23 и 25; здесь еще раз говорится, что жизнь прославленных обитателей нового Иерусалима будет жизнью непрерывно блаженною. Там будет вечнорадостный день, освещаемый притом не обыкновенным солнцем, которое иногда может жечь и причинять страдания и

несчастья, но вечным незаходящим Солнцем – Господом, Его славою. Свет физического солнца и свет светильников будет ненужным и лишним: Бож. благодать и Бож. милость будет не только освещать, но и согревать и радовать блаженных.

Чем же наполнится эта радостная жизнь блаженных? Можно было бы предположительно и безошибочно сказать, что она будет наполняться постоянным славословием, которое и прежде было постоянным для блаженных ангелов и святых (4:8, 11 и др.) Но Апокалипсис прямо называет то, чем будет наполнена жизнь блаженных. Они, говорится, будут царствовать во веки веков. Над кем будут царствовать? Очевидно, не над нечестивыми¹⁵⁹⁶, которые уже осуждены и удалены от святых, равно не над теми народами¹⁵⁹⁷, которые вне Иерусалима, ибо мы уже сказали, что такое разделение будущих блаженных не имеет за собою никакого основания, но также и не над ангелами¹⁵⁹⁸, ибо нельзя указать смысла этому господству.

Может быть, они будут царствовать сами над собою и друг над другом¹⁵⁹⁹, стараясь превзойти друг друга смирением и услугами? (Мф. 23:11; Мр. 9:35).

Будет, конечно, и такое господство, но при нем нужно указать и то, к которому было призвано человечество заповедью Божиею: раститеся и множитесь, наполняйте землю и обладайте ею (Быт. 1:26)¹⁶⁰⁰ и которого люди лишились за свой грех.

В будущем царстве это первоначальное отношение человека к природе снова восстановится. Блаженные тогда явятся истинными царями обновленной природы, ее господами, пользующимися ею для своего блаженства. И эта природа будет подчиняться, не воздыхая (Рим. 8:22), но свободно и охотно, ибо в этом господстве будет находить мудрое руководство для правильности и счастья и своей собственной жизни. Тогда все будет возглавлено Господом Богом: Бог – над всеми и всем, люди и ангелы – над внешнею природою.

VIII. Заключение (22:6–21)

Апокалиптическое откровение, как сообщение людям о грядущей судьбе Церкви и мира кончилось 5 стихом 22 главы.

Начиная с 6 ст., идет заключение ко всему Апокалипсису.

В заключение ко всему воспринятому Иоанн слышит особенные наставления, как нужно относиться к нему. Эббард полагает, что это заключение не составляет чего-либо такого, что было бы воспринято Иоанном непосредственно в особом Откровении. По его мнению, все, что мы читаем в заключении, есть не что иное, как личное воспоминание Иоанна, которым он делится с своими читателями.

Но такое предположение решительно противоречит тексту. Во-первых, Иоанн ничем не дает прямого повода думать, что он передает лишь свои воспоминания; а, во-вторых, живая передача содержания и сходство формы изложения с изложением всего предыдущего заставляет нас считать за истину, что и здесь, в заключении, мы имеем дело с продолжением того же апокалиптического откровения.

С заключительными словами к Иоанну обращается, очевидно, тот же самый ангел, который говорил с ним и прежде в подобных же случаях, – именно, в 19:9 и 21:5. Это именно ангел, посредник Божественного Апокалиптического откровения¹⁶⁰¹. О нем упоминалось еще в 1:1, как о таком лице, через которое Иисус Христос передает Иоанну Свое откровение, полученное Им Самим от Бога Отца. Теперь этот ангел-посредник после всего виденного и слышанного Иоанном обращает его взоры на все прежнее и замечает, что все это¹⁶⁰² верно и истинно. Но, чтобы всему написанному в Апокалипсисе придать еще более достоверности и значения, Иоанн к словам ангела-посредника добавляет и свое замечание. Он свидетельствует, что этот ангел есть именно тот самый, которого послал к нему с откровением Сам Господь Бог, Господь Бог есть Господь Бог Духа пророков¹⁶⁰³, того Духа Святого, Который является непосредственным вдохновителем всего пророческого сонма Божиих провозвестников (1Пет. 1:11; 2Петр. 1:21), и

множественное число, поставленное в греческом подлиннике, говорит¹⁶⁰⁴, не о душах пророков (духах; 1Кор. 14:32), просвещаемых Господом, но о многообразии тех форм, под которыми Св. Дух сообщает людям Божественное откровение¹⁶⁰⁵.

Через этого же Своего Духа Господь Бог послал и ангела с апокалиптическим откровением. Поэтому и то, что открыто в Апокалипсисе, как то, чему надлежит быть вскоре, достойно полного принятия и совершенного доверия. Это откровение назначено Богом не для какого-либо одного класса верующих, не для пророков, напр.¹⁶⁰⁶, но для всех рабов Его, которые все вместе составляют Христову Церковь на земле (ст. 16). Все открытое, хотя бы оно и казалось странным и несбыточным, совершится вскоре, т.е. как необходимое по Божественному предопределению.

Не от себя лично, но от имени Самого Иисуса Христа¹⁶⁰⁷ ангел-посредник (а не сам Иоанн) говорит, возбуждая верующих, се грядет скоро. Скорое пришествие Господа само по себе должно настраивать и побуждать человека к размышлению о страшном суде, о том отчете, который должен будет дать человек во всей своей жизни и о той возможности участи, которая ожидает человека сообразно с его делами. Поэтому блажен тот, кто помнит все слова апокалиптического откровения и сообразно с ними устраивает свою жизнь, с одной стороны, стремясь всеми силами уподобиться тем избранным и совершенным, которым назначено обитать в новом Иерусалиме, а с другой – стараясь избежать пороков и нечестия тех, которые должны будут мучиться в озере огненном. Как в начале Апокалипсиса (1:1, 2, 9), так и в конце его, свидетелем достоверности сообщаемого Иоанн выставляет и самого себя, так как он был любимейшим учеником Господа, тем Иоанном, который возлежал на груди своего Учителя и который теперь удостоился и слышать и видеть (ἀκούων καὶ βλέπων) Божественное откровение в описанных уже апокалиптических видениях с различными пояснениями и от Самого Господа и от Его ангелов. Какое впечатление должно произвести на всякого читателя Апокалипсиса открытое в нем, Иоанн предлагает

судить по нему самому. Он, когда ангел кончил перед ним свои последние слова откровения, упал к ногам его, чтобы поклониться ему (ст. 8). Иоанн уже во второй раз передает о подобном же событии с собою (19:9). Он и тогда должен был выслушать от ангела замечание, что его поклонение перед ним, как ангелом, незаконно, ибо поклоняться можно и должно только одному лишь Богу; слышит он то же самое и теперь. То же самое повторилось с Иоанном не потому, что он забыл уже наставление ангела¹⁶⁰⁸, и не потому, что здесь мы имеем дело лишь с воспоминанием¹⁶⁰⁹, но потому, что последние слова ангела были сказаны ангелом от лица Иисуса Христа, и Иоанн принял его, если не за Самого Иисуса Христа, то за Его представителя.

Поклоняясь ангелу, Иоанн думал воздать поклонение Иисусу Христу¹⁶¹⁰ и поступал так, будучи подавлен величием сообщенного ему откровения¹⁶¹¹. Но ангел отклонил от себя это поклонение, назвавши себя простым сослужителем (σύνδουλος) и притом сослужителем не только его, Иоанна, ученика Господа, не только других пророков, провозвестников Бож. воли, но даже и простых верующих, соблюдающих заповеди Божии. Величие всемогущества и благодати Божией столь высоко, что перед Ним должны смириться и сравняться все Его служители, и только Ему одному поклоняться, и только Его одного признавать и благодарить, как Источника всякого откровения.

К прежде открытому ангел присоединяет наставление, чтобы все виденное и слышанное Иоанном, будучи записано в книгу, не было бы скрыто (ст.10). Книга не должна быть запечатана и скрыта от других, как это было повелено некогда прор. Даниилу (8:26; 12:4). Тогда знание и разумение пророчества, как преждевременное, не могло принести пользы людям. Теперь же, наоборот, Иоанну возвещается, что близко то время, когда должно совершиться все то, что им записано в книге (ὅτι ὁ καιρὸς ἐγγύς ἐστί; 1:3). Содержание этой книги должно быть известно христианам, ибо они должны сообразовать с ним свою жизнь и сообразно с ним готовиться к близкому пришествию Господа: Апокалипсис имеет глубокое жизненное значение.

Далее (ст. 11–15) речь идет не от лица самого ангела¹⁶¹² и не от лица Иоанна, ¹⁶¹³ но от лица Господа Иисуса, ¹⁶¹⁴ представителем Которого является говорящий ангел. Так как пришествие Господа близко и близко воздаяние, то немного остается уже времени для той деятельности, которой преданы теперь люди. Пусть помнят они, что еще не будет такого времени; но только в это время (Дан. 12:10; Иез. 2:27; Ин. 13:27)¹⁶¹⁵ неправедный (ἀδικῶν) в мыслях и сердце и нечистый (ῥυπαρός) в своих поступках, а также праведный и святой имеют возможность продолжать быть теми же самими, при прежних целях своей жизни и при прежних средствах достижения их. Но близко то время, когда изменятся эти условия, ибо тогда наступит воздаяние. Прежняя деятельность каждого прекратится, и каждый должен будет получить возмездие (ὁ μισθός), соответствующее его делам (ст. 12; 2:23; 1:18; 20:12; Ис. 40:10; 62:11). Указывая на Свое неотемлемое право и власть воздать каждому человеку согласно с его делами. Иисус Христос устами ангела свидетельствует, что Он есть Альфа и Омега, начало и конец (1:8), первый и последний (1:17; 2:8); Он – всемогущий Творец всего мира, Он – цель всего бытия; только лишь тот живет правильною жизнью, кто соотнобразится с Ним и с Его откровением; кто отклоняется от Него и не последует Его наставлениям, тот теряет правильную основу своей жизни и непременно погибнет. Блажены будут только те, кто соблюдает заповеди Божии (Его – αὐτοῦ – речь о Боге Отце от имени Иисуса Христа). Только соблюдение Божиих заповедей, жизнь соотнобразная с ними приближает человека к Богу и может сделать его достойным участия в Божием царстве. Там может быть только тот, кто соотнобразует свою волю с волею Божественною, кто, как бы подобный, может войти с Господом в тесное общение и наслаждаться лицезрением Его Бож. славы. Только старавшийся угодить Господу на земле удостоится войти в открытые врата нового Иерусалима, к своему Господину-Агнцу, для Которого он был верным рабом (Мф. 25:23); только он, как потрудившийся (Лк. 19:17) имеет право на вкушение плодов древа жизни (2:7; 22:2).

Всякий же другой, у которого отношение к заповедям Божиим будет другое, останется вне царствия Божия (ст. 15). Он также нечист (21:27) перед очами Божиими, как нечисты псы перед глазами человека (Мф. 7:6; 2Пет. 2:22), изгоняемые им из своего собственного жилища и комнаты. Поэтому все, кто нераскаянно сквернил себя различными грехами, кто, через чародейство вступал в союз с демонами, вредил тайно ближним своим и противился Бож. славе, кто любодейством блуда и роскоши вредил чести и жизни ближнего или был убийцею своим словом, делом или гневом, кто служил идолам вместо истинного Бога, и, вообще, все те, кто любил неправду и делал ее дела, – все они окажутся вне царства Божия, лишенными Его блаженства. Их участь – быть мучимыми в озере огненном, где и будет сосредоточено все, что противилось царству Божию на земле.

Последние стихи 16–20 представляют собою как бы заключительную беседу Самого Иисуса Христа (в лице ангела-посредника) с Иоанном. К нему, а через него ко всем читателям Апокалипсиса обращается Иисус Христос с подтверждением истины сообщенного откровения. Это подтверждение заключается в самой авторитетности лица Иисуса Христа. Он, Иисус, Спаситель человечества, Его Искупитель и воплотившийся Сын Божий, Источник истины, а не кто-либо другой (ср. 22:8), послал ангела-посредника (1:1) передать откровение и засвидетельствовать его истину перед верующими христианских церквей. Выражение засвидетельствовать вам сие церквам¹⁶¹⁶ равносильно выражению 1:1: рабам Его, т.е. всем христианам, которые составляют отдельные христианские общества Церкви, одну вселенскую Церковь. «Вы» – ὑμῖς – здесь не какие-либо отдельные личности, не пророки, представителем которых был Иоанн¹⁶¹⁷, но все верующие тех самых церквей, во главе которых, как своего рода типы, должны быть поставлены семь малоазийских церквей, упоминаемых в начале Апокалипсиса (1:11). Внушая всем верующим полное доверие к апокалиптическому откровению, Иисус, как Податель его, называет Себя: 1) корнем и потомком Давида и 2) звездой светлую и утреннюю. Иисусу Христу приличествует название

корня Давидова не в переносном смысле (Кол. 1:15), творца и как бы родоначальника – корня всей твари и в том числе Давида¹⁶¹⁸, и не в смысле представителя царского рода Давида¹⁶¹⁹, но в частном смысле (Ис. 11:1, 10; Рим. 15:12) сына Давидова (ср. 5:5). Он – прямой потомок царского рода Давида, так как происходит от него, как из своего корня, будучи отпрыском, Он имеет непосредственную связь с корнем.

Название же утренней и светлой звезды (2:28) придает Иисусу Христу значение основания христианской надежды на наступление вечного дня будущего царства. Христа, как потомка Давидова и искупителя человеческого рода ждали все ветхозаветные люди; таким Он явился для новозаветного человечества, осуществив все предсказанное о Нем древними пророками. По новозаветному пророчеству Он должен явиться в конце Нового завета (Деян. 1:11), чтобы открыть начало вечного царства, совершеннейшего единения людей с Богом. Он поэтому и есть утренняя звезда, предвозвещающая наступление дня и проливающая утешение в сердца всех верующих, подвигающихся среди скорбей ночи этого мира.

Поэтому к Нему, как исполнителю христианской надежды, и нужно обращаться с мольбой: прииди (ἔρχου; ст. 17). Эту мольбу Иисус Христос влагает в уста духа и невесты (το πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη). Под духом здесь неудобно понимать пророков¹⁶²⁰, руководителей христианская общества; нельзя также видеть в нем дух понимания пророчества, которое (понимание) присуще христианской Церкви¹⁶²¹; равным образом не допустимо объяснение этого духа, как духа пророчества вообще¹⁶²²; значение выражения должно лежать глубже. Этот Дух есть Святой Дух, Который, пребывая в христианской Церкви, руководит ее истинною верою и укрепляется надежду. Невеста, т.е. христианская Церковь, все общество верующих во Христа, в его идеальной святости и истинности, руководимое и направляемое Св. Духом, несмотря на соблазны мира и на препятствия с его стороны, всегда взирает на небо, как на свое отечество, и неустанно и непостыдно ожидает исполнения обетования Господа о Его втором пришествии и о наступлении вечного блаженного царства. Отдельным членам христианская

общества нужно всегда прислушиваться к этому голосу руководимой Св. Духом Церкви и сообразовываться с ее надеждою. Зная об этой надежде и как бы слыша ее голос: «Прииди», и каждый отдельный верующий христианской Церкви должен также обращаться с мольбою к Господу: «Прииди». Таковой христианин уподобится жаждущему, которому, как прежде (21:6), так и теперь, должно быть сказано в утешение: «Пусть он приходит и получает даром воду из источника жизни». Этот источник живой воды есть учение Иисуса Христа, содержащее Церковью; он, напоая всякого верующего, поможет ему дойти и до того источника, который будет течь в новом Иерусалиме от Божьего престола (22:1).

Усиливая значение учения христианской Церкви, Иисус Христос Иоанну, а через него и всем читателям Апокалипсиса, говорит: и Я также свидетельствую (ст. 18). Он свидетельствовал ранее во время своей земной жизни и потом через апостолов, что Его верующие должны жить надеждою на будущую жизнь в вечном царстве (Мф. 25:34; Лк. 18:29). Теперь Он еще раз свидетельствует о том же. Но это Его последнее свидетельство касается того же предмета с новой стороны. Так как в Апокалипсисе особенно подробно раскрыто учение о грядущем последнем суде и будущем вечноблаженном царстве, то Иисус Христос ссылается на эту книгу, как на свое новое и нарочитое свидетельство, и к этому свидетельству, – к пророчеству этой книги, – каждый христианин должен относиться с полным благоговением. Речь в 18 и 19 ст. идет не о переписчиках, и не им высказывается угроза, но речь ко всем читателям и при этом не о внешнем виде книги, но о ее внутреннем содержании, предметом которого служит утешение и христианская надежда. Кто исказит что-либо из содержащегося в Апокалипсисе и прибавит к его содержанию какое-либо свое неправильное измышление, тот подвергнется всем тем казням, о которых говорится здесь и которые представлялись казнями нечестивых и врагов Божьего царства и Божьего мироправления. Точно так же тот, кто отнесется с недоверием к Апокалипсису и не воспользуется тем, что говорится в нем, как бы не заслуживающим доверия, лишится

участия в книге жизни (ст. 19; ср. 17:8; 20:15), записанные в которую будут блаженными обитателями нового Иерусалима и участникам благ, описанных столь яркими чертами в последних двух главах. Подобно тому как ап. Павел грозил проклятием (Гал. 1:8, 9) всем злонамеренным искажителям своего учения о христианской вере, так точно Иоанн грозит за искажение учения о христианской надежде¹⁶²³.

Как бы в заключение, как бы при последнем прощании, Господь еще раз обращается к Иоанну и, напоминая об авторитетности Своей личности, как свидетеля всего открытого, в трех словах передает всю сущность апокалиптического откровения: ей, гряду скоро! (1:2, 5). Иоанн же, смиренно выслушав эти слова заключительного прощания, от лица всех верующих говорит: Аминь, ей, гряди, Господи Иисусе! «Это, – говорит Андрей кесарийский, – должно означать то, что для святых желательно пришествие Христова, как воздающее многоразличную награду».

Заканчивая свою книгу, св. Иоанн уже от себя лично, подобно ап. Павлу (Рим. 16:24; Гал. 6:18; Фил. 4:23) передает свое благопожелание читателям:

благодать Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами.
Аминь.

Примечания

- ¹ - Дан. 7:1; 8:1.
- ² - Hug. 526.
- ³ - Евсев. Ист. Цер. III, 28.
- ⁴ - Евсев. Ист. Цер. III, 25.
- ⁵ - Евсев. Ист. Церкви 7, Ю.Филар. Учен. Об отц. и учит. Цер. ч. 1, 125.
- ⁶ - Евсев. Ист. Цер. 3:25: Ἐπὶ τούτοις τακτέον εἶγε φανείῃ τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ τῆς τα δόξαντα κατὰ καιρὸν ἐκθησόμεθα καὶ ταῦτα μὲν ἐν ομολογουμένοις. 3:3 Ἔτι τε ὡς ἔφην ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις εἰ φανείῃ, ἣν τινες ὡς ἔφην ἀθετοθσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις.
- ⁷ - Hug. 532–536. Ebrard. Hengstenberg. Фарпар. 802–818.
- ⁸ - Ebrard.
- ⁹ - Hofman 375. Гери́ке 156.
- ¹⁰ - Ефр. Сир. Твор. II, 332, т. III, 636.
- ¹¹ - Ebrard 11, Гери́ке 156.
- ¹² - «Некто именем Иоанн, один из апостолов И. Христа, в Откровении, бывшем ему, предсказал, что верующие в нашего И. Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после этого будет всеобщее воскресение и и суд» (Диал. гл. 81).
- ¹³ - Евсев. Ист. Цер. 4, 26.
- ¹⁴ - Евсев. Ист. Цер. 4, 24. «Иоанн, ученик Господа, видя в Откровении священническое и славное пришествие Его царства, говорит: «я обратился...» 1,12–17. Прот. ерес. 4, 20, 11–5, 26, 30.
- ¹⁵ - Евсев. Ист. Цер. 4, 24.
- ¹⁶ - Ibid. 5, 24.
- ¹⁷ - Ibid. 5, 18. Hug. 530.
- ¹⁸ - Ibid. 4, 25.
- ¹⁹ - Et Joannes enim in Apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. См. у Ebrard а 12. Таково же другое

место канона: Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens praedecessoris suis Joannis... Hug. 542.

²⁰ - Иппол. О Христе и об антихристе.

²¹ - Виктор. Толков. На Апокалипсис.

²² - Тертул. Contra Mars. 3, 4; 4, 5.

²³ - Август. О граде Божиим.

²⁴ - См. у Hengst. Ч. II. 403–405 и у Hug. 545.

²⁵ - Epist. Ad Dardan. Hug. 546.

²⁶ - Ebrard 6. Ср. Luthardr 167.

²⁷ - Ewald 313.

²⁸ - Герике 146, пр. 10. Fuller 710–711.

²⁹ - Де-Ветте, Неандер, Люкке, Дюстердик, Блек, и др. См. у Герике, Hug.

³⁰ - Евсев. Ист. Цер. III, 39.

³¹ - Евсев. Ист. Цер. 3, 25.

³² - Евсев. Ист. Цер. 3, 24.

³³ - Фаррар 811. – Hengst. II ч., 391. Fuller 704–705.

³⁴ - Hengst 383–384.

³⁵ - Герике 149, пр. 15.

³⁶ - Quaecum ita sint Apocalypsin non ab eodem auctore scriptam esse cui euangelium et epistolas debemus in aprico est positum. Ewald, 76.

³⁷ - У Герике 157–159.

³⁸ - Luthardr 167.

³⁹ - Яковлев 96. – Hengst, ч. II, 427.

⁴⁰ - Ewald 37–38.

⁴¹ - Ebr. 4. – Герике 151, пр. 29. – Fuller 714.

⁴² - Жданов 29. – Hengst, ч. II, 429–430.

⁴³ - Ср. Luthardt 167–168, – Hengst, ч. II, 468–9. Fuller 718–721.

⁴⁴ - Норд 297. – Герике указывает на Ефес, но это не будет непосредственной записью; а он и сам предполагает эту непосредственность. – Герике, 142.

⁴⁵ - Ейхгорн. Де-Ветте, Блек. См. у Герике 145. – Full. 726.

- ⁴⁶ - Hug. 526.
- ⁴⁷ - Герики 145, пр. 3.
- ⁴⁸ - Фаррар 931, пр. 134.
- ⁴⁹ - Толков, гл. 6, 12.
- ⁵⁰ - Герики 143. – Ewald 51.
- ⁵¹ - Ewald 50; Герики 143; Фарр. 454; Оберл. 261.
- ⁵² - «Ссылка на 11:1, будто бы Иерусалим еще не был разрушен ко времени написания Апокалипсиса, неосновательна, ибо здесь разумеется состояние христианской религии; к тому же во время иудейской войны не могло быть таких свидетелей, о которых идет речь в этой главе». «Ссылка против свидетельства Ириния на 17:10, ничего не доказывает: совершенно не доказано предположение, что под семью головами зверя подразумеваются семь первых римских царей». Hofmann, 382–383.
- ⁵³ - Герики 151, пр. 27.
- ⁵⁴ - Герики 144.
- ⁵⁵ - Жданов 63; Яков. 91; Primas. 1357. Wictor. 569. Ebrard., Hengstenberg, Kliefoth и др.
- ⁵⁶ - Ирин Против ереси, X, 30; Евсев. Ист. Цер., III, 18; V, 7.
- ⁵⁷ - Hofmann 379.
- ⁵⁸ - Fuller 729.
- ⁵⁹ - Fuller 728. – Hofmann 380.
- ⁶⁰ - Hofmann 385.
- ⁶¹ - Викторин 569.
- ⁶² - Евсевий. Ист. Ц. 3, 20 – Норов 299.
- ⁶³ - Толков. Андр. Кесар 200–202.
- ⁶⁴ - Ewald 2–3.
- ⁶⁵ - Luthardt 170–171.
- ⁶⁶ - Ibid. 169.
- ⁶⁷ - Яковлев 101.
- ⁶⁸ - Блаж. Иероним.
- ⁶⁹ - Блаж. Август.: О граде Бож., 20,17.
- ⁷⁰ - Ebrard 16.

- 71 - Ibid. 25–26.
- 72 - Ebrard 27.
- 73 - Фаррар 473.
- 74 - Calmet 830.
- 75 - Cornel, a Lapide 8.
- 76 - Kliefoth 1–3; Оберлен 361.
- 77 - Kliefoth 3–4.
- 78 - Luthardt 171.
- 79 - Ibid. 173.
- 80 - Kliefoth 14; Ewald 10–16; Corn. 11; Ebrard. 28–33; Оберлен-Luthardt 173.
- 81 - Точно так же понимает число семь и св. Андрей Кесар. в своем толковании на 1 гл. 4 ст. – Primas. 1358.
- 82 - Ebrard 116–117.
- 83 - Hofmann 374.
- 84 - Так же отчасти думают Kremenz, Brandt.
- 85 - Kliefoth 86.
- 86 - «Форма изложения Апокалипсиса представляет собою символическую физиономию, то странную, то поэтическую», замечает Дамбонн. Le Blanc D'ambonne, стр. 159.
- 87 - Ebrard.
- 88 - Kliefoth 2713.
- 89 - Подоб. Luthardt 171.
- 90 - Блаж. Августин: О граде Бож., кн. 20, гл. 17.
- 91 - «Приветствие» читателям, по выражению Жданова.
- 92 - Kliefoth 105.
- 93 - Ewald 7.
- 94 - Андр. Кесар.
- 95 - Ewald 8.
- 96 - Ebrard 109. Мф. 24,42.
- 97 - Андр. Кесар.
- 98 - Ebrard 109.
- 99 - Kliefoth 114.

- 100 - Corn, a Lapide 14.
- 101 - Kliefoth, Ebrard.
- 102 - Hengst.
- 103 - Fuller.
- 104 - Ebrard 111.
- 105 - Ebrard 112.
- 106 - Kliefoth, Fuller.
- 107 - Жданов.
- 108 - Calmet.
- 109 - Ebrard 116.
- 110 - Жданов 10.
- 111 - Жданов 11.
- 112 - Ewald.
- 113 - Жданов 14.
- 114 - Андрей Кесар.
- 115 - Ewald 91.
- 116 - Calmet, Com. a Lapide.
- 117 - Андр. Кесар, Виктор., Ebrard, Жданов.
- 118 - Жданов 20.
- 119 - Андр. Кесар. Жданов. Calmet 841.
- 120 - Ebrard 120; Жданов 23; Kliefoth 125.
- 121 - Жданов 25.
- 122 - Calmet 241.
- 123 - Жданов 28–30. Hengst и др.
- 124 - Жданов 31–32.
- 125 - Luthardt, Fuller, Hengst и др.
- 126 - Hengst.
- 127 - Андр. Кесар и др.
- 128 - Hengst., Жданов, Ebrard, Fuller и друг.
- 129 - Тишендорф.
- 130 - Ewald 192.
- 131 - Жданов 35.
- 132 - Св. Викторин.

- 133 - Hengstenberg.
- 134 - Ebrard.
- 135 - Ebrard и др. думают, что слово «αὐτοῦ – Его» относится только к πατρί – Отцу, а не к Θεῷ (Богу) и πατρί (Отцу) вместе. Но это мнение не может быть принято: для И. Христа, как Богочеловека, Бог Отец есть и Бог и Отец (Иоан. 20:17; 2Кор. 1:3; Рим. 15:6).
- 136 - Чин лит. И. Златоустого.
- 137 - Ср. Жданов, Hengstenberg.
- 138 - Жданов, Luthardt.
- 139 - Hengstenberg, Kliefoth.
- 140 - См. у Тишендорфа.
- 141 - Жданов.
- 142 - Иринеи. Прот. ер., V, 30, 3.
- 143 - Св. Викторин.
- 144 - Жданов 70.
- 145 - Ф. Яковлев 102.
- 146 - Андрей Кесар, Ebrard, Hengstenberg.
- 147 - Тишендорф, Полиглот, Stier. Жданов 76.
- 148 - Kliefoth.
- 149 - Голова его и волосы белы – κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαῖ. Это разделение нужно принимать за одно общее понятие, как, напр., Дан., 7:9. Жданов, 77 Ebrard.
- 150 - Hengstenberg, Cornel a Lapid. Ebrard, Жданов.
- 151 - Андрей Кесар.
- 152 - Андрей Кесар. Жданов, 90.
- 153 - Οψις – лучше перевести не «лицо» (πρόσωπον), но общий вид, – это более подходит к заключительному выводу относительно всего видения. Жданов 91; Kliefoth.
- 154 - Hengstenberg.
- 155 - Св. Андрей Кесар, Арефа, Икумений.
- 156 - Ebrard.
- 157 - Иустин Филос., блаж. Августин, Hengstenberg, Luthardt, Kliefoth, Cornel a Lapid и др.

- 158 - Winer 201.
- 159 - Ibid. 201; Жданов 119.
- 160 - Жданов 127–128.
- 161 - Hengstenberg, Ebrard.
- 162 - Андрей Кесар, Жданов.
- 163 - Норов 248 и дал., Жданов 132.
- 164 - Hengstenberg.
- 165 - Ириней, Тертуллиан, Августин Иероним, Андрей Кесарийский.
- 166 - Жданов 139.
- 167 - Андрей Кесар., Жданов 141.
- 168 - Большинство лучших списков и исследователей читают: ἐν τῷ παραβείσῳ τοῦ θεοῦ μου – в раю Бога Моего. См. у Тишендорфа.
- 169 - Жданов 146.
- 170 - Евсевий. Истор. Церкви, IV, 15.
- 171 - Писан. Муж. Апост. – Преображенский Псл. Поликарп., XI, 449.
- 172 - Норов. 179 и др.
- 173 - Евсевий. История Церкви, IV, 14.
- 174 - Hengstenberg.
- 175 - Андрей Кесар, Hengstenberg, Жданов 157–158.
- 176 - Hengstenberg.
- 177 - Андрей Кесарийский.
- 178 - Winer 521.
- 179 - Норов 210–213.
- 180 - Норов. Жданов.
- 181 - Андрей Кесар.
- 182 - Ewald.
- 183 - Hengstenberg, Жданов 171–172.
- 184 - Hengstenberg.
- 185 - Cornelia Lapid., Fuller., Жданов 178.
- 186 - См. у Тишендорфа, Luthardt, Fuller, Жданов 181.

- 187 - Полигл. Stier.
- 188 - Hengstenberg, Fuller, Жданов.
- 189 - Которое и я ненавижу» – ὅ μισῶ так читают: recept. полиглот. И наши переводы; но правильнее, согласно Андр. Кес. и лучш. спискам (Тишендорф), ὁμοίως – «подобно». Жданов.
- 190 - Андрей Кесар Hengstenberg, Ebrard, Жданов и др. относят эту награду исключительно к будущему; но не нужно забывать, что будущее блаженство начинается еще на земле.
- 191 - Kliefoth.
- 192 - Ebrard.
- 193 - Андрей Кесар.
- 194 - Жданов.
- 195 - Winer 710, Kliefoth, Жданов.
- 196 - Норов 174–176.
- 197 - Ebrard, Hengstenberg.
- 198 - Жданов, Kliefoth, Ewald, Cornel a Lapid и др.
- 199 - Hengstenberg.
- 200 - Luthardt, Жданов.
- 201 - Hengstenberg.
- 202 - Hengstenberg, Жданов.
- 203 - Андрей Кесар, Fuller.
- 204 - Hengstenberg.
- 205 - Winer 603.
- 206 - Норов 141–160.
- 207 - Евсевий Ист. Ц. 4, 13; 26.
- 208 - Андрей Кесарийский «укрепляет членов твоих, которые чрез неверие могут совершенно умереть», Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard и др.
- 209 - Ewald, Жданов.
- 210 - Славян. Чтение «пред Богом твоим», представляя собою перевод текста немногих кодексов: «ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ», есть намеренное изменение для избежания соблазнительного выражения в устах И. Христа: «Моего Бога». Некоторые кодексы даже совсем опустили и «μoῦ» и «σοῦ».

²¹¹ - Дальнейшие слова русского и славянского переводов: и слышал и храни (καὶ ἤκουσας καὶ τήρει), сделанных с немногочисленных и малоавторитетных кодексов, произошли, вероятно, как разъяснения первоначального текста, и могут быть отпущены. Тишендорф, Жданов.

²¹² - Жданов 258.

²¹³ - Жданов 259.

²¹⁴ - Winer 532.

²¹⁵ - Преображенский. Послание к Филадел., ч. IX, стр. 416.

²¹⁶ - Winer 533. Норов 138–140.

²¹⁷ - Андрей Кесар, Ebrard, Kliefoth, Cornel a Lapid.

²¹⁸ - Жданов.

²¹⁹ - Жданов поправляет русский перевод, опустивший ὅτι; сообразно с критикою текста лучшее чтение: ὅτι μικρὰν εἶχες δύναμιν καὶ ἐτήρησας «потому что хотя малую имеешь силу (малочисленность общества и материальная нужда. Жданов, Hengstenberg, Ebrard), но соблюл Мое слово и не отвергся имени Моего». Жданов намек на малую силу ставит в связь с последующим, но лучше ставить в связь с предыдущим и видеть здесь общую мысль о действии Божественной благодати в спасении людей.

²²⁰ - Kliefoth.

²²¹ - Норов. 138–140

²²² - «Се» – ἰδοὺ – как начинается 11 ст. в славян, и русском переводах – встречается в очень немногих кодексах, и есть полнейшая вставка. См. у Тишендорфа, Жданов.

²²³ - Hengstenberg. Жданов.

²²⁴ - Winer 402.

²²⁵ - Норов 95; Winer 402.

²²⁶ - Hid 402.

²²⁷ - Норов 92–93. Христ. Чт., 1843, ч. III, 428.

²²⁸ - Жданов, Kliefoth.

²²⁹ - Здесь не только «самопревозношение» (Ebrard, Kliefoth), не только «материальное богатство» (Андр. Кес., Жданов), но соединение и того и другого.

- 230 - Ewald, Hengstenberg, Calmet Фаррар и др.
231 - Bengel, Hengstenberg.
232 - Ebrard, Kliefoth.
233 - Ewald.
234 - Kliefoth.
235 - Андрей Кесар, Cornel a Lapid.
236 - Ebrard, Kliefoth.
237 - Ebrard, Kliefoth.
238 - Hengstenberg, Kliefoth.
239 - Ср. Жданов.
240 - Ebrard, Жданов.
241 - В некоторых кодексах стоит жен.род λέγουσα, – очевидно, для сближения с обыкновенною конструкцией греческого языка.
242 - Kliefoth.
243 - Ebrard.
244 - Cornel a Lapid, Primasiuns.
245 - Ewald.
246 - Winer 176, Андрей Кесар.
247 - Яковлев 126.
248 - Hengstenberg.
249 - Ebrard.
250 - Ewald.
251 - Яковлев, 128.
252 - Это же мнение разделяет, и Hengstenberg.
253 - Ewald.
254 - Ewald.
255 - Kliefoth, ч. II, ст. 14.
256 - Kliefoth.
257 - Ewald, Ebrard.
258 - В некоторых кодексах перед θάλασσα поставлена частица ὥς – как. Но она является очевидною и ненужною вставкою переписчика. Что Иоанн не принимает этого моря за

действительное море, понятно и без вставки ὥς, так как далее следует пояснение: «подобное кристаллу».

259 - Cornel a Lapid.

260 - Ebrard.

261 - Ewald.

262 - Kliefoth.

263 - De Wette y Hofmann.

264 - Kliefoth.

265 - Ebrard.

266 - Андрей Кесар, Ewald и др.

267 - Ewald.

268 - Ewald, Kliefoth и др.

269 - См. у Cornel a Lapid.

270 - Ebrard 228, примеч.

271 - Ewald, Ebrard.

272 - Андрей Кес., Вульг. Полигл., Stier.

273 - См. у Тишендорфа.

274 - Ewald.

275 - Ebrard, Ewald, Kliefoth.

276 - «Ansen hin» – Kliefoth.

277 - Unter den Flugeln, чего не хочет допустить Клифот, требуя: «nach innen zu».

278 - Kliefoth.

279 - «Который был, есть и грядет», нашего места нельзя отождествлять с 4:10: «живущему во веки веков», – как думает Эббарт.

280 - Ср. Kliefoth.

281 - Kliefoth. II, 5, 23; то же у Cornel a Lapid.

282 - Также Hengstenberg.

283 - Ebrard 5, 228.

284 - Ibid., с.230.

285 - См. у Тишендорфа.

286 - Ebrard, Kliefoth.

- 287 - Hengstenberg, Ebrard.
288 - Kliefoth.
289 - Андрей Кесар.
290 - Kliefoth.
291 - Ebrard.
292 - Hengstenberg, Kliefoth.
293 - Kliefoth.
294 - Ewald-Libellus, utpote manu portandus.
295 - Ewald, Kliefoth.
296 - См. у Тишендорфа и толкователей.
297 - Ewald и др.
298 - Hengstenberg, Kliefoth.
299 - Ewald.
300 - Ebrard.
301 - Ewald.
302 - Kliefoth.
303 - Ewald.
304 - Ebrard, Kliefoth., по Calmet'у – души языч. мудрецов и героев.
305 - Ewald.
306 - Ebrard.
307 - Hengstenberg.
308 - Ebrard.
309 - Kliefoth.
310 - Эвальд – «некто».
311 - Тишендорф.
312 - Русский перевод в 5 ст. отступает от подлинника, делая вставку: и может, – очевидно, для устранения затруднения при понимании этого выражения. Но собственно здесь неясности вовсе нет (Ewald, Hengstenberg.), если ее (не создавать по предубежденности относительно несочетаемости глагола νικᾶν (побеждать) с неопределенным наклонением (ἀνοῖξαι), – «Он победил (чтобы) открыть». Поэтому совершенно излишне старание Тишендорфа, Ebrarda, и Fiillera, на основании

свидетельства немногочисленных кодексов доказать, что более правильное чтение не ἀνοῖξαι, но ὁ ἀνοίγων; мысль при этом чтении нисколько не выигрывает ни в ясности, ни в выразительности, ни в большем соответствии особенностям апокалиптического языка (ср. Kliefoth).

313 - Kliefoth.

314 - Ewald.

315 - Ср. Ebrard. Ewald выражается: *ut maetatus i.e. maetatus, ut videbatur, ut species ferebat, maetati vestigia ferens.*

316 - Ebrard.

317 - Cornel a Lapid, Calmet, Ebrard и др.

318 - Андрей Кесар, Hengstenberg, Ewald, Kliefoth и др.

319 - Ebrard.

320 - Kliefoth.

321 - Cornel a Lapid.

322 - Calmet.

323 - Kliefoth.

324 - Hengstenberg.

325 - Ebrard – «In Christo Teheiligten».

326 - Ebrard, Kliefoth.

327 - Calmet.

328 - Андрей Кесар.

329 - Hengstenberg.

330 - Ebrard.

331 - Kliefoth.

332 - Ср. литург. возглас: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся».

333 - Андрей Кесар, Вульгата, Полиглот. Stier. – сообразно с менее древними и немногочисленными списками; ср. Ewald.

334 - Ebrard, Ewald, Hengstenberg, Liithardt, Kliefoth, отчасти Fuller и др.

335 - См. у Тишендорфа.

336 - См. объяснение на 1:6.

337 - Kliefoth, Fuller.

338 - Ὡς φωνὴν ἀγγέλων, – как читается в некоторых списках, – по справедливому замечанию Ewalda, может быть рассматриваемо, как обычное Иоанново выражение для указания не какого-либо подобия и фиктивности, а его личного действительного восприятия.

339 - Ewald.

340 - Krementz.

341 - Ebrard.

342 - О. Яковлев 152.

343 - Kliefoth, Luthardt.

344 - Андрей Кесар, Cornel a Lapid и др.

345 - Ewald, Ebrard, Kliefoth и др.

346 - Kliefoth.

347 - Hofmann, Ebrard, Kliefoth, Fuller и др.

348 - Luthardt.

349 - Hengstenberg, Ebrard, Ewald, Kliefoth, Primasius, Calmet, Фаррар и др.

350 - Ebrard, Ewald.

351 - Kliefoth, Hengstenberg и др.

352 - Ewald, Ebrard, Hengstenberg и др.

353 - Luthardt.

354 - Hofmann.

355 - Fuller.

356 - Андрей Кесар.

357 - Primasius, Cornel a Lapid.

358 - Св. Викторин.

359 - I. Pape.

360 - Ebrard.

361 - Hengstenberg.

362 - Smet, Cornel a Lapid, Pape, Фаррар и др.

363 - Ebrard, Hofmann, Kliefoth, Krementz, Fuller и др.

364 - Luthardt.

365 - Hengstenberg.

- 366 - Ebrard, Hengstenberg.
- 367 - Kliefoth, Hofmann, Fuller.
- 368 - Kliefoth, Ebrard, Fuller.
- 369 - Ewald, Liithardt.
- 370 - Ewald.
- 371 - Ebrard.
- 372 - Fuller.
- 373 - Kliefoth.
- 374 - Ewald.
- 375 - Fuller, Kliefoth.
- 376 - Ebrard.
- 377 - Ebrard.
- 378 - Luthardt, Ebrard.
- 379 - Kliefoth.
- 380 - Hengstenberg.
- 381 - Ebrard, Hengstenberg.
- 382 - Ewald, Kliefoth, Liithardt.
- 383 - Ewald.
- 384 - Ebrard.
- 385 - Fuller.
- 386 - Fuller.
- 387 - Ewald, Kliefoth.
- 388 - Ebrard, Fuller, Ewald, Kliefoth, Liithardt и др.
- 389 - Ewald.
- 390 - Hengstenberg, Ebrard.
- 391 - Ewald.
- 392 - Kliefoth.
- 393 - Ibid. Ewald.
- 394 - См. у Тишендорфа. Ewald.
- 395 - Fuller.
- 396 - Ewald.
- 397 - Ebrard, Ewald.
- 398 - Luthardt.

- 399 - Cornel a Lapid.
400 - Kliefoth.
401 - Kliefoth.
402 - Ebrard, Hengstenberg.
403 - Ebrard.
404 - Cornel a Lapid. Прим. Клифот, относя отрицание οὐκ только к κρίνειν, понимает этот глагол в общем смысле суда, суждения, а глагол ἐκδικεῖς объясняет, как следствие этого суда, и переводит все выражение следующим образом: «Доколе не судишь, чтобы отмстить». Но такое понимание произвольно, так как глагол κρίνειν обыкновенно в Свящ. Писании употребляется в значении не суда вообще, но осуждения, приговора, как это и видно, напр., из Ин 7:51; 1Кор. 4:5; Евр. 13:4; Апок. 19:2 и др.
405 - Ewald.
406 - Тишендорф, Ewald, Luthardt, Kliefoth и др.
407 - См. Тишендорф.
408 - Kliefoth.
409 - Ewald, Fuller.
410 - Hengstenberg, Ebrard, Fuller.
411 - Παῖρωθῶδι – не = достигнуть совершенства, как Евр. 11:40 (Hengstenberg), но = исполнится, получится их полное число. Ebrard.
412 - Ewald, Ebrard, Fuller.
413 - Полигл. Stier.
414 - Тишендорф.
415 - Fuller.
416 - Kliefoth.
417 - Ebrard, Kliefoth.
418 - Hengstenberg.
419 - Ebrard.
420 - Cornel a Lapid, Calmet, Kliefoth.
421 - Kurtz 238.
422 - Ibid. 411.
423 - Андрей Кесар, Brandt, Hengstenberg, Primasius и др.

- 424 - Kliefoth.
- 425 - Ebrard.
- 426 - Fuller.
- 427 - Клифот говорит, что в видении 12–17 ст. нельзя
разуметь последний суд, так как горы не упали на грешников и,
следовательно, здесь только предуказание на будущий суд. На
это нужно заметить, что в 17 ст. речь кончается, ибо кончается
видение, и, что было после, остается неизвестным.
- 428 - Cornel a Lapid.
- 429 - Ebrard, Hengstenberg.
- 430 - Ср. Calmet, – мир со времени Константина Вел.
- 431 - Андрей Кесар, Fuller, Primasius.
- 432 - Hengstenberg.
- 433 - Luthardt.
- 434 - Лк. 1, 78, Ewald, Ebrard, Luthardt.
- 435 - Фаррар, Primasius.
- 436 - Ebrard, Luthardt, Fuller.
- 437 - Ewald.
- 438 - Primasius., Ewald.
- 439 - Не повторено: «и деревьям»; но это слово снова
повторяется в следующем стихе, как понятие, необходимое в
видении.
- 440 - Андрей Кесар.
- 441 - Kliefoth.
- 442 - Hengstenberg, Fuller и др.
- 443 - Ebrard.
- 444 - Primasius, Ewald, Ebrard, Fuller.
- 445 - Андрей Кесар, Иринеи, 5, 30.
- 446 - Ewald, Fuller.
- 447 - Kliefoth.
- 448 - Fuller, Ebrard.
- 449 - Ebrard.
- 450 - Kliefoth.
- 451 - Cornel a Lapid.

- 452 - Kliefoth.
453 - Pape.
454 - Ebrard.
455 - Kliefoth.
456 - Ebrard 269, 580.
457 - Ewald.
458 - Андрей Кесар, Ebrard, Fuller, Kliefoth.
459 - Пр. Правильное чтение: κράζουσιν – «восклицают», – настоящее время для выражения повторяемости и постоянства действия. Подлежащим при этом глаголе подразумеваются люди – ἄνθρωποι, что можно видеть как из слова – стоящие – ἐκτῶτες (9 ст.), так и из слова – облеченные – περιβεβλημένοι (ст. 13).
- 460 - Ebrard, Андрей Кесар, Ewald.
461 - Kliefoth, Liithardt, Fuller.
462 - Ebrard, Fuller.
463 - Ebrard.
464 - Luthardt.
465 - Ebrard.
466 - Hengstenberg.
467 - Kliefoth, Ebrard.
468 - Fuller.
469 - Ewald
470 - Kliefoth, Fuller.
471 - Андрей Кесарийск., Hengstenberg, Ebrard.
472 - Hengstenberg.
473 - Андрей Кесар, Ebrard, Kliefoth.
474 - Cornel a Lapid.
475 - Андрей Кесар, Kliefoth.
476 - Ewald.
477 - Fuller, Kliefoth.
478 - Ewald, Fuller.
479 - Ebrard.

- 480 - Kliefoth.
- 481 - Ewald.
- 482 - Ebrard, Фаррап.
- 483 - Hengstenberg.
- 484 - Luthardt.
- 485 - Kliefoth.
- 486 - Fuller.
- 487 - Kliefoth.
- 488 - Ebrard, Fuller.
- 489 - Ewald, Brandt.
- 490 - Ebrard.
- 491 - Kliefoth, Fuller, Luthardt.
- 492 - Ebrard, Hengstenberg.
- 493 - Fuller.
- 494 - Ebrard, Luthardt, Fuller.
- 495 - Ewald.
- 496 - Ewald.
- 497 - Ebrard.
- 498 - Luthardt.
- 499 - Kliefoth.
- 500 - Ebrard, Fuller.
- 501 - Ewald.
- 502 - Kliefoth.
- 503 - Ewald.
- 504 - Ebrard, Kliefoth.
- 505 - Ebrard.
- 506 - Ewald.
- 507 - Fuller.
- 508 - Ewald.
- 509 - Андрей Кесар, Hengstenberg.
- 510 - Calmet, Фаррап.
- 511 - Kliefoth.
- 512 - Ebrard.

- 513 - Luthardt.
514 - Cornel a Lapid, Fuller.
515 - Kliefoth, Fuller.
516 - Ewald.
517 - Ebrard, Cornel a Lapid.
518 - Kliefoth, Fuller.
519 - Ebrard.
520 - Kliefoth.
521 - Пр. Более правильное чтение не: διεφθάρη, но διεφθάρησαν, и согласование относятся к τῶν πλοίων, Ewald, Kliefoth.
522 - Ebrard, Kliefoth.
523 - Pape.
524 - Calmet.
525 - Brandt.
526 - Hengstenberg.
527 - Fuller.
528 - Kliefoth.
529 - Luthardt.
530 - Андрей Кесар.
531 - Ebrard.
532 - Kliefoth.
533 - Рс. Ὁ ἄψινθος, поставленное с членом м.род., предполагается, очевидно, ὁ ἀστήρ.
534 - Pape.
535 - Hengstenberg.
536 - Ewald.
537 - Андрей Кесар.
538 - Cornel a Lapid, Luthardt, Ewald, Kliefoth, Fuller.
539 - ἡμέρα μὴ φαίνει τὸ τρίτον αὐτῆς – буквально значит: день не показывал (и) третьей части себя (как) дня, – со стороны своего света.
540 - Пр. Допуская эту невозможность буквального понимания, Генгстенберг разумеет под потемнением жестокие

войны; Папе – материализм и реализм и т.п.

541 - См. у Тишендорфа.

542 - Андрей Кесар. – что вполне очевидно и из толкования его на этот стих.

543 - Ebrard, Luthardt.

544 - Нельзя принимать во внимание четырех животных, как делает это Fuller.

545 - Cornel a Lapid. Ewald как бы делает уступку чтению с ὀυυέλου, говоря, что Иоанн видел ангела в виде орла.

546 - Fuller.

547 -

548 - Fuller.

549 - Андрей Кесар.

550 - Ebrard, Kliefoth.

551 - Андрей Кесар, Ewald.

552 - Primasius, Августин.

553 - Krementz.

554 - Pape.

555 - Ebrard, Kliefoth, Fuller и др.

556 - Εἰς τὴν γῆν – привильнее перевести: «в землю»; назначение звезды кончилось ее падением, чем и ограничился Бож. небесный элемент в этом видении.

557 - Kliefoth.

558 - Ewald, Kliefoth.

559 - Ewald.

560 - Ebrard.

561 - Kliefoth, Fuller, Luthardt.

562 - Pape, Calmet.

563 - Pape.

564 - Андрей Кесар.

565 - Calmet.

566 - Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.

567 - Fuller, Ebrard, Luthardt.

- 568 - Собрание твор. муж. Апост. Преображенск. 248.
569 - Kliefoth.
570 - Winer 647.
571 - Ewald, Kliefoth, Ebrard.
572 - Kliefoth.
573 - Fuller.
574 - Calmet.
575 - Ebrard.
576 - Winer 647. Ewald, Ebrard и др.
577 - Андрей Кесар.
578 - Ebrard.
579 - Ewald, Fuller.
580 - Calmet и др. Разумеют здесь густо покрытое волосами
все тело саранчи. См. Winer 647.
581 - Ebrard.
582 - Ewald.
583 - Kliefoth, Luthardt, Brandt, Fuller.
584 - Ewald.
585 - См. у Тишендорфа.
586 - Fuller.
587 - Ewald.
588 - Ibid.
589 - Андрей Кесар, Hofmann, Luthardt, Ebrard, Fuller.
590 - По Kliefoth'у, это – антихрист.
591 - Ewald, Kliefoth, Fuller.
592 - Kliefoth.
593 - Ewald.
594 - Фаррар.
595 - Рапе.
596 - Calmet.
597 - Hengstenberg.
598 - Ewald.
599 - Андрей Кесарийский.

600 - Fuller.

601 - Пр. Kliefoth принимает ангела из бездны за самого антихриста, а под саранчою – все обнаружения его деятельности.

602 - Ewald, Fuller.

603 - Чтение ἔρχονται предпочтительно, так как впереди «горе – οὐαὶ» Иоанн употребляет с членом женского рода и потому δύο должно требовать глагола во множ. числе.

604 - Fuller.

605 - Μίαν φωνήν, – μίαν употреблено здесь в значении неопределенного члена. Ср. 8:3. Ewald, Fuller.

606 - Из середины пространства между ними (Ebrard, Fuller), а не «из-за жертвенника, т.е. от самого Бож.престола» (Ewald).

607 - Kliefoth, Luthardt, Fuller.

608 - Pape.

609 - Андрей Кесар.

610 - «И. Христом – первосвященником и жертвою».

Krementz.

611 - Ebrard.

612 - Luthardt, Brandt.

613 - Ebrard, Fuller, Kliefoth.

614 - Андрей Кесар, Ewald, Fuller.

615 - Ebrard.

616 - Cornel a Lapid.

617 - Hengstenberg, Hofmann.

618 - Ewald.

619 - Calmet.

620 - Фарпар.

621 - Kliefoth, Fuller.

622 - Ewald, Kliefoth, Luthardt и др.

623 - Fuller.

624 - Kliefoth.

625 - Ebrard.

626 - Hengstenberg, отчасти Ebrard.

- 627 - Ewald, Kliefoth и др.
628 - Kliefoth.
629 - Hengstenberg.
630 - Ebrard.
631 - Hengstenberg, Fuller.
632 - Ewald.
633 - Ebrard.
634 - Пр. «ἔχοντες» – «которые имели» лучше относить к ближайшему определяемому слову «сидящих» – τοὺς καθημένους (Ewald, Kliefoth), чем к обоим: ἵππους и καθημένους к коням и всадникам (Ebrard, Fuller), потому что описание всадников и коней и в дальнейшем ведется совершенно отдельно.
- 635 - Ф. Яковлев.
636 - Ewald, Fuller.
637 - Kliefoth – dunkelschwarzroth.
638 - Ebrard.
639 - Winer 177.
640 - Kliefoth.
641 - Hengstenberg.
642 - Ebrard.
643 - Fuller.
644 - Ebrard.
645 - Тишендорф.
646 - Ewald, Luthardt, Ebrard и др.
647 - Kliefoth.
648 - Ср. Ebrard, Kliefoth.
649 - Ф. Яковлев 197, 213; ср. Фаррар.
650 - Андрей Кесар, Kliefoth.
651 - Ebrard.
652 - Fuller. Рапе видит под этою казнью бедствия последнего времени вследствие распространения неверующего реализма; по Ebrardy эта казнь указывает на замену, особенно в

последнее время, понятий: авторитет, единство, церковь – новыми: свобода, равенство, народное благо и т.д.

- 653 - Ewald, Kliefoth, Fuller.
- 654 - Luthardt.
- 655 - Ebrard.
- 656 - Ewald.
- 657 - Ebrard, Kliefoth, и др.
- 658 - Primasius, Hengstenberg.
- 659 - Ebrard, Brand.
- 660 - Krementz.
- 661 - Pape.
- 662 - Ewald, Hofmann, Kliefoth и др.
- 663 - Fuller.
- 664 - Ebrard.
- 665 - Ewald.
- 666 - Luthardt.
- 667 - Fuller, Kliefoth.
- 668 - Cp. Kliefoth, Luthardt.
- 669 - Kliefoth, Fuller.
- 670 - Ewald.
- 671 - Hengstenberg.
- 672 - Ebrard.
- 673 - Hengstenberg.
- 674 - Kliefoth.
- 675 - Cp. Fuller.
- 676 - Hengstenberg.
- 677 - Fuller.
- 678 - Ebrard.
- 679 - Luthardt.
- 680 - Kliefoth.
- 681 - Ebrard, Fuller, Luthardt.
- 682 - Kliefoth.
- 683 - Fuller.

- 684 - Ewald.
685 - Ebrard, Luthardt.
686 - Luthardt.
687 - Ewald.
688 - Hengstenberg.
689 - Ebrard.
690 - Ewald.
691 - Brand.
692 - Fuller., ср. Kliefoth.
693 - Ewald.
694 - Ebrard.
695 - Fuller.
696 - Ebrard.
697 - Ibid.
698 - Андрей Кесар., Ewald.
699 - Luthardt, Fuller, Cornel a Lapid.
700 - Андрей Кесар.
701 - Kliefoth.
702 - Ebrard.
703 - Ср. Kliefoth.
704 - Luthardt.
705 - Ebrard.
706 - Ср. Kliefoth, Krementz.
707 - Тишендорф читает: τοὺς δούλους.
708 - Андрей Кесар, Ebrard, Fuller.
709 - Ewald, Kliefoth.
710 - Ebrard, Kliefoth и др.
711 - Ebrard и Kliefoth делают и эту вставку.
712 - Ср. Ebrard и Fuller. Kliefoth читает несколько иначе
многоточие ... πάλιν ἐλάλησεν μετ' ἐμοῦ καὶ λέγουσα но это будет
уже изменением текста, а не вставкою предполагаемого слова.
713 - Kliefoth.
714 - Ebrard, Kliefoth.

- 715 - Hengstenberg.
716 - Ewald.
717 - Fuller, отчасти Hofmann и Luthardt.
718 - Андрей Кесар.
719 - Kliefoth.
720 - Ewald.
721 - Ebrardt. Видит в этом доказательство неподлинности,
но это основание, во всяком случае, не безусловно.
722 - Ebrard.
723 - Ewald, Hengstenberg, Kliefoth, Hofmann и др.
724 - Ewald.
725 - Kliefoth.
726 - Luthardt и др.
727 - Андрей Кесар.
728 - Ewald.
729 - Ewald, Fuller.
730 - Ebrard, Fuller.
731 - Ewald, Ebrard, Fuller.
732 - Kliefoth: «голос возбуждения».
733 - Ebrard, Kliefoth.
734 - Hengstenberg, Brandt.
735 - Ebrard, Hengstenberg.
736 - Dictionarium Calmet, Ewald и др.
737 - Fuller.
738 - Dictionarium Calmet.
739 - Ewald.
740 - Fuller.
741 - Cornel a Lapid.
742 - Pape.
743 - Ewald.
744 - Kliefoth.
745 - Ebrard.
746 - Андрей Кесарийский, Kliefoth, Krementz.

- 747 - Hengstenberg: ср. еп. Петр, Calmet.
748 - Ф. Яковлев.
749 - Ebrard. По Фаррару, этот период есть время разрушения и осады Иерусалима.
750 - Андрей Кесар, Kliefoth, Pape, Luthardt.
751 - Андрей Кесар.
752 - Ф. Яковлев. 219.
753 - Kliefoth; ср. Hofmann, Ebrard, Hengstenberg.
754 - Ср. Kliefoth.
755 - Cornel a Lapid.
756 - Kliefoth.
757 - Ebrard.
758 - Ewald, Ebrard, Fuller и др.
759 - Ewald, Cornel a Lapid.
760 - Hengstenberg, Ebrard.
761 - Ebrard, Fuller, Kliefoth и др.
762 - Ewald.
763 - Андрей Кесар, Luthardt; отчасти Primasius, Calmet.
764 - Hengstenberg.
765 - Primasius. Calmet понимает общую массу мучеников Диоклетианова гонения.
766 - Fuller.
767 - Luthardt.
768 - Kliefoth.
769 - Fuller.
770 - Cornel a Lapid, Krementz.
771 - Ewald.
772 - Твор. Ефрема Сир., ч. 2, стр. 390.
773 - Точн. излож. прав, веры, стр. 301.
774 - Прим. Св. Викторин полагает, что под свидетелями нужно разуместь Илию и пр. Иеремию, смерть которого, по иудейскому преданию (недостовверному), была неизвестна.

- 775 - Более правильное чтение ἐστῶτες, а не ἐστῶσαι.
Тишендорф, Ewald, Ebrard.
- 776 - Иисус и Зоровавель (Ewald, Ebrard); Аггей и Захария (Fuller).
- 777 - Fuller.
- 778 - Kliefoth, Fuller, Ewald.
- 779 - Ebrard, Fuller, Kliefoth.
- 780 - Оберлен.
- 781 - Kliefoth.
- 782 - Вместо ἀναβαῖνον в некоторых списках читается ἀναβαίνων (Тишендорф), т.е. причастие не согласовано с θηρίον, но поставлено в муж.роде, что равносильно указанию на символическое значение образа зверя, под которым нужно разумеать существо муж.рода: διάβολος, ἄγγελος.
- 783 - Hofmann, Luthardt.
- 784 - Ewald.
- 785 - Kliefoth, Fuller.
- 786 - Luthardt, Hofmann.
- 787 - Ewald, но Calmet'у это – враги церкви: Диоклетиан и Максимиан.
- 788 - Hengstenberg.
- 789 - Св. Викторин, Primasius., Cornel a Lapid, Kliefoth.
- 790 - Ebrard.
- 791 - Fuller.
- 792 - Андрей Кесар.
- 793 - См. у Тишендорфа и у толкователей.
- 794 - Полигл. Stier.
- 795 - Смотрите у Тишендорфа. Fuller, Luthardt, Kliefoth и др.
- 796 - Ewald, Luthardt, Фаррар.
- 797 - Св. Викторин, св. Иринеи и св. Андрей Кесар.
- 798 - Fuller, Kliefoth.
- 799 - Fuller, Kliefoth.
- 800 - Luthardt.
- 801 - Kliefoth, Ewald.

- 802 - Fuller.
803 - Ewald.
804 - Kliefoth, Fuller.
805 - Ebrard в 3,5 днях видит указание на все время антихриста.
806 - Ewald.
807 - Kliefoth.
808 - Fuller.
809 - Тишендорф, Ewald.
810 - Kliefoth.
811 - Ebrard.
812 - Ewald и др.
813 - Полигл. Stier.
814 - Ewald.
815 - Синайский, сирский, Копт. Андр. Кесар, Арефы и др.
См. у Тишендорфа.
816 - Kliefoth, Ewald, Fuller и др., кроме Luthardt'a.
817 - Ст. 11.
818 - Ewald.
819 - Kliefoth.
820 - Ebrard.
821 - Ewald.
822 - Kliefoth, Luthardt.
823 - Kliefoth, Luthardt.
824 - Kliefoth, Ewald.
825 - Fuller, Luthardt и др.
826 - Pape.
827 - Ewald, Kliefoth, отчасти Luthardt.
828 - Fuller.
829 - Ewald, Kliefoth, Luthardt.
830 - Андрей Кесар.
831 - Ewald.
832 - Fuller.

- 833 - Kliefoth.
- 834 - Luthardt – («unzalbar»).
- 835 - Fuller, Ewald, Luthardt.
- 836 - Hengstenberg.
- 837 - См. у Тишендорфа и почти у всех толкователей.
- 838 - Α не ἐγένοντο αἱ βασιλείαι, как читать Генгстенберг по min. и recert., – для соответствия многим царствам – государствам мира (Ewald). Но здесь разумеется единственное антихристово царство в его противоположности царству Христа, царству не от мира сего.
- 839 - Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard.
- 840 - Hengstenberg, Kliefoth.
- 841 - См. у Тишендорфа.
- 842 - Ebrard.
- 843 - Ebrard. Ср. Hengstenberg, Fuller, Kliefoth.
- 844 - Hengstenberg.
- 845 - Kliefoth.
- 846 - Ewald, Luthardt, Fuller.
- 847 - Андрей Кесар, Hengstenberg.
- 848 - Ewald.
- 849 - Kliefoth.
- 850 - Kliefoth. Hengstenberg.
- 851 - Hengstenberg.
- 852 - Андрей Кесарийский.
- 853 - Ebrard, Fuller, отчасти Kliefoth.
- 854 - Hengstenberg.
- 855 - Primasius.
- 856 - Calmet.
- 857 - Cornel a Lapid.
- 858 - Pape.
- 859 - Ewald полагает, что видение явившегося ковчега есть отображение еврейского предания, основанного на 2Мак. 2:4–8, о предстоящем явлении пр. Иеремии для открытия пред пришествием Мессии ковчега завета, скрытого им при

разрушении Иерусалима. Также отчасти думает и Krementz. Но это мнение слишком умаляет боговдохновенное значение Апокалипсиса и потому не заслуживает внимания.

- 860 - Андрей Кесар, Luthardt.
- 861 - Hengstenberg.
- 862 - Св. Викторин, Magna Biblioth., т. 1, 581.
- 863 - Kliefoth, Ebrard, и др.
- 864 - Kliefoth.
- 865 - Luthardt.
- 866 - Fuller.
- 867 - Hengstenberg, Fuller.
- 868 - Фаррар.
- 869 - Brandt.
- 870 - Calmet.
- 871 - Hengstenberg, Krementz.
- 872 - Св. Викторин, Kliefoth, Фаррар, Херасков, Fuller, Ebrard.
- 873 - Оберген, отчасти Hengstenberg.
- 874 - Рапе, Яковлев.
- 875 - Kliefoth, Cornelia Lapid.
- 876 - Св. Мифодий, Св. Ипполит, св. Андрей Кесар, Primasius, Krementz.
- 877 - Ewald, Kliefoth.
- 878 - Ewald.
- 879 - Оберген.
- 880 - Luthardt, Hengstenberg.
- 881 - Kliefoth.
- 882 - Hengstenberg, св. Викторин, Ewald, Оберлен и др.
- 883 - Андрей Кесар, Kliefoth, Primas, и др.
- 884 - Яковлев.
- 885 - Krementz.
- 886 - Ewald.
- 887 - Hengstenberg.
- 888 - Св. Ипполит, Primasius, Яковлев, Kliefoth и др.

- 889 - Kliefoth.
- 890 - Ewald, Kliefoth.
- 891 - Hengstenberg, Kliefoth.
- 892 - Св. Викторин, Андрей Кесар., Hengstenberg, Kliefoth и др.
- 893 - Ewald, Calmet и др.
- 894 - Римским могуществом – Calmet, импер. Нероном – Ewald.
- 895 - Фаррап 504.
- 896 - Ewald.
- 897 - Ewald, Fuller, Kliefoth, Luthardt и др.
- 898 - Hengstenberg.
- 899 - Ebrard.
- 900 - Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.
- 901 - Hengstenberg.
- 902 - Fuller.
- 903 - Cornel a Lapid, Ebrard.
- 904 - Fuller.
- 905 - Андрей Кесар. понимает семь смертных грехов.
- 906 - Ebrard.
- 907 - Cornel a Lapid: хвост дракона, это – антихрист, он есть и голова дракона, первая и последняя его часть; по Андр. Кесар: хвост – движение дьявольской зависти, а головы – обнаружение гордости.
- 908 - Calmet.
- 909 - Cornel a Lapid.
- 910 - Hengstenberg.
- 911 - Fuller.
- 912 - Kliefoth.
- 913 - Св. Викторин, Primasius., Андрей Кесарийский, Ebrard, Kliefoth, Luthardt и др.
- 914 - Ewald.
- 915 - Cornel a Lapid.
- 916 - Яковлев.

917 - См. у Тишендорфа и многих толкователей, кроме Ewalda. Неправильное изменение среднего рода ᾠρσεν в муж. род ᾠρρένα произошло вероятно, из желания согласовать прилагательное с предшествующим существительным. Но для этого нет никакого основания; ᾠρσεν здесь не определение к οὐδὲν, но приложение, и должно поэтому стоять в среднем роде; аналогию этому нужно видеть в выражении Иер. 20:15.

918 - Оберлен.

919 - Ewald, Brandt, Fuller, Ebrard, Оберлен.

920 - Ebrard.

921 - Ewald.

922 - Hengstenberg и Fuller.

923 - Ebrard.

924 - Kliefoth.

925 - Kliefoth, св. Ипполит.

926 - Kliefoth.

927 - Cornel a Lapid.

928 - Андрей Кесарийский.

929 - Оберлен 279–281.

930 - Brandt.

931 - Pape, Hengstenberg.

932 - Ewald, Фарпар.

933 - Яковлев, Calmet.

934 - Андрей Кесар., Krementz.

935 - Luthardt, Fuller.

936 - «Среди новых господствуют демоны» (Мф. 12:43), – говорит сам Оберлен, защитник этого мнения.

937 - Hengstenberg.

938 - Полигл. Stier.

939 - Тишендорф.

940 - Подробно Luthardt.

941 - Kliefoth.

942 - Пр. Конец стиха в русском не точен, собственно так читается: καὶ ὁ δράκων ἐπολέμησε καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, что

буквально и передано славянским переводом.

⁹⁴³ - Hengstenberg, Рапе отчасти Calmet, по которому война происходит между Христом (христианами) и дьяволом.

⁹⁴⁴ - Ebrard, Luthardt, Fuller, Ewald.

⁹⁴⁵ - Оберлен, Андрей Кесарийский, Яковлев, Krementz.

⁹⁴⁶ - Kliefoth.

⁹⁴⁷ - Kliefoth, Fuller.

⁹⁴⁸ - Ewald, Kliefoth.

⁹⁴⁹ - Ebrard, отчасти Luthardt: «обращенный Израиль».

⁹⁵⁰ - Kliefoth.

⁹⁵¹ - Ewald.

⁹⁵² - Андрей Кесар.

⁹⁵³ - Fuller.

⁹⁵⁴ - Ebrardt, Luthardt.

⁹⁵⁵ - Kliefoth.

⁹⁵⁶ - Ebrard.

⁹⁵⁷ - Kliefoth, Ewald, Luthardt и др.

⁹⁵⁸ - Яковлев.

⁹⁵⁹ - Оберлен 294.

⁹⁶⁰ - Тишендорф, Ewald.

⁹⁶¹ - Ewald.

⁹⁶² - Ewald.

⁹⁶³ - Ebrard, Kliefoth.

⁹⁶⁴ - Оберлен 296, ср. Hengstenberg.

⁹⁶⁵ - Андрей Кесарийский.

⁹⁶⁶ - Винительный падеж $\gamma\eta\nu$ и $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\nu$ при $\omicron\upsilon\alpha\iota$ – есть оборот необыкновенный и употребляется лишь при восклицании (Kliefoth, Fuller и др.). Славянский и русский переводы вместе с вульгатою следуют менее правильному, но более простому чтению: $\omicron\upsilon\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \kappa\alpha\tau\omicron\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\nu$ (Тишендорф и толкователи).

⁹⁶⁷ - Luthardt.

⁹⁶⁸ - Ebrard в отличие от первого бегства, под которым он понимает рассеяние израильтян после разрушения Иерусалима,

во втором бегстве жены видит чудесное избавление обратившегося в христианство народа израильского от бедствий последнего времени; последнее утверждают Эвальд и Лютард.

969 - Ebrard.

970 - Fuller.

971 - Это – общепринятое чтение. Тишендорф.

972 - Ebrard.

973 - Св. Викторин.

974 - Primasius.

975 - Cornel a Lapid.

976 - Андрей Кесарийский.

977 - Pape, Brandt.

978 - Оберлен 298, Фаррар.

979 - Чт. в Общ. 1879 г., янв., стр. 48.

980 - Luthardt, Kliefoth, Fuller и др.

981 - «Ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως» – «от лица змея», по справедливому замечанию толкователей, зависит не от «летела» (πέτηται), но от «питалась» (τρέφεται); русский перевод, сравнительно с подлинником славянским, имеет неправильное размещение слов 14 стиха.

982 - Kliefoth, Ebrard и др.

983 - Brandt.

984 - Pape.

985 - Calmet.

986 - Оберлен 299 стр.

987 - По Яковлеву, воды, «это – гонители христиан, поглощавшиеся могилами».

988 - Luthardt, Ebrard, Kliefoth, Hengstenberg и др.

989 - Ebrard, Luthardt, Fuller, Ewald.

990 - Hengstenberg.

991 - Андрей Кесарийский, Cornel a Lapid, Яковлев, отчасти Оберлен и др.

992 - Тишендорф.

993 - Ewald, Luthardt, Ebrard, Hengstenberg и др.

- 994 - Fuller, Kliefoth, Pape.
- 995 - Fuller.
- 996 - Hengstenberg, Ebrard.
- 997 - Оберлен 303, ср. Ebrard, Hengstenberg и др.
- 998 - Kliefoth на этом основании, хотя и несправедливо, видит тождество личности между образом зверя 13:1 и образом начальника саранчи-губителя (9 гл., 1–12).
- 999 - Св. Мифодий, св. Ипполит, Андрей Кесарийский, Cornelia Lapid.
- 1000 - Оберлен 306.
- 1001 - Kliefoth.
- 1002 - Ebrard.
- 1003 - Яковлев.
- 1004 - Calmet.
- 1005 - Hengstenberg.
- 1006 - Luthardt, Klementz, отчасти Fuller.
- 1007 - Прим. По славянскому и русскому переводам, которые следуют не многим спискам (Тишендорф), головы поставлены прежде рогов, но по более правильному чтению должно быть наоборот: Иоанн ставит рога в числе первых признаков зверя потому, что рога он увидал первыми, когда зверь выходил из моря (Hengstenberg, Fuller).
- 1008 - Брандт, Вавилон ставит прежде Ассирии, а последним – германские государства.
- 1009 - Hengstenberg, Оберлен.
- 1010 - Ebrard.
- 1011 - Оберлен, Виноградов, Hengstenberg.
- 1012 - Яковлев.
- 1013 - Ewald.
- 1014 - Calmet.
- 1015 - Cornelia Lapid, Андрей Кесар, Kliefoth.
- 1016 - Тишендорф.
- 1017 - Ewald, Fuller, Luthardt и др.
- 1018 - Ewald.

- 1019 - Ср. Яковлев.
1020 - Яковлев 268.
1021 - Kliefoth.
1022 - Оберлен, 305, Виноградов, ср. Hengstenberg.
1023 - Kliefoth.
1024 - Fuller.
1025 - Luthardt.
1026 - Виноградов.
1027 - Cornel а Lapid, Андрей Кесар и др. Ефр. Сир.: Слова на приш. Госп., 120–124, ч. 4, Кирилл Иерусалимский, Иринеи.
1028 - Тишендорф и толкователи.
1029 - Ewald.
1030 - Hengstenberg, Luthardt, Fuller и др.
1031 - Cornel а Lapid.
1032 - Fuller, Luthardt, Hengstenberg.
1033 - Этого последнего мнения держится Calmet.
1034 - Оберлен, Brandt, отчасти Андрей Кесарийский, Ebrard, под. Kliefoth.
1035 - Андрей Кесарийский.
1036 - Luthardt, Fuller, Виноградов.
1037 - Fuller.
1038 - Викторин.
1039 - Фаррар.
1040 - Ewald.
1041 - Св. Иустин философ, Перв. Апол., гл. 14, 26, 64.
1042 - Hengstenberg, Luthardt.
1043 - Иоанн Златоуст, – беседа на 2 Солун.
1044 - Ewald.
1045 - Ebrard.
1046 - Luthardt, Fuller, Kliefoth.
1047 - Твор. Иуст., гл. 28. Разгов. с Триф.
1048 - Твор. Кир. Иерусал., стр. 260.
1049 - Прот. ср. V, 30.

- 1050 - Бесед. На Мф. ч. III, 308.
1051 - Толк. на Апок.
1052 - 4. II, стр. 392.
1053 - Толк. на Даниила, гл. VII.
1054 - Kliefoth.
1055 - Андрей Кесарийский, Luthardt.
1056 - Fuller.
1057 - Hengstenberg, Kliefoth.
1058 - Hengstenberg.
1059 - Kliefoth.
1060 - Luthardt.
1061 - Luthardt.
1062 - Kliefoth.
1063 - Тишендорф и толкователи.
1064 - Cornelia Lapid.
1065 - Hengstenberg.
1066 - Проч. ср. кн. 5, гл. 20.
1067 - Слово о Христе и антихристе, гл. 58.
1068 - Твор. Ефр. Сир. ч. II, 387.
1069 - Твор. Кирилла иерус., стр. 256.
1070 - Беседа на 2 Сол., 2, 4.
1071 - Точн. изл. прав. веры, 300.
1072 - Толк. на Апок.
1073 - Kliefoth, Ewald, Hengstenberg.
1074 - Luthardt, Hengstenberg.
1075 - Ewald.
1076 - Принимаем чтение по Тишендорфу: εἰ τις αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει, с опущением ἀπάγει или συνάγει после τις, как читают некоторые списки и recs (Ewald, Hengstenberg); очевидно, здесь прибавка переписчика для упрощения понимания; этим и объясняется двоякость вставки: где – συνάγει, где – ἀπάγει.
1077 - Жданов.

- 1078 - Luthardt, Hengstenberg, Kliefoth.
 1079 - Ewald.
 1080 - Андрей Кесарийский.
 1081 - Оберлен, Hofmann, Fuller.
 1082 - Ebrard.
 1083 - Kliefoth, Виноградов.
 1084 - Hengstenberg.
 1085 - Яковлев 280–281.
 1086 - Фаррар 518–525.
 1087 - То же у Ирин. Против ересей кн. V, гл. 18.
 1088 - Ефр. Сир., ч. II, 118–122, Ипполит, «Слово о Христе и об антихристе».
 1089 - Раре.
 1090 - Kliefoth.
 1091 - Hengstenberg, Kliefoth.
 1092 - Ebrard, Fuller.
 1093 - Ebrard, Hengstenberg.
 1094 - Ebrard.
 1095 - Андрей Кесарийский, Ефрем Сир. 122.
 1096 - Hengstenberg.
 1097 - Св. Иустин философ, Kliefoth, Fuller, Luthardt.
 1098 - Яковлев 286, Kliefoth, Hengstenberg.
 1099 - ἵνα употреблено здесь, как и Ин. 3:16, в значении ὥστε – ἄdeo ut – «так что». Ewald, Fuller.
 1100 - Cornel a Lapid.
 1101 - Luthard, Hengstenberg.
 1102 - Ebrard.
 1103 - «Сделает так, чтобы всем малым и великим» – конструкция греческого языка καὶ ποιεῖ πάντας τοὺς μικροὺς... ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάρισμα, буквально передаваемая славянским переводом, является особенностью текста Апокалипсиса и может быть поставлена в параллель с 12, где глагол ποιεῖν находится с таким же сочетанием. Это может быть объяснено

гебраическим характером апокалиптического языка.

Hengstenberg, Ewald, Fuller.

1104 - Уже на этом основании нельзя согласиться с мнением Primasi'a, что под начертанием и именем зверя можно разуместь монограмму в виде знака.

1105 - Fuller.

1106 - Hengstenberg.

1107 - Luthardt.

1108 - Ebrard.

1109 - Поэтому в греческом подлиннике число обозначено не цифрами, но буквами χ ξ ζ.

1110 - Luthardt, Ebrard.

1111 - Fuller.

1112 - Hengstenberg.

1113 - Ewald.

1114 - Ebrard, Hofmann.

1115 - Ebrard.

1116 - Kliefoth, Fuller.

1117 - Hengstenberg.

1118 - Так читает и Тишендорф.

1119 - Прот. ересей, V, 30.

1120 - Ebrard, Hengstenberg и др.

1121 - Яковлев 294.

1122 - Ewald, Фаррар; Папе в Нероне видит прообраз антихриста.

1123 - Calmet.

1124 - См. подробные рассуждения об этом у Фаррара и др.

1125 - Яковлев 297.

1126 - Ebrard.

1127 - Hengstenberg, ч. II, 45.

1128 - Оберлен, Kliefoth, еп. Петр, Fuller.

1129 - Ср. Оберлен 310.

1130 - Kliefoth. 3 г., 111–113.

- 1131 - Последние слова повторяет и Виноградов. «О конечных судьбах мира», 102.
- 1132 - Cornelia Lapid, Fuller.
- 1133 - Еп. Петр, стр. 179.
- 1134 - Слово о Христе и антихр., гл. 50.
- 1135 - Ириней. Против ересей, V, 30; ср. Андрей Кесарийский.
- 1136 - Бородин.
- 1137 - Fuller, Luthardt.
- 1138 - Kliefoth.
- 1139 - Ewald, Андрей Кесарийский, Hengstenberg, Яковлев, Ebrard и др.
- 1140 - Hengstenberg, ч. II, 79.
- 1141 - Славянский и русский переводы сообразно с некоторыми списками опускают τὸ ὄνομα αὐτοῦ – имя Его (Агнца), но неправильно, – это не согласно с концом 4 ст.
- 1142 - Кроме Fuller, Luthardt.
- 1143 - Fuller.
- 1144 - Luthardt.
- 1145 - Еп. Петр.
- 1146 - Kliefoth, 3 ч., 120–122.
- 1147 - Hengstenberg.
- 1148 - Ewald.
- 1149 - Ebrard.
- 1150 - Яковлев 300; ср. Выражение Андрея Кесарийского; «многоплодие апостольской проповеди».
- 1151 - Fuller, Kliefoth и др.
- 1152 - Добавление русского и славянского переводов, как бы (ὥς) перед «новую песнь», следующих рецептов. Полигл. Stier не оправдывается большинством лучших списков (см. у Тишендорфа) и не отвергается всеми новейшими толкованиями.
- 1153 - Luthardt.
- 1154 - Ebrard.
- 1155 - Ewald.
- 1156 - Fuller.

- 1157 - Hengstenberg, Kliefoth, Ebrard.
1158 - Kliefoth.
1159 - Fuller.
1160 - Ewald, Ebrard, Hengstenberg.
1161 - Ewald, Ebrard.
1162 - Luthardt.
1163 - Luthardt.
1164 - Kliefoth.
1165 - Hengstenberg, Яковлев, Fulleri и др.
1166 - Fuller, Hengstenberg.
1167 - Употребление настоящего времени: «следуют» (εἰσιν οἱ ἀκολουθοῦντες) при прошедшем: «не осквернились» (οὐκ ἐμολήνησαν), должно указывать на то, что последование за Агнцем, как за их единственным руководителем, продолжается для искупленных и после их смерти.
1168 - Более правильное чтение без ὡς – «как» перед «первенца» – ἀπαρχή. См. у Тишендорфа, с которым согласны все толкователи, и в славянском переводе.
1169 - Hengstenberg, Ebrard, Cornelia Lapid.
1170 - Kliefoth, ч. III, стр. 127.
1171 - Окончание 5 ст.; «пред престолом Божиим» τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ, в лучших списках нет, а имеется лишь в немногих, откуда и взято в ресерт, в наши русский и славянский переводы, и вульгату. Это окончание отвергается Тишендорфом и всеми толкователями.
1172 - Kliefoth.
1173 - Еп. Петр.
1174 - Яковлев 303.
1175 - Андрей Кесарийский.
1176 - Ewald, Ebrard, Luthardt и др.
1177 - Еп. Петр.
1178 - Яковлев 304.
1179 - Fuller.
1180 - См. у Тишендорфа и толкователей.

1181 - Fuller, Ewald.

1182 - Hengstenberg

1183 - Kliefoth.

1184 - Более правильное чтение, которому следует и Тишендорф, ἐπὶ τοὺς καθημένους, (не κατοικοῦντες), а не οὐς καθημένους, как читает Генстенберг. Хотя εὐαγγελίζω может соединяться с дополнением в вин. пад. (Лк. 3:8), но здесь при предположении о возвещении суда, предлог ἐπὶ совершенно у места, ибо с большею определенностью передает мысль, что этот суд будет произведен над всею землею, над всеми, над кем была уже власть антихриста (ср. 13:7).

1185 - Ebrard.

1186 - Ebrard, Kliefoth.

1187 - Ср. Hengstenberg, Fuller.

1188 - Яковлев, Андрей Кесарийский.

1189 - Ewald, Hengstenberg, Яковлев.

1190 - Calmet , отч. еп. Петр, Фаррар.

1191 - Ebrard.

1192 - Kliefoth.

1193 - Fuller.

1194 - Luthardt, Kliefoth, Fuller, Krementhz и др.

1195 - Ewald.

1196 - Luthardt.

1197 - Как там, так и здесь по отношению к ним говорится о начертании зверя, хотя и при другом порядке и при другом употреблении падежей, в зависимости по-прежнему от одного и того же предлога ἐπὶ (там ἐπὶ τῆς χειρὸς и ἐπὶ τὸ μέτωπον, здесь ἐπὶ τοῦ μέτωπου и ἐπὶ τὴν χεῖρα).

1198 - Hengstenberg.

1199 - Fuller, Андрей Кесарийский.

1200 - Ср. Тишендорф и толкователей.

1201 - Ebrard, Hengstenberg, Luthardt.

1202 - Kliefoth, Fuller.

1203 - Ср. «Воскр.Чтение», XI, 299; преосвящ. Филарет, Luthardt, Hengstenberg.

1204 - Ewald, Kliefoth.

1205 - ἵνα здесь не в значении «чтобы» Ин. 1, 8, 9, 3 и др. (Kliefoth), но в значении «пусть»: Еф. 5:33; Гал. 2:10 (Ewald, Luthardt).

1206 - Конструкция греческого текста в этом месте καίἰδοὺ νεφέλη λευκή καὶ ἐπὶ θὴν νεφέλην καθήμενον ὅϊόν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ... такова, что не может быть объяснена обычными грамматическими правилами и составляет особенность апокалиптической речи Иоанна Богослова. Καθήμενον – «сидящего» вин. пад. В зависимости от εἶδον – видел; ὁμοίον употреблено в значении ὡς (Ewald); ἔχων – «имеющий», – имен, падеж, вместо винит. Согласно с обычным расположением оборота речи у Иоанна, как, напр., 3:12; 8:9; 9:14; 14:12; а также 7:9; 13:1–3.

1207 - Luthardt, Krementz, Hofmann.

1208 - Brandt.

1209 - Еп. Петр.

1210 - Андрей Кесарийский, Hengstenberg, Ebrard, Fuller, Kliefoth, Яковлев и др.

1211 - Ewald.

1212 - Hengstenberg, Fuller и др.

1213 - Еп. Петр, Hengstenberg.

1214 - Ewald, Ebrard и др.

1215 - Ср. Kliefoth, Hengstenberg, Fuller и др.

1216 - Ebrard, Kliefoth, Fuller и др.

1217 - Hengstenberg и в этом ангеле видит И. Христа; Brandt в обоих образах одинаково видит ангелов смерти, стр. 217.

1218 - Ewald.

1219 - Luthardt.

1220 - Kliefoth.

1221 - Hengstenberg.

1222 - Ebrard, Fuller, Ewald и др.

- 1223 - Fuller, Ebrard.
1224 - Ewald, Luthardt, Fuller и др.
1225 - Яковлев.
1226 - Яковлев.
1227 - ἀπὸ σταδίων χιλίων ἑξακοσίων; ср. Иоан 11:18, ἀπὸ говорит об отдаленности от предмета, Ewald.
1228 - Ewald.
1229 - Luthardt, Brandt , Fuller, блаж. Иероним.
1230 - Яковлев.
1231 - Ebrard.
1232 - Андрей Кесарийский.
1233 - Викторин, Cornel a Lapid, Kliefoth.
1234 - Hengstenberg.
1235 - Cornel a Lapid.
1236 - Ср. Hengstenberg, Luthardt.
1237 - Ewald, Kliefoth.
1238 - Ebrard.
1239 - Luthardt, Андрей Кесар.
1240 - Яковлев 310, Cornel a Lapid.
1241 - Hengstenberg, Ewald, Fuller.
1242 - Ebrard.
1243 - Hengstenberg.
1244 - Hengstenberg, Fuller.
1245 - Правильнее – «побеждающие» – νικῶντας; настоящее причастие, и может указывать, на то, что число их может увеличиваться присоединением новых лиц.
1246 - Ebrard.
1247 - Ewald, Fuller.
1248 - Kliefoth. Fuller.
1249 - Андрей Кесарийский.
1250 - Русский и славянский переводы. Следуя ресепт. (по очень немногим спискам, см. у Тишендорфа), читают не «царь народов», но «царь святых» – ὁ βασιλεὺς τῶν ἁγίων; вульгата читает: rex saeculorum. Чтению: «царь народов», имеющему

близкую аналогию в Иер. 10:7, должно отдать предпочтение, так как оно к тому же более соответствует и предыдущему и последующему в содержании песни. Этого чтения держатся и все толкователи: Luthardt, Ewald, Hengstenberg и др.

1251 - Ewald, Ebrard.

1252 - Kliefoth, Fuller.

1253 - Ebrard.

1254 - Luthardt, Fuller.

1255 - Hengstenberg, Ebrard, Андрей Кесарийский.

1256 - Kliefoth, Luthardt.

1257 - Hengstenberg.

1258 - Fuller.

1259 - Kliefoth.

1260 - Fuller.

1261 - Ebrard, Kliefoth.

1262 - Ebrard, Hengstenberg, Fuller.

1263 - Hengstenberg.

1264 - Еп. Петр.

1265 - Яковлев, Brandt.

1266 - Андрей Кесарийский.

1267 - Hengstenberg.

1268 - Еп. Петр.

1269 - Brandt.

1270 - Ebrard, Krementz.

1271 - Hengstenberg.

1272 - Fuller.

1273 - Ewald, Calmet .

1274 - Hengstenberg.

1275 - Brandt.

1276 - Luthardt.

1277 - Kliefoth; Ефр. Сирин говорит: «Рыбы и киты в море изомрут, море издаст заразительное зловоние». Твор., ч. IV, стр. 124.

- 1278 - Luthardt.
1279 - Kliefoth.
1280 - Ebrard, Kliefoth.
1281 - Hengstenberg.
1282 - Luthardt, Fuller, Андрей Кесарийский.
1283 - В прославлении ангела сравнительно с 1:8 и 11:17 недостает ἐρχόμενος (и грядет), – по замечанию толкователей, но по какой-либо другой причине, по исключительно для указания на конечный характер описываемых казней, которые составляют конец Бож. мироуправляющей деятельности, predetermined от века (11:18).
1284 - Hengstenberg.
1285 - Hengstenberg, Kliefoth, Fuller.
1286 - Русск. и слав, переводы, следуя немногим спискам (см. у Тишендорфа), читают: ἄλλου ἐκ τοῦ θοοισαστήριον λέγοντες («другого, говорящего от жертвенника»). Неправильное чтение без вставки ἄλλου ἐκ; и вставка признается толкователями следствием желания избежать затруднения в понимании выражения.
1287 - Kliefoth, Hengstenberg, Fuller, Ebrard.
1288 - Ефр. Сирин, Kliefoth.
1289 - Hengstenberg.
1290 - Cornel a Lapid, Krementz.
1291 - Hengstenberg.
1292 - Fuller, Андрей Кесар., Kliefoth, Luthardt.
1293 - Luthardt, Krementz, Fuller.
1294 - Яковлев. 320.
1295 - Фарпар.
1296 - Brandt.
1297 - Андрей Кесар. Hengstenberg.
1298 - Ewald.
1299 - Ср. Luthardt.
1300 - Ebrard.
1301 - Ebrard, Fuller, Kliefoth.

- 1302 - Ebrard, Kliefoth, Fuller.
- 1303 - Ewald.
- 1304 - Hengstenberg, еп. Петр.
- 1305 - Hengstenberg, Fuller, Ewald.
- 1306 - Kliefoth, ср. Ebrard.
- 1307 - Андрей Кесарийский.
- 1308 - Hengstenberg, Ebrard, Luthardt, Kliefoth.
- 1309 - Ewald.
- 1310 - Fuller.
- 1311 - Luthardt, Fuller.
- 1312 - Ewald, Ebrard, Kliefoth, Hengstenberg.
- 1313 - См. у Тишендорфа.
- 1314 - Hengstenberg.
- 1315 - Андрей Кесарийский.
- 1316 - Fuller, Hengstenberg.
- 1317 - Luthardt, Ebrard.
- 1318 - Hofmann.
- 1319 - Fuller.
- 1320 - Ewald, Hofmann, Fuller.
- 1321 - Андрей Кесарийский.
- 1322 - Kliefoth, Ewald.
- 1323 - Hengstenberg, Яковлев.
- 1324 - Ebrard.
- 1325 - Ebrard, Ewald, Fuller.
- 1326 - Fuller.
- 1327 - Hengstenberg.
- 1328 - Ewald, Calmet , Hengstenberg.
- 1329 - Яковлев.
- 1330 - Ebrard.
- 1331 - Cornelia Lapid.
- 1332 - Luthardt, Kliefoth.
- 1333 - Fuller.
- 1334 - Hengstenberg.

- 1335 - Luthardt, Kliefoth.
- 1336 - Ewald.
- 1337 - Luthardt, Hengstenberg, Kliefoth, Ewald.
- 1338 - Cornel a Lapid – «в нем (городе) нет благоч. людей».
- 1339 - Kliefoth, Luthardt, Hengstenberg.
- 1340 - Kliefoth, Fuller, Luthardt.
- 1341 - Ebrard, Ewald, Hengstenberg.
- 1342 - Более правильное чтение: γέμον τὰ ὀνόματα (см. у Тишенд.), а не ὀνομάτων, как можно видеть из сравнения с Фил. 1:11; Кол. 1:9; Деян. 18:3.
- 1343 - Правильное чтение конца 4 ст.; γέμον βδελυγμάτων καὶ τὰ ἀκαθάρτα τῆς πορνείας, вместо τῶν ἀκαθάρτων, – такой оборот употреблен для избежания тройного родительного падеж (Hengstenberg): τὰ ἀκαθάρτα – «нечистота» зависит не от держала – ἔχουσα (Fuller), но от общего γέμον «наполненную».
- 1344 - Ebrard, Hengstenberg и др.
- 1345 - Kliefoth.
- 1346 - Hengstenberg.
- 1347 - Ebrard.
- 1348 - Luthardt.
- 1349 - Hengst., 4. II, 170.
- 1350 - Hengstenberg.
- 1351 - Чтение конца 8 ст. не одинаково; в одних списках: καὶ περ ἐστὶν, в других: καὶ πάρεσται. Первому чтению вслед за recespt. следует вульгата и наш славянский перевод: «и преста». Но Тишендорфом и всеми толкователями (Ebrard, Hengstenberg, Kliefoth и др.) правильным признается второе чтение, которое соответствует смыслу стиха и предыдущему выражению: «был и нет его и выйдет из бездны», чему будет соответствовать: «был и нет его и явится» – καὶ πάρεσται.
- 1352 - Fuller.
- 1353 - Kliefoth.
- 1354 - Ewald, Calmet, Фаррар.

- 1355 - Ebrard.
 1356 - Яковлев.
 1357 - Hengstenberg, Kliefoth, Fuller.
 1358 - Ewald.
 1359 - Calmet.
 1360 - Фаррар.
 1361 - Krementz.
 1362 - Hengstenberg, Kliefoth, Fuller.
 1363 - Ebrard.
 1364 - Hofmann, Ebrard, Kliefoth и др.
 1365 - Fuller.
 1366 - Ebrard, Hengstenberg, Андрей Кесарийский.
 1367 - Не из «числа» семи, но из семи – ἐκ τῶν ἑπτὰ ἐστίν; ср.
 ἐκ τῆς ἀβύσσου, ст. 8.
 1368 - Ср. Наши объяснения на 12:3.
 1369 - Ewald, Фаррар.
 1370 - Calmet.
 1371 - Св. Иринеи, Hengstenberg, Яковлев и др.
 1372 - Hengstenberg, Fuller, Ebrard.
 1373 - Luthardt.
 1374 - Ebrard.
 1375 - Kliefoth.
 1376 - Fuller, Luthardt.
 1377 - Kliefoth.
 1378 - Ewald, Hengstenberg, Яковлев, Ebrard и др.
 1379 - Kliefoth.
 1380 - Luthardt, Kliefoth.
 1381 - Ewald, Hengstenberg.
 1382 - Hengstenberg, Kliefoth.
 1383 - Hengstenberg.
 1384 - Ewald.
 1385 - Ebrard, Kliefoth, Luthardt и др.
 1386 - Тишендорф, Ebrard, Luthardt, Fuller.

1387 - Ewald и Hengstenberg, ссылаясь на Пс. 28:4 и Ис. 49:9, считают первоначальным чтением: ἐκ ἰσχύι – «в силе», «с силою», но без твердого основания.

1388 - В русском переводе без особого основания добавлено: «блудница», вероятно, для указания на соотношение 18 гл. к 17, где говорится о суде над женою – городом великим ст. 18.

1389 - Ebrard.

1390 - Luthardt.

1391 - Ewald, Kliefoth, Hengstenberg.

1392 - Luthardt.

1393 - Андрей Кесарийский.

1394 - Hengstenberg, Ewald.

1395 - Calmet.

1396 - Ebrard.

1397 - Ewald.

1398 - Hengstenberg, Fuller, Luthardt.

1399 - Добавление наших переводов «ей» – αὐτῇ имеет за собою слишком немного авторитетных списков (см. у Тишенд.), не читается и толкователями: Ebrard, Hengstenberg, Fuller, Kliefoth и др., и в действительности может быть опущено без ущерба для смысла.

1400 - Ebrard, Fuller.

1401 - Андрей Кесарийский.

1402 - Ebrard.

1403 - Ср. Ebrard.

1404 - Κλαίουσι καὶ πένθουσιν – «оплакивают и рыдают» – настоящее время, а не будущее, как в русск. и слав. переводах.

1405 - Hengstenberg.

1406 - Hengstenberg.

1407 - Ebrard, Fuller.

1408 - Kliefoth.

1409 - Fuller.

1410 - Ebrard, Hengstenberg, Kliefoth.

- 1411 - Fuller.
1412 - Ewald.
1413 - Hengstenberg.
1414 - См. у Тишендорфа и толкователей.
1415 - Ewald.
1416 - Luthardt.
1417 - Fuller.
1418 - Ewald, Hengstenberg.
1419 - Kliefoth.
1420 - Ebrard.
1421 - Fuller.
1422 - Kliefoth
1423 - Λέγοντες им. пад. прич. муж. рода употреблен на том же основании, как и 4:1; 5:13, и согласован не «с громы» – αἱ βρονταὶ, но с подразумеваемым ἄγγελοι и ἄνθρωποι.
1424 - Hengstenberg, Kliefoth.
1425 - Fuller.
1426 - Hengstenberg.
1427 - Ewald, Ebrard.
1428 - Hengstenberg.
1429 - Ebrard, Ewald, Fuller, Brandt.
1430 - См. у Тишендорфа, Ebrard, Kliefoth, Luthardt.
1431 - Слав. пер по recept . Hengstenberg.
1432 - Ebrard.
1433 - Ebrard.
1434 - Hengstenberg, Kliefoth.
1435 - Fuller.
1436 - Fuller.
1437 - Ebrard, Hengstenberg.
1438 - Ewald, Fuller, Hengstenberg.
1439 - То же, Luthardt.
1440 - Андрей Кесарийский, Ebrard, Ewald, Kliefoth.
1441 - Hengstenberg.

- 1442 - Андрей Кесарийский, Ebrard, Ewald, Hengstenberg, Kliefoth и др.
- 1443 - Ср. объясн. 17:14.
- 1444 - Андрей Кесарийский.
- 1445 - Hengstenberg, Primas. , еп. Петр.
- 1446 - Андрей Кесарийский, Luthardt, Ebrard, Cornel a Lapid и др.
- 1447 - Андрей Кесарийский.
- 1448 - Hengstenberg.
- 1449 - Августин., 20 кн., гл. 8.
- 1450 - Яковлев.
- 1451 - Андрей Кесарийский.
- 1452 - Августин. «О граде Бож.» , кн. 20, гл. 7.
- 1453 - Викторин 582.
- 1454 - Викторин 582.
- 1455 - Luthardt, Ebrard, еп. Петр, Kliefoth, Fuller, Оберлен, ссылающиеся на св. Иустина (Разгов. с Триф., 80), Тертуллиана (против Маркиана, 3:35), Ирин. (Прот. Ересей, 5:33).
- 1456 - Ebrard.
- 1457 - Св. Иоанн Злат., «Беседа о воскресении мертвых»; Ефр. Сир., «Слово о всеобщ. воскрес. Слово о воск. мертв.»; Кирилл Иерусалимский, «Огласительное поучение» 4:31; Дамаскин – «Точное изл. прав, веры» 4:27. См. догматики Макария и Сильвестра.
- 1458 - Hengstenberg.
- 1459 - Августин, «О граде Божиим», 20:6; Яковлев 370–372; Виноградов 200–202.
- 1460 - См. объясн. на 13:5.
- 1461 - Fuller.
- 1462 - Андрей Кесарийский, Cornel a Lapid, Krementz и др.
- 1463 - Krementz.
- 1464 - Ebrard, Luthardt.
- 1465 - Ebrard.
- 1466 - Hengstenberg, Kliefoth, Fuller.

- 1467 - Ист. Церкви 3, 39.
- 1468 - Разговор с Триф., 80 гл.
- 1469 - Разговор с Триф., 81 гл.
- 1470 - Иринея. Против ересей. V, 33.
- 1471 - Ibid. V, 35.
- 1472 - Оберлен 411.
- 1473 - Ibid. 403.
- 1474 - Ibid. 404.
- 1475 - Ibid. 406.
- 1476 - Kliefoth, Liithardt, Fuller, Ebrard.
- 1477 - Викторин 582.
- 1478 - Каий, Дионисий александрийский, Евсевий Кесарийский, св. Василий Великий, Григорий Богослов, блаж. Иерон., блаж. Авг. и др.
- 1479 - Авг. «О граде Бож.», 20, 9.
- 1480 - ἔζησαν – собственно: «жили», «были живыми», нельзя отождествлять (Ewald) с ἀνάστασις – «ожили», «возвратились к жизни»; и русск. и славянский переводы не точно передают мысль подлинника. Ср Ebrard, Hengstenberg.
- 1481 - Kliefoth, Fuller, Ebrard.
- 1482 - Ewald, Luthardt.
- 1483 - Филарет, Чт. в общ., 1876, 11, 300 стр.
- 1484 - Kliefoth, Fuller, пр. Филарет и др.
- 1485 - Андрей Кесарийский, Авг. 20, 9; пр. Филарет, Яковлев.
- 1486 - В Апокалипсисе указана часть вместо целого, Августин 20, 8.
- 1487 - Hengstenberg.
- 1488 - Андрей Кесарийский, Luthardt, Яковлев.
- 1489 - Hengstenberg.
- 1490 - Hengstenberg, Ebrard.
- 1491 - Hengstenberg, Kliefoth.
- 1492 - Hengstenberg, Ebrard.
- 1493 - Августин. «О граде Божиим», 20, 11.
- 1494 - Ibid 20, 11

- 1495 - Hengstenberg,
- 1496 - Яковлев.
- 1497 - Fuller.
- 1498 - Kliefoth.
- 1499 - Cornel a Lapid.
- 1500 - Hengstenberg.
- 1501 - Ebrard.
- 1502 - Hengstenberg.
- 1503 - Cornel a Lapid, Luthardt.
- 1504 - Августин 20, 11; Андрей Кесарийский, Hengstenberg.
- 1505 - Ebrard, Kliefoth.
- 1506 - Андрей Кесарийский, Cornel a Lapid, Luthardt.
- 1507 - Hengstenberg, Августин, Яковлев 420.
- 1508 - Августин 20, 11.
- 1509 - Тишендорф, Luthardt.
- 1510 - Августин 20, 12.
- 1511 - Ср. объясн. на 19:21.
- 1512 - Ewald, Ebrard, Fuller.
- 1513 - Августин 20, 14.
- 1514 - Ср. Августин 20, 15.
- 1515 - Ewald, Kliefoth.
- 1516 - Hengstenberg.
- 1517 - Ebrard, Fuller.
- 1518 - Августин 20, 15; Ефр. Сир.
- 1519 - Андрей Кесар.
- 1520 - Полигл Stier.
- 1521 - Тишендорф и толков.
- 1522 - Августин.
- 1523 - Яковлев.
- 1524 - Ewald.
- 1525 - Андрей Кесар., Ebrard, Kliefoth, Яковлев и др.
- 1526 - Августин, Hengstenberg.
- 1527 - Августин.

- 1528 - Hengstenberg.
- 1529 - Ebrard.
- 1530 - Андрей Кесарийский, Fuller, Ewald, Kliefoth и др.
- 1531 - Ebrard.
- 1532 - Августин 20, 15; Ewald.
- 1533 - Hengstenberg.
- 1534 - Полигл. Stier.
- 1535 - Luthardt, Kliefoth.
- 1536 - Стих. Пасх.: «о Пасха велия и освящ., Христе».
- 1537 - Kurtz 228.
- 1538 - Августин, «О граде Бож.», 20, 16.
- 1539 - Толк. на соборн. послан, изд. 1865 г., стр. 152.
- 1540 - Hengstenberg, Ebrard, Fuller и др.
- 1541 - Ebrard, Luthardt, Fuller.
- 1542 - Kliefoth.
- 1543 - Августин 20, 16.
- 1544 - Андрей Кесар.
- 1545 - Яковлев, 430.
- 1546 - Полигл. Stier.
- 1547 - Hengst., Тишендорф и др.
- 1548 - Cornel a Lapid, Hengstenberg, Викторин, Calmet.
- 1549 - Primasius, Август. 20, 17.
- 1550 - Ebrard.
- 1551 - Андрей Кесар.
- 1552 - Luthardt, Kliefoth, Fuller, Андрей Кесар., Август и др.
- 1553 - Полигл. Stier.
- 1554 - Тишендорф, Ebrard, Luthardt и др.
- 1555 - Luthardt, Fuller.
- 1556 - Ebrard.
- 1557 - Ebrard, Luthardt, Fuller и др.
- 1558 - Ebrard.
- 1559 - Андрей Кесарийский.
- 1560 - Luthardt, Fuller.

- 1561 - Ebrard.
- 1562 - Андрей Кисарийский.
- 1563 - Ebrard, Fuller, Luthardt.
- 1564 - Hengstenberg.
- 1565 - 20, 16 – «О Граде Бож.».
- 1566 - Ebrard.
- 1567 - Андрей Кесарийский.
- 1568 - Hengstenberg, Kliefoth.
- 1569 - Ebrard.
- 1570 - Андрей Кесар., Luthardt, Kliefoth, Fuller.
- 1571 - Ewald.
- 1572 - Ebrard, Hengstenberg.
- 1573 - Luthardt, Fuller, Kliefoth.
- 1574 - Hengstenberg.
- 1575 - Ewald, Kliefoth.
- 1576 - Андрей Кесарийский.
- 1577 - Luthardt, Fuller.
- 1578 - Hengstenberg, Ebrard, Яковлев.
- 1579 - Ср. Winer 176–177.
- 1580 - Ebrard.
- 1581 - Андрей Кесарийский.
- 1582 - Ebrard, Hengstenberg, Kliefoth, Fuller.
- 1583 - Hengstenberg, Kliefoth.
- 1584 - Luthardt.
- 1585 - Андрей Кесарийский, Krementz, Яковлев, Brandt.
- 1586 - Ebrard.
- 1587 - Luthardt, Hengst., Kliefoth, Fuller.
- 1588 - Hengstenberg, Kliefoth.
- 1589 - Андрей Кесарийский.
- 1590 - Luthardt.
- 1591 - Андрей Кесар., Ewald, Luthardt.
- 1592 - Ebrard.
- 1593 - Яковлев 448.

1594 - Т.е. триединого Бога, а не имя Отца и не имя Агнца в отдельности; Его – Их (Kliefoth, Fuller) (1Кор. 15:28).

1595 - Hengstenberg.

1596 - Hengstenberg.

1597 - Luthardt, Ewald.

1598 - Fuller.

1599 - Андрей Кесарийский.

1600 - Kliefoth, Яковлев.

1601 - Luthardt, Fuller, Kliefoth.

1602 - Οὗτοι οἱ λόγοι, эти слова – что должно быть вскоре – ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάψει.

1603 - Пр. Чтение наших славянского и русского переводов Господь Бог святых пророков – κύριος ὁ θεὸς τῶν ἁγίων προφητῶν – не правильно, правильным чтением признается: κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων προφητῶν – «Господь Бог духов пророков».

1604 - Hengstenberg.

1605 - Hengstenberg, Fuller.

1606 - Luthardt, Ewald, Kliefoth.

1607 - Hengst., Fuller.

1608 - Ewald.

1609 - Ebrard.

1610 - Kliefoth, Fuller.

1611 - Luthardt, Яковлев.

1612 - Hengstenberg.

1613 - Kliefoth.

1614 - Luthardt.

1615 - Hengstenberg, Fuller, Kliefoth.

1616 - Правильное чтение: «вам сие, церквам», ὑμῖν ταῦτα ταῖς ἐκκλησίαις (см. у Тишендорфа), а не ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις – «вам сие в церквах», каковому чтению следуют наши переводы.

1617 - Hengstenberg.

1618 - Ebrard.

1619 - Luthardt, Hengstenberg.

1620 - Hengstenberg.

1621 - Ebrard.

1622 - Kliefoth.

1623 - Luthardt, Fuller.