

Апокалипсис св. Апостола Иоанна Богослова В.В. Четыркин

Исагогическое исследование

Предисловие

Предисловие

Писания св. Апостола Иоанна Богослова представляют совершенно особое явление в ряду других книг новозаветной священной письменности. Его Евангелие не похоже на другие Евангелия, его Апокалипсис является несравненной книгой. Они своим разнообразным содержанием верно отражают характер их писателя. Тихий созерцатель, – Иоанн в глубинах своего богато одаренного духа таил великие силы. По виду покойный, скромный, – он однако отличался неудержимой пылкостью. Никто из учеников Господа не был так способен к орлиному взлету в высь, как Иоанн. Горячо любящий своего Божественного Учителя, – это воплощение жизни и света, – он всепосядающим гневом пламенел к тому, что упорно коснеет во мраке, ко всему омертвевшему, не подающему надежды на оживление. И эту последнюю сторону Иоанновского духа, собственно, и отражает Апокалипсис.

Апокалипсис, – это писание удивительной силы и красоты, – является зеркалом души Иоанна, полной действительной любви, – любви мощной, ненавидящей зло со всем жаром. Он – отражение сильной этической натуры и совсем не имеет элементов религиозно-морального расслабления, симптомом которого в сфере морального отношения к людям часто бывает сентиментальность, вместо действительной любви. Писатель Апокалипсиса представляется нам не практиком жизни, не такою натурой, которая носит в себе черты религиозного реформатора, – нет! Это – человек необычно глубокий. Его стихия – тихое созерцание, внутреннее скопление сил. Но зато, когда затронуты чувствительные струны такого человека, – у него обнаруживаются необыкновенное богатство духа и великая, неудержимая сила чувства. И вот из книги

новозаветного пророчества мы видим, как у Апокалипсиса чувство переливается через край. Оно с великой силой волнует его душу, стремится как можно рельефнее выразиться в языке, что иногда внешним образом проявляется в нагромождении многих дополнений. Но вдруг приходится наблюдать, как впечатление у него сменяется впечатлением, мысль быстро следует за мыслью, и писатель не успевает даже надлежащим образом все выразить: он то прерывает речь, то пропускает субъект. Иногда приходится наблюдать и противоположное явление: речь льется тихо, покойно.

Действительно полна глубокого содержания и поэтической красоты последняя книга нашего новозаветного канона. Возьмем ли мы послания к семи церквам, нас поразит здесь удивительная экспрессия, мощь, которыми обуславливается особенная красота речи. Достаточно обратить внимание хотя бы на следующие слова: „знаю твои дела (– речь идет об ангеле Лаодикийской церкви –) ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг“ (III, 15–17). „Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак, будь ревностен и покайся“ (III, 19).

Если взять видения, начинающиеся с IV главы, то здесь встретятся богатство и разнообразие картин. Спокойное описание престола Божия и всей небесной обстановки, описание появления Агнца сменяются открытием печатей и казнями, постигающими враждебный Богу мир и т. д. Иногда эти картины получают несколько мрачный, зловещий колорит, но от этого не только не теряют, а скорее выигрывают в своей красоте. Вообще всякий, читавший Апокалипсис не раз и с великим вниманием, не может не любить эту книгу. Особенно же нужно сказать это о таком читателе, который ищет здесь утоления своей жажды видеть святой город – новый Иерусалим, сходящий с неба от Бога; ищет разгадки жизни здесь на земле, где христианство является мученичеством.

Что касается нашего исследования об Апокалипсисе, то мы имели в виду предложить здесь опыт целостного историко-критического обзора книги во всех главнейших, основных вопросах. Эта задача является весьма сложной и трудной для выполнения, в виду современного положения вопроса об Апокалипсисе. Дело в том, что эта книга нашего канона заподозривается, во-первых, не только со стороны своего апостольского, но и христианского происхождения. Она просто-напросто ставится в один ряд с иудейскими апокалипсисами и в настоящем своем виде иногда считается христианской редакцией основного иудейского произведения. В последнее время, – далее, – кроме традиционно-иудейского, вошло в моду религиозно-историческое толкование Апокалипсиса св. Иоанна, – толкование, ставящее вопрос о происхождении апокалипсических образов из мифологических представлений древних языческих религий востока.

Второй вопрос, возникающий в связи с научным изучением Апокалипсиса, есть вопрос о его единстве. За последние тридцать слишком лет в этой области царит большое оживление, и нам приходится иметь дело с целым рядом разнообразнейших теорий, отрицающих единство книги новозаветного пророчества.

Этим определялись уже две части нашего исследования. Естественно, что им необходимо было предпослать изучение истории вопроса о положении Апокалипсиса в новозаветном каноне. Вывод же из этого изучения, в связи с достигнутым взглядом на происхождение и состав писания, побудил нас заключить исследование специальным отделом о писателе Апокалипсиса.

Сообразно с этим, наше исследование распадается на четыре отдела:

Отдел I. Апокалипсис в новозаветном каноне.

Отдел II. О происхождении Апокалипсиса.

Отдел III. О составе Апокалипсиса.

Отдел IV. О писателе Апокалипсиса.

Такое расположение разнообразных научных материалов, касающихся Апокалипсиса, кажется нам наиболее удобным.

Правда, в этом случае приходится говорить иногда об одном и том же предмете в различных местах. Так, специально о XII главе Апокалипсиса идет речь в двух местах во втором и, однажды в третьем отделе, равно как с теологией Апокалипсиса имеют дело и второй и четвертый отделы. Но это обстоятельство не могло побудить нас к выработке иного плана, так как если в предлагаемом исследовании иногда и говорится о соприкосновенных предметах в разных отделах, то основание для рассуждения во всяком случае везде различное, материалы рассматриваются с совершенно различных точек зрения. Задача нашего исследования – критическая, и расположение материала определяется в нем теми вопросами, которые ставит относительно Апокалипсиса критика.

Что касается частных, то во втором отделе, прежде всего, идет речь о религиозно-историческом изъяснении Апокалипсиса, при чем для того, чтобы ввести читателя в эту область, изложению взглядов, касающихся специально Апокалипсиса, предпосылаются общие замечания о религиозно-исторической гипотезе. В этом же отделе, во второй его части, дано и изложение учения иудейской апокалиптики в главных пунктах и изложение соответствующих пунктов учения новозаветного Апокалипсиса. Основанием для выбора материалов в данном случае служило исключительно стремление сопоставить иудейские псевдэпиграфические писания с книгой христианского пророчества в их главных пунктах. Думаем, что все это не будет излишним, так как и иудейская апокалиптика с кругом ее понятий должна занять внимание исследователя новозаветного Апокалипсиса, в виду постановки вопроса о происхождении последнего. Здесь, конечно, могут сделать возражение по поводу того, что, излагая учение Апокалипсиса, мы предполагаем его единство, между тем как гипотезы иудейского его происхождения это единство отрицают: по-видимому, нужно было с указанного отрицания и начинать. Но мы совершенно не считаем возможным излагать отдел о происхождении и единстве Апокалипсиса совместно, между тем как при раздельном изложении, с чего бы ни начали, другую сторону вопроса придется оставить в тени. При том, в

виду характера изучения во втором отделе теологии Апокалипсиса, изложение ее является там вполне законным и при нашем предложении единства книги. Ведь мы не оставили в стороне тех мест, в которых исследователи находят иудейский элемент Апокалипсиса, но дали им надлежащее объяснение. Кроме того, сама возможность представить учение Апокалипсиса в систематическом виде, без констатирования противоречащих друг другу элементов, располагает к признанию его единства, и таким образом, изложение учения служит в исследовании естественным дополнением и переходом к вопросу о единстве книги.

В третьем отделе мы не считали возможным ограничиться критикой отрицательных гипотез, но предлагаем эту критику с точки зрения положительного взгляда на состав Апокалипсиса.

Так как, далее, вопрос о писателе Апокалипсиса является очень сложным, потому что преданием приписываются Апостолу Иоанну такие различные по содержанию и языку писания, как, с одной стороны, Апокалипсис и, с другой, – 4 Евангелие с посланиями, – мы выделили его в особый, четвертый, отдел, отнеся обследование патристической традиции к первому. В четвертом отделе у нас и идет речь о самосвидетельстве Апокалипсиса о писателе, даются биографические сведения об Апостоле Иоанне и разбирается вопрос об отношении столь различных его писаний со стороны их содержания и языка. И здесь мы не упускали из виду критической задачи своего труда, подбирая материал лишь только для того, чтобы прийти к тому или иному выводу по вопросу: могли ли от одного и того же писателя произойти все приписываемые Иоанну книги новозаветного канона?

Об Апокалипсисе и по другим затронутым в настоящем исследовании вопросам существует очень большая литература. Из этой массы в качестве источников и пособий нам служили следующие книги и статьи:

Abbott E. A., *Johannine Vocabulary*, London 1905.

– *Johannine Grammar*, London 1906.

Adeney W. F., Prof., *The Theology of the New Testament*, London 1894.

Auberlen h. Aug., Le prophète Daniel et l'apocalypse de saint Jean, Lausanne – Paris 1880.

Баженов И. В., Характеристика четвертого Евангелия со стороны содержания и языка, Казань 1907.

Baldensperger W., Prof., Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Erste Hälfte: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums. Dritte Auflage, Strassburg 1903.

Baur Fr. Chr., Prof., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, Leipzig 1864.

– Geschichte der christlichen Kirche. Erster Band, Tübingen 1863.

Belser Jon., Prof., Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. B. 1901.

Bensly R. L., Prof., and James M. R., The fourth Book of Ezra, Cambridge 1895 («Texts and Studies» by A. Robinson vol. III, 2).

Benson E. W., The Apocalypse: an Introductory Study of the Revelation of St. John the Divine, London 1900.

Beyschlag Willibald, Prof., Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen («Theologische Studien und Kritiken» 1888. S. 102–138).

– Neutestamentliche Theologie, B. I–II, Halle 1891. 1892.

Blass Fr., Prof., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Vierte Auflage. Göttingen 1913.

Bleek Fr., Prof., Vorlesungen über die Apokalypse, Berlin 1862.

Böcklen E., Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902.

Bonnet J., Eclaircissement de l'Apocalypse, Fribourg 1908.

Bousset W., Prof., Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895.

– Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament, Berlin 1903.

– Die Offenbarung Johannis. Göttingen 1906 (Kritisch-exegetischer Kommentar über d. N. T. v. Meyer, 16 Abth, 6 Auflage).

– Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter. Zweite Auflage, Berlin 1906.

– Textkritische Studien zum Neuen Testament, Leipzig 1894. «Texte und Untersuchungen» B. IX, H. 4).

Bovon J., Prof., L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse («Revue de Théologie et de Philosophie» 1887, p. 329–362).

– Théologie du Nouveau Testament, t. I – II, Lausanne 1893–1894.

Brückner A., Der Sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältniss zum Christentum, Tübingen 1908.

Bruston C., Prof., Les Origines de l'Apocalypse («Revue de Théologie et de Philosophie» 1888, p. 255–279).

Bullinger E. W., Die Apokalypse oder der Tag des Herrn, Barmen 1904.

Bungeroth H., Die Offenbarung Johannis erläutert unter dem Gesichtspunkte einer Theodicee, Leipzig 1907.

Burkitt F. C., Prof., Jewish and Christian Apocalypses, London 1914.

Calmes Th., L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique, Paris 1907.

Chapman J., John the Presbyter and the Fourth Gospel, Oxford 1911.

Charles R. H., The Apocalypse of Baruch, London 1896.

– The Assumption of Moses, London 1897.

– The Book of Enoch, Oxford 1893.

– A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaïsme, and in Christianity or Hebrew, Jewish and Christian Eschatology, London 1899.

Chavannes H., Que penser de l'apocalypse («Revue de Théologie et de Philosophie» 1907, p. 418–471).

Clemen C., Prof., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Giessen 1909.

– Die Zahl des Tieres Apk. 13, 18 («Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 1901, S. 109–114).

Corssen P., Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apocalypse (ibid. 1902, S. 238–242).

– Zur Verständigung über Apok. 13, 18 (ibid. 1903, S. 264–267).

– Die Entstehung der Zahl 666 (ibid. 1904, S. 86–88).

Couard L., Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907.

Dalman G., Prof., Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Berlin 1888.

– Die Worte Jesu, B. I, Leipzig 1898.

Dannemann C., Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis? Hannover 1841.

Deane W. I., Pseudepigrapha, Edinburgh 1891.

Деличъ Фридр., проф. Библия и Вавилон, Спб. 1906.

Dieterich A., Abraxas, Leipzig 1891.

– Nekyia, Leipzig 1893.

Dillmann A., Prof., Das Buch Henoch, Leipzig 1853.

Ebrard I. H. A., Prof., Die Offenbarung Johannes, Königsberg 1853 (H. Olshausen, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des N. Testaments, B. VII).

Erbes K., Die Offenbarung Johannis, Gotha 1891.

Ewald H., Prof., Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, Lipsiae 1828.

– Die johanneischen Schriften, B. II: Johannes' Apokalypse, Göttingen 1862.

Евдоким (Мещерский), иером. (ныне архиепископ). Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, Сергиев Посад 1898 (2 изд. – 1912 г.).

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

Farrar F. W., The Early Days of Christianity. Third Edition. Vol. II, London – Paris – New-York 1882.

Faye E., Les apocalypses juives, Paris 1892.

Feine P., Prof., Theologie des Neuen Testaments, Leipzig 1910.

Fiebig P., Babel und das Neue Testament, Tübingen 1905.

– Die Offenbarung des Johannes und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit, Gotha 1907.

– Der Menschensohn. Tübingen und Leipzig 1901.

Franke A. H., Das Alte Testament bei Johnnes, Göttingen 1885.

Gebhardt H., Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniss zur Lehrbegriff des Evangeliums und der Johnnes, Gotha 1873.

Geffcken I., Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, Leipzig 1902 («Texte und Untersuchungen». N. F. VIII. 1).

Gloag P. J., Introduction to the Johannine Writings, London 1891.

Godet F., Prof., Bibelstudien. Zweiter Theil, Hannover 1878.

Grass K. K., Privatdocent, Grundriss der Offenbarung Johannis für gebildete Bibelleser, Riga 1904.

Gregory C. R., Prof., Canon and Text of the New Testament, Edinburgh 1907.

– Textkritik des Neuen Testamentes, B. I–III, Leipzig 1900, 1902, 1909.

Gry L., Le Millenarisme dans les origins et son developpement, Paris 1904.

Guerike F., Prof., Fortgesetzte Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament. Erste Lieferung: Offenbarung Johannis, Halle 1831.

Gunkel H., Prof., Aus Wellhansen's neuesten apokalyptischen Forschungen («Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1899, S. 581–611).

– Israel und Babylonien, Göttingen 1903.

– Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895.

– Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments («Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. N. T.»), herausgegeben v. W. Bousset u H. Gunkel, B. I, H. 1) Göttingen 1903.

Harnack Ad., Prof., Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebins, B. I. Leipzig 1897.

Haussleiter J., Prof., Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes und ihres ältesten lateinischen Auslegers Victorinus von Pettau, Griefswald 1900.

– Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Th. IV), Erlangen und Leipzig 1891.

Hehn J., Prof., Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, Leipzig 1907.

Hengstenberg E. W., Prof., Die Offenbarung des heiligen Johannes, B. I–II, Berlin 1861–1862.

Hertlein E., Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, Berlin – Stuttgart – Leipzig 1911.

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

– Die Johannes – Apokalypse und die neueste Forschung («Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 1890, S. 385–468).

– Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857.

– Messias judaeorum, Lipsiae 1869.

Hirscht A., Die Apokalypse und ihre neueste Kritik, Leipzig 1895.

Holtzmann H. J., Prof., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. Zweite Auflage. Freiburg i. B. und Leipzig 1893. (Hand-Commentar zum Neuen Testament, B. IV).

– Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, B. I–II. Zweite Auflage. Tübingen 1911.

Hort E. I. A., Prof., The Apocalypse of St. John I–III, London 1908.

Huschke E., Prof., Das Buch mit sieben Siegeln in der Offenbarung St. Johannes 5, 1 u. tlg., Leipzig u. Dresden 1860.

Jeremias Alfr., Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 2 Auflage, Leipzig 1906.

– Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig 1905.

– Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion. Leipzig 1904.

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

Kabisch R., Das vierte Buch Esra, Göttingen 1889.

Kautzsch E., Prof., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Zweiter Band. Die Pseudepigraphen d. Alten

Testaments. Tübingen 1900.

Keferstein S., Die Offenbarung St. Johannis nach rein symbolischer Auffassung, Gütersloh 1907.

Keim Th., Prof., Geschichte Jesu von Nazara B. I, Zürich 1867.

Kliefoth Th., Die Offenbarung des Johannes B. I–III, Leipzig 1874.

Köberle J., Babylonische Kultur und biblische Religion. München 1903.

Kohlhofer M., Die Einheit der Apokalypse. Freiburg i. B. 1902 («Biblische Studien», herausgegeben v. Bardenhewer B. VII, H. IV).

König E., Prof., Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion. Langensalza 1906.

Köstlin K. R., Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis und die verwandten neutestamentlichen Lehrbegriffe, Berlin 1843.

Krüger P., Hellenismus und Judentum im neutestamentlicher Zeitalter, Leipzig 1908.

Larfeld W., Prof., Die beiden Johannes von Ephesus der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und Schüler, München 1914.

Leipoldt Joh., Privatdocent, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Th. I–II, Leipzig 1907–1908.

Lightfoot I. B., Essays on the Work entitled Supernatural Religion, London 1889.

Lindenbein A., Erklärung der Offenbarung des Johannes, Braunschweig 1890.

Lücke Fr., Prof., Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1932.

Lueken W., Michael: eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzeugen Michael, Göttingen 1898.

Lützelberger E. C. I., Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit, Leipzig 1840.

Macdonald I. M., The Life and Writings of St. John, Second Edition, London 1880.

Marti K., Prof., Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients, Tübingen 1906.

Ménégoz E., Prof., Une nouvelle hypothèse sur la composition de l'Apocalypse de Jean («Revue de Théologia et de Philosophie» 1887, p. 168–189).

Messner H., Die Lehre der Apostel, Leipzig 1856.

Michaelis J. D., Einleitug in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Zweiter Theil. Dritte Ausgabe, Göttingen 1777.

Moffatt J., An Introduction to the Literature of the New Testament, Edinburh 1911.

Молчанов Н. Д. († архиеп. Никандр). Подлинность четвертого Евангелия и отношение его к трем первым Евангелиям. Тамбов 1883.

Moulton J. H., Prof., A Grammar of New Testament Greek. Third Edition, Edinburgh 1908.

Müller M. W., Die Apokalyptischen Reiter («Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 1907, S. 290–316).

Neander A., Prof., Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamburg 1847.

Норов А., Путешествие к семи церквам, упоминаемым в Апокалипсисе, Спб. 1847.

Nösgen C. F., Prof., Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, B. II, München 1893.

Ньютон И., Замечания на книгу пророка Даниила и Апокалипсис св. Иоанна, Петроград 1915.

Орлов Н., свящ., Апокалипсис св. Иоанна Богослова, Москва 1904.

Pfleiderer O., Prof., Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie, Halle 1904.

– Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, Zweite Auflage, B. II, Berlin 1902.

Prager L., Die Offenbarung Johannis, B. I–II, Leipzig 1901.

– Das Tausendjährige Reich, Leipzig 1903.

Radermacher L., Prof., Neutestamentliche Crammatik, Tübingen 1911.

Ramsay W. M., Prof., The First Christian Century, London – New – York – Toronto 1911.

– The Letters to the Seven Churches of Asia and their Place in the Plan of the Apocalypse. Second Edition, London 1906.

- Rauch Chr., Die Offenbarung des Johannes, Haarlem 1894.
- Reinach Th., Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, Paris 1895.
- Renan E., Der Antichrist, Leipzig – Paris 1873.
- Reymond A., L'Apocalypse, t. I–II, Lausanne 1904, 1906.
- Rohr, Prof., Die apokalyptischen Sendschreiben in ihrer Bedeutung für die Verfassungsgeschichte («Theologische Quartalschrift» 1906, S. 369–390).
- Zur Einheitlichkeit der Apocalypse (ibid. 1906, S. 497–541).
- Рыбинский Вл. П., проф., Библия и Вавилон, Спб. 1904.
- Вавилон и Библия (по поводу речи Ф. Делича на тему «Babel und Bibel»), Киев 1903.
- Rückert, Prof., Die Begriffe παρθένος und ἀπαρχή in Apoc. 14, 4. 5 («Theologische Quartalschrift» 1886, S. 391–448; 1887, S. 105–132).
- Exegetisch-kritische Beleuchtung von Apoc. 22, 14 und 15 (ibid. 1888, S. 531–589).
- Sabatier A., Prof., Les origines littéraires et la composition de l'apocalypse de saint Jean, Paris 1888.
- Сагарда Н. И., проф. Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, Полтава 1903.
- Schiaparelli G., Die Astronomie im Alten Testament, Giessen 1904.
- Schlatter A., Prof., Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, Gütersloh 1912.
- Die Theologie des Neuen Testaments, Th. II, Calw und Stuttgart 1910.
- Schmid Chr. Fr., Prof., Biblische Theologie des Neuen Testaments. Fünfte Auflage, Leipzig 1886.
- Schmidt P., Prof., Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, Freiburg i. B. 1891.
- Schmiedel P., Prof., Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung, Tübingen 1906.
- Scholten J. H., Der Apostel Johannes in Kleinasien, Berlin 1872.
- Schrader E., Prof., Keilinschriften und das Alte Testament. Dritte Auflage, neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler,

Berlin 1902. 1 Hälfte: Geschichte und Geographie von H. Winckler.
2. Hälfte: Religion und Sprache von H. Zimmern.

Schürer E., Prof., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4 Auflage, B. III, Leipzig 1909.

Selwyn E. C., The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse, London 1900.

Славянская книга Еноха («Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских» 1899, IV).

Смирнов А. В., прот.-проф., Книга Еноха. Казань 1896.

– Книга юбилеев или малое бытие, Казань 1895.

– Псалмы Соломона, Казань 1896.

– Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа (от Маккавейских войн до разрушения Иерусалима римлянами), Казань 1899.

– Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова, Казань 1911.

Spitta Fr., Prof., Die Offenbarung des Johannes, Halle 1889.

Stanton V. H., Prof., The Jewish and the Christian Messiah, Edinburgh 1886.

Stave E., Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898.

Steinmetzer Fr., Prof., Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe, Münster i. W. 1910.

Stevens G. B., Prof., The Theology of the New Testament, Edinburgh 1899.

– The Johannine Theology, New-York 1895.

Swete H. B., Prof., The Apocalypse of St. John. Third Edition, London 1911.

Thiersch H., Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, Dritte Auflage, Augsburg 1879.

Thomson I. E. H., Books which influenced our Lord and his Apostles, Edinburgh 1891.

Tiefenthal F. S., Prof., Die Apokalypse des hl. Johannes, Paderborn 1892.

Успенский И. И., Вопрос о пребывании св. Апостола Иоанна Богослова в Малой Азии («Христианское Чтение» 1879. ч. I, стр. 3–31; 279–332).

– Деятельность св. Апостола Иоанна Богослова в Малой Азии («Христианское Чтение» 1879. ч. II, стр. 245–271).

Vischer E., Prof., Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlichen Bearbeitung, Leipzig 1886 («Texte und Untersuchungen» B. II, H. 3).

– Die Zahl 666 Apk. 13, 18 («Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 1903, S. 167–174).

– Die Entstehung der Zahl 666 (ibid. 1904, S. 84–86).

Volkmar G., Prof., Commentar zur Offenbarung Johannes, Zürich 1862.

Völter D., Prof., Die Entstehung der Apokalypse, Freiburg i. B. und Tübingen 1882.

– Die Entstehung der Apokalypse. Zweite, völlig neu gearbeitete Auflage, Freiburg i. B. 1885.

– Das Problem der Apokalypse, Freiburg i. B. und Leipzig 1893.

– Die Offenbarung Johannis, 2 Auflage, Strassburg 1911.

Volz P., Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen und Leipzig 1903.

Weber Ferdinand, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften. Zweite Auflage, Leipzig 1897.

Weber Otto, Die Literatur der Babylonier und Assyrier, Leipzig 1907.

Weidner R. F., Prof., Biblical Theology of the New Testament, Vol. II, New York and Chicago 1891.

Weiss Bernhard, Prof., Apokalyptische Studien («Theologische Studien und Kritiken» 1869, I, S. 7–59).

– Die Johannes – Apokalypse. Leipzig 1891 («Texte und Untersuchungen» B. VII, H. 1).

– Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. Sechste Auflage, Berlin 1895.

– Das Neue Testament, B. III. Zweite Auflage, Leipzig 1902.

Weiss Johannes, Prof., Die Offenbarung des Johannes, Göttingen 1904. («Forschungen zur Rel. u. Lit. d. A. u. d. N. T.» Heft 3).

Weizsäcker C., Prof., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Zweite Auflage, Freiburg i. B. 1892.

Wellhausen J., Prof., Analyse der Offenbarung Johannis, Berlin 1907.

– Israelitische und jüdische Geschichte. Sechste Ausgabe, Berlin 1907.

– Skizzen und Vorarbeiten, H. VI (статьи: Des Menschen Sohn S. 187–215; Zur apokalyptischen Litteratur S. 215–249) Berlin 1899.

Wendland P., Prof., Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Zweite und dritte Auflage, Tübingen 1912.

Westcott B. F., Prof., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament, Cambridge and London 1889.

Winckler H., Prof., Keilinschriftliches Textbuch zum Alter Testament, Leipzig 1892.

De Wette W. M. L., Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, Leipzig 1848 (Kurzgefasster exegetisches Handbuch zum Neuen Testament B. III, Th. II).

– Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, Berlin 1860.

X (аноним), Die hebräische Grundlage der Apokalypse («Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 1887, S. 167–171).

Zahn Th., Prof., Einleitung in das Neue Testament B. II. Dritte Auflage. Leipzig 1907.

– Apokalyptische Studien (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, S. 32–45, 77–87, 337–352, 393–405).

– Geschichte des neutestamentlichen Kanons, B. I – II, Erlangen und Leipzig 1888–1892.

– Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, Th. VI: Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, Leipzig 1900.

– Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig 1901.

Zimmern H., Prof., Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang, Berlin 1903.

Произведения древне-церковной письменности цитуются: мужи апостольские по изданию Funk'a: *Patres apostolici*, vol I; Ипполит – по *Hippolytus' Werke herausgegeben v. Bonwetsch und Achelis*, Leipzig 1897; Церковная история Евсевия – по изданию *Heinichen'a*, Lipsiae 1868; другие отцы и писатели церковные цитируются по изданию Migne'я с обозначением серии, тома и столбца текста.

Для текстуально-критических справок нам служили следующие издания:

1) Η Καινή Διαθήκη. *Novum Testamentum, Textus Stephanici curanic* F. H. A. Scrivener. Editio quarta, Londini MDCCCCVI.

2) *Novum Testamentum Gracce cum apparatu critico curavit Fberhard Nestle*, Stuttgart 1912.

3) Tischendorf C., *Novum Testamentum graece, Volumen II*, Editio octava, Lipsiae 1872.

4) Westcott B. F. and Hort F. J. A., *The New Testament in the original Greek: Introduction*, London 1896.

5) – Text, Cambridge and London 1881.

6) Hermann Freiherr von Soden, Prof., *Griechisches Neues Testament: Text mit kurzem Apparat (Handausgabe)*, Göttingen 1913.

Все использованные нами книги, не вошедшие в этот список, сполна цитуются в надлежащих местах под строкою.

Отдел I. Апокалипсис в новозаветном каноне

В ряду свидетельств о происхождении и значении Апокалипсиса первое место занимают свидетельства внешние. Если бы среди этих свидетельств оказались весьма древние, то они должны бы были иметь решающее значение в вопросе о подлинности свящ. книги. Что касается ученых мнений более позднего времени, то разбор их имеет значение определяющего начала лишь в ходе дальнейшего нашего исследования, цель которого критическая. В виду всего этого, обследование различных мнений об Апокалипсисе, начиная с древнейшего и до самого последнего времени, мы помещаем в первом отделе своей работы.

Ставя себе такую задачу, мы ожидаем особенно плодотворных научных результатов от критического рассмотрения свидетельств об Апокалипсисе, идущих из уст древних отцов и учителей церкви. Но в этом случае мы встречаемся с разнообразием ученых мнений относительно значения известных нам древних свидетелей или идущих от них свидетельств. Такое разноречие имеет место уже по отношению к древнейшим церковным писателям св. Игнатию и Папию Иерапольскому.

I–III вв.

Игнатий и Папий

*Св. Игнатий и Папий*¹. На послания св. Игнатия Богоносца часто смотрят, как на основание к отрицательным выводам при решении „Иоанновского вопроса“². Ссылаются на то, что, во-первых, он в послании к Ефесянам, среди которых, по преданию, долго жил Ап. Иоанн Богослов, не упоминает о последнем и, наоборот, говорит о св. Павле; а во-вторых, не цитует писаний сына Зеведеева. Все это, будто бы, непонятно, если принять во внимание, что во время путешествия Игнатия, в случае верности церковного придания, память об Ап. Иоанне, умершем в начале царствования Траяна, должна быть жива. Но сила первого аргумента весьма ослабляется указанием на обстоятельства литературной деятельности св. Игнатия. Известно, что он писал свои послания во время путешествия в Рим на казнь. И об Апостоле Павле он упоминает потому, что находил сходство в его судьбе со своею. Кроме того, в послании к Ефесянам можно найти указание и на признание названным апостольским мужем того факта, что Ефесские христиане соприкасались не с одним Апостолом. Это указание содержится у него в словах Ad Ephes XI, 2: ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ³.

По вопросу о литературной зависимости св. Игнатия от Апостола Иоанна можно положительно сказать, что послания св. Игнатия как бы насыщены терминологией Иоанновых писаний⁴, хотя о значении этого факта и существует двоякое суждение. Одни видят здесь действительную зависимость Игнатия от св. Иоанна, а другие⁵ утверждают, что и послания Игнатия и писания св. Иоанна имеют общий источник в теологии своего времени⁶. По нашему мнению, св. Игнатий знал Евангелие Ап. Иоанна. Он же является и первым свидетелем существования Апокалипсиса. Ничем иным, как отношением к последней книге, и можем мы объяснить выражение апостольского мужа в его посланиях Ad Ephes XV, 3: ἵνα ὧμεν αὐτοῦ νοοῖ καὶ αὐτός ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν – ср. Откр. 21:3; Ad Philad:

οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων – ср. Откр. 3:12⁷.

Таким образом, Игнатий Богоносец является древнейшим свидетелем существования Апокалипсиса.

Несравнимую ни с чем важность для истории новозаветного канона вообще имеют свидетельства Папия, от сочинения которого Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις сохранились только незначительные по количеству отрывки. Значение Папия обуславливается его отношением к апостольскому веку, которое хорошо определяет Иринеи в словах: Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυκάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ.⁸

Остановимся на последнем определении. Никого из пресвитеров, кроме Папия, Иринеи не называет ἀρχαῖος ἀνὴρ. Смысл же этого названия заключается ни в чем ином, как в том, что Папий принадлежал к более раннему поколению, чем все другие пресвитеры, которых знал Иринеи, не исключая и Поликарпа. Если Иринеи не говорит о выдающемся долголетии Папия, то смерть его можно обозначить довольно ранней датой⁹, а жизнь его ограничить пределами годов 60–140¹⁰.

Этот „древний муж“, по Иринею, был слушателем Иоанна, т. е. Апостола Иоанна, сына Заведее. Если иметь в виду время жизни Папия, то это сообщение не только не может возбуждать никакого недоумения, но, наоборот, без свидетельства Иринея, а priori можно бы было предположить о факте обращения Папия по крайней мере с Апостолом Иоанном. Однако Евсевий, проявивший в отношении к Папию крайнюю тенденциозность, отрицает достоверность свидетельства Иринея и ссылается при этом на слова самого же Папия из предисловия к сочинению последнего¹¹. Но выдержка, приведенная Евсеем, свидетельствует против его же тезиса. В ней Папий ясно различает два источника своих сведений. Первым и, очевидно, самым главным служили слова пресвитеров, воспринятые самим Папием: οὐκ ὀκνήσω δὲ σοὶ καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν¹². Вторым же источником для Папия служили лица, обращавшиеся с пресвитерами: Εἰ δὲ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς

πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους¹³. Под пресвитерами, о которых здесь говорится, вероятнее всего, имеются в виду Апостолы; факт, который, правда, иногда оспаривается¹⁴, но без достаточно убедительных оснований. Для нас важно то обстоятельство, что сам Евсевий не находит препятствий к отождествлению πρεσβύτεροι Папия с ἀπόστολοι: Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας, говорит он, τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρεληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησι γενέσθαι¹⁵. Новейший же отрицатель связи между πρεσβύτεροι и ἀπόστολοι у Папия *Prof. W. Larfeld* вынужден однако признать и тот факт, что Папий был учеником Ап. Иоанна, равно как и тот, что названный Апостол именовался πρεσβύτερος и даже слыл в Азии, как πρεσβύτερος κατ' ἐξοχήν¹⁶.

Таким образом, приведенная Евсевием выдержка не говорит в его пользу. А если иметь в виду, что ее толкованием он внес великую путаницу в библейскую критику и, имея всю возможность представить дело в ясном свете, однако допустил тенденциозные умолчания¹⁷, то будет несомненным, что отрицание Евсевием свидетельства Иринея о самовидчестве Папием Апостолов не имеет ровно никакой цены, поскольку для него нет никаких оснований ни в сочинении Папия, ни в других источниках для истории послеапостольского века. Можно еще заметить, что Евсевий здесь не повлиял на убеждение последующих церковных писателей, которые всегда считали Папия учеником Апостолов (Аполлинарий Лаодикийский, Андрей Кесарийский, Максим Исповедник, Анастасий Синаит).

Что касается специально Апокалипсиса, то Евсевий не дает нам ясных сведений об отношении к нему Папия. Но, к счастью, епископ Андрей Кесарийский (VI в.) во введении к своему толкованию на Апокалипсис пишет: „дальнейшие рассуждения о сей боговдохновенной книге считаем совершенно излишними, потому что ее достоверность засвидетельствовали блаженные Григорий Богослов и Кирилл и еще древнейшие: Папий, Ириней, Мефодий и Ипполит“¹⁸. Из этой выдержки видим, что Папий здесь относится к поручителям за достоинство Апокалипсиса. Свидетельство Андрея Кесарийского имеет тем большую цену,

что он, конечно, читал сам сочинение Папия, следы существования которого находятся еще и в гораздо более позднее время. В самом деле, в своем толковании он и еще цитует Папия буквально по поводу Откр.12:7–8. „И Папий говорит: „некоторым из них, то есть из прежних божественных ангелов, – позволил владеть и управлять устройением земли и поручил начальствовать хорошо“; но говорит далее, „случилось, что они ни во что обратили свой чин“¹⁹. Нельзя думать, что Андрей сделал заключение о знакомстве Папия с Апокалипсисом из его хилиазма, потому что, во-первых, хилиазм как автора послания Варнавы, так и Папия гораздо понятнее, если предположить его происхождение у них главным образом из Апокалипсиса. Во-вторых, наше мнение о происхождении хилиазма Папия не исключается и словами самого Евсевия. Вот его относящееся сюда суждение: Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἦκοντα παρατέθειται, ξένας τὲ τινὰς παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καὶ τινὰ ἄλλα μυθικώτερα. Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. Ἄ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα²⁰. Но из этих слов видим, что вовсе нет принудительных оснований думать, будто Евсевий производил хилиазм Папия из неписанного только предания. Есть основания предполагать, что διηγήσεις, которые по Евсевию, ложно истолковал Папий, были известны и первому и, что, следовательно, они существовали в письменной форме, а в таком случае это и был Апокалипсис Апостола Иоанна²¹. Наконец, заметим еще, что и другие ссылки Андрея свидетельствуют о его осведомленности и достоверности.

Андрей Кесарийский не говорит подробно и ясно, что именно Папий засвидетельствовал относительно Апокалипсиса. Однако, если вспомнить, что Папий дал довольно точный отчет относительно происхождения Евангелий Матфея и Марка, то можно предположить, что написание Апокалипсиса „*Иоанном, учеником Господа*“, было удостоверено и Папием²². Это

подтверждается и армянскими извлечениями из сочинения Ипполита De antichristo, которые надписаны двумя именами Папия и Ипполита. Указывают, как на факт, что Ипполит в комментарии на книгу пророка Даниила пользовался сочинением Папия без всякой цитации. В таком случае весьма вероятна зависимость Ипполита от Папия и в сочинении De antichristo, – тем более, что Папий занимался вопросами эсхатологии и был в этом случае авторитетом, так что и сам Евсевий считает его виновником хилиастических убеждений других церковных писателей, как напр., Иринея²³. Но Ипполит по обыкновению выписывал из Папия с небольшими изменениями и без всякой цитации, – армяне же, среди которых труд Папия хранился очень долго, отметили на основании сличения действительное происхождение некоторых отрывков из Ипполита, надписав их именами сего последнего и Папия²⁴. Речь в них идет, между прочим, относительно Откр. гл. 11 и 12, и главное, дважды называется имя Иоанна пред цитатами из Апокалипсиса: λέγει γὰρ Ἰωάννης. Ἰωάννης φησί.

Таким образом, факт удостоверения Папием достоинства Апокалипсиса является несомненным, а что он приписывает его „Иоанну, ученику Господа“, – весьма вероятно.

Поликарп и Ириней

Свв. Поликарп (род. 69 г., ум. 155 г.) и Ириней (род. ок. 130 г.²⁵, ум. 202 г.). В ряду тех звеньев, которые соединяют апостольский век с последующими поколениями, не обращавшимися с Апостолами, первое место принадлежит св. Поликарпу Смирнскому. Он является главным и непосредственным свидетелем апостольского предания для своего ученика Ириней, а через последнего и для всей церкви²⁶. Ириней свидетельствует²⁷, что Поликарп не только был научен Апостолами и обращался со многими, видевшими Господа, но Апостолами же был поставлен и во епископа Смирнского. Достоверность этого свидетельства ничем серьезным не подрывается убедительно. Оно совместимо и с хронологией жизни Поликарпа и с историей Апостолов; ведь, возможно, что есть даже историческое основание рассказа Мураториева фрагмента о пребывании Апостола Андрея в Малой Азии при написании Иоанном Евангелия.

Из числа Апостолов особенно близок был Поликарп к св. Иоанну, что засвидетельствовал Ириней в посланиях к Флорину и к Виктору Римскому²⁸. Все значение Поликарпа и зиждется на его отношении к Иоанну и другим самовидцам Господа, а затем на том факте, что Ириней является, конечно, устами Поликарпа и других пресвитеров. Следовательно, и сообщения Ириней об Апокалипсисе мы можем возводить к тому же источнику. Поликарпу здесь должно принадлежать первенствующее место; это следует из того, что из ряда пресвитеров ему приписывается Иринеем особенная роль, как ученику Иоанна в каком-то особенном преимущественном значении.

Если для подрыва авторитета Ириней²⁹, как проводника апостольского предания, возводят свидетельства пресвитеров в его сочинении только к произведению Папия, то в этом случае основываются не на словах Ириней, а на чем-то слишком субъективном. Епископ Лионский ясно различает между устными изречениями пресвитеров и письменными подтверждениями Папия; отличает и то, что является у Папия

лишним сравнительно с изречениями пресвитеров. Описав на основании рассказов пресвитеров необыкновенное плодородие в будущем Царстве Христа, Ириней прибавляет: ταῦτα δὲ καὶ Παπίας... ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων. Здесь устные предания подтверждаются письменным свидетельством Папия; в следующих же словах: et adjecit, dicens, отмечается даже, что сочинение Папия содержит лишнего сравнительно с отчетами пресвитеров³⁰.

На основании всего вышеизложенного, свидетельство Ириней вообще мы можем считать достоверным, как первоизвестие, а не простое придание. Впрочем, и от одного из пресвитеров Ириней, именно Поликарпа сохранилось послание к Филиппийцам, в котором, однако, мы не находим разительных параллелей с выражениями Апокалипсиса, а найденные Tiefenthal'ем нельзя считать убедительными³¹.

Что касается самого Ириней, то он является свидетелем признания боговдохновенности Апокалипсиса, как происходящего от Св. Духа³². Писателем его он считает „Иоанна, ученика Господа“, – стереотипная фраза для обозначения Апостола Иоанна. Писатель этой священной книги тождественен с писателем четвертого Евангелия. Приводятся Иринеем и буквальные выдержки из Апокалипсиса³³. Затем, св. Ириней удостоверяет подлинность числа 666 и рассуждает о его значении, высказываясь более всего в пользу имени τεῖτάν и приводя еще возможные обозначения антихриста: εὐανθάς и λατεῖνος. Впрочем, ничего несомненного о имени антихриста сказать нельзя: здесь у Ириней исследующему разуму рекомендуется скромность. Наконец, высказывается св. Ириней и относительно времени происхождения Апокалипсиса: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς³⁴.

Иустин Мученик и др. писатели II века (Мелитон Сардийский. Феофил Антиохийский. Аполлоний. Поликрат Ефесский. Послание церквей Лионской и Вьенской. Левкий Харин)

Св. Иустин Мученик († ок. 165 г.) и др. писатели II века. Перешедши от рассуждения о Поликарпе прямо к свидетельству Иринея, мы пропустили целый ряд древних церковных писателей, свидетелей относительно достоинства Апокалипсиса. Их голоса, происходящие из того же источника, как вышеизложенные, хотя иногда и не вполне определены вследствие потери целого ряда важных сочинений, однако в своем согласии представляют нечто стройное и весьма внушительное.

Первое место в ряду этих, можно сказать случайных свидетельств об Апокалипсисе принадлежит свидетельству св. Иустина Мученика в „Разговоре с Трифоном иудеем“. Приводим его полностью: Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιῆσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεῦσαντας προεφήτευσεν καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ σονελόντι φάναι αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν³⁵. Кроме того, зависимостью от Апокалипсиса объясняется выражение: ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος (Откр.12:9), относительно чего и замечается: ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων... μαθεῖν δύνασθε. Подлинность слов εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ отрицал Rettig, но был основательно опровергнут Lücke³⁶. Слова Иустина важны в двух отношениях: во-первых, они отличаются такою определенностью, что большего не остается и желать; во-вторых, этот церковный писатель является свидетелем предания церкви Ефесской³⁷ – первой из семи апокалипсических церквей, так как именно в Ефесе он принял ок. 130 г. крещение и прожил там довольно продолжительное время, углубляясь в истины христианства и его первоисточники. Самый „Разговор с иудеем Трифоном“ переносит нас в Ефес,

как местопребывание автора, в обстановку 135 года, хотя написано это сочинение уже не в Ефесе и между 155–160 гг.³⁸. Нам кажется совершенно даже излишним вопрос о том, являются ли слова св. Иустина выражением его личного только убеждения на основании экзегетических изысканий, или же они представляют из себя голос предания.

По поводу св. Иустина Евсевий только и мог заметить μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, σαφῶς τοῦ ἀποστόλου αὐτὴν εἶναι λέγων³⁹.

К плодовитым писателям второго века принадлежит Мелитон Сардийский, перечень несохранившихся сочинений которого находится у Евсевия. Между этими сочинениями называются τὰ περὶ τοῦ διαβόλου, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου⁴⁰. Мелитон, вероятно, выражался о писателе Апокалипсиса в такой форме, как и другие мужи той эпохи, за исключением Иустина, который называл Иоанна прямо Апостолом. Но, конечно, у Евсевия не было ни малейшего основания к различению на основании сочинения Мелитона двух Иоаннов.

То же должно сказать и о Феофиле Антиохийском, который в сочинении против ереси Гермогена пользовался, по сообщению Евсевия, и свидетельствами из Апокалипсиса Иоанна: ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις⁴¹. Этот факт указывает на общее признание Апокалипсиса в то время в Антиохийской церкви.

Еще важнее то обстоятельство, что Апокалипсис признавал церковный писатель (ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς) Аполлоний. Важность признания с его стороны достоинства Апокалипсиса обуславливается тем, что Аполлоний был противником монтанистов, против которых было направлено и его сочинение, а известно, что монтанисты делали из Апокалипсиса широкое употребление. Если бы мы имели сочинение Аполлония, то, вероятно, нашли бы там опыт ортодоксального истолкования некоторых апокалипсических образов. К сожалению, из этого сочинения до нас дошло только несколько отрывков у Евсевия, у которого мы имеем краткое замечание о пользовании Аполлонием свидетельствами из Апокалипсиса св. Иоанна.

Возразит против авторства Апостола Иоанна на основании сочинения Аполлония Евсевий, конечно, не мог; но что Аполлоний давал интересные сведения относительно пребывания св. Иоанна в Ефесе, это следует из отмеченного историком рассказа о воскрешении Апостолом мертвого⁴². На основании всего этого нужно признать Аполлония одним из важнейших свидетелей апостольского происхождения и боговдохновенного достоинства Апокалипсиса.

Свидетельств св. Иустина и Аполлония достаточно для доказательства, что первая из семи апокалипсических церквей всегда считала Апокалипсис апостольским произведением. Но и еще у одного из Ефесских епископов второй половины второго века – у св. Поликрата мы имеем упоминание об Иоанне: καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς, καὶ μάρτυς, καὶ διδάσκαλος οὗτος ἐν Ἐφέσῃ κεκοίμηται⁴³. Указание на написание Иоанном Апокалипсиса искали в словах⁴⁴: ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκῶς, – однако неосновательно. Указание на Апокалипсис можно находить скорее в слове μάρτυς, которое хорошо подходит к терминологии Апокалипсиса. Тут μάρτυς не означает мученика, ибо это обозначение стоит перед διδάσκαλος, в то время как при упоминании других лиц в том же послании Поликрат по существу дела сначала отмечает их положение в церкви, а затем мученичество. Так, Поликарпа, Тразея и Сагариса – каждого в отдельности – он называет ἐρίσκοπος καὶ μάρτυς⁴⁵, Иоанна же, наоборот, μάρτυς καὶ διδάσκαλος. Что μάρτυς здесь взято из Иоанновой терминологии и, может быть, часто прилагалось к любимому ученику Господа, как технический термин, – это думать естественнее всего, так как в отрывке из послания Поликрата рядом употребляется это слово в двух различных значениях, что могло бы подать повод к недоразумению. А что обозначение основано на Апокалипсисе, это следует из того, что в Апокалипсисе на этом понятии делается особенно частое и особенно сильное ударение. Наконец, μάρτυς не может означать у Поликрата „мученика“ потому, что это противоречит всему церковному преданию об Ап. Иоанне.

На основании сохранившихся скудных источников мы представили в малоазийском предании об Апокалипсисе Иоанна всю, как бы боковую ветвь, которая отлично разъясняет и решительно подтверждает то, что до нас достигает чрез главное русло церковного предания: Апостол Иоанн – Поликарп – Ириней. Остается еще упомянуть только то, что опять же можно возвести к св. Иринею лично, – именно, послание церквей Лионской и Вьенской к общинам Азии и Фригии о гонении при Марке Аврелии в 177 году.

Здесь ничего не говорится о писателе Апокалипсиса, но из послания видно, что эта священная книга была в широком употреблении у христиан и во время гонения служила для них источником утешения. Здесь находят много параллелей к выражениям Апокалипсиса. Из них совершенно очевидна следующая: ἦν γάρ καὶ ἔστι γνήσιος Χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ – ср. Откр.14:4⁴⁶. Однажды в послании Апокалипсиса прямо цитируется, как писание: ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοθήτω ἔτι⁴⁷, хотя выдержка сделана, очевидно, по памяти (ср. Откр.22:11).

Из внецерковных свидетелей апостольского происхождения Апокалипсиса, за исключением монтанистов, мы укажем только на Левкия Харина, признаваемого за автора περίοδοι Ἰωάννου⁴⁸. Левкий, принадлежавший к школе Валентина в широком смысле⁴⁹, может быть отнесен к свидетелям малоазийского предания. Появление его сочинения Zahn ставит в пределы 140–200 годов⁵⁰. По Левкию, Ап. Иоанн, очевидно, является писателем не только Евангелия и 1 послания, но и Апокалипсиса. В своем романическом описании этот еретик, конечно, использовал церковное предание, а в описании путешествия Ап. Иоанна он явно примыкает к посланиям Апокалипсиса. Поэтому вероятным делается такое предположение, что в произведении Левкия, не сохранившемся полностью, было упоминание и об изгнании Апостола на Патмос и о написании Апокалипсиса⁵¹. Впрочем, и без этого предположения ясно, что он считал эту священную книгу апостольским произведением.

Алоги

Апокалипсис, как видим, в церквах Малой Азии пользовался общим признанием в качестве писания Ап. Иоанна. Только голос алогов звучит диссонансом в этом согласном хоре свидетелей канонического достоинства Апокалипсиса. Но критика алогов настолько слаба по своему достоинству, что, вероятно, не нашла сколько-нибудь значительного признания: по крайней мере, самое еретическое движение, которое произвели алоги, представляется по источникам в очень неясных очертаниях. Уже св. Иринеи вскользь упоминает о тех, которые отвергали Евангелие Иоанна из-за учения о Параклите и отрицали пророческий дух в церкви. Они, по Иринею, должны бы отвергать и св. Павла, который в послании к Коринфянам говорит о пророческих дарах⁵². Ранее в этих еретиках видели монтанистов⁵³, но совершенно несправедливо: здесь можно скорее видеть горячих противников монтанистов⁵⁴.

Затем о еретиках, отвергавшим не только Евангелие, но и Апокалипсис Иоанна, говорят Епифаний⁵⁵, который и называет их алогами, и Филастрий⁵⁶. Последний, впрочем, ограничивается сообщением, что еретики, отвергая апостольское происхождение Апокалипсиса и Евангелия Иоанна, приписывали их Керинфу. Епифаний же говорит подробнее о критике алогов. Заметим еще, что свидетельства обоих упомянутых писателей сводят к отчету св. Ипполита⁵⁷.

Протест алогов является, вероятно, результатом горячей полемики против монтанистов. Доказательством этого может служить тот факт, что еретики, в качестве основания к отвержению Апокалипсиса, ссылались на присутствие там послания к церкви Фиатирской: καὶ φάσκουσιν ἀντιλέγοντες, ὅτι εἶπε πάλιν· Γράψον τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας τῷ ἐν Θυατείροις, καὶ οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία χριστιανῶν ἐν Θυατείρῃ⁵⁸. Из других возражений можно еще отметить, что алоги смеялись над рассказом о четырех ангелах, связанных при великой реке Евфрате (Откр.9:14–15): ἐνόμισαν γὰρ οἱ τοιοῦτοι, μή πη ἄρα γελοῖόν ἐστιν ἡ ἀλήθεια⁵⁹. Или, например, еретики спрашивали⁶⁰:

τί με, φησίν, ὠφελεῖ ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου, λέγουσα μοι περὶ ἑπτὰ ἀγγέλων, καὶ ἑπτὰ σαλπύγγων?

Ясно, что критика алогов имела исключительно догматические основания и никаких исторических⁶¹.

В то время, очевидно, исторические воспоминания были еще так живы, что выдумать какого-либо другого Иоанна с целью приписать ему Апокалипсис и вообще Иоанновскую новозаветную литературу, не было возможности⁶². Алоги и поступили очень радикально: приписали писания Апостола Иоанна врагу церкви Керинфу. Никто, конечно, не скажет, чтобы лицо, которому еретики приписали Иоанновскую литературу, избрано было удачно.

Мы проследили предание малоазийской церкви об Апокалипсисе и нашли, что, по общему и единодушному мнению всех представителей церковного сознания того времени, Апокалипсис является писанием Иоанна, ученика Господа, т. е. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Евсевий, в интересах которого было привести основания против этого тезиса, таковых однако не указал и, конечно, потому, что не нашел.

Переходим теперь к **свидетелям предания римской церкви.**

Предание Римской церкви. Климент Римский и Ерма

Св. *Климент Римский* († 101 г.) и *Ерма* (ум. ок. пол. 2 века). Из Рима вышло одно из древнейших произведений древне-церковной литературы: 1 послание к Коринфянам св. Климента, епископа Римского, написанное ок. 95 г.⁶³, то есть около того же времени, когда, по Иринею, произошел и Апокалипсис св. Иоанна. Знакомство Климента с Апокалипсисом имело бы большое значение для истории распространения этой священной книги в христианском мире, но в то же время отсутствие такового не может показаться удивительным ввиду времени появления обоих писаний. Joh. Leipoldt считает возможным видеть в 1 послании св. Климента древнейшее римское свидетельство за Апокалипсис св. Иоанна⁶⁴. Действительно одна фраза в послании может содержать в себе отношение к соответствующему месту Апокалипсиса. Προλέγει γὰρ ἡμῖν· Ἰδοὺ ὁ Κύριος, καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ (XXXIV, 3), читаем мы у св. Климента, – ср. Откр.22:12. Однако нельзя не упомянуть, что то же выражение может быть и комбинацией ветхо-заветных мест: Ис.40:10, 62:11; Притч.24:12. Ввиду этого вопрос об отношении 1 послания св. Климента к Коринфянам к Апокалипсису мы не можем решить категорически.

Подобным же образом обстоит дело и с „Пастырем“ Ермы, написанным или изданным в Риме в промежуток между 140–155 гг.⁶⁵. Здесь автор созерцает зверя, с выходящей из его уст саранчею (Vis. IV, I:6), и деву, украшенную (κεκοσμημένην), как бы выходящую из брачного чертога (Vis. IV, II:1). Последний образ приводят в связи с Откр.21:2⁶⁶. Но такое отношение, хотя и весьма вероятно, но не вполне несомненно. В Vis. II, Публажаются претерпевшие τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην. Но ο θλίψις μεγάλη, кроме Откр.7:14, идет речь и в Мф.24:21.

Таким образом, мы должны оставить открытым вопрос об отношении 1 послания Климента Римского и „Пастыря“ Ермы к Апокалипсису. Переходим к другим более точным документам.

Мураториев фрагмент

*Мураториев фрагмент*⁶⁷. Драгоценным для истории новозаветного канона памятником является, так называемый, Мураториев фрагмент, который свидетельствует о состоянии римского канона около времени папы Пия I († около 155 г.), или даже позднее. Из отношения автора фрагмента к монтанизму Th. Zahn выводит, как его вероятную дату, – 210 год⁶⁸. В этом памятнике Апокалипсис упоминается дважды. Сначала, сказав об общецерковном значении посланий Павла, автор замечает (lin. 57–59): *et Iohannes enim in Apocalypsi liket septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit*. Затем назвав другие подлинные и подложные послания Павла, также высказав суждение о послании Иуды и двух Иоанновых, Мураториев фрагмент содержит следующее (lin. 71–73): *Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*. Последняя выдержка является не вполне свободной от недоумений. Во-первых, оно закономерно уже вследствие *tantum-quamis*, а во-вторых, странно отсутствие упоминания в фрагменте о 1 посл. Ап. Петра, которое было общепризнанным⁶⁹. Ввиду этого, Th. Zahn предполагает здесь порчу текста, причем первоначально речь шла, вероятно, о 1 послании Ап. Петра, к которому и относилось *tantum*, тогда как о 2 послании того же Апостола говорилось, что некоторые не хотят его читать в церкви⁷⁰.

Ипполит

Ипполит († ок. 236 г.). Другим свидетелем признания Апокалипсиса в римской церкви является св. Ипполит, ученик Ириния, который, между прочим, писал и толкование на Апокалипсис⁷¹ и составил апологию его под заглавием: „Главы против Кая“⁷². Кроме того, Апокалипсис цитруется Ипполитом еще в других его сочинениях. Между прочим, Ипполит решал вопрос и о значении числа зверя и указывал несколько слов, сумма цифр которых равняется 666⁷³.

Кай

Св. Ипполит должен был выступить апологетом Апокалипсиса против римского пресвитера Кая, написавшего при папе Зефирине (199–217 гг.) диалог против монтаниста Прокла. У Евсевия сохранен один отрывок из этого сочинения Кая, вызывающий много споров. Приводим его: Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένως ψευδόμενος, ἐπεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Καὶ ἐχθρὸς ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἐορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι⁷⁴. Вопрос состоит в том, имеется ли в виду в приведенном отрывке из сочинения Кая канонический Апокалипсис или же нечто другое. Harnack, отвечая на это, утверждает, что описание вымысла Керинфа подходит к нашей священной книге «wie die Faust auf's Auge», поскольку в Апокалипсисе совершенно отсутствует указание на чувственный характер тысячелетнего царства. Фрагменты из сочинения Ипполита против Кая, сохранившиеся в комментарии Бар-Салиби, по-видимому, подтверждают это. Дело в том, что мы имеем фрагмент, касающийся прямо учения о тысячелетии. В нем по поводу Откр.20:2–3 приводится возражение Кая, что диавол уже связан, ибо написано, что Христос вошел в дом сильного и связал его и расхитил его вещи для нас (Мф.12:29)⁷⁵. Более никаких возражений не сообщается. Если бы Ипполит знал, что Кай представляет тысячелетнее царство по Апокалипсису в чувственных чертах, то он должен бы был это отметить. Между тем сам он совершенно невинно упоминает о том, что тогда праведные будут есть и пить с Господом. Так думает Harnack⁷⁶. Но Prof. D. Völter вслед за Prof. Th. Zahn'ом⁷⁷ держится того мнения, что отрывок из Кая у Евсевия имеет в виду наш новозаветный Апокалипсис и в подтверждение этого он приводит веские доказательства. Во-первых, он считает неосновательным то возражение Harnack'a, что описание

тысячелетнего царства в отрывке их Кая несогласно с апокалипсическим представлением этого царства: Кай в своем общем изложении мог основываться не только на Откр.20:4–9, но мог судить, делая выводы из Откр.19:7, 9, 20:4–9 и 21:2, 9. Затем, если Ипполит в фрагменте, найденном у Бар-Салиби, не возражает против представления тысячелетнего царства Каем на основании Апокалипсиса в чувственных чертах, то это объясняется тем, что он имеет дело с замечаниями Кая к Откр.20:2–3, тогда как о тысячелетнем царстве говорится только ниже⁷⁸. Все это устраняет препятствия к отнесению слов Кая к Апокалипсису св. Апостола Иоанна. Главным же основанием видеть в них указание на последний является то обстоятельство, что Дионисий Александрийский, говоря о тех, которые приписывали Апокалипсис Керинфу⁷⁹, имеет в виду, по-видимому, Кая, что основательно утверждает тот же Völter. Так, положение Дионисия, что главным пунктом учения Керинфа было: ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν совпадает с сообщением Кая об учении Керинфа: μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ. Далее, слова Дионисия: καὶ ὧν αὐτὸς (Κήρινθος) ὠρέγετο φιλοσώματος ὧν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὄνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς соответствует по существу выражению Кая: καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Ὀνειροπολεῖν Дионисия усилено у Кая через ὁ δι' ἀποκαλύψεων – τερατολογίας... φευδόμενος⁸⁰. Наконец, если Дионисий говорит о τινὲς τῶν πρὸ ἡμῶν, то есть высказывается о лицах, приписывавших Апокалипсис Керинфу во множественном числе, то это указывает только на то, что епископ Александрийский, вместе с Каем, имел в виду и алогов⁸¹. На основании всего этого мы считаем возможным думать, что во фрагменте из Кая у Евсевия имеется в виду Апокалипсис св. Апостола Иоанна.

Судить о критике Кая кроме отрывка, имеющегося у Евсевия, мы можем еще по сохранившимся фрагментам в комментарии на Апокалипсис Дионисия Бар-Салиби. Выше упомянуто уже о возражении по поводу Откр.20:1–3. Далее, по поводу Откр.8:8 Кай говорил, что там описанное невозможно,

потому что как вор приходит ночью, так будет и пришествие Господа⁸². По поводу Откр.8:12 сделано было возражение, что как перед потопом не было никаких чрезвычайных потрясений в области небесных светил, так не будет их и перед концом, по написанному у Павла: „когда будут говорить: мир и безопасность, тогда внезапно постигнет их пагуба“ (1Сол.5:3)⁸³. Судя по возражениям, может быть, подумали бы, что Кай был человеком такого направления в области религиозной жизни, которое не мирилось с пластическими образами Апокалипсиса. Однако так думать было бы неосновательно. Полемика его не выше по достоинству полемики алогов и вызывалась догматическими основаниями в связи с полемическим задором. Евсевий не нашел, очевидно, ее достойной внимания историка. В самой римской церкви она, конечно, не имела ни малейшего успеха.

Викторин Петавийский

Конец третьего века дал первого в латинской церкви толкователя Апокалипсиса – Викторина Петавийского в Паннонии († 303 г.).

Сирийская национальная церковь в Едессе

Весьма оригинальным является Новый Завет сирийской церкви в Едессе. Сведения о нем мы получаем из сирийской легенды, которую издал Phillips под заглавием *The Doctrine of Addai*, 1876. Этот литературный памятник, по мнению Zahn'a, появился ок. 250–300 г. Фиксированный в нем канон священных книг Нового Завета не имеет ни Апокалипсиса, ни соборных посланий⁸⁴. Вообще мы не имеем никаких следов существования Апокалипсиса в древне-сирийской церкви и имеем право предположить, что его и совсем не было в древне-сирийском переводе. Объяснить этот факт мы затрудняемся. Он делается более или менее понятным лишь в том случае, если согласиться с Harnack'ом, что канон сирийской легенды появился в Едессе лишь в III веке⁸⁵, хотя в данном объяснении остается темный пункт в факте отсутствия в этом каноне всех семи соборных посланий. Кроме того, еще указанное объяснение Harnack'a предполагает не вполне обоснованный, но весьма радикальный тезис, что первоначальный канон древне-сирийской церкви состоял только из одного Диатессарона⁸⁶. Можно ограничиться здесь указанием на тот несомненный факт, что Новый Завет церкви Едесской действительно отличался оригинальностью и неустойчивостью даже в то время, когда в греческой и латинской церквях он был более или менее определенно фиксирован. Объясняется это, вероятно, слабостью греческого влияния на эту окраинную церковь.

Африканские церкви. Тертуллиан и Киприан

Африканские церкви. Тертуллиан (род. ок. 160 г. – перешел в монтанизм – 213 г.) и *Киприан* († 14 сент. 258 г.). В Африке большое значение имели две церкви: Карфагенская и Александрийская. К первой принадлежал и отец латинской церковной литературы Тертуллиан – пресвитер. Он, по-видимому, не знает никакого серьезного сомнения в подлинности Апокалипсиса и одно известное ему возражение со стороны Маркиона затрагивает только мимоходом. В Adv. Marc. VI, 5 читаем: habemus et Iohannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recens in Iohannem stabit auctorem⁸⁷. Кроме того, Тертуллиан очень часто цитует Апокалипсис⁸⁸. Если принять во внимание, что Тертуллиан не был человеком, который мог бы оставить без внимания и опровержения значительные возражения против священной книги⁸⁹, то ясно, что таковых и не существовало, и положение Апокалипсиса было весьма прочным. Точно так же цитует Апокалипсис, приписывая его Ап. Иоанну, и св. Киприан. Он называет его divina scriptura или scriptura sancta⁹⁰.

Александрийская церковь. Послание Варнавы

Александрийская церковь. Послание Варнавы. От Карфагенской переходим к Александрийской церкви, от запада к востоку Африки. Древнейшим египетским свидетельством за Апокалипсис св. Иоанна, по мнению Ioh. Leipoldt'a, является, так называемое, послание Варнавы⁹¹, местом происхождения которого обыкновенно считают Александрию. Датируется оно различно. В то время как Harnack относит послание к 130 г.⁹²; по мнению Bardenhewer'a, оно написано в царствование Нервы (96–98)⁹³. Можно думать, что Варн. гл. XV, в которой содержится хилиастическое учение, предполагает Апокалипсис св. Иоанна. Правда, представления, родственные хилиазму, довольно обычны и в иудейской апокалиптике; но в послании Варнавы они высказаны мимоходом и, как нечто само собою разумеющееся, ввиду чего естественнее всего предположить для него здесь базис в священном литературном памятнике христианства⁹⁴. Из всего остального содержания послания Варнавы только VII, 9 можно поставить в связь с Откр.1:7, 13. Приводим это место послания: ἐπειδὴ ὁψοντα αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποδὴρην ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· οὐχ οὗτος ἐστίν, ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπτύσαντες. Эта выдержка действительно рисует картину, какая имеется в Откр.1:7, 13, хотя, правда, в то же время бросается в глаза и различие: κατακεντήσαντες и ἐξεκέντησαν⁹⁵.

Климент и Ориген

Климент († ок. 215 г.) и *Ориген* († 254 г.). Климент Александрийский вовсе не сомневался в апостольском происхождении Апокалипсиса, а его голос можно возвести еще далее – к Пантену. Тем не менее, справедливо, что на критицизм Климента полагаться нельзя, так как у него еще каноническое не отделено строго от неканонического: он признает, например, апокалипсис Петра, делает извлечения из послания Варнавы⁹⁶. В *Quis dives* Климент сообщает кое-что из сохранившегося в предании относительно Иоанна и, между прочим, о его изгнании на Патмос при Домициане и о возвращении после смерти этого императора в Ефес.

Большее значение имеет в данном случае Ориген, поскольку он начал уже критическое изучение Писания. Между прочим, и он нимало не сомневается в апостольском происхождении Апокалипсиса. Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπεσόντος ἐπὶ τὸ στήθος λέγειν τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου ὃς Εὐαγγέλιον ἐν καταλέλοιπεν, ὁμολογῶν δύνασθαι τοσαῦτα ποιῆσειν ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο; ἔγραψε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, κελευσθεὶς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράψαι τὰς τῶν ἐπτὰ βροντῶν φωνάς⁹⁷. Факт такого безусловного признания Апокалипсиса⁹⁸ очень важен и не ослабляется никакими сомнениями в достоинстве Оригенова критицизма⁹⁹. Ориген, может быть, и знал возражения алогов, но не считал их достойными опровержения или упоминания. Никаких основательных сомнений он, очевидно, не встречал, потому что в других случаях, – например, при вопросе о 2 послании Петра и 2 и 3 Иоанна, – он отмечал сомнительность писаний, усвояемых этим Апостолам¹⁰⁰; точно так же осторожно в некоторых случаях ссылается на послания Иуды и Иакова¹⁰¹; особенно же замечательно его суждение о Послании к Евреям¹⁰². Если иметь в виду широкий опыт Оригена, побывавшего и в Риме, и в Палестине, и в Афинах, и в Аравии, то должно согласиться, что в его время Апокалипсис пользовался общим признанием, как произведение св. Апостола

Иоанна Богослова; сколько-нибудь достойных внимания сомнений по этому вопросу тогда не возникало.

Дионисий Александрийский

Дионисий Александрийский († 264 г.). Новую эру в истории критики Апокалипсиса в древней церкви открывает св. Дионисий, бывший сначала преемником Иракла в должности наставника огласительной школы в Александрии, а с 247 г. сделавшийся преемником того же Иракла и на епископской кафедре. Критика Дионисием Апокалипсиса по своей научности и сдержанности поистине замечательна¹⁰³. Повод к ней дала борьба с хилиастами, вождем которых был епископ Непот, оставивший в руководство своим сторонникам сочинение «Ἐλεῦχος ἀλληγοριστῶν». Св. Дионисий в опровержение его написал сочинение Περὶ ἐπαγγελιῶν, в котором и рассуждает подробно об Апокалипсисе св. Иоанна. Он сообщает, что некоторые отвергали эту книгу и не только отрицали ее апостольское происхождение, но даже приписывали еретику Керинфу. Сам Дионисий не решается совершенно отвергать книгу ввиду уважения к ней со стороны многих верующих, – наоборот, он признает, что она выше его ума, заключает в себе таинственный и удивительный смысл.

Писатель Апокалипсиса называет себя Иоанном. Что таковым был Иоанн, – с этим ученый Александрийский епископ не спорит; соглашается и с тем, что это был какой-то святой и боговдохновенный человек; однако сомневается, чтобы это был Апостол Иоанн, сын Зеведея и брат Иакова, писатель Евангелия и соборного послания. Свои доводы св. Дионисий получает путем сравнения этих писаний, то есть Евангелия с соборным посланием с одной стороны и Апокалипсиса с другой. Здесь мы имеем удивительный для того времени образец отрицания единства автора нескольких произведений по внутренним только основаниям. Вот эти основания.

Ап. Иоанн никогда не называет своего имени, как писателя, ни в Евангелии, ни в соборном послании. Даже в приписываемых ему 2 и 3 посланиях стоит просто ὁ πρεσβύτερος. Наоборот, писатель Апокалипсиса с самого начала выдвигает себя и далее, не довольствуясь однократным

наименованием, называет себя по имени несколько раз. Все это, – думает Дионисий, – несогласно с литературным обычаем Апостола Иоанна, сына Зеведеева.

Если, далее, обратят внимание на мысли, слова и соединения их в Апокалипсисе и Евангелии с посланием, то и здесь найдут подтверждение предположения о нетождестве автора первого и вторых. Евангелие и послание одинаковы по началу: в первом читаем: „в начале было Слово“; во втором: „о том, что было от начала“; и далее все излагается в одинаковых обобщениях и терминах (τῶν αὐτῶν κεφαλαίων καὶ ὀνομάτων). В самом деле, в каждом из этих двух писаний мы встречаем часто одни и те же понятия: ὁ δὲ προσεχῶς ἐντυγχάνων εὐρήσει ἐν ἐκατέρῳ πολλὴν τὴν ζωὴν, πολὺ τὸ φῶς, ἀποτροπὴν τοῦ σκότους, συνεχῇ τὴν ἀλήθειαν, τὴν χάριν, τὴν χαρὰν, τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου, τὴν κρίσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ Θεοῦ, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμᾶς ἀγάπης ἐντολήν, ὡς πάσας δεῖ φυλάσσειν τὰς ἐντολάς, ὁ ἔλεγχος τοῦ κόσμου, τοῦ διαβόλου, τοῦ ἀντιχρίστου, ἡ ἐπαγγελία τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἡ υἱοθεσία τοῦ Θεοῦ, ἡ διόλου πίστις ἡμῶν ἀπαιτούμενη, ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱός πανταχοῦ¹⁰⁴. Совершенно иным характером отличается Апокалипсис, который не имеет ни одного общего с первыми слогами (μηδὲ συλλαβὴν πρὸς αὐτὰ κοινὴν ἔχουσα). Да, кроме того еще, ни в послании, не говоря о Евангелии, не упоминается об Откровении, ни в Откровении не делается указания на послание.

Наконец, различны эти писания и по языку. Евангелие и послание написаны не только на хорошем греческом языке, но и показывают особенное искусство автора в том, что касается выражений, умозаключений и связи речи: τὰ μὲν γὰρ οὐ μόνον ἀπταιστως κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖς λέξεσι, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσι τῆς ἐρμηνείας γέγραπται. Язык Апокалиптики, наоборот, не чисто греческий, но отличается барбаризмами и иногда солецизмами: διάλεκτον μέντοι καὶ γλῶσσαν οὐκ ἀκριβῶς Ἑλληνίζουσιν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασί τε βαρβαρικοῖς χρώμενον, καὶ που καὶ σολοικίζοντα.

Хотя и нужно верить, что писателем Апокалипсиса был Иоанн, но на основании всего сказанного сомнительно, чтобы

это был Ап. Иоанн, тем более, что сам он не усвоет себе ни одного из наименований, которые обычны для возлюбленного ученика Господа или вообще для Апостола, но просто называет себя братом, соучастником (συκοινωνόν), свидетелем Иисуса, блаженным от созерцания и слышания откровения (μακάριον ἐπὶ τῇ θεᾷ καὶ ἁκοῇ τῶν ἀποκαλύψεων). Определить точнее Иоанна – Апокалиптика трудно, так как и святых, одноименных с Ап. Иоанном, было, конечно, много – подобно тому, как часто приходится встречать между верующими лиц носящих имена Петра и Павла. Из истории апостольской известен Иоанн Марк, но эта же история и не дает права считать его писателем Откровения Иоанна. Вероятнее всего, что в Азии был другой Иоанн, тем более, что и в Ефесе, говорят, существуют две могилы, причем каждая из них приписывается Иоанну. Ἄλλον δὲ τίνα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφεσῷ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.

Таково суждение Дионисия Александрийского относительно Апокалипсиса. Его критика является первым опытом исследования Иоанновской литературы, который нашел своих продолжателей только уже в новое время, хотя она сделала свое дело и в близких к Дионисию поколениях, оказав большое влияние на судьбу Апокалипсиса. До последнего времени находятся люди, которые считают рассуждение Дионисия „образцом филологического и критического исследования“¹⁰⁵. Однако, признавая охотно все великое достоинство исследования Александрийского епископа, мы при современном положении вопроса об Иоанновой литературе должны отнестись к его критике гораздо сдержаннее. Еще Lücke замечает, что Дионисий утрирует различия между Апокалипсисом и другими писаниями св. Иоанна и упускает из вида действительно существующее сходство¹⁰⁶: едва ли уж кто теперь согласится с утверждением, что эти писания не имеют и слога общего. При всем различии языка, новейшее исследование обнаруживает между ними замечательные параллели, вынуждающие признать их происхождение, по крайней мере, из одного круга, который находился под влиянием, скажем, Иоанна Ефесского¹⁰⁷. Впрочем, идут еще далее. Утверждая близкое родство

Евангелия и Апокалипсиса в отношении места, времени и языка, заставляющее признать их происхождение из одного и того же круга, говорят, что такое положение дела является важной проблемой, так как, при несомненном сходстве Апокалипсиса и Евангелия Иоанна, не может помочь делу признание различных писателей¹⁰⁸.

Критика Дионисия Александрийского не может поколебать и того убеждения, что до него Апокалипсис занимал в каноне очень твердое положение, как писание св. Иоанна, Апостола и Евангелиста. Ниоткуда не видно, чтобы он ступил на путь внутренней критики потому, что не находил для убеждения в апостольском происхождении Апокалипсиса никаких точек опоры в историческом предании¹⁰⁹. Если бы предание было не твердо или запутано, то, несомненно, Дионисий воспользовался бы таким положением дела. Что ему был известен только ничего не стоящий протест алогов, – это удостоверяет отрывок из *περὶ ἐπ'αγγελίων*, сохраненный Евсевием. Наконец, ясно, что мысль о различии писателей Евангелия и Апокалипсиса принадлежит только ученому Александрийцу: он упоминает и Иоанна Марка и сам же отвергает возможность приписать ему откровение и, наконец, уже высказывает, как личное мнение: Ἄλλον δέ τινα (т. е. Ἰωάννην) οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων. Исторических оснований к этому не было никаких, почему св. Дионисий и обратился к слухам о двух могилах в Ефесе, из которых о каждой говорили, что она Иоаннова.

На основании всего этого нельзя не согласиться с тем, хотя и резким, суждением, согласно которому здесь в Дионисии мы имеем дело не с католическим епископом, а с рационалистом, который дело веры решает по своему усмотрению, а не по церковному преданию¹¹⁰.

С IV века до реформации

Евсевий Кесарийский

В первые три века Апокалипсис был почти общепризнанным писанием Апостола Иоанна. Только Дионисий представил действительно заслуживающие внимания доводы против этого тезиса. Конечно, критика этого ученого александрийца не могла совершенно уничтожить уважение к Апокалипсису, как апостольскому писанию, – традиция была весьма сильна. И мы видим, что такие мужи, как Мефодий († ок. 311 г.), Памфил († 309 г.), Лактанций (ум. в 1 пол. IV века), Викторин († 303 г.), Коммодиан (2 пол. III века), считают и употребляют Апокалипсис, как писание Апостола Иоанна¹¹¹. Первый, на ком ясно сказалось влияние Дионисия Александрийского, был историк Евсевий Кесарийский († 340 г.). В своем списке канонических книг¹¹² он говорит, что должно поместить на первом месте четыре Евангелия, книгу Деяний апостольских, послания св. Павла, первое послание Иоанново и Петрово, „затем, если угодно, должно поставить Апокалипсис Иоанна“ – ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἴγε φανεῖν, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου. Эти общепризнанные писания – καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Далее, считая ἀντιλεγόμενα, Евсевий вовсе не упоминает об Апокалипсисе св. Иоанна; но перечислив νόθα, прибавляет опять: „еще, как я сказал, и Апокалипсис Иоанна, – если угодно, – который некоторые, как я сказал, отвергают, другие же относят к общепризнанным“ – ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανεῖν, ἣν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Здесь поражает странная двойственность суждения Евсевия относительно Апокалипсиса, – странная тем более, что он упоминает его под двумя столь противоположными рубриками, как ὁμολογούμενα и νόθα; притом в обоих случаях помещается характерная оговорка: εἴγε φανεῖν, εἰ φανεῖν.

Более света проливает на отношение Евсевия к Апокалипсису его речь по поводу известного отрывка οὐκ ὀκνήσω из предисловия Папия к своему сочинению: „Изъяснение Господних изречений“ в Н. Е. III, 39. Разбирая этот

отрывок, историк пишет: „Здесь достойно замечания, что он (Папий) дважды считает имя Иоанна, из которых первого ставит в ряд с Петром, Иаковом, Матфеем и остальными Апостолами, ясно показывая в нем Евангелиста; второго же Иоанна, прервав речь, он ставит в среде тех, которые не принадлежат к числу Апостолов, – поставив пред ним Аристиона, – и ясно называет его пресвитером. Таким образом и оказывается истинным сказание о двух мужах в Азии, носивших одно и то же имя; причем и в Ефесе существуют две могилы и каждая из них еще и теперь, говорят, называется Иоанновою. На это и необходимо обратить внимание, ибо, вероятно, Откровение, носящее имя Иоанна, видел второй, если кто не желает приписать его первому“¹¹³.

Опять и в данном месте отношение Евсевия к Апокалипсису неопределенно, – он не может без оговорок отрицать его подлинность: εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ’ ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι. Однако здесь уже ясно видна скудость данных в доказательство отрицательного положения, имеющихсЯ в распоряжении историка. Выдержкою из Папия, говорит он, подтверждается сказание о двух мужах, бывших в Азии и носивших имя Иоанна. Но откуда он почерпнул это сказание? Несомненно, только из Дионисия, потому что, если бы у Евсевия был другой источник, то он его отметил бы; да и сам Дионисий сообщает в речи о двух Иоаннах только свое предположение и совсем не дает заметить, что он заимствовал это сказание из какого-нибудь письменного или устного источника.

Наконец, подтверждается факт отсутствия данных у Евсевия для различия Иоанна-Евангелиста от Иоанна-Апокалиптика и тем, что он ограничивается только повторением слабого аргумента св. Дионисия, – именно указанием на существование в Ефесе двух могил, приписываемых Иоанну.

Выходя из всего сказанного, мы не находим, чтобы Евсевий имел какие-либо данные из предания, которые могли бы поколебать убеждение, что Апокалипсис с древнейших времен считался писанием Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова.

Его замечания с фактической стороны не идут дальше того, что сказал Дионисий. Мы оставляем здесь в стороне то обстоятельство, что историк на основании сочинения Папия пытался доказать действительное существование Иоанна-пресвитера¹¹⁴. Можно еще заметить, что в Н. Е. III, 18 Евсевий сообщает предание об изгнании Иоанна при Домициане на Патмос, хотя здесь же Апокалипсис называет ἡ 'Ιωάννου λεγόμενη ἀποκάλυψις; затем в Хронике говорит о том же факте с прибавлением, что Иоанн видел на острове откровение, хотя и замечает осторожно: „как сообщает Иринея“¹¹⁵. В Demonstr. evang. он цитует Апокалипсис Иоанна, как новозаветный авторитет¹¹⁶.

Что касается последующего времени, то оно не дает ничего достопримечательного для истории вопроса о положении Апокалипсиса в новозаветном каноне. Пред отцами стояла дилемма: или последовать преданию церкви, или же своему личному вкусу, по большей части определяемому направлением школы. Поэтому далее и нельзя встретить каких-либо исследований о нашей книге, а просто приходится отмечать, какой церковный писатель признавал Апокалипсис, или просто цитовал его, и какой нет. Иногда об отношении к книге известного писателя нельзя высказаться определенно.

Кирилл Иерусалимский

Св. Кирилл Иерусалимский (315–386)¹¹⁷ в четвертом огласительном слове пересчитывает все священные книги нашего канона, за исключением Апокалипсиса. Перечислив, он прибавляет: τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ. При изложении эсхатологии в 15-м слове св. Кирилл ссылается на книгу пророка Даниила: οὐκ ἐξ ἀποκρύφων λέγομεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ Δαυιδ. Не относит ли он Апокалипсис прямо к ἀπόκρυφα?¹¹⁸

Епифаний Кипрский

Наоборот, св. Епифаний Кипрский († 403 г.) принимает и Апокалипсис и подробно опровергает возражения против этой священной книги со стороны алогов. Отметим здесь еще, что Епифаний сообщает об изгнании Иоанна на Патмос и написании Апокалипсиса при императоре Клавдии¹¹⁹.

Иоанн Златоуст

Переходим к церквам собственно сирийским. Иоанн Златоуст († 407 г.), сначала пресвитер Антиохийский и впоследствии архиепископ Константинопольский, не цитует Апокалипсиса. Тем не менее, говорят, он знал его. Указывают даже места в его гомилиях на Евангелиста Матфея, в которых образы откровения Царства Божия и будущего блаженства стоят в связи с Апокалипсисом¹²⁰. Однако Gregory считает незаслуживающим внимания известие Свиды о пользовании Златоуста Апокалипсисом¹²¹. Синописис Златоуста также проходит эту священную книгу молчанием¹²².

Феодор Мопсуестийский. Блаж. Феодорит.

Мнение об Апокалипсисе Феодора Мопсуестийского († 428 г.) неизвестно. Но все же можно предполагать, что он относился к нему неблагоприятно, как и вообще к ἀντιλεγόμενα¹²³. Между прочим, он отвергал послание Иакова, не считаясь даже с обычаем сирийской церкви¹²⁴. Точно так же и блаж. Феодорит (ок. † 458 г.) нигде не цитует Апокалипсиса¹²⁵.

Юнилий

Юнилий, африканский епископ VI века († скоро после 550 г.), об Апокалипсисе замечает, что относительно его „между восточными христианами существует значительное сомнение“¹²⁶. У Юнилия мы имеем отчет о низибийском каноне VI века¹²⁷.

Ефрем Сирин

Св. Ефрем Сирин († 373 г.) не цитует Апокалипсис. Ранее держались на этот счет другого мнения¹²⁸. Но исследование Burkitt'a (St. Ephraims Quotations from the Gospel, в «Texts and Studies» VII, 2, Cambridge 1901) обнаруживает неподлинность произведения Ефрема, содержащего выдержку из Апокалипсиса¹²⁹.

Афраат

Точно так же и Афраат, писавший в 336–337, 343–345 гг., не знает Апокалипсиса¹³⁰.

Сирийские переводы Нового Завета. Иоанн Дамаскин

Сирийский перевод Библии „Пешитта“ Апокалипсиса не имел. Впервые он появился здесь, вероятно, только в Philoxeniana, – сирийском переводе Нового Завета, сделанном епископом Поликарпом, по поручению Филоксена¹³¹.

Обзор истории положения Апокалипсиса в сирийском каноне показывает, что с IV века он исключается, как из Антиохийского, так и из Едесского канона. Сравнение этих канонов за тот же период и в других отношениях обнаруживает между ними достойное внимания сходство, а именно и в том и в другом отсутствуют также малые соборные послания (2 и 3 Иоанна, Иуды и 2 Петра)¹³². Между тем известно, что Сирийская церковь первоначально не принимала соборных посланий совершенно, а в Антиохийской был признаваем Апокалипсис, отвергаемый сирийцами. Ввиду этого правдоподобно мнение, что Новый Завет Антиохийской церкви есть результат компромисса между церквями Антиохии и Едессы. Первая оказала влияние на вторую, заставив ее принять три соборных послания (Иакова, 1 Петра и 1 Иоанна). Воздействие же последней на первую сказалось в исключении в Антиохии из канона Апокалипсиса. Виновником этого компромисса является, может быть, Лукиан Антиохийский, уроженец Самосаты, получивший образование в Едессе, а потом сделавшийся пресвитером в Антиохии († 7 янв. 312 г.). К его текстуально-критическим занятиям считают возможным возвести Новый Завет того времени по тексту и составу. И вообще отрицательное отношение Востока с IV в. к Апокалипсису можно объяснять влиянием сирийской церкви в Едессе, проводником которого был Лукиан, пресвитер Антиохийский¹³³.

В начале VI в. – в Philoxeniana и в ревизии этого перевода, предпринятой в 616 г. Фомой Гераклеяским, Сирийская церковь получила канон Нового Завета, какой имеем мы в настоящее время¹³⁴. Св. Иоанн Дамаскин († 750 г.) считает Апокалипсис среди канонических писаний¹³⁵.

Лаодикийский собор

Что касается **церквей малоазийских**, то и здесь в этот период не замечается устойчивости в отношении к Апокалипсису. В каталоге священных книг Нового Завета в правилах собора Лаодикийского (во Фригии около 360 г.)¹³⁶ Апокалипсис не числится. Правда, каталог этот не признается подлинным, тем не менее он, вероятно, древнего происхождения и существовал отдельно ранее, чем присоединен к 59 правилу Лаодикийского собора¹³⁷. Westcott признает, что он восточного, а не западного происхождения и делает предположение¹³⁸: не внесен ли он копиистами на основании писаний Кирилла Иерусалимского или – вероятнее – на основании практики церкви, которую Кирилл представлял?

Григорий Богослов

Св. Григорий Богослов († 389 г.) в своем сочинении περὶ τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς, перечислив все канонические книги, за исключением Апокалипсиса¹³⁹, пишет: πάσας ἔχεις εἴ τι δὲ τούτων ἐκτὸς, οὐκ ἐν γνησίοις¹⁴⁰. Тем не менее он однажды делает ссылку на Апокалипсис, говоря: ὡς Ἰωάννης διδάσκει με διὰ τῆς ἀποκαλύψεως (Or. XLII, 9)¹⁴¹.

Амфилохий Иконийский

Амфилохий Иконийский († после 394 г.) говорит об Апокалипсисе: τὴν δ'ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δὲ γε νόθον λέγουσιν¹⁴². Но Василий Великий († 1 янв. 379 г.) и Григорий Нисский († после 394 г.) употребляют Апокалипсис, цитую его по дважды¹⁴³.

Андрей и Арефа Кесарийские

В **Кесарийской церкви** епископ Андрей, вероятно, в VI веке, пишет толкование на Апокалипсис. В предисловии он считает нужным доказывать его каноничность и ссылается на авторитет Папия, Иринея, Мефодия, Ипполита, Григория Богослова и Кирилла Александрийского.

Позднее (ок. 900 г.) написан комментарий на Апокалипсис другим кесарийским епископом Арефою, который к свидетелям канонического достоинства Апокалипсиса прибавляет еще Василия Великого. Арефа, между прочим, занимался и критикой текста Священного Писания.

Леонтий Византийский

В VI в. Апокалипсис достиг, очевидно, признания и **в Иерусалимской церкви**. По крайней мере Иерусалимский монах Леонтий Византийский († ок. 543 г.) относит Апокалипсис к священным книгам Нового Завета¹⁴⁴.

Пресвитер Евстратий в Константинополе

Пресвитер Евстратий в **Константинополе** ок. 580 г. обсуждает Откровение, как писание Ап. Иоанна Богослова¹⁴⁵.

Афанасий Великий и др.

В **Александрийской церкви** критика Дионисия совсем не имела успеха. Здесь оказывал влияние в исследуемый период авторитет св. Афанасия Великого († 2 мая 373 г.), который в пасхальном послании 367 г.¹⁴⁶ в заключение перечня канонических книг говорит (§ 9): καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις. Далее, он принимается Кириллом Александрийским († 27 июня 444 г.), Дидимом († 398 г.), Нилом († ок. 430 г.), Исидором Пелусиотом († ок. 440 г.)¹⁴⁷.

Западная церковь. Иларий. Амвросий и др. Филастрий

Если мы теперь обратимся к **западной церкви**, то увидим, что там Апокалипсис всеми церковными писателями считается писанием Ап. Иоанна и принимается в канон: таковы прежде всего: Иларий Пиктавийский († 366 г.), Амвросий († 4 апр. 397 г.), донатист Тихоний – автор знаменитого комментария на Апокалипсис (писал прежде 380 г.). Юлий Фирмик Матерн († во 2 пол. IV в.) и другие. Филастрий († пред. 397 г.) в перечне книг, которые должны читаться в церкви, не упоминает об Апокалипсисе¹⁴⁸, но он же говорит о еретиках, отрицавших подлинность Евангелия и Апокалипсиса Иоанновых¹⁴⁹. Находится Апокалипсис в списке канонических книг в правилах соборов Иппонского – 393 г.¹⁵⁰ и третьего Карфагенского – 397 г.¹⁵¹ и в декрете папы Иннокентия I (405 г.)¹⁵².

Августин

Блаж. Августин († 430 г.) принимает Апокалипсис как каноническую книгу¹⁵³, и цитаты из него вводит чрез: *Ioannes apostolus in apocalypse, idem Ioannes Evangelista in eo libro, qui dicitur apocalypsis* и под.¹⁵⁴.

Иероним. Сульпиций Север.

Блаж. Иероним († 30 сент. 420 г.) знает и о неблагоприятном отношении на востоке к Апокалипсису: *quod si eam* (т. е. посл. к евреям) *latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec graecorum quidem ecclesiae apocalypsin eadem libertate suscipiunt*, – и в то же время свидетельствует, что его принимают на западе, *nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes*. Он лично принимает Апокалипсис в качестве писания Апостола Иоанна¹⁵⁵. Наконец, Сульпиций Север († ок. 420–425 г.) говорит уже, что Апокалипсис Иоанна не принимается многими по глупости или безбожию: *a plerisque aut stulte aut impie non recipitur*¹⁵⁶.

Отрицательные мнения относительно Апокалипсиса представителей богословской мысли того периода, который мы только что обследовали, не могут иметь никакого значения ввиду тех условий, в которых они высказаны. В самом деле, они не являются ни плодом основательного изучения древне-церковного предания, ни плодом свободного критического исследования книги. Отношение к ней того или другого писателя, по-видимому, просто определялось традициями школы или даже личным вкусом. Значительную роль, кажется, сыграли в истории положения Апокалипсиса в новозаветном каноне церкви сирийские, а также Евсевий Кесарийский. Prof. Th. Zahn, указывая на тот факт, что Евсевию поручено было императором Константином Великим приготовить 50 экземпляров Библии на пергаменте, предполагает, что церковный историк при исполнении этого дела устранил Апокалипсис из числа книг Нового Завета и тем самым содействовал изъятию его из канона в греческих церквях Азии более чем на столетие¹⁵⁷. Во всяком случае, мы должны признать факт, что на Западе и в Александрии Апокалипсис всегда занимал твердое положение в каноне священных книг. В церквях Азии в древнее время он всюду, кроме Едессы, считался за каноническое писание, но с IV века отношение к этой священной книге изменилось, причем возможные причины

этого мы старались выяснить. Неблагоприятное отношение к Апокалипсису на Востоке (за исключением Египта) продолжалось более столетия. Но замечательно, что и в этот период отрицание Апокалипсиса было крайне неустойчиво, потому что, в то время, как одни церковные писатели исключали его из числа канонических книг, другие не высказывались о нем определенно и ясно, а третьи – как Василий Великий и Григорий Нисский – и прямо признавали его достоинство. Ввиду всех этих фактов мы не можем признать большого значения за отрицанием Апокалипсиса в качестве канонической книги Нового Завета, которое имело место на Востоке (кроме Египта) в IV–V веках. В начале VI века Апокалипсис был принят в канон национальной Сирийской церкви, равно как в том же веке опять признано было его достоинство и в других церквях Востока.

Новый период в истории Апокалипсиса начинается с XVI века.

От реформации до нашего времени

Эразм

Немногим ранее Лютера опубликовал свое мнение относительно Апокалипсиса знаменитый Эразм (1467–1536 гг.). Он ссылается на блаж. Иеронима, именно, на его сообщение, что Апокалипсис не принимается греками, и подвергает книгу жесткой критике, как произведение, не отличающееся чертами апостольского достоинства. Эразма смущает, во-первых, то обстоятельство, что „автор при написании откровения заботливо вводит свое собственное имя: Я Иоанн, я Иоанн, – как будто он пишет какой-либо вексель, а не книгу, – что не только не согласно с обычаем других Апостолов, но еще гораздо более несогласно с его собственным обычаем, так как в своем Евангелии, хотя предмет его и не менее возвышен, он нигде не дает своего собственного имени, но указывает его незначительными намеками; и Павел, когда был вынужден говорить о своем видении (2Кор.12:2 сл.), предлагает его так, как будто оно принадлежит другому лицу. Как часто, наоборот, наш автор вводит фразу: Я Иоанн при описании самых таинственных разговоров с ангелами!“ Далее, Эразм ссылается, что в просмотренных им манускриптах в заглавии Апокалипсиса Иоанн не обозначается, как Евангелист; упоминает также о большом различии в стиле Апокалипсиса и Евангелия с посланием. Заключает он свое рассуждение следующими словами: „хотя мы можем допустить, что немного нужно труда для объяснения некоторых мест книги, на которые нападали на том основании, что они имеют еретическую окраску, однако, говорю я, эти аргументы (т. е. вышеприведенные) способны отклонить меня от веры, что писание принадлежит Евангелисту Иоанну, разве только общее согласие всего мира призывало бы меня к другому заключению, или особенно авторитет церкви, – если бы, по крайней мере, церковь, одобряя эту книгу, желала бы, чтобы она рассматривалась, как писание Евангелиста Иоанна и признавалась в равном достоинстве с другими каноническими книгами. На деле я замечаю, что древние богословы цитуют выдержки из этой книги скорее для

иллюстрации и украшения, чем для подтверждения серьезного положения. Ведь даже между драгоценностями есть некоторое различие, и одно золото лучше и чище, чем другое. И в вещах священных одна вещь более священна, чем другая. Духовный, как говорит Павел (1Кор.2:15), судит обо всем, а о нем судить никто не может“¹⁵⁸.

Карлштадт. Лютер и др.

Критика Эразма, как мы видим, опять начинается с того, что еще в III веке было высказано Дионисием Александрийским. Карлштадт, выпустивший в 1520 г. сочинение „О канонических писаниях“, вводит в отношении к книгам Нового Завета нечто новое: он делит их по степени их авторитета на три класса. К первому принадлежат 4 Евангелия; ко второму 13 павловых посланий, 1 послание Петра и 1 Иоанна; к третьему классу, наименее авторитетному, относятся новозаветные ἀντίλεγόμενα и среди них Апокалипсис¹⁵⁹.

Критика Эразма, отрицая авторство Апостола Иоанна, уклончиво высказывается вообще о достоинстве Апокалипсиса. Карлштадт приравнивает его к еврейским агиографам¹⁶⁰. Несколько более смелым является суждение Лютера в предисловии к Откровению Иоанна – 1522 г. „Относительно этой книги Откровения Иоанна, – пишет он, – пусть всякий руководствуется своим мнением; пусть никто не связывается моим мнением или суждением. Я говорю, что я чувствую. Помоему, в этой книге нет ничего, что побуждало бы считать ее апостольской или пророческой. Во-первых и главное, Апостолы имеют дело не с видениями, но пророчествуют ясными и определенными словами (claren und dürren Worten), как делают Петр, Павел, Христос в Евангелии, потому что достоинству Апостолов приличествует говорить о Христе и Его деле ясно и без образа или видения. Также нет ни одного пророка в Ветхом Завете, – не говоря о Новом, – который имел бы дело сплошь с видениями и образами, что я замечаю почти всюду в четвертой книге Ездры и, – конечно, не в пользу мнения, что она написана Св. Духом“. Далее, упомянув об усиленной рекомендации Апокалиптиком своей книги, об угрозах и обетованиях соблюдающим и не соблюдающим слова ее (все это очень смущает немецкого реформатора), Лютер продолжает: „также много было отцов, которые издавна отвергали эту книгу; и пусть Иероним возвышенно рассуждает и говорит, что она выше всякой похвалы и заключает в себе столько тайн, сколько слов,

он однако ничего этого не может доказать и, конечно, во многих местах своей похвалы слишком снисходителен. Наконец, пусть всякий думает то, что ему подскажет его ум (Geist). Мой ум не может примириться с этой книгой (kann sich in das Buch nicht schicken), и для меня этой причины достаточно, чтобы я не высоко ценил ее, потому что она не учит и не знает Христа, что прежде всего должны делать Апостолы, как Он говорит в Деян.1:8: вы должны быть Моими свидетелями. Поэтому я остаюсь с книгами, которые ясно и чисто говорят мне о Христе¹⁶¹.

В 1545 г. в предисловии к Апокалипсису Иоанна Лютер дал уже иной отзыв о нем. На этот раз он находит в писании пророчества в троякой форме. Во-первых, пророчество высказывается ясными словами без образов, как Моисей, Давид и другие пророки предсказывают о Христе; а Христом и Апостолы об антихристе (Endchrist) и лжеучителях. Ко второй категории относятся пророчества в образах, но так, что к ним присоединяется истолкование точными словами. Наконец, в третью категорию помещаются пророчества в образах без истолкования. Но пока не найдено верное изъяснение пророчества этой категории, оно является скрытым, немым пророчеством (verborgene, stumme Weissagung) и не приносит того плода, который должно бы дать христианству. „Так, – продолжает Лютер, – обстояло доселе дело с этой книгой (Апокалипсисом). Многие, конечно, делали попытки (ее изъяснения), но до сих пор не дали ничего верного, выдумали же много нелепостей. Вследствие такого неверного истолкования и потаенности смысла этой книги, мы оставляли ее до сих пор в стороне, тем более, что также некоторые древние отцы полагали, что она не принадлежит Апостолу Иоанну, как написано в церковной истории кн. 3, гл. 25 (т. е. у Евсевия). Под этим сомнением она еще также остается у нас. Этим однако никому не возбраняется считать ее за принадлежащую Апостолу Иоанну, или как кто желает¹⁶².

Отзывы Лютера об Апокалипсисе отличаются крайней субъективностью. Вообще признание или непризнание Апокалипсиса он предоставлял личному вкусу каждого. Однако

мы видим, что в последующее время перевес взяло более благоприятное отношение к Апокалипсису св. Иоанна, и лютеранская церковь склонилась к принятию семи ἀντιλεγόμενα, между которыми считался и Апокалипсис. Теория семи ἀντιλεγόμενα особенно ясно развита у Chemnitz'a († 1586 г.), который становится на историческую точку зрения и делит книги Нового Завета на два класса: к первому принадлежат те, которые церковью всегда признавались, а ко второму те, относительно которых существовало местами сомнение¹⁶³. Brenz († 1570 г.) в Confessio Wurtembergica (1551 г.), по видимому, держится того же мнения, но позднее – в апологии Вюртембергского исповедания (1555 г.) – прямо называет ἀντιλεγόμενα апокрифами¹⁶⁴.

Возражения против Апокалипсиса появлялись и в XVII веке, причем он иногда относился к апокрифам. И только после того как Joh. Gerhard сделал различие между писаниями каноническими и libri canonici Novi Testamenti secundi ordinis, – различие совершенно не существенное, – в лютеранской церкви прекратилась на время всякая критика¹⁶⁵.

Цвингли

Что касается швейцарских реформаторов, то Цвингли (1484–1531 гг.) относится к Апокалипсису весьма недружелюбно, замечая, что он „не принимает его в расчет, потому что это не библейская книга“. Но его друг Эколампадий (1482–1532 гг.) высказывается уже снисходительно, – в духе, пожалуй, Карлштадта: „в Новом Завете мы принимаем четыре Евангелия с книгою Деяний Апостольских, 14 посланий св. Павла и 7 соборных посланий вместе с Апокалипсисом, – хотя мы не сравниваем Апокалипсис, послания Иакова, Иуды, 2 Петра и 2 и 3 Иоанна с остальными книгами“¹⁶⁶.

Кальвин

У Кальвина (1509–1564 гг.) мы не находим возражения против Апокалипсиса, но, вместе с тем, замечаем, что он в своем комментарии проходит его без упоминания – равно как и 2 и 3 послания Иоанна. Интересно мнение Безы († 1605 г.) о писателе Апокалипсиса: „Я был бы склонен, – говорит он, – приписать книгу Апостолу Иоанну скорее, чем кому-либо другому... Если бы, однако, было позволено сделать поправку на основании стиля, то я приписал бы ее не кому иному, как Марку, который тоже назывался Иоанном. Характер этой книги подобен и почти тождествен с характером Евангелия Марка не только в словах, но также и в общей фразеологии“¹⁶⁷.

Начало научной критики Апокалипсиса в XVIII в. Ewald, Lücke и др.

Начало собственно научной критики Апокалипсиса относится к первой половине XVIII столетия, когда Abauzit выпустил свое сочинение *Discours historique sur l'apocalypse*¹⁶⁸. Этот ученый на основании исследования церковного предания пришел к неблагоприятному мнению относительно Апокалипсиса. Ему отвечал Twells в *Critical Examination of the Late New Text and Version of the New Testament in Greek and English* (1732 г.). В Германии исследование в этом духе начал Hermann Oeder, приписавший Апокалипсис Керинфу со ссылкой на авторитет Кая. Этот ученый беспощаден в своей критике: он указывает на иудейский фанатизм, различные суеверия, дикие фантазии, беспорядок в представлениях и, наконец, на язык Апокалипсиса. Далее, в Германии были продолжены исследования об Апокалипсисе Vogel'em и Semler'ом – последним в *Freie Untersuchung des Kanons*, Halle 1771. Ему возражал Knittel из Wolfenbüttel'я (*Beiträge zur Kritik über Johannesoffenbarung*, Braunschweig 1773), на что Semler, в свою очередь, отвечал в *Neue Untersuchungen über Apocalypsin* (1776 г.), где он опирался на мнение алогов и признал происхождение Апокалипсиса из монтанистических кругов. Semler оспаривает свидетельство Иринея, говоря, что или неподлинно все его сочинение или интерполированы идущие к делу места.

Из апологетов Апокалипсиса, относящихся к этому времени, нужно назвать Hartwig'a (*Apologie der Apk. wider falschen Tadel und falsches Lob*. 1780–83) и Storr'a (*Neue Apologie der Offenbarung Johannis*, 1783). Этим отвечал M. Merkel. Замечательно сочинение Corrodi – «*Geschichte Chiliasmus*», в котором он отрицает подлинность Апокалипсиса¹⁶⁹. По мнению Michaelis'a, если бросить на весы отрицательные и положительные суждения об Апокалипсисе, то ни одна чашка весов не перетянет другую¹⁷⁰.

В течении XIX века сменилось несколько направлений в критике Апокалипсиса. Его значение было поднято трудами

Herder'a и Eichhorn'a. Умеренное направление сказалось в трудах de Wette, Bleek'a, приписывавшего Апокалипсис пресвитеру Иоанну, Н. Ewald'a, Lücke и др. Чтобы судить о характере этого критицизма, достаточно заглянуть в труды двух последних ученых. Ewald время написания книги определяет по тем местам Апокалипсиса, в которых и до последнего времени большинство ученых видит указание на легенду о Nero redivivus. На основании этих-то указаний он и считает, что Апокалипсис написан к концу царствования Гальбы (9 июня 68 г. – 15 января 69 г.) или лучше, – так как Апокалиптик был вдали от Рима, – немного спустя после смерти этого императора, то есть в 69 году¹⁷¹. Что касается вопроса о писателе, то Ewald ссылается на неудовлетворительность предания, – даже Ириней погрешил в установлении даты происхождения Апокалипсиса. Из данных, взятых из самой книги, важную роль играет признание различия между Апокалипсисом и Евангелием с посланиями Иоанна. Если принадлежность последних Апостолу является более несомненной, то Апокалипсис не может быть считаем за писание сына Зеведеева. Дело идет сначала об языке. 1) Колорит речи в Апокалипсисе еврейский, в Евангелии и посланиях более греческий. 2) Вокабуляр в том и других писаниях различный; в Евангелии и посланиях, например, употребляются θεῶμαι и θεωρέω, в Апокалипсисе βλέπειν, ὁρᾶν и под. 3) Большое различие в речи замечается в том случае, когда все писания, приписываемые Ап. Иоанну, употребляют одно и то же слово, обозначая им совершенно различные понятия, – например, κόσμος в Евангелии и послании и обычное употребление слова в Апокалипсисе – ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου Откр.13:8, 17:8 и под. 4) Наконец, нужно отметить большое различие и в общем строе речи. Здесь наблюдение Ewald'a интересно потому, что оно еще и до сих пор не потеряло своего значения для многих критиков, но в безусловной правильности которого мы однако имеем основания сомневаться. Вот что думает этот ученый: qui enim in evangelio et epistolis sermonem cognovit ubique lenem, morantem atque fusius et repetitis vocabulis omnia explanantem, is profecto stupebit, ubi abruptum, concisum, properantem, quails per totam fere

apocalypsin conspicuus est, comparaverit, ut tantum discrimen non ab argumento diverso, neque ab aetate fortasse scriptoris diversa, sed ab ipso diverso scriptorum ingenio et habitu pendere intelligat¹⁷².

Далее, Ewald обращается к доктрине Апокалипсиса и Евангелия с посланиями и находит здесь существенные различия. 1) В первом замечаем образы иудейские, второе рисует Мессию чертами возвышенными и премирными. 2) Дух этих писаний различен: Евангелист, – он же и писатель посланий, – рекомендует взаимную искреннюю любовь, о чем напрасно искать упоминания в Апокалипсисе. 3) Наконец, замечательна простота Евангелия и посланий и иудейско-раввинистическая образованность Апокалиптики¹⁷³.

На основании явной для Ewald'a неверности предания и совершенной невозможности отождествить Апокалиптику с писателем четвертого Евангелия и посланий, он заключает, что писателем Апокалипсиса был не Апостол Иоанн. Но кто же? Таковым нельзя признать ни пресвитера Иоанна, так как эта гипотеза не имеет прочных оснований¹⁷⁴; ни Керинфа, какое мнение не имеет уже никаких оснований; ни Иоанна Марка, стиль Евангелия которого так различен от стиля Апокалипсиса. Писателем последнего был неизвестный пророк из Иерусалима Иоанн, который, переселившись в Малую Азию, и издал свое произведение. Во втором веке это сочинение легко могло быть приписано по тождеству имени Иоанну более выдающемуся – Апостолу¹⁷⁵.

Что касается авторитета книги – по Эвальду, то он вовсе не рушится с отрицанием авторства Апостола¹⁷⁶. *Stet et stabit sua auctoritate liber; apostolum tamen ejus auctorem esse negamus*¹⁷⁷.

Совершенно на той же точке зрения стоит Lücke, выпустивший в 1832 году первое издание своего труда *Versuch einer völlständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur* (второе дополненное его издание вышло в 1852 году); но только по поводу защиты канонического достоинства Апокалипсиса у него подробнее развита теория каноничности книг, не ставящая эту последнюю в безусловную зависимость от апостольского их происхождения.

На основании Откр.11:1 сл. и 17:10, 11 – ср. Откр.13:3 Lücke заключает, что эта книга написана в царствование Гальбы¹⁷⁸. Он вместе с тем отрицает и ее апостольское происхождение, признавая невозможным приписать Апокалипсис и четвертое Евангелие одному писателю. К этому выводу он приходит ввиду различия, во-первых, языка их¹⁷⁹, во-вторых, общего тона и, в-третьих, – идейного содержания. Различия в языке общеизвестны. Что касается различия в общем характере писаний, то Lücke указывает на нежный тон Ап. Иоанна (ἀγᾱπῆτοί; τέκνιά), который не сказался даже в семи апокалипсических посланиях, и затем – на иудейскую ученость Апокалиптики и простоту Евангелиста¹⁸⁰. Наконец, интересны замечания Lücke о различии идейного содержания писаний, приписываемых Ап. Иоанну. 1) В Апокалипсисе „парусия“ понимается внешне, в других писаниях Иоанна – духовно, как момент совершенства общины, когда все слушают голос Единого Пастыря. 2) Антихрист апокалипсический – историческая личность, время выступления которой определяется хронологически. Антихрист послания – дух неверия и отрицания, который исторически проявляется во многих личностях. 3) В Апокалипсисе находим учение о двойном воскресении: – первое – частное, когда воскреснут только святые, и второе – общее (Откр.20:4–15). Эта идея заимствована из иудейского богословия и Евангелистом, но ей дан совершенно иной духовный смысл. Первое воскресение есть воскресение к жизни по вере. Уже слышится глас Сына Божия, оживляющий духовно мертвых. Для тех, кто услышал этот голос, сейчас же открывается и вечная жизнь (Ин.5:24–29). 4) С этим различием связано другое: по Евангелию и посланиям вечная блаженная жизнь верующих начинается с возрождения. Зло уже побеждено и господствуют дети Божии. В Апокалипсисе, наоборот, господствует иудейски-мрачный взгляд на мир: радость и мир представляются далекою целью, а не настоящим состоянием. 5) Наконец, в Апокалипсисе сказалось у автора иудейско-раввинистическое образование, которого вовсе не замечаем у Евангелиста. Евангелист представляет простой ветхозаветный гносис в греческой форме, Апокалиптик связан

путами раввинизма. По Евангелисту, все формы Божественного откровения имеют свое основание в Логосе, между тем Апокалиптик говорит о семи духах пред престолом Божиим. Евангелист называет Бога по преимуществу Отцем и Его сущность полагает в любви, Апокалиптик называет Его Вседержителем и под.¹⁸¹. Вывод из этого исследования представляется в таком виде: „Ап. Иоанн, если он написал Евангелие и послания, не может быть писателем Апокалипсиса“¹⁸².

От точного определения, кто был писателем Апокалипсиса, Lücke отказывается; авторство пресвитера Иоанна он отрицает; несогласен также и с утверждением Ewald'a, что Апокалиптик по рождению принадлежал Иерусалиму или вообще Палестине, не находя для этой гипотезы принудительных оснований. Во время написания Апокалипсиса автор его жил в Малой Азии, – более нам ничего неизвестно¹⁸³.

Остается еще вопрос о каноническом достоинстве Апокалипсиса. В этом случае Lücke примыкает к тем богословам прежнего времени, которые разделяли священную письменность на классы. Он придает первенствующее значение писаниям самих Апостолов, но считает необходимым включить в канон и писания их учеников и спутников, причем за последнего рода произведениями признает меньшее достоинство. Условия включения в канон писаний учеников апостольских таковы: во-первых, необходимо их согласие по содержанию и характеру с подлинно апостольскими писаниями; во-вторых, нужно иметь сведения об их писателях и об отношениях того времени, когда они написаны.

Ко второму классу канонических писаний принадлежит и Апокалипсис, удовлетворяющий условиям каноничности. 1) Он произошел в то время, когда апостольский дух еще был жив, и покоится на практических потребностях того времени. 2) По содержанию он носит характер канонического писания, поскольку трактует о „парусии“, являющейся одним из существенных предметов апостольского благовестия. 3) Наконец, что касается формы, то Апокалипсис является продуктом первохристианского духовного дарования –

пророческого духа. Таким образом, ни с какой стороны нет оснований к отрицанию канонического достоинства Апокалипсиса¹⁸⁴.

De Wette и Bleek приписывают Апокалипсис пресвитеру Иоанну¹⁸⁵.

Ново-түбингенская школа. Baur. Hilgenfeld. Volkmar и др.

Новое направление исследованию Иоанновой литературы дала Ново-түбингенская школа, основанная Baur'ом. Приняв за точку отправления в своем исследовании древнейшей христианской литературы свою теорию об острой противоположности между павлинизмом и иудео-христианством, во главе которого стоял Ап. Петр, Baur с этой точки зрения и классифицировал новозаветные писания. И эта классификация, принцип которой коренится в положениях гегелианства, дала в отношении к новозаветным писаниям, приписываемым Ап. Иоанну, результаты совершенно противоположные тем, какие мы отметили у прежних исследователей этой литературы. Ново-түбингенская школа также крайне резко противопоставила Апокалипсис другим писаниям Иоанна и разделила их значительным промежутком времени. Но при этом подлинность Евангелия и посланий Иоанна решительно отрицается, так как здесь сказался совершенный разрыв с иудейством; Апокалипсис же, наоборот, приписывается Ап. Иоанну. Такого взгляда на Апокалипсис держатся Baur, Schwegler, Zeller, Köstlin, Hilgenfeld. Остановимся теперь подробнее на приемах ново-түбингенской критики Апокалипсиса.

Что касается ее писателя, то таковым, как уже мы сказали, считается Ап. Иоанн, сын Зеведея¹⁸⁶. В Апокалипсисе, не исключая и семи посланий с их николаитами и гонениями¹⁸⁷, нет ничего, что вело бы за пределы апостольского века. Но Ап. Иоанн принадлежал к столпам иудео-христианства; был одним из тех, которых св. Павел, становясь на точку зрения своих противников, называл οἱ δοκοῦντες, δοκοῦντες εἶναι τι, οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι¹⁸⁸. Как таковой, св. Иоанн, конечно, принадлежал к врагам Павла, что и согласно с содержанием Апокалипсиса, в семи посланиях которого якобы находится особенно много намеков на Апостола языков, избличающих крайне враждебное к нему отношение со стороны Апокалиптика.

Чтобы объяснить появление такого произведения в Малой Азии, церкви которой обязаны своим существованием главным образом св. Павлу, Hilgenfeld в особой статье об Апокалипсисе проводит тезис об отпадении Малой Азии от благовестия Апостола языков. Так, между прочим, обстояло дело в Ефесе; Трояда и Колоссы, может быть, еще были во время деятельности Иоанна верны Павлу, а потому и не упомянуты в посланиях; отсутствие упоминания об Иераполе объясняется деятельностью там Филиппа¹⁸⁹.

Где же критика видит эту полемику со св. Павлом? В послании к ангелу Ефесской церкви Апокалиптик хвалит его за отвержение лжеапостолов (Откр.2:2) и затем в конце еще за ненависть к николаитам (Откр.2:6). В послании ангелу Пергамской церкви говорится о держащихся учения Валаама, научившего Валака ввести в соблазн сынов израилевых, чтобы они ели идоложертвенное и любодействовали. Эти валаамиты тождественны с николаитами (Откр.2:14–15). В Фиатире некая Иезавель, называющая себя пророчицею, учит любодействовать и есть идоложертвенное (Откр.2:20). Во всех этих случаях, – по мнению представителей ново-тубингенской школы, – имеется в виду Ап. Павел и его сторонники. Они являются, по убеждению св. Иоанна, лжеапостолами. Точно так же и николаиты-павлинисты, и в конце концов на Павла ложится тяжесть обвинения в попустительстве разврата и ядения идоложертвенного. Где источник этого обвинения? Что касается ядения идоложертвенного, то Апостол вообще смотрел на это с точки зрения христианской свободы и снисхождения к немощной совести брата (1Кор.8). Обвинение же в попустительстве разврата явилось, – говорят, – следствием широкого содержания, вложенного противниками во фразу Апостола языков: πάντα μοι ἔξεστιν (1Кор.6:12, 10:23). Наконец, в Фиатире, очевидно, была значительная община, державшаяся принципов павлинизма и не хотевшая ничего знать об иудейском законе, к которой Апокалиптик и обращается со своими угрозами¹⁹⁰. Указывают также и на то, что новый Иерусалим зиждется на 12 основаниях, на которых написаны имена 12 Апостолов Агнца

(Откр.21:14), чем, будто бы, Павел исключается из числа Апостолов¹⁹¹.

По вопросу о времени происхождения Апокалипсиса ново-түбингенская школа не стала на новую точку зрения. Она объявила легенду о Nero redivivus ключем к пониманию Апокалипсиса Иоаннова. Разгадка числа 666 заключается в имени Нерона-кесаря. По Откр.17:10–11 точно определяется время написания книги. Она появилась в конце 68 или в начале 69 г. – прежде, чем Апокалиптик узнал о смерти Гальбы¹⁹².

Вот главные выводы, к которым пришла ново-түбингенская школа относительно Апокалипсиса. Мы не можем не отметить еще здесь, что из французов на Апокалипсис смотрел глазами ново-түбингенцев Ренан. Он допускает принадлежность Апокалипсиса Ап. Иоанну, признает невозможность подделки¹⁹³. Соглашается, что это – самое иудейское писание, тогда как четвертое Евангелие – менее всего иудейское произведение¹⁹⁴. Имя иудей, являющееся в Евангелии синонимом врага Иисуса, в Апокалипсисе – почетнейший титул¹⁹⁵. Эта книга дышит ненавистью к Павлу¹⁹⁶. Предполагается также Renan'ом и борьба, возгоревшаяся между иудео-христианскими общинами, во главе которых стоял Ап. Иоанн, и общинами павлинистическими¹⁹⁷. В семи посланиях Renan видит намеки на Павла не только в вышеуказанных местах¹⁹⁸, но также под синагогой сатаны в послании в Смирну и Филадельфию разумеет общины павлинистов¹⁹⁹. Наконец, написание Апокалипсиса ставится в связь с появлением лже-Нерона на острове Китне (один из Кикладских, – ныне Фермия), и он точно датируется концом января 69 года²⁰⁰.

Ново-түбингенский критицизм доведен до крайностей Volkmar'ом. Этот критик указания на Ап. Павла находит в таких местах Апокалипсиса, где их ранее и не предполагали. Так, второй зверь-лжепророк в 13 гл. Апокалипсиса есть, по Volkmar'у, ничто иное, как Павел в том виде, в каком его образ и деятельность представлялись сознанию Апокалиптика, и Рим.13:1–11 представляет, будто бы, полный комментарий к этому описанию лжепророка²⁰¹.

Насчет писателя Апокалипсиса Volkmar соглашается, что, с одной стороны, есть внутренние основания приписать его Ап. Иоанну, а с другой – есть в самой книге и такие указания, которые вынуждают отрицать ее принадлежность самому Апостолу. Так, Откр.1:1–3, очевидно, являются предисловием писателя, а не созерцателя. Затем, Откр.21:14,19 едва ли могли выйти из-под пера одного из 12 Апостолов. Точно так же заметною в книге раввинистическою ученостью, вероятно, не обладал сын Зеведея. Наконец, Апокалипсис обнаруживает юношескую силу воображения, которою едва ли уже мог отличаться престарелый Апостол²⁰².

Конец XIX и начало XX века

Последние два десятилетия XX века остро поставили относительно Апокалипсиса новую проблему, которая занимает умы критиков до наших дней, – проблему о единстве книги. Тем не менее, старые вопросы о писателе и времени происхождения Апокалипсиса Иоаннова не потеряли совершенно значения. В решении этих вопросов мы можем указать следующие направления. В прошлое время то отрицали подлинность Апокалипсиса, утверждая в то же время подлинность Евангелия и посланий Иоанновых; то, наоборот, Апокалипсис приписывали Ап. Иоанну, отнимая у него Евангелие и послания. В настоящее время свободная критика по большей части отрицает подлинность всей новозаветной Иоанновской литературы. Так, Weizsäcker, решительно утверждающий малоазийское пребывание Ап. Иоанна и ставящий даже в связь с его именем расцвет христианской науки в Малой Азии, который выразился в появлении вскоре после смерти Иоанна значительного числа произведений по различным ее отраслям²⁰³, отнимает, однако, у Апостола приписываемые ему предание писания. В Евангелии он указывает ряд выражений, которые понятны только в устах человека, принадлежащего ко второму христианскому поколению²⁰⁴. Кроме того, в нем, как и в Апокалипсисе, нет следов личного обращения писателя с Господом²⁰⁵.

Не был Апостол писателем и Апокалипсиса, потому что 1) апокалиптики вообще имели обыкновение скрываться за каким-либо древним славным именем; 2) Иоанн никогда не называется здесь Апостолом; 3) дар пророчества приписывается (Откр.19:10) всякому свидетелю Иисуса; 4) автор предполагает, что храм сохранится от разрушения; 5) наконец, автор однажды невольно (в надписании книги, – Откр.1:1–2) ссылается на свидетельство Иоанна²⁰⁶. Pfleiderer идет еще далее и старается подорвать достоверность всего предания об Ап. Иоанне.

Критика, подобная той, какую находим у Pfleiderer'a в отношении к писаниям св. Иоанна не нова: он повторяет то, что

давно сказано Lützelberger'ом и другими отрицателями малоазийского пребывания Ап. Иоанна. Стоит прочитать трактацию Pfleiderer'ом насчет предания об Ап. Иоанне²⁰⁷, которая приводит его к отрицательным выводам, чтобы убедиться в прочности этого предания. К древним писателям критик, по примеру своих предшественников, предъявляет такие требования относительно полноты и точности сведений, которые могли бы быть исполнены ими только в том случае, если бы они писали специально для убеждения отрицательной критики XIX и XX столетия. Той же точки зрения на пребывание Ап. Иоанна в Малой Азии, как Pfleiderer, держится и Moffatt²⁰⁸.

Не руководствующаяся преданием критика потеряла всякую почву для определения писателя Иоанновой литературы. Пресвитер Иоанн теперь совсем не нужен; это темная личность, о которой нам почти ничего не известно, которая способна даже внести путаницу в исследование²⁰⁹. Образец всей критической мудрости этого направления в исследовании Иоанновой литературы можно найти из известных нам трудов в общедоступной брошюре Prof. P. Schmiedel'я: *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung* (1906).

Однако, с другой стороны, и с пресвитером Иоанном у некоторых ученых дело еще не совсем покончено. Так, Prof. W. Bousset на основании фрагмента из сочинения Папия, сохранившегося у Георгия Амартола и Филиппа Сидского, признает, что Иоанн-Апостол умер мученически в Иерусалиме до 70 г.²¹⁰, писателем же Апокалипсиса, по его мнению, был Иоанн-пресвитер²¹¹. Временем происхождения книги является царствование Домициана (81–96 г.)²¹². Selwyn в суждении о писателе Апокалипсиса, подобно Н. Ewald'у, утверждает, что писателем этой священной книги был старец Иоанн, член синагог²¹³. Lindenbein приписывает его пресвитеру Иоанну²¹⁴; к этому же склоняется и Moffatt²¹⁵.

Встречаются, впрочем, и среди протестантов критики, главной опорой суждений которых является предание. Таков, между прочим, Th. Zahn, который смотрит на Апокалипсис, как на пророческую книгу, написанную Ап. Иоанном в царствование

Домициана. Он находит в Апокалипсисе и следы личных отношений писателя к Господу и согласие в учении Апокалипсиса с четвертым Евангелием²¹⁶.

Умеренную критику встречаем часто и на английской почве. Так Prof. Hort, приписывая Апокалипсис Апостолу Иоанну, принимает только раннюю дату его написания ввиду указаний книги на время Нерона²¹⁷. По его мнению, удобнее было бы приписать Апокалипсис неизвестному Иоанну, чем приписать его и Евангелие одному и тому же автору. Вот из затруднения его и выводит признание значительного промежутка между появлением того и другого произведения²¹⁸. Крайне нерешительным является в суждении о писателе Апокалипсиса Н. В. Swete, находящий основания за и против происхождения его от Апостола Иоанна²¹⁹. Но вполне на традиционной точке зрения стоит Prof. Ramsay, полагающий, что Апокалипсис распространился в Малой Азии в последние годы царствования Домициана, хотя точка зрения этой книги на исторические обстоятельства и относится к началу изгнания Апостола на Патмос²²⁰. Вместе с тем Ramsay признает, что нет нужды предполагать слишком большого промежутка времени между написанием Апокалипсиса и четвертого Евангелия²²¹.

В заключение нашего обзора отметим, что в последнее время широкое признание получило обсуждение апокалипсических материй с религиозно-исторической точки зрения. Основоположительным в этом случае является труд Prof. Н. Gunkel'я *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* 1895, в котором автор решительно высказывается за религиозно-исторический метод исследования Апокалипсиса, и сам особенно подробно трактует о 12 гл. этой книги. Многие новейшие исследователи для объяснения апокалипсических образов действительно по тому или иному поводу обращаются к мифологическим параллелям. В этом случае можно указать на второй труд того же Gunkel'я, изданный в 1903 г.: *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*. Упомянем еще сочинение Jeremias'a: *Babylonisches im Neuen Testament*; Clemen'a, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* и под. Религиозно-историческая проблема

затрагивается иногда и в специальных трудах об Апокалипсисе: так у Völter'a, Die Offenbarung Johannis, Strassburg ²1911.

Вопрос о составе Апокалипсиса

Вопрос о составе Апокалипсиса заслуживает преимущественного внимания новейшего исследователя этой книги, потому что в последние три десятилетия эта проблема оттеснила все другие, и на решение ее тратится очень много труда и остроумия. По первоначальной постановке она относится к раннему времени: еще Гуго Гроций (1583–1645 гг.) сомневался в единстве Апокалипсиса, признавая, что он составлен из записей многих, в разное время и в разных местах воспринятых, видений. Единство автора и апостольское происхождение книги Гроций не отрицал. В начале XIX века известен, как отрицатель единства Апокалипсиса, Vogel. Этот принимал двух авторов, составивших его в четыре приема. Откр.4:1–11:19 написаны Евангелистом Иоанном пред гонением Нерона. Несколько позднее им написаны: Откр.1:9–3:22. Далее Откр.12:1–22:20 принадлежат, вероятно, пресвитеру Иоанну и появились при Гальбе. Наконец, он же, вероятно, – быть может, с ведома Евангелиста, – соединил эти части в целое, прибавив Откр.1:1–8, 22:21 и 11:19. Bleek признает написание Апокалипсиса в три приема, но удерживает единство автора, каковым был пресвитер Иоанн²²².

В свое время подобные попытки отрицать единство Апокалипсиса не нашли признания. И только в последние три десятилетия вопрос этот сделался предметом горячего обсуждения. Первым, кто в новейшее время поднял вопрос об единстве Апокалипсиса св. Иоанна, был Prof. D. Völter, выпустивший в 1882 г. сочинение *Die Entstehung der Apokalypse*. В 1885 году это сочинение, вполне переработанное, вышло вторым изданием. С этого времени появилось много книг и статей, посвященных этой интересной проблеме, связанной с другой не менее интересной, – с проблемой о происхождении Апокалипсиса. В 1886 г. выступили со своими гипотезами Vischer и Weyland. Vischer'у в том же году возражал Völter в *Die Offenbarung Joh. keine ursprünglich jüdische Apk.* В 1887 г. выступил Schön с сочинением *L'origine de l'apocalypse*, а в 1888

г. – Sabatier. В 1889 г. издал свое сочинение, посвященное Апокалипсису, Spitta, в 1891 г. – Erbes и Schmidt; в 1893 г. Völter, – Das Problem der Apokalypse, в 1894 г. – Rauch, в 1904 г. – Joh. Weiss и Völter, – Die Offenbarung Johannis (второе издание последнего сочинения вышло в 1911 г.). Кроме того, в книгах общего характера, трактующих о новозаветной литературе, помещаются отделы, посвященные вопросу о единстве Апокалипсиса, – таковы труды Weizsäcker'a, Pfleiderer'a, Moffatt'a и др. О журнальных статьях мы здесь не упоминаем. Переходим теперь к самому изложению гипотез о составе Апокалипсиса.

1. Гипотезы христианских источников или переработок

Из критиков, разделяющих Апокалипсис на части, происходящие из различного времени и от различных лиц, признают его сплошь христианское происхождение Völter, Erbes, Bruston. Как выше было замечено, Völter впервые выступил со своею гипотезой в 1882 г. в сочинении *Die Entstehung der Apokalypse*. Здесь он утверждает происхождение Апокалипсиса от четырех или пяти рук. Так, 1) первоначальный Апокалипсис, написанный, вероятно, пресвитером Иоанном, относится к 65 или 66 г. Его составляют: Откр.1:4–6, 1:9; гл. 4; 5:1–10; гл. 6; 7:1–8; гл. 8–11; 14:1–3, 6–8; 14:14–20; гл. 17–18; 19:1–10а. Об этой части нужно заметить, что она написана в два приема: гл. 10; 11:1–13; гл. 17–18:21–24 вставлены несколько позднее тем же автором под влиянием смерти Нерона и легенды о *Nero redivivus*.

2) В первоначальный Апокалипсис пресвитера Иоанна сделана вставка при Антонине Пии между 140–150 гг. Сюда относятся: гл.12–13; 14:9–12; гл.15; гл.16 (без 15 ст.); 19:11–21:8. Эта вставка самостоятельно никогда не существовала.

3) В 150 г. была сделана новая вставка, куда относятся: Откр.1:7–8; 5:11–14; 7:9–17; 21:9–22:5, 6, 8, 9, 10, 11, 14, 15. В ней отразилось монархианство.

4) Наконец, последняя вставка сделана при Марке Аврелии около 170 г. Ее составляют: Откр.1:1–3; 1:10–3:22; 14:13; 16:15; 19:10; 22:7, 12, 13, 16–21.

Во втором издании того же сочинения гипотеза совершенно уже переработана, – хотя первоначальный Апокалипсис и сохраняет свои части и свою дату. Писателем его однако признается Апостол Иоанн, сын Зеведея. Вставки сделаны: 1) в 68 г. – автором первоначального апокалипсиса; 2) в царствование Траяна; 3) в 129 или 130 г. 4) и, наконец, около 140 г.

По сочинению *Das Problem der Apokalypse*, над книгою новозаветного пророчества работало шесть писателей.

Первоначальный апокалипсис был написан в Палестине Апостолом Иоанном. Древнейшую вставку в него составляют гл. 10:1–11; 17:1–18; 18:1–19:4 и 11:1–13, причем в настоящем своем виде эти главы еще интерполированы. Написаны гл. 10, 17 и 18 во второй половине 68 года, а гл. 11 после пасхи 70 г. Вопрос о тождестве автора этой вставки с писателем первоначального апокалипсиса сомнителен: скорее можно склоняться к отрицательному ответу на него. Затем следуют четыре переработки апокалипсиса: 1) при Тите, автором которой является Керинф, 2) при Домициане, – вероятно, в конце его царствования, 3) при Траяне и, наконец, 4) при Адриане.

В первом издании своего *Die Offenbarung Johannis* (Strassburg 1904) Völter различает в новозаветном Апокалипсисе: 1) апокалипсис Иоанна Марка, написанный в 65 г.; 2) апокалипсис Керинфа – от 70 г., 3) редактора времени Траяна и 4) редактора (*Ueberarbeiter*) времени Адриана. Мы не будем подробно останавливаться далее на этих опытах Völter'a и перейдем прямо к его гипотезе в *Die Offenbarung Johannis*, 2 Auflage, Strassburg 1911.

Здесь гипотеза Völter'a является уже в несколько измененном виде: он предлагает теорию о происхождении Апокалипсиса из различных источников, обработанных редактором. 1) На долю первоапокалипсиса из 65 г. относятся: гл. 4 (с изменением в ст. 1), гл. 5 (кроме 6б, 8, 11–14, 10б; в ст. 9 и 10 предполагается позднейшая корректура); 6 гл. (кроме слов в ст. 16: καὶ ἀπὸ τῆς ὀρυγῆς τοῦ ἁρνίου); 7:1–8; гл. 8; гл. 9; 11:14–19 (за исключением слов в ст. 15: καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, и в ст. 18: τῶν νεκρῶν κριθῆναι); 14:1–3 (кроме слов в 1 ст.: τὸ ὄνομα αὐτοῦ); 14:6–8, 14–20; 19:1–10 (кроме слов в ст. 2: ὅτι ἔκρινεν κτλ.; в ст. 3: καὶ ὁ καπνὸς κτλ. и в ст. 10 ἡ γὰρ μαρτυρία κтл.). Кроме того, к первоначальному же апокалипсису относятся и 1:4–6. Писателем первоапокалипсиса на этот раз считается Иоанн Марк.

2) В 68 г. в царствование Гальбы сделана первая правка в первоначальный Апокалипсис. Эту вставку составляют гл. 10; 17:2–гл. 18; 11:1–13. Отсюда выделяются следующие интерполяции позднейшего происхождения. В 17:6 нужно

выбросить καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ, что вернее отнести на счет автора семи посланий. Затем, выбрасываются: 17:14; в 18:20 слово καὶ οἱ ἀπόστολοι и, наконец, в 11:8 выражение: ὅπου καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐσταυρώθη. Вставка эта, – предполагается, – сделана самим первоапокалиптиком под впечатлением смерти Нерона, молвы о его возвращении и под влиянием подготовляемой осады Иерусалима.

3) Затем, в Апокалипсисе есть вставка Керинфа. К ней относятся: гл. 12 (за исключением 11 ст.); гл. 13 (кроме ст. 8); 14:9–12 (за исключением слов в ст. 10: καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου); гл. 15–16 (за исключением слов в 15:3: καὶ τὴν ὁδὴν τοῦ ἀρνίου; 16:15:19); 19:11–21:8 (19:13б – интерполяция). Сюда же принадлежат выражения в 5:10: καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς; в 11:15: καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ и в 11:19: τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ. *Вставка сделана в царствование Веспасиана.*

4) Редактору, работавшему, может быть, при Домициане, принадлежат: 1:7–8; 5:6, 9, 11–14; 6:16; 7:9–17; 11:8 – ὅπου καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐσταυρώθη; 12:11; 13:8; 14:1, 4–5, 10; 15:3; 16:19б; 17:1, 14; 19:26, 36; 21:9–22:5; 22:6, 8–9, 10–11, 14–15, 21. Намерением редактора было устранить, с одной стороны, иудейский партикуляризм, а с другой, – керинфианское разделение Иисуса и Христа.

5) Наконец, отдельному от редактора автору введения принадлежат: 1:1–3; 1:9–3:22; 14:13; 16:15; 17:6 – καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ; 19:10б; может быть, 19:13б; 22:7, 12, 13, 16–20. Особенность этого автора та, что у него откровение дает Сам Христос. Ничто в семи посланиях не ведет нас с необходимостью далее времени Домициана, что согласно и с преданием о времени происхождения Апокалипсиса. Может быть, можно отнести его к первым годам Траяна.

Erbes видит в Апокалипсисе работу трех рук. Он выделяет прежде всего 1) апокалипсис из времени Калигулы, который составляют: 12:1–13:18 и 14:9б–12. В 13:3, 12, 14 слова о ране на одной из голов зверя принадлежат писателю гл. 17. В 14:10 слова ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου – прибавка редактора. Составлен этот апокалипсис около 40 г. 2) Апокалипсис, написанный при Калигуле, впоследствии был принят автором основного

апокалипсиса в его произведение, составленное в 62 году. К нему относятся: 1:4–19; гл. 2 (кроме стихов 7, 11, 17, 26–29); гл. 3 (кроме ст. 6:13); гл. 4; 5:1–10 (11–14? См. S. 101–102); гл. 6; 7:1–3, 9, 12; гл. 8–11 (кроме 9:12 и 11:14); 14:1–17, 13–20; 15:2–4; 19:5–9а; 20:11–15; 21:1–4; 22:3–21. 3) Наконец, на счет редактора от 80 г. нужно отнести 1:1–3, 20; 2:7, 11, 17, 26–29; 3:5–6, 12–13; 7:4–8, 13–17; 9:12; 11:14; 14:8–9а; 15:1; 15:5–19:4; 19:9б–20:10; 21:5–22:2.

Что касается апокалипсиса от 62 г., то писателем его Erbes считает возможным признать Апостола Иоанна. Вместе с тем он утверждает и раннюю смерть его на основании фрагмента из Папия в хронике Георгия Амартола. Что касается, в частности, семи апокалипсических посланий, то Erbes не находит затруднений отнести их к 62 г. Между прочим, обвинение николаитов в блудодействе не указывает на их либертинизм, а только на снисхождение к бракам между близкими родственниками. Видеть в словах о лжеапостолах и николаитах намеков на св. Павла и его сторонников также нельзя, – скорее это были противники Ап. Павла. Под лжеапостолами лучше разумеать Аполлоса, но можно вообще николаитов ставить в связь с диаконами Николаем и Филиппом.

Редактор (Ueberarbeiter) писал при Тите. При такой дате можно понять комбинацию в 17 гл. двух форм саги о Nero redivivus. Между прочим, и 13 гл., относившуюся первоначально к Калигуле, редактор исправил, объяснив ее в отношении к Нерону.

Упомянем еще здесь гипотезу Bruston'a, развитую им в статье *Les Origines de l'Apocalypse*, напечатанной в журнале «*Revue de Théologie et de Philosophie*», за 1888 г. Канонический Апокалипсис, – по мнению Bruston'a, – составился из двух христианских апокалипсисов. К первому относятся пророчества книжки, поглощенной писателем, о чем говорится, в 10 гл., т. е.: 10:8–11; 11:1–13; гл. 12–14, 15:2–4; 16:13–16, 19б; гл. 17–19:3; 19:11; гл. 20. Написан этот апокалипсис к концу царствования Нерона: – шестой император, при котором он был написан по свидетельству гл. 17, именно, и есть Нерон, а не Гальба.

Раненная же голова зверя 13 главы Юлий Цезарь. Первоначальный язык апокалипсиса, вероятно, еврейский.

Второй христианский апокалипсис включает в себя: 1:4– гл. 3; гл. 4–9; 10:1, 26–7; 11:14–19; 14:2–3; 19:1–8; 22:8–13, 16, 17, 20, 21. Этот апокалипсис написан по-гречески в царствование Домициана.

Наконец, редактору принадлежат: 1:1–3; 15:1, 5–8; 16:1–12, 17, 21; 21:9–22:5; 22:14–15, 18–19²²³.

2. Гипотезы иудейских и христианских составных частей Апокалипсиса

Соединение в нашем каноническом Апокалипсисе источников иудейского и христианского происхождения утверждает Prof. Fr. Spitta, сочинение которого, посвященное этому вопросу, полно остроумия и тонких наблюдений. Spitta исходит из того положения, что троекратная седмерица видений в Апокалипсисе изобличает объединение в нем трех источников. Первый из них – христианского происхождения – состоит из видений семи печатей; сюда же относятся и 1–3 гл., тесно связанные с 4 гл. Появился этот христианский апокалипсис (U) приблизительно десятилетием раньше разрушения Иерусалима. Видение семи труб относится к первому иудейскому апокалипсису (J¹), который датируется царствованием Калигулы. Видение семи чаш относится ко второму иудейскому апокалипсису (J²), который составлен около времени завоевания Иерусалима Помпеем (63 г. до Р. Х.), и по своему внутреннему характеру сходен с псалмами Соломона. Наконец, около начала второго христианского столетия все эти источники были соединены христианским редактором. Операции Spitt'ы над Апокалипсисом представит следующая таблица:

U.	J ¹	J ²	R.
1:4–6, 9–19.			1:1–3, 7–8, 20.
2:1–3:22 ²²⁴ .			2:7, 11, 17, 26–29.
			3:5–6, 12–13, 21–22.
4–6.			4:1; 5:56, 66, (8); 6:16.
7:9–17.	7:1–8.		
8:1.	8:2–9.		
			9:9, 156.
	10:1a, 26, 3, 5–7.	10:16, 2a, 8a, 96, 10–10:4, 86, 9a. 12.	
		11:1–13.	
	11:(15), 19.	11:15, 17, 11:76, 86, 14, 16. 18.	

	12:1–17.		12:6, 11. 13:3a, 4б, 5б,
	12:18–13:8.		7a.
	13:11–18.		
	14:1–2a, 4б–7, 9, 10б, 11a.	14:14–20.	14:2б–4a, 8, 10a, 11б–13, 17.
		15:2–6, 8.	15:1, 7.
	16:13, 14, 16, 17б–20.	16:1–12, 7a, 21.	16:15.
		17:1–6a.	17:6б–18.
		18:1–23.	18:24.
19:9б–10.	19:11–21.	19:1–8.	19:4, 8б, 9a, 15.
	20:1–3, 8–15.		20:4–7.
22:8, 10–13, 16a, 17, 18a, 20б–21.	21:1, 5a, 6a.	21:9–22:3a, 15.	21:2–4, 5б, 6б–8. 22:3б–7, 9, 14, 16б, 18–20a.

Весьма интересно сочинение Prof. I. Weiss'a, в котором он выступает со своей гипотезой происхождения Апокалипсиса. По мнению I. Weiss'a, Апокалипсис является соединением двух источников. Один из них древний апокалипсис Иоанна христианского происхождения. К этому источнику относятся гл. 1–3, за исключением 1:1–3. Да кроме того послания к семи церквям расширены издателем. С первыми тремя главами тесно связана 4 гл., переработанная издателем; затем сюда же идут гл. 5–6; 7:4–8. В гл. 8–9 есть первоначальное зерно, принадлежащее апокалипсису Иоанна, – именно, „три горя“, возведенные орлом. Затем к нему же относятся: 12:7–12; 13:11–18; 14:1–5, 14–20; 20:1, 21:4; 22:3–5, 8a, 11–13, 15, 16, 20, 21. Возможно также, что в 19:7–8, 9 находится что-нибудь, принадлежащее Иоанну. Временем происхождения апокалипсиса Иоанна является вторая половина шестидесятых годов. Писатель его Иоанн, очевидно, был иудей, но не партикулярист, а наоборот: его отношение к иудейству подобно отношению св. Павла. Не замечается у него и враждебного отношения к римскому государству. Словом, Иоанн был павлинистом второй генерации. Труднее отождествить его с Ап. Иоанном Богословом.

Второй источник, вошедший в состав нашего Апокалипсиса Иоанна, был иудейского происхождения. Это – книга, которую издатель поглотил, и из которой опять пророчествует. Сюда относятся: гл. 10; 11:1–13; 12:1–6, 14–17; (13:1–7); гл. 15–19; 21:4–27. В этом литературном комплексе заметны различные составные части, которые однако ко времени издателя представляли единство. Что касается времени происхождения, то относительно 11 гл. I. Weiss замечает, что она сочинена между маем и августом 70 года.

Эти два источника были соединены редактором, который произвел не механическое соединение, но очень много внес своего. Его рука видна в семи посланиях – в обещаниях победителю и в приглашении внимать тому, что Дух говорит церквам. Затем им переработаны 4 гл. и некоторые из видений семи печатей; в 7 гл. вставлены редактором ст. 9–17. „Три горя“ им расширены в семь труб. От него происходят 11:15–19; его же рука заметна и в гл. 12–13. Редактору же принадлежат: 14:8–13; 15:2–4; 16:5–7, 13–15; 17:6, 14, 15; 19:4–10 и др. Деятельность редактора относится к царствованию Домициана.

3. Гипотезы иудейского происхождения и иудейских составных частей Апокалипсиса

В 1886 г. в «Texte u. Untersuchungen» (В. II, Н. 3) появилось сочинение Vischer'a: Die Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlichen Bearbeitung. Это сочинение было посвящено доказательству той мысли, что наш канонический Апокалипсис представляет ничто иное, как чисто иудейское произведение, к которому какой-то христианин присоединил введение (гл. 1–3), а в середине вставил интерполяции, незначительные в сравнении с основным писанием. Исходным пунктом для Vischer'a служит гл. 11 и 12 Апокалипсиса. В гл. 11, – говорит он, – выражена немыслимая в устах христианина идея, что храм и верные приверженцы иудейского культа будут сохранены. Вместе с тем и идея двух свидетелей – чисто иудейская: в раннейшей христианской литературе ничего не говорится о предуготовителях ко второму Христову пришествию. Впрочем, о втором пришествии Христа здесь нет и речи, так как о жизни Его на земле ничего не говорится. Точно так же и 12 гл. непонятна при признании ее христианского происхождения, потому что в ней нет никаких указаний на Иисуса Христа. Понятна эта глава только из иудейских чаяний, что Vischer доказывает ссылкой на талмуд.

Принимая, что 11 и 12 главы являются ключом к пониманию всего Апокалипсиса, Vischer и утверждает иудейское происхождение всей этой книги. Он оставляет в стороне вопрос о времени появления основного сочинения и только предполагает, что пред нынешней 4 главой, быть может, первоначально стояла часть сочинения, впоследствии выброшенная христианином, и содержащая надписание с каким-нибудь древним именем и пророчества, которые являлись vaticinia ex eventu. Христианин все это отбросил и предпослал своему источнику гл. 1–3 и, кроме того интерполировал сочинение в середине. Самыми большими интерполяциями являются 7:9–17; 11:8б; 12:11; 14:1–5, 12–13 и 5:9–14; 13:9–10; 15:3; 16:5; 17:14; 19:9–10, 11, 13; 20:4–6; 21:5б–

8; 22:6–21. Кроме того, вставлены местами отдельные слова: ἄρβιον всего встречается в Апокалипсисе 28 раз; Ἰησοῦς – 14 раз. Выделив интерполяции, Vischer отмечает различие в доктрине иудейского источника и христианского редактора. Harnack принял гипотезу Vischer'a под свое покровительство, но Völter назвал ее «Aprilscherz».

В том же самом году и независимо от Vischer'a появилась теория Weyland'a²²⁵, который признал два иудейских источника: один – **Ж**, написанный при Тите, и другой – **Д** при Нероне. Христианский редактор присоединил первые три главы, заключение и ряд интерполяций²²⁶.

Иудейскую основу Апокалипсиса признает аноним, в «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» за 1887 г. В частности он отступает от Vischer'a. Гипотезу последнего принимает Prof. Ménégoz в «Revue de Théologie et de Philosophie» за 1887 г.

Теории о происхождении Апокалипсиса из иудейских источников придерживается и Schmidt. Главные составные части Апокалипсиса, по его мнению, следующие: 1) видение печатей – 4:1–7:8; 2) видение труб 8:2–11:15, – со вставкой иерусалимского фрагмента 10:1–11:13; и 3) мессианская книга 12:1–22:5 с двумя вставками 14:6–20 и 17:1–19:5. Редактор привел все это в связь, присоединил семь посланий, – которые существовали самостоятельно, – и заключение, и все интерполировал. На долю редактора и относится все носящее христианский отпечаток. Ему принадлежит вставка слова ἄρβιον, а также следующие места: 5:9–14; 7:9–16; 9:11; 11:8б; 12:11; 13:9; 14:1–5, 12, 13; 16:15; 17:14; 19:9–10; 20:4б–6; 21:5б–8. Точно так же редактором в 12 и 13 главу перенесены из 17 семь голов и десять рогов в описании зверя; от него же и семь рогов и семь глаз Агнца, на месте которого первоначально в 5 гл. был, вероятно, просто ангел.

Что касается времени происхождения, то иерусалимский фрагмент указывает на время до 70 г., а видение нового Иерусалима без храма – на время после 70 года, но до 130. Орывок о гибели Рима происходит из времени Веспасиана, а мессианская книга – из времени Домициана. Семь посланий

произошли после 70 г., – может быть, при Домициане. Против апостольского происхождения последних нельзя возражать. Наконец, окончательная христианская редакция Апокалипсиса, вероятно, была вызвана положением христиан с 112 г. – при Траяне. Определить время происхождения видения печатей и труб невозможно.

Rauch принимает первоначальный иудейский апокалипсис, к которому относятся: гл. 4–7; 14:1–5; гл. 8–9; 11:14–19; 14:14–15:4; 16:17б, 18, 19а, 20; 19:11–21; гл. 20; 21:1–8. Все эти главы имеют много редакционных вставок. Написан этот апокалипсис около 62 года. В него вставлены более древние фрагменты иудейского происхождения. Из них два относятся приблизительно к 40 г., – ко времени Калигулы, – и состоят – первый из гл. 10 (часть главы)–12:17; второй – из 10:1–4а; 12:18; гл. 13; 16:13–16. Один фрагмент (17:1–19:6, 21:9–22:7) написан приблизительно в 53 г. в царствование Клавдия, так как в 18:4 указывается на изгнание иудеев из Рима.

Наконец, христианские добавления произошли около 79–81 гг. Поводом для них послужили не преследования христиан, но страшные явления природы и бедствия, например, извержение Везувия 24 августа 79 г., засыпавшее Геркулан и Помпею, римский пожар 80 г., чума при Веспасиане.

4. Гипотезы фрагментов

Из попыток выделить в Апокалипсисе составные части, из которых он образовался, наиболее умеренными являются гипотезы, предполагающие основное христианское произведение, в которое единым писателем вставлены были отдельные фрагменты. Такова, между прочим, гипотеза Sabatier. В основное христианское произведение писателем его, по мнению этого ученого, были приняты следующие фрагменты иудейского происхождения: 11:1–13; 12:1–18; 13:1–18; 14:6–20; 16:13, 14, 16; 17:1–19:2; 19:11–21; 20:1–10; 21:9–22:5. Все эти отрывки имеют в виду одно и то же историческое положение: они произошли только что перед разрушением Иерусалима или сейчас после этого события. Это, впрочем, не значит, что они написаны сразу и составляли единое произведение, но они понятны в 69–71 гг., а при Домициане, например, не имеют смысла. При датировании же христианского Апокалипсиса нужно согласиться с Иринеем. Таким образом, оригинальному апокалипсису христианского писателя оставляется главным образом троекратная схема видений семи бедствий последнего времени.

Schön в *L'Origine de l'Apocalypse de saint Jean*, 1887 ограничивает иудейские составные части гл. 11:1–13; 12:1–9; гл. 13; гл. 18; гл. 10 является введением к гл. 11:1–13, а гл. 17 – введением к гл. 18²²⁷.

Еще ранее Sabatier выступил Weizsäcker со своей гипотезой, известной нам из второго издания его «*Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*». Он утверждает отсутствие единства концепции в Апокалипсисе. Так, послания к семи церквям и заключительные главы 21–22 не имеют отношения к излагаемым между ними пророчествам. Затем, многое в Апокалипсисе не связано со схемой автора в качестве таковой им избраны семь казней: печати, трубы, чаши, а именно: между шестым и седьмым видениями печатей вставлена без связи гл. 7; между шестым и седьмым видениями труб – гл. 11; после седьмой трубы – гл. 12–13, и только 14 гл.

возвращает к прерванному. Также после видения чаш вставлены гл. 17–18, не имеющие связи с этими казнями. Эпизодический характер всех этих глав ясен, причем сами они также не однородны. В гл. 11 мы в Иерусалиме; в гл. 12 сцена меняется. Видение 12:1–12 закончено, но вдруг неожиданно следуют ст. 13–17. Иные видения повторяются и различно в различных местах объясняются, – ср. 14:4–5 в 7 и 14 гл.; встречаются антиципации, как в 11:7; наконец, странна сцена поглощения книги в гл. 10. Антиципации доказывают, что писатель Апокалипсиса имел перед собой запись отдельных видений, которые он принимал в свою книгу. Что касается времени происхождения, то ничто в Апокалипсисе не заставляет выходить за пределы царствования Домициана.

По Pfleiderer'у (во втором издании его сочинения *Urchristentum*) Апокалиптик в свое писание принял ряд фрагментов, – быть может, иудейского происхождения. Вот эти фрагменты: 11:1–13; гл. 12–13; 14:6–11, 14–20; 17:1–5; гл. 18; они, быть может, происходят из времени Калигулы. Кроме того, отдельный фрагмент составляют 21:9–22:5.

Этой теории держится и Bousset в своем комментарии. Он склоняется к признанию традиционной материи в 7:1–8, которая, может быть, была даже записана. Гл. 10 имеет значение введения для следующих далее иудейских фрагментов, которые имеем в 11:1–13. 12 гл. также представляет фрагмент. В 13 замечается обработка более древнего апокалипсического предания. Далее, что касается 14:14–20, то возможно предположение, что этот отрывок первоначально следовал после 11:1–13 и, быть может, сюда же как-нибудь относятся 7:1–8 и часть 13 гл. со ст. 11. Гл. 16 составлена последним апокалиптиком для того, чтобы ввести в сочинение таким путем фрагмент, составляющий теперь гл. 17. В этой главе первоначальному источнику, написанному при Веспасиане, принадлежат ст. 1–7, 9–11, 15–18 и апокалиптику при Домициане ст. 8, 12–14 и отдельные слова в ст. 6, 9, 11. При обсуждении этой главы Bousset допускает большие натяжки. Гл. 18 в общем относится к источнику, происходящему из времени Веспасиана. 19:9–10 – являются неожиданно. 21:9–22:5 –

фрагмент, принятый последним апокалиптиком. 22:6–9 – повторение сцены, описанной в 19:9–10. Весьма вероятно, что апокалиптик нашел 19:9–10 в своем источнике, и что эти стихи стояли в заключении того апокалипсиса, который содержал пророчество о жене и звере, угрозы Вавилону и пророчество о новом Иерусалиме.

Решительными сторонниками теории фрагментов являются Prof. Ad. Jülicher и James Moffatt. Первый утверждает, что Апокалипсис написан христианином около 95 г., но понять его можно только в том случае, если не стоять на точке зрения абсолютного единства. В эту книгу во многих местах, несомненно, приняты более древние фрагменты. Принадлежали ли эти древнейшие части одному апокалипсису или нескольким, христианского ли они происхождения или иудейского, – на эти вопросы нельзя дать несомненно верного ответа. Разумная критика должна отказаться от решения вопроса о числе источников и от реконструкции их²²⁸.

Moffatt, по мнению которого для того, чтобы понимать Апокалипсис, также нужно отказаться от признания его абсолютного единства, обращает внимание на единство стиля в исследуемой нами священной книге. Ввиду последнего, принимая теорию фрагментов, он вместе с тем признает, что источники, использованные для новозаветного Апокалипсиса, были переработаны его писателем²²⁹. Первый пассаж, где замечен источник, есть 7:1–8. В 10:1–11 является новая фигура, и следующее описывается, как βιβλαρίδιον пророчества ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ ὑλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς. По какой-то причине, – может быть, чтобы дать место этому новому источнику, – Апокалиптик опустил цикл семи громов. Далее, гл. 11–13 – может быть, даже 11–19, – составляют в целом или в части эту βιβλαρίδιον, хотя ее происхождение (иудейское или христианское) и дата (время Нерона или Веспасиана) не могут быть точно определены вследствие свободы, с которой составитель работал над своим источником. В 11:14–18 пророк оставляет на время источник, чтобы описать седьмую трубу. 12:1–17 представляет иудейский источник, изданный и, вероятно, переведенный писателем Апокалипсиса. 13:1–13

может относиться к источнику, как из времен Калигулы, так и из времени Нерона. 14:14–20 принадлежит к тому же циклу предания, что и 11:1–13, но трудно определить иудейский ли это фрагмент, или иудео-христианский, или просто оригинальный очерк на основании предания. Относительно 17 гл. трудно решить, два ли в ней источника или один. В 19:11–21 и особенно в его ужасном финале было бы легче всего открыть иудейский источник, но ни здесь, ни в гл. 20 результаты литературного анализа неубедительны. 21:9–22:5 представляет замысловатый эскиз христианского идеала в терминах иудейского предания. Некоторые черты в очерке (21:12, 16, 24–27а; 22:26, 3а, 5) не подходят к новому положению, в которое они перенесены, но они удержаны не только ввиду их архаической ассоциации, но и для закругления картинного описания вечного города. Наконец, существуют в тексте Апокалипсиса неудачные перемещения: для примера можно указать на 19:9б–10, оригинальное положение которого было вблизи гл. 17. Таково мнение Moffatt'a о составе Апокалипсиса.

* * *

Из защитников единства Апокалипсиса отметим Bovon'a с его статьей *L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse* в „Revue de Théologie et de Philosophie“ за 1887 г., направленной против Vischer'a. Затем за единство высказался Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ за 1888 (*Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen*); даже Hilgenfeld в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ за 1890 (*Die Johannes – Apokalypse und die neueste Forschung*). Стих за стихом проходит весь Апокалипсис, опровергая возражения критиков, отрицающих единство книги, Hirscht в своем сочинении *Die Apokalypse und ihre neueste Kritik* 1895. Можно еще упомянуть Kohlhofer'a – *Die Einheit der Apokalypse* 1902, и статью Rohr'a в „Theologische Quartalschrift“ за 1906 г. (*Zur Einheitlichkeit der Apokalypse*), направленную против Völter'a.

Отдел II. О происхождении Апокалипсиса

I. Религиозно-историческая гипотеза в применении к истолкованию Апокалипсиса

Важность религиозно-исторической гипотезы

Одною из важнейших и интереснейших проблем современной библейской науки является вопрос о положении иудейства и христианства в религиозной истории человечества. Вполне научная постановка этого вопроса принадлежит сравнительно недавнему времени, а между тем религиозно-историческое исследование памятников священной письменности уже привлекло большой круг лиц, и самая религиозно-историческая гипотеза нашла много сторонников.

Исследователю Апокалипсиса особенно приходится считаться с нею ввиду того, что эта священная книга по внешней своей форме многими ставится в один ряд с иудейско-апокалипсическими произведениями, в которых, как утверждают, особенно ярко сказалось влияние восточных религий на позднейшее иудейство. По тому же самому нам необходимо в настоящем исследовании, не ограничиваясь ближайшим отношением религиозно-исторического метода изъяснения к Апокалипсису, остановиться и на самых основаниях, на которых зиждется эта гипотеза.

Нам заявляют, что христианство, родившееся из синкретического иудейства, и само носит явные синкретические черты²³⁰. Спрашивается: когда и где христианство вошло в соприкосновение с языческими религиями и заимствовало их элементы? На этот вопрос может быть, кажется, только один ответ, состоящий в утверждении, что проводником чуждых элементов в христианство было иудейство.

О синкретическом характере слепого иудаизма

Что же касается синкретического характера слепого иудаизма, то утверждение его является довольно распространенным. Впрочем, и всякий исследователь должен сознаться, что слепой иудаизм представляется уже иным в сравнении с допленным. В его религии заметны на первом плане такие элементы, которые ранее оставались в тени. Это изменение в религии евреев являлось неизбежным ввиду обстоятельств их национальной жизни со времени Вавилонского плена. По всему заметно, что в иудаизме в этот период совершалось быстрое развитие, достигшее, наконец, такого пункта, с которого или должно было начаться омертвление, оцепенение или же должен был совершиться переход в высшую форму. Вот здесь и возникает вопрос: объясняется ли это развитие внутренними причинами, или же его жизненные источники и стимулы мы должны искать во внешних влияниях? Многие, в том числе и воздающие должное причинам первого рода, отказываются объяснить позднейшее иудаизм иначе, как чрез предположение, что чуждые элементы вливались широкой волной в иудейское мировоззрение. Но лишь только ставится определенно вопрос о религии, повлиявшей на иудаизм, как начинается хождение ощупью.

Дело в том, что претендовать на указанное влияние могут, по крайней мере, три религии или культуры: вавилонская, персидская и эллинская.

О влиянии на иудейскую религию вавилонской культуры

Предположение вавилонского влияния неизбежно вызывает вопрос о времени его. Отнести это влияние к после пленному периоду препятствуют многие соображения, – даже и в том случае, если стать на крайнюю отрицательно-критическую точку зрения. Во-первых, для преобразования вавилонских материй, какое находят в иудействе, не остается времени, а во-вторых, широкое влияние невозможно и ввиду самого состояния вавилонской религии. Указывают, что вскоре после иудейского пленения для Вавилона и Месопотамской долины настал период чужеземного господства. Самая религия вавилонян, как не обладавшая достаточной силой сопротивления, выродилась частью в грубое язычество, частью стала достоянием замкнутых ученых школ. Кроме того, она со своим политеизмом несравненно ниже религии Израиля²³¹. По словам Dieterich'a, в более позднее время не было, в сущности, никакой вавилонской культуры и никакой культурной силы²³². Сам решительный защитник вавилонского влияния на религию иудеев Prof. H. Gunkel при перечислении вавилонских материй в позднейшем иудействе делает только указание на образы новозаветного Апокалипсиса, а из Ветхого Завета на образы книг пророков Даниила²³³, Захарии и на непонятные фигуры Lilith (Ис.34:14), Sedim (Втор.32:17; Пс.106:37)²³⁴. Что касается веры в продолжение жизни после смерти, в рай, в ад, в воскресение, то Gunkel, утверждая ее происхождение не из Ветхого Завета²³⁵, в то же время говорит неопределенно: то, что она необъяснима из влияния древневавилонской религии²³⁶, то, как будто, не может сделать выбора между парсизмом и религией Вавилона²³⁷. Трудно, по его мнению, дать ответ и на вопрос о происхождении представления об ангелах, хотя частности ангелологии объясняются вавилонским влиянием²³⁸.

Ввиду всего этого, сторонники признания вавилонского влияния на иудейство должны бы были отнести это влияние не только ко времени плена или после плена, но и к более

древнему времени, что и делает прежде всего вышеупомянутый Gunkel²³⁹. Он указывает на тот факт, что Ханаан еще до завоевания его евреями испытывал влияние Вавилона, что будто ясно доказывается тель-амарнскими таблицами, принадлежащими к архиву Аменофиса IV и содержащими переписку фараонов с царями вавилонскими, ассирийскими, месопотамскими, кипрскими и с вассальными ханаанскими князьями. Замечательно, что переписка эта велась вавилонской клинописью, на вавилонском, частью туземных, языках и материале²⁴⁰, а не на египетском, чем доказывается господство в то время вавилонской культуры в передней Азии. Относится она к 1500–1400 гг.²⁴¹ Таким образом, Ханаан был в культурном отношении вавилонской провинцией, прежде чем его завоевали евреи. Ссылается также Gunkel на кодекс вавилонского царя Хаммураби, относящийся к гораздо более раннему времени, чем закон Моисея. Законодательство Хаммураби свидетельствует о сложных социальных отношениях и о тонко выработанном праве, – и вообще о большей культурности вавилонян того времени в сравнении с евреями времен Моисея²⁴². Все эти факты, будто бы, делают несомненным заимствование евреями элементов из вавилонской мифологии, из того наследия, которое они приняли от побежденных хананеян. Такими заимствованиями являются, между прочим, рассказы о творении, о потопе и др. Эти рассказы прошли длинный путь развития, пока, наконец, во время вавилонского плена они были фиксированы письменно в кн. Бытия. Однако остроумная гипотеза Gunkel'я не может быть отнесена к числу несомненных научных положений, поскольку ее утверждения, с одной стороны, ввиду состояния научных данных, не допускают возможности вполне убедительных доказательств, а с другой стороны, ввиду известных нам фактов, прямо возбуждают недоумение. Конечно, всякий, кто прочтет вавилонский эпос о творении, описывающий борьбу Мардука с матерью богов Тиамат²⁴³, тот не найдет здесь никакого сходства с рассказом о творении книги Бытия: человек, незнакомый с сочинением Gunkel'я и только прочитавший два указанные отчета, был бы крайне удивлен, если бы ему сказали, что второй произошел от

первого. Но Gunkel, признавая длинный путь развития вавилонского мифа, указывает в Библии и следы этого развития, – указывает, именно, на те места, где речь идет о Раави (Ис.51:9; Пс.89:10; Иов.26:12; 9:13; Пс.87:4; Ис.30:7; Пс.40:5), Левиафане (Пс.73:12–19; Ис.27:1; Иов.40:25; 41:26; Пс.103:25; Иов.3:8), Бегемоте (Иов.40; Пс.67:31), драконе в море (Иов.7:12; Пс.43:20; Иез.29:3–6; 32:2–8)²⁴⁴. Это – поэтические рецензии вавилонского мифа, линия развития которого и определяется так: 1) Мардук, 2) поэтические рецензии, 3) Быт.1. Вавилонский миф переносится к евреям. Там он теряет кое-что из своего мифологического и почти все из своего политеистического. В Быт.1 он, насколько это вообще возможно, вполне иудаизируется²⁴⁵.

Что фигуры Левиафана, Бегемота и под. являются очень загадочными, этого нельзя отрицать, как и того, что они стоят в связи с какими-то преданиями человеческого рода, но что они имеют свой корень, именно, в вавилонском известном нам эпосе о творении, – это весьма сомнительно. Кажется, единственное основание для этого у Gunkel'я то, что Левиафан, например, имеет какое-то отношение к морю. При этом нужно заметить, что Gunkel при переводе нужных ему отрывков из Библии слишком исправляет их обычный еврейский текст, получая таким образом рельефное выражение искомой им идеи там, где принятый текст почти совсем ее не дает²⁴⁶. Так же смел он в своих реконструкциях мифа на основании допускаемых им скудных намеков на него в Библии²⁴⁷. Поэтому, если Gunkel и указывает путь развития вавилонского мифа в рассказе о творении в кн. Бытия, то едва ли и принимающий его гипотезу признает эти указания достаточными, так как приведенные им поэтические рецензии мифа мало сближают два отчета о творении. Но замечателен тот факт, что более ясных указаний на миф мы вовсе не имеем из раннего времени, и такое отсутствие ничем не объяснимо. Намеки всюду однообразны, и необходимо дополнять их фантазией, чтобы найти что-нибудь действительно вавилонское. Ссылаться в этом случае на гений пророков, ревнителей национальной иудейской религии, едва ли будет научным, потому что ко времени пророков дело вовсе не

шло о прямом заимствовании из Вавилона, а только о принятии рассказа, уже потерявшего след своего действительного происхождения, ибо и сам Gunkel соглашается, что значение мифологического остатка, заметного в некоторых библейских отрывках, не сознавалось²⁴⁸. Поэтому, если угодно усматривать в этих отрывках мифологическое содержание, то это можно делать разве только в самом общем смысле, без отношения к определенному сюжету известной национальной мифологии; ставить же их в связь с вавилонским мифом о борьбе Мардука и Тиамат едва ли есть достаточные основания.

Точно так же замечается громадное различие и между вавилонским рассказом о потопе²⁴⁹ и библейском изложением того же события. Утверждая безусловную зависимость последнего от первого²⁵⁰, сам Gunkel говорит: „Израильское предание ни в каком случае не приняло просто вавилонское, но его весьма сильно преобразовало, что по истине является чудом мировой истории; оно превратило грязь в золото“²⁵¹. В ряд подобных же научных мнений должно отнести и утверждения Н. Zimmern'a, устанавливающего параллелизм между библейскими истинами и представлениями Вавилонян о своих богах²⁵², а также и его выводы относительно содержащейся в Библии истории первобытного человечества²⁵³. О первом мы не считаем нужным и распространяться, об отношении же Zimmern'a к библейской истории нужно сказать то же, что и об отношении Gunkel'я. Самая крайняя позиция, на которую здесь мог бы стать историк, не теряя научной почвы, состояла бы в присоединении к положению, что в этой области одинаково нельзя доказывать, что так именно должно быть, как нельзя оспаривать и того, что так могло быть²⁵⁴. Кто не хочет остаться на этой позиции, тот скорее найдет соображения в пользу самостоятельности иудейства, чем против этого. Мы вполне соглашаемся, что Вавилон влиял на Ханаан в доизраильское еще время, и допускаем его влияние на внешнюю культуру евреев²⁵⁵. Но о существенном влиянии в сфере религии нельзя говорить, потому что в пользу этого нет никакого решительного доказательства. Сравнение библейских рассказов, к которым находят параллели в Вавилоне²⁵⁶,

обнаруживает радикальное различие мировоззрения и духа двух религий. Если бы в пользу возможности заимствования сослались на увлечение евреев ханаанскими культами, то против этого можно возразить, что язычествующий слой Израиля не мог произвести того преобразования вавилонских мифов, какое общепризнано²⁵⁷, притом же нам указывают и на незначительность вавилонского влияния в Ханаане в сфере религии и мифологии: так, в ханаанском культе Ваала и Астарты, хотя имена звучат по-вавилонски, нельзя с несомненностью установить отношения божеств к звездам²⁵⁸.

Ввиду всего этого, представляется совершенно необоснованной та решительность, с которой часто говорят о влиянии Вавилона на Библию²⁵⁹ и для характеристики состояния научных данных в той области, которой мы сейчас коснулись, в заключение можно указать на мнение Köberle, что собственным нервом движения в религиозной истории Израиля была оппозиция против вавилонского и других влияний²⁶⁰.

О влиянии на иудейство парсизма

Вторую религией, которой усвояется притязание дать содержание позднему иудейству, является парсизм. О нем говорят, что в своей чистой форме он почти однороден с иудейством. Ни в какой другой религии, – исключая, конечно, иудейскую, – не заметна столь сильная склонность к монотеизму, как в персидской религии. Ормузд из всех божеств окружающего иудеев мира скорее всего может быть поставлен рядом с еврейским Ягве (Иегова). Отмечают также склонность к трансцендентному и связь религии с этикой. Затем указывают, что в обеих религиях центральное значение имеет мысль о потустороннем и о суде, здесь и там с учением о последних судьбах мира связывается мысль об индивидуальном возмездии; в обеих религиях заметна склонность к дуализму, согласие в спекуляциях о Боге и ипостасях, забота о бедных имеет и там и здесь большое значение. И в иудействе и в парсизме образовался канон священных книг, причем у евреев появилось сословие книжников, а у персов маги постепенно стали теологами и хранителями преданий²⁶¹. На вопрос о месте соприкосновения иудейства с парсизмом отвечают, что таким местом был Вавилон и вавилонская долина, где со времени плена был и центр иудейской религии. По всему видно, – говорят, – что иранская религия к тому времени, перешагнув свои пределы, проникла далее на запад и даже получила там господствующее положение. Когда Александр Великий вступал в Вавилон, то навстречу ему вышли сначала маги, то есть персидские жрецы, а затем халдеи, то есть жрецы вавилонской религии. Затем у греков Зороастр является ассириянином или вавилонянином. А все это подтверждает, что греческие путешественники по востоку находили религию Зороастра господствующую в вавилонской долине²⁶².

Таким образом, персидское влияние на иудейскую религию может относиться ко времени, по крайней мере, вавилонского плена, а между тем эта дата и делает всю гипотезу весьма сомнительной. Мы уверены, что заимствование иудеями из

религии Зороастра не могло состоять в прямом и сознательном усвоении персидской догматики, а для более интимного, так сказать, соединения обоих воззрений, думается, нет времени. При том же по окончании плена руководящая роль в сфере религии, принадлежала возвратившимся из Вавилона, а не оставшимся там, между тем как в Палестине места для персидского влияния не было.

А затем еще указываемые обычно пункты соприкосновения парсизма с иудейством или такового на самом деле не представляют, или же этими пунктами отмечены такие идеи, зачатки которых заметны в иудейской религии до персидского владычества, даже до вавилонского плена, – именно в учении пророков и псалмистов. Тогда же персидское влияние не было возможно! Неправильно, например, утверждение параллелизма между Ормуздом и Ягве. Также еврейская склонность к дуализму совершенно не может быть сравниваема с ярко выраженным дуализмом персидским, и дуализм иудаизма является столь несущественным и этическим, что для своего объяснения совершенно не нуждается в предположении внешнего заимствования или какого-нибудь постороннего влияния. Спекуляции об ипостасях, во-первых, объясняются из трансцендентности иудейского понятия о Боге, а затем их широкое развитие относится вовсе не к тому времени, какое является сейчас предметом нашей речи, а к более позднему: – таковы, например, спекуляции о «темра». Впрочем, склонность к ипостизированию понятий едва ли может быть считаема монополией парсизма: не свойственна ли она вообще народам востока?

Что касается идей эсхатологического характера, то сам Gunkel указал их еще в учении пророков и псалмистов, где мы слышим об общих мировых катастрофах, о сильном наводнении, о страшных всадниках, идущих с севера, о морских чудовищах. Земля погибает! Но тем не менее все идет не к уничтожению, а к обновлению. Происходит великий апокатастасис, все возвращается в первобытное состояние: Бог создает новое небо и новую землю, на которой и начинается золотой век²⁶³. Вот то зерно, из которого при благоприятных

условиях возможно было систематическое развитие эсхатологии. Для объяснения же его едва ли нужно привлекать чужие религии. Ведь, что бы ни говорили о влиянии парсизма на иудейство, внутренних причин развития последнего устранить нельзя. Так, Stave, считающий, что персидская религия играет главную роль в вопросе о внешних влияниях на иудейство²⁶⁴, высказывает вместе с тем, как общее положение, что влияние чуждой религии возможно было только там, где для этого была подходящая почва²⁶⁵. А что касается частных, то учение, например, о воскресении у Израиля он считает не прямым заимствованием, а внутренне израильским понятием: мысль о воскресении подлинно израильского происхождения, персидское же влияние сказалось в целой связи апокалипсических воззрений и в ускорении развития самого учения о воскресении²⁶⁶. Точно так же и по Marti учение об ангелах и воскресении у иудеев понятно из внутренних причин, хотя, если угодно, можно принимать и внешние стимулы²⁶⁷. А Böklen уже утверждает, что некоторые религиозные представления общи не только персам, но и многим другим народам: нельзя ли поэтому видеть здесь одно общее предание, которое потом раскрывалось сообразно с народной индивидуальностью?²⁶⁸.

Заметим еще, что можно спорить и о возрасте некоторых идей парсизма²⁶⁹.

Всем этим мы имеем в виду показать, что и для утверждения зависимости иудейства от парсизма нет никаких безусловно убедительных данных, тогда как есть полная возможность решительно утверждать самостоятельность иудейства в деле религии.

Иудейство и эллинизм

Наконец, можно встретиться еще с признанием влияния на иудейство эллинской культуры. Конечно, об общем влиянии народной греческой религии на иудейство не может быть и речи, но, что такое влияние возможно со стороны возвышенных идей греческой философии, – с этим должно согласиться. Даже более, такое влияние является, судя по некоторым памятникам, неоспоримым фактом. Оно, например, сказалось в таком прекрасном произведении, как кн. Премудрости Соломоновой. При всем том влияние это с материальной стороны нельзя признать широким. Нам кажется несомненным, что ортодоксальное иудейство ввиду тех отношений, в какие оно было поставлено к миру эллинскому²⁷⁰, никак не могло заимствовать от него целиком его возвышенных идей. Действительно, если мы возьмем палестинское иудейство, то увидим, что эллинистическая цивилизация оказала здесь поверхностное влияние, распространявшееся только на высшие слои общества, в глубины же народного духа ничего не проникло, так как народ, руководимый фарисеями, был одушевляем, по словам Prof. P. Wendland'a, основоположениями строгой исключительности и недоверия к эллинизму²⁷¹. Опять же и во влиянии эллинизма на иудейство диаспоры нет ни глубины, ни прочности, ни широты. Влияние греческой философии здесь не было значительным. Относительно упомянутой нами книги Премудрости Соломоновой Wendland говорит, что усвоенные ее автором эллинистические элементы проникнуты иудейским чувством, а Филон занимает изолированное положение²⁷². Wendland отмечает и то характерное обстоятельство, что иудейство не сохранило никакого верного воспоминания о своих великих эллинистах Филоне и Иосифе Флавии²⁷³. Кроме того, когда иудейство столкнулось с греческой культурой, то оно имело уже в своей религии те элементы, происхождения которых теперь так тщетно ищут. Замечателен еще тот факт, что среди палестинских евреев увлекавшиеся греческой культурой

саддукеи явились отрицателями тех догматов, которые в религии иудейства занимали такое видное место.

Решение вопроса о происхождении новых элементов позднейшего иудейства

Если нельзя признать, что в иудейскую религию широкой волной вливались элементы какой-нибудь чуждой религии, то что же нам все-таки думать о позднейшем иудействе со стороны отношения его к этим чуждым религиям? В этом случае исследователю необходимо рекомендовать большую осторожность в суждениях. Нам кажется, что стремление видеть в той или иной культуре или религии широкое заимствование чуждых элементов всегда почти объясняется незнанием действительного положения дела, которое часто и нельзя восстановить ввиду отсутствия научных данных, подобно тому, как невозможно точно восстановить процесс развития иудейства во время и после плена. Объяснить же все внешними заимствованиями гораздо проще, чем восстановить процесс внутреннего развития; и притом, такой способ объяснения кажется убедительным ввиду своей наглядности. В позднейшем иудействе, однако, все понятно, если объяснять происхождение его главных элементов и из тех зародышей, которые были заложены еще в допленный период и которые во время плена и после плена нашли благоприятнейшую почву для своего развития: печальная судьба еврейства, как нации, и обстоятельства его жизни неминуемо должны были разбить те национальные рамки, в которые ранее была заключена религия евреев, и толкнуть ее на путь универсализма. Там, где развитие пошло уже по определенному пути, ему помогал также ученый экзегезис.

Ускорению процесса этого развития, может быть, и способствовали чуждые культуры, – даже *вероятно* способствовали. Но их влияние заметно или в пунктах несущественных, или же было самого общего характера. И мы слышим от лиц совершенно беспристрастных, что соприкосновения иудейства с языческими религиями представляют только аналогии; что начала позднейшего иудейского развития мыслей нередко лежат в каноне Ветхого

Завета; что, наконец, истинное и полное понимание иудейских надежд может быть достигнуто в том только случае, если примут во внимание внутреннее развитие иудейства. Высказанное положение имеет значение и при рассуждении о вере в воскресение, о представлении об ангелах и подобное²⁷⁴. Вообще относительно эсхатологических идей Charles считает возможным высказать положение, согласно которому иудейская духовная эсхатология развилась из иудейского монотеизма²⁷⁵ в соответствии требованиям индивидуума, – последнее касается прежде всего веры в воскресение, которую имеем и в Ис.26:1–19 и у Дан.12:2–3²⁷⁶. Доктрина о воскресении в Ис.26:19 – продукт подлинно иудейского вдохновения, а не результат внешнего влияния. В учении же о воскресении в кн. Даниила, по мнению Charles'a, если и сказалось влияние маздеизма, то оно было во всяком случае незначительным²⁷⁷. Политическая гибель Израиля сделалась огромным фактором в развитии религии, ибо она способствовала индивидуализации последней в ее существенной природе и в ее ожиданиях будущего²⁷⁸. Все это мысли, с которыми нельзя не согласиться, – мысли, подтверждаемые как памятниками священной письменности Ветхого Завета, так и естественными соображениями. Духовные эсхатологические идеи не появились у иудеев сразу, – ни с того, ни с сего, но мы замечаем здесь целый сложный процесс гармонического развития комплекса религиозных идей в направлении их одухотворения. Псалмы (например, 72 в нашей Библии), книга Иова (14:13–15; 19:25–27), пророки в той или иной форме проповедуют воскресение и суд Божий над индивидуумом, и в этой проповеди нет положительно ничего такого, что принуждало бы видеть здесь внешнее воздействие со стороны какой-либо чуждой религии. Мы вполне можем присоединиться к мнению Charles'a, что мысль о заимствовании иудеями доктрины о воскресении в развитой форме с востока появилась, благодаря тому антиисторическому методу, при помощи которого изучается в Германии и Англии положение этой идеи в Ветхом Завете, апокрифах и псевдэпиграфах²⁷⁹.

Если и сказалось где влияние чуждых религий, то только в частностях. Оно, например, заметно в ангелологии, хотя

представление об ангелах и нельзя объяснять происхождением извне. Возбуждает также подозрение вариация в представлении о числе высших ангелов. Внешнему влиянию нужно приписать любовь в апокалиптике к описанию сцены суда над духами; а также, может быть, деление 70 пастырей в кн. Еноха на четыре части стоит в связи с учением парсизма о четырех периодах жизни мира. Но между персидскими представлениями об Аримане и Саошиансе и иудейскими о сатане и Мессии, – думается, – нет никакой связи. Затем склонность к космологическим исследованиям, сказавшаяся в некоторых псевдэпиграфах, может быть объяснена внешним влиянием. Но все это такие мелочи и носят они такой характер, что едва ли дают право сказать, что мифологическое широкой волной вливалось через иудейство в Новый Завет.

Крайняя неудовлетворительность источников, делающая невозможным строго научное религиозно-историческое исследование

Отметим еще и тот факт, что, если и есть какие соприкосновения между иудейством и христианством с одной стороны и языческо-мифологическими представлениями с другой, то нельзя все-таки указать между ними несомненной прагматической связи: мы имеем дело с простыми аналогиями. Поэтому более осторожные исследователи и придерживаются точки зрения, которая признает, что вопрос, в каком национальном отпечатке найден известным, положим, священным писателем миф, является *cura posterior*²⁸⁰. Разрешение его должно предоставить будущему, когда для этого, может быть, будут данные. Первая же задача историка настоящего времени состоит в том, чтобы установить только общую связь библейских идей с языческо-мифологическими представлениями. Простой способ объяснения чего-либо не вполне понятного внешними заимствованиями, который широко применяется и к объяснению апокалипсических образов, пользуется кредитом, как мы имели уже случай заметить, ввиду незнания или просто невозможности установить действительный процесс развития какого-либо учения или образа. Эта-то невозможность точного знания в области религиозно-исторического изучения источников нашей религии сознается и самими сторонниками такого изучения. Указывают, что вследствие отсутствия источников невозможно изучение духовного движения на восток в период персидского и греческого владычества. У нас нет для изучения какой-либо относящейся к делу религии, кроме иудейства, происшедших в самый изучаемый период источников. Между древнейшей формой египетской, вавилонской и персидской религий и формой, в какой они являются нам в греческо-христианский период, – великая пропасть, которая не заполняется никакими туземными документами. В Вавилонии мы едва ли владеем

какими-либо текстами из времени после Новуходоносора и т. д.
и т. д.²⁸¹.

Методологическая неправильность, допускаемая при таком исследовании Нового Завета

В связи с таким состоянием источников стоит чисто методологическая неправильность, допускаемая иногда сторонниками религиозно-исторического исследования. Христианство восприняло элементы восточной мифологии через иудейство. Между тем и из источников для изучения позднейшего иудейства, представлявшего нечто очень сложное, сохранились весьма немногие. Поэтому ставится требование, согласно которому иудейство должно быть реконструировано по Новому Завету²⁸². Это требование, конечно, имеет относительное значение, но поставленное в абсолютной форме и без всяких оговорок, оно дает место для широкого произвола, и это особенно нужно сказать об эсхатологической и апокалипсической области.

Преувеличения, допускаемые при религиозно-историческом изучении Нового Завета

В связи со всеми этими обстоятельствами и стоит факт самых невозможных преувеличений и натяжек в религиозно-исторических исследованиях. Так, из существования у иудеев учения о Мессии и из кажущихся непонятными частностей этого учения, заключают, что здесь имеем дело с мифологической материей о новом боге или царе, который вступает на престол мира. Точно так же ипостасирование мудрости произошло, будто бы, под влиянием мифологических представлений²⁸³. Вся новозаветная история находит, – говорят, – параллели в мифологии. Безсеменное зачатие Господа, история Его детства, искушение, преображение, сошествие в ад, воскресение, вознесение, – все это не ново, все было сказано о языческих богах и героях²⁸⁴. Идут так далеко, что число 12 апостолов ставят в связь со знаками зодиака, – и не только число, но и имена их! „Фома-близнец! Что за смысл этого имени? Фома – по-авиленски *tuâmi*, а это имя для „близнецов“. Иоанн и Иаков – сыновья Зеведея. Зеведей соответствует авиленскому *Zalbatanu*, то есть имени Юпитера в древнем авиленском списке. Отсюда объяснялось бы и прозвище: Βοανηρές, ὁ ἐστὶν υἱοῖ βροτῆς, если можно читать *bnê Nerig*, то есть сыны Нергала. Сыны Юпитера – сыны грома²⁸⁵. Указаний на подобные параллели встречается немало, и мы не знаем, придают ли сами исследователи своим словам серьезное значение; а если придают, то получается нечто чудовищное по своей выдуманной теоретичности²⁸⁶, поскольку фактическая сторона жизни Господа представляется здесь построенной по образцу языческих мифологий, несомненно презиравшихся в той среде, из которой вышло христианство.

Можно ли признать широкое распространение среди иудеев апокалипсических образов, – и притом чуждого происхождения

Теперь нам нужно решить вопрос о том, можно ли признать широкое распространение среди иудейства апокалипсических образов и притом чуждого происхождения. Ведь дело часто представляют, по-видимому, так что среди евреев было много ходячих образов, значение которых обычно было понятно. Были даже в большом ходу апокалипсические этюды, – злободневные произведения, игравшие роль прокламаций, которыми иудейство отзывалось на всякое затрагивающее его событие политической жизни. Таким предположением и стараются подорвать значение некоторых библейских пророчеств, как таковых. Говорят, что если иной образ предлагается вниманию читателей, то он был им понятен, и не сам писатель его выдумал. Следовательно, среди евреев эти образы были ходячими. Однако, нам кажется, нет достаточных оснований признавать слишком широкое распространение апокалиптики ко времени появления христианства; представлять дело так, что в то время иудейские головы были полны кошмарными образами каких-то враждебных Богу и Его народу чудовищ. Наоборот, умы ортодоксального иудейства были настроены более или менее трезво и, конечно, не из руководящих кругов еврейства выходили апокалипсические произведения.

Об эсхатологическом предании иудеев

Затем, нет оснований думать, что эсхатологическое предание иудеев отличалось какой-то особенною сложностью и таинственностью и, что область неизвестного нам здесь чрезвычайно широка. Святой Иустин мученик, святой Ипполит, вероятно, были осведомлены в области вопросов этого рода, но они не дают нам ничего особенного. Из дошедших до нас псевдэпиграфических апокалипсисов видим, на что уходили силы и фантазия писателей этого рода. Мы не можем сказать, чтобы эти произведения ставили пред нашими умами какие-то таинственные и неразрешимые вопросы относительно внутренней жизни иудейства того периода, который является предметом нашего исследования. Между тем замечается тенденция на основании одного какого-нибудь непонятного слова, а иногда просто на основании нежелания понять и склонности все запутать предположениями сложных комбинаций, замечается, – говорим, – тенденция расширить область апокалипсического, признав в ней заимствования из чуждых мифологий²⁸⁷. Ведь только при представлении положения дела в таком, именно, виде и может держаться мысль, что и в нашем каноническом Апокалипсисе имеется много элементов чуждого происхождения: не мог же Иоанн сам черпать полною рукою из мифологий, каких он, может быть, вовсе и не знал.

Отношение исследователя Апокалипсиса к выводам религиозно-исторического исследования

Но согласимся на время, что образы нашего канонического Апокалипсиса происходят извне: какое значение это утверждение может иметь для его толкования? Совершенно никакого. Ответ этот не покажется удивительным, если иметь в виду, что апокалиптик, несомненно, не представлял действительного мифологического происхождения тех материй, над которыми он работал, в чем, кажется, почти никто не сомневается. Все образы прошли, даже с точки зрения религиозно-исторической гипотезы, длинный путь развития и своеобразно преломились в христианском сознании.

Да и вообще апокалиптики материю своих произведений, как правильно замечает Wellhausen, почерпнули не из первоисточника. Они не спрашивали о ее первоначальном значении, но влагали свой смысл. Задачей экзегета является угадать тот смысл, какой был соединен с известным образом последним апокалиптиком. Что касается установления параллелизма с мифологическими образами, то „это, может быть, имеет антикварный интерес, но не является задачей богослова и экзегета“²⁸⁸.

Вот все те общие основания, которые побуждают нас не принимать религиозно историческую гипотезу за основу при суждении об Апокалипсисе св. Иоанна и вообще об апокалипсических материях. Переходим далее к частностям.

Число семь. Четыре животных. 24 старца. Число 12 в Апокалипсисе

Целый ряд образов, имеющих свое основание в языческой мифологии, находят в 1, 4 и 5 главе Апокалипсиса. В 1:4 апокалиптик призывает на адресатов своих благодать и мир от семи духов, находящихся пред престолом Божиим. Также и впоследствии число семь играет в Апокалипсисе выдающуюся роль, так что и послания пишутся к семи малоазийским церквам, хотя их в то время было гораздо более. Подобный Сыну Человеческому в 1:13 описывается находящимся среди семи золотых светильников; в деснице своей Он держит семь звезд (1:16). В 1:20 этим символам дается надлежащее объяснение. В 2:1 Сын Человеческий так же описывается, как держащий в деснице своей семь звезд и ходящий посреди семи золотых светильников. В 3:1 о Христе говорится, что Он имеет семь духов Божиих и семь звезд. В 4:5 говорится о семи факелах, горящих пред престолом, которые суть – семь духов Божиих. Агнец по 5:6 имеет семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих. Отметим, наконец, что в дальнейшем развитии созерцания трижды повторяется седмичное число казней: семь печатей, труб и чаш, выступает седмичное число ангелов.

Такое высокое значение числа семь в символике и схематизме Апокалипсиса некоторые ученые, применяющие к исследованию этой книги религиозно-исторический метод (– имеем в виду здесь, прежде всего, Prof. Н. Gunkel'я –), объясняют его отношением к семи планетам и далее к семи планетным богам Вавилона. В частности, соответствующий образу семи светильников образ семи лампад находим у Зах.4, где ему дается объяснение: „те семь – это очи Господа, которые объемлют взором всю землю“ (ст. 2:10), чем, будто, ясно указывается действительное происхождение символа; очи Господа, объемлющие всю землю, очень прозрачный намек на звезды. Замечательно, что соотношение семи лампад Захарии и семи духов Апокалипсиса можно усмотреть из почти

буквального совпадения объяснений их, ибо при описании Агнца об очах Его говорится, что это – „семь духов Божиих, посланных во всю землю“ (5:6). Вообще утверждают, что семь духов, семь звезд, семь светильников, семь ангелов происходят из одного и того же источника. Так о семи духах говорится, что они находятся (стоят) пред престолом Бога, в чем заключается их преимущество. А преимущество это указывает на то, что они ничто иное, как семь высших ангелов. Они называются духами, если имеется в виду их духовная природа; и ангелами, – если имеется в виду их служебное отношение к Богу. Если апокалиптик в 7:2 вводит семь ангелов, которые стояли пред Богом, как новую величину, то это означает, что он уже не знал первоначального тождества обоих имен и, таким образом, мы имеем здесь два предания, происходящие из одного корня²⁸⁹. Подобным же образом обстоит дело и с семью факелами, семью звездами и семью светильниками, – в ряде этих символов нужно поставить и семь глаз Агнца. Все это первоначально семь духов или ангелов. О семи факелах в 4:5 это прямо утверждается. Символизм звезд и светильников Апокалиптик считает тайною и предлагает христианское их значение. Но нужно обратить внимание на родство этих символов, являющихся светящимися телами. Очевидно, в основе их лежит ничто иное, как представление о семи звездах. Звезды же в древности считались одушевленными и являлись у других народов богами, а у иудеев – духами или ангелами. Таким образом, все эти символы имеют одну и ту же основу – представление о семи звездах²⁹⁰.

Что касается теперь происхождения семи духов или семи ангелов, то его нельзя искать в иудействе, потому что мысль, что звезды одушевлены, что они являются могущественными духами, не могла быть продуктом иудейства. Происхождение семи духов вернее искать в религии Вавилона, для которой характерно почитание звезд. Да и вообще, где замечается вавилонское влияние, там мы слышим о халдейской астрологии и особенно часто о семи звездах, – так у орфиков, гностиков и др.²⁹¹. Возможно также предположить и влияние персидского учения о семи высших духах, хотя это последнее само,

вероятно, зависит от вавилонского учения о семи планетных богах. Словом, это положение веры, вместе с вавилонской культурой, прошло по всему миру²⁹².

Подобно Gunkel'ю и W. Bousset указывает, что семь духов стоят совсем реально и конкретно подле Христа и, что мы имеем здесь форму представления политеистической мифологии. Эта форма представления не могла, конечно, вырасти на ветхозаветной или новозаветной почве, но Апокалиптик, принимая ее, вовсе не представлял ее происхождения. В дальнейшем Bousset соглашается с Gunkel'ем, что в образе семи духов пред нами – отзвук вавилонского почитания семи планетных богов²⁹³.

Весь этот ряд доказательств вавилонского происхождения понятия о семи духах совершенно ничего не дает для понимания того смысла, в каком названные понятия и символы употребил христианский апокалиптик. Прежде всего ясно, – и Gunkel сам с этим соглашается, – что Апокалиптик вовсе не отождествлял семь ангелов и семь духов Божиих, – следовательно, последние для него представлялись величиною совершенно отличною от первых. Замечательно и то обстоятельство, что в Апокалипсисе мы совершенно не замечаем ясного выражения учения о семи высших архангелах, – мы, пожалуй, приблизимся к истине, если скажем, что его там вовсе нет. Двукратное выступление седмичного числа ангелов не опровергает нашей мысли. Это выступление чисто случайное, по известному поводу, а число ангелов объясняется исключительно числом казней. Кроме того, ангелы, как замечено, выступают два раза и в обоих случаях в числе семи. Отождествлять семь ангелов труб с семью ангелами чаш нет никаких оснований; да кроме того и после видения чаш ангел, выступающий руководителем Апокалиптика в его созерцаниях, прямо называется одним из семи ангелов, имеющих семь чаш 17:1; 21:9. Наконец, когда речь заходит о Михаиле, то не делается никакого указания на его отношение к седмерице, а просто, очевидно, он один представляется высшим ангелом – „Михаил и ангелы его“ (12:7–8). В выражении же 8:2 о семи ангелах, что они „стояли пред Богом“, нельзя по ходу дела

усматривать ничего, кроме описания факта, имевшего место в процессе восприятия видений.

Если мы не находим выражения учения о семи архангелах в разобранных местах Апокалипсиса, то тем более уж не можем усматривать его там, где говорится о семи духах Божиих. Апокалиптик, очевидно, ясно сознавал различие между ангелами, – понятие вполне определенное, – и духами – πνεύματα. Замечательно, что в видении он не воспринял самых духов, а только символы, которые должны дать понятие об их значении, – семь факелов, семь глаз Агнца. Это последнее показывает, что было бы слишком грубо представлять семь духов Божиих отдельными существами на подобие ангелов. Далее, открывается необходимость и того вывода, что Апокалиптик употребляет слово πνεύματα, где говорит о семи духах, в том же значении, как и в других местах, где говорится о πνεύμα. Будет излишним перечислять сейчас подробно все места, где это слово употребляется, и много говорить о его значении, – достаточно указать на одно место, где слово также употребляется во множественном числе: ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν (22:6). Несомненно, что здесь τὰ πνεύματα = τὸ πνεῦμα других мест нашей священной книги и по существу своему понятие τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν, конечно не допускает представления о каких-то многих духах – существах. Здесь мыслится единый пророческий дух, фактически многократно и многообразно открывающийся. Под семью духами – τὰ ἑπτὰ πνεύματα разумеется то же, что и под τὸ πνεῦμα и под τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν, то есть Святой Дух. Но почему же семь? Для объяснения выражения, по нашему мнению, нет нужды обращаться к Ис.11:2–3, где семь даров Духа усматривает только позднейшая интерпретация. Семь духов объясняют из того значения числа семь, какое ему приписывалось Апокалиптиком: семь церквей, очевидно, представляют всю церковь, семь казней полноту казней, имеющих поразить боговраждебный мир, – словом, семь – символ полноты, совершенства. В своем приветствии 1:4–6 Апокалиптик дает, думается, тринитарную формулу, но он имеет явную склонность к ее распространению чрез краткое, но

всеобъемлющее указание свойств или действий каждого божественного лица. Деятельность Духа состоит в пророчестве, в откровении. Если приветствие посылается от семи духов, то это указывает на полноту откровения, совершившегося исторически многократно и многообразно. И действительно, весь Апокалипсис проникнут сознанием присутствия пророческого духа.

Такое выражение – „и от семи духов, находящихся перед престолом Его“, – носящее несколько иудейский характер, вполне подходит и к другим частям формулы Апокалиптики. Он не называет Бога, но говорит о Нем, примыкая к раввинистическому описанию имени Иегова: $\alpha\pi\omicron\ \acute{o}\ \acute{o}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{o}\ \eta\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{o}\ \acute{\epsilon}\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$. На третьем месте называется имя Иисуса Христа с довольно подробным для приветствия описанием Его дела, – настолько подробным, что обозначение имени и дела Господа Апокалиптику пришлось отнести на последнее место²⁹⁴. Ко всему этому, – особенно к приветствию от первого лица Святой Троицы, носящему иудейский отпечаток, – очень хорошо подходит формула: „и от семи духов, находящихся перед престолом Его“.

Таким образом, обнаруживается, что подыскивание мифологических параллелей к представлениям христианского Апокалиптики способно только запутать истолкование Апокалипсиса. При всем том, ввиду выразительного употребления здесь числа семь, имеет самостоятельный интерес вопрос: насколько вообще справедливо ставить признание священного характера за этим числом в связь с культом семи планет?

Можно утверждать, что число семь имеет священный характер вовсе не вследствие его отношения к семи планетам. Семь у вавилонян означает прежде всего полноту, совершенство²⁹⁵. Так, по словам Ж. Нейна, даже выражение „семь богов“ обозначает не отдельную группу богов, но в нем заключается резюме всего пантеона. Важную роль играет число семь в заклинаниях, причем семь злых духов означают совокупность всего злого²⁹⁶. Точно так же и название храмовой башни в Борсиппе: E-ur-imin-an-ki, если его переводить: „дом

семи властителей неба и земли“, может не иметь первоначального отношения к семи планетам, но обозначает совокупность правителей неба и земли²⁹⁷. Известия о таком значении числа семь идут из очень давнего времени, почему возможно предположение, что оно признавалось еще шумерийцами и от них уже было воспринято семитами вместе с шумерийской культурой²⁹⁸.

Наряду с этим должно отметить факт, что представление о семи планетах (Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн), как о замкнутой группе, принадлежит сравнительно позднему времени. Уже Н. Zimmern считает возможным предположить, что связь плеяд в одну группу более первоначальна, седмерица же планет образовалась только по аналогии с ними²⁹⁹. Schiaparelli справедливо замечает, что связь солнца и луны с остальными пятью планетами не столь заметна, чтобы ожидать удара на ней от примитивной космографии³⁰⁰. И Nehn действительно указывает, что из древнего времени не сохранилось счисления семи планет, как центральной группы шумерийско-вавилонского пантеона, но мы находим счисление их в списке из времени только Ассурбанипала, причем и здесь семь планет не характеризуются, как особенно достопримечательная седмерица. Затем, если бы повод к признанию священного характера числа семь дало почитание семи планет, то оно занимало бы центральное место в религии Вавилона, чего на самом деле не было. Центральное значение в этой религии имел культ бога солнца³⁰¹.

Нужно еще обратить внимание на счисление времени, мерой которого служило число семь, на неделю. Здесь опять открываются достопримечательные факты, – особенно если сравнивать вавилонскую неделю с еврейской.

У вавилонян несомненно существовало почитание седьмого дня; однако, по имеющимся данным, у них не было свободной семидневной недели, то есть правильного и непрерывного счета времени по седмерицам дней, но в каждом месяце выделялись 7, 14, 21 и 28 дни, причем дни эти считались несчастными, – когда должно было воздерживаться от известных дел.

Указывают, что это семидневное счисление у вавилонян не имело никакого значения для гражданской жизни; наоборот, практическая жизнь у них регулировалась пятидневной неделей, употреблявшейся уже в третьем тысячелетии до Р. Х. и соответствовавшей их солнечной системе, почему число семь там и нельзя считать за принцип деления времени³⁰².

С иным положением дела встречаемся мы у евреев, где число семь строго проведено, как основа деления времени, где находим свободную семидневную неделю. С правом утверждают, что она принадлежит к древнейшим установлениям Израиля, и помещают ее еще во время до Моисея³⁰³. Наконец, нужно отметить, что еврейская суббота, как день покоя и благословения, весьма отлична от вавилонского седьмого дня, считавшегося „злым днем“, приносящем несчастье³⁰⁴: в этом пункте и Alfr. Jeremias согласен признать одно из многих прекрасных свидетельств реформирующей силы религии Ягве³⁰⁵.

Ввиду всего изложенного, нет нужды видеть влияние культа семи планет³⁰⁶ в Ветхом Завете там, где его часто усматривают, например, в семисвечнике скинии, или в семи лампадах Зах.4, которые объясняются, как очи Иеговы 4:10. Все это и подобное должно объяснять с точки зрения значения числа семь, как обозначающего полноту без привлечения семи планет. То же самое должно сказать и о символах новозаветного Апокалипсиса: семь духов, семь звезд, семь факелов, семь рогов, семь глаз. Это образы вполне понятные из Ветхого Завета, и видеть здесь близкое или отдаленное влияние вавилонского представления о семи планетах нет оснований.

Что касается четырех животных, которые описаны в Откр.4:6–8, и из которых одно подобно льву, другое – тельцу, третье – человеку и четвертое орлу, то образ стоит в связи с херувимами, описанными в видении пророка Иезекииля (Иез. гл. 1), хотя Апокалиптик, вместе с тем, принял черты и из описания серафимов у пророка Исаии (гл. 6). И четыре животных христианского Апокалипсиса и херувимы пророка Иезекииля одинаково объясняются учеными астрономически, причем относительно Апокалиптика Prof. W. Bousset уверяет,

что он мало, или даже совсем не предполагал первоначального значения принятых им образов³⁰⁷. Четыре, – говорят, – является числом неба, оно же, – равно как и 7 и 24, – характерно для групп вавилонских богов; иудейское предание знает о четырех архангелах³⁰⁸. Частнее, так как животные находятся у престола Божия и притом исполнены очей, то мы должны искать их на небесном своде среди созвездий. При этом число животных – четыре – указывает, каким, именно, созвездиям они соответствуют, потому что при делении неба на 4 части 1, 4, 7 и 10 знаки зодиака занимают особое положение. Из этих знаков зодиака первый – знак Тельца, четвертый – Льва, седьмой, – по древневавилонскому представлению, – Стрельца; но десятый знак Водолея. Значение несоответствия последнего устраняется чрез указание, что вблизи знака Водолея было созвездие Орла. Таково мнение Bousset'a³⁰⁹. С ним сходно и мнение Alfr. Jeremias'a, который привлечение сюда созвездия Орла, не принадлежащего к знакам зодиака, хочет объяснить предположением, что, может быть, 4000 лет тому назад Орел находился в области зодиака³¹⁰. Последнее предположение С. Clemen считает ненужным, и он согласен, вместе с Zimmern'ом³¹¹, объяснить связь образа Апокалиптика с Орлом тем, что Водолей не имеет ни одной особенно яркой звезды, тогда как Лев, Телец и Орел имеют по одной такой звезде первой величины.

С своей стороны Clemen предполагает еще: не стоит ли фигура Орла в Апокалипсисе в связи с Пегасом, звездой большой яркости, которая, вероятно, была известна Вавилонянам? Возможность такой связи допускает и Н. Zimmern³¹².

Мы уверены, что Апокалиптик и не предчувствовал той связи, которую устанавливают истолкователи между образами его писания и вавилонской астрономией, с чем, как известно, соглашается и W. Bousset. Но, положим, образы эти заимствованы из предания, впервые письменно фиксированного у пророка Иезекииля; – однако и в этом случае астрономически научное происхождение их для нас не совсем понятно. Впрочем, далее Иезекииля возводить это, – скажем, исполненное

научного духа, – предание мы не рискнули бы. А во-вторых, и самому Иезекиилю не склонны приписывать тонкое знание звездного неба, какое предполагается вышеизложенными объяснениями. Ведь, по мнению Schiaparelli, в библейско-ветхозаветный период развитие астрономии у евреев остановилось приблизительно на той ступени, как у варварских народов Америки и Полинезии³¹³. И какие бы объяснения ни подыскивали, но факт, что пророк и Апокалиптик воспользовались образом орла, несколько нарушает последовательность астрономического толкования³¹⁴.

Наконец, мы хотели бы обратить внимание на то, что образ новозаветного Апокалипсиса нельзя свести всецело к образу Иезекииля. У Иезекииля каждое из четырех животных имеет по четыре лица: орла, льва, тельца и человека; у Иоанна же произошла дифференциация образа. У Иезекииля в описании имеются колеса, ободья которых исполнены очей, у Иоанна – нет колес, но сами животные исполнены очей спереди и сзади; кроме того, они имеют по шести крыльев, как у Исаии (гл. 6) серафимы. Такая свобода изображения свидетельствует, что здесь в основе не лежало таинственное и строго фиксированное апокалипсическое предание, как некоторые представляют дело, но мы встречаемся со свободной репродукцией пророческих образов, обусловленной, по нашему мнению, видением. Эта свобода в то же время, думается, свидетельствует, что Апокалиптик соединял с образом определенную идею, которую установить с несомненностью для нас едва ли есть возможность. По крайней мере, ни откуда не видно, чтобы писатель Апокалипсиса видел в четырех животных просто ангелов³¹⁵.

Для объяснения образа 24 старцев обычно ссылаются на слова Диодора Сицилийского, относящиеся к религии вавилонян: μετὰ δὲ τὸν ζωδιακὸν κύκλον εἴκοσιν καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δὲ ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασίν, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὀρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δὲ ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικάστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύουσιν³¹⁶. Таким образом и здесь видят 24 звезды,

известные вавилонянам, хотя самое сообщение Диодора и не нашло еще подтверждения и не вполне ясно³¹⁷.

Опять же здесь у Апокалиптика, конечно, соединялась с образом определенная христианская идея, установить которую можно предположительно, не прибегая к помощи запутывающих экзегета мифологических параллелей. Отрицать указанный параллелизм с мифологией, – в частности с сообщением Диодора, – можно на том основании, что образ старцев трудно поставить в связь со звездами и с судейскими функциями. Поскольку старцы описываются, как цари, и наделяются функциями священников³¹⁸, образ этот является иллюстрацией к словам Апокалиптика в приветствии 1:6: „сделавшему нас царством, священниками Богу и Отцу Своему слава и держава во веки веков!“³¹⁹.

Кроме уже исследованных, в Апокалипсисе довольно часто фигурирует число 12. Жена, облеченная в солнце, имеет на главе венец из 12 звезд (Откр.12:1), Новый Иерусалим имеет 12 ворот и на них 12 ангелов, на воротах написаны имена 12 колен сынов Израилевых (Откр.21:12). Стена города имеет 12 оснований с именами 12 Апостолов (Откр.21:14).

Эта любовь к числу 12, которую замечают не только в Апокалипсисе, сторонниками религиозно-исторического метода исследования также объясняется мифологически. Крайняя неосновательность и натянутость этих объяснений здесь особенно непосредственно ясна, и в то же время опровержение этой точки зрения особенно затруднительно, так как у ее сторонников нет действительных данных для проведения своих положений. Там, где мы видим историю, они просто видят влияние мифологического мотива, причем таким мотивом считается главным образом представление о 12 знаках зодиака. Для характеристики этого метода мы воспользуемся толкованием исторического известия о 12 Апостолах. А. Jeremias и Р. Fiebig полагают, что имя Фомы, по-вавилонски *tuâmi* указывает на созвездие Близнецов. Имя отца Иакова и Иоанна Зеведей соответствует вавилонскому Цалбатану – имя Юпитера³²⁰. Иаков, сын Алфея, то есть *alpu=guttu*: бык, – имя Мардука. Ключ и петух поставлены в связь с фигурой Петра, –

но ключ и петух – символы Януса. Ввиду этих замечательных, по мнению Jeremias'a, отношений, должно предположить, что в Евангелиях проводится далее сказавшийся уже в Апокалипсисе (гл. 21) мотив, который ставит Апостолов в связь с небесным космосом³²¹.

Ввиду всего того, что уже говорилось о влиянии восточных религий на иудейство, а через него и на христианство, нам кажется абсолютно невозможным стать на точку зрения D-г'a А. Jeremias'a, и мы принимаем известия об Апостолах за чистую историческую правду. Даже Н. Zimmern признает, что нелегко решить вопрос о том, определялось ли число учеников Господа значением числа 12 по чисто иудейской связи его с числом колен Израилевых, или же здесь сказались и мифологические мотивы. Точно так же он ставит под вопросом и отношение фигур отдельных учеников к знакам зодиака³²². С. Clemen совершенно отвергает изложенные объяснения Jeremias'a и Fiebig'a³²³.

Конечно, число учеников Христовых имело символическое значение. В противном случае не нужно бы было Апостолам и избирать из среды верующих (Деян.1:15 и далее) одного на место Иуды. Но, повторяем, видеть здесь мифологический мотив совершенно немыслимо. Зачем ходить так далеко – в Вавилон, если все очень понятно на иудейской почве? 12 Апостолов Агнца стоят в несомненной связи с 12 коленами сынов Израилевых. Что касается самого числа колен, то почему оно не может быть действительным? Заметим только, что здесь, – в области доисторической, – и невозможно строго научное доказательство, а убеждение по большей части определяется вкусом. Так, например, Н. Winckler считает невозможным признавать в Аврааме и Моисее исторических лиц³²⁴, а А. Jeremias указывает в истории патриархов явные следы исторического зерна рассказов³²⁵. Далее Winckler, утверждая, что монотеистическое движение могло зародиться только в великом культурном центре, видит тенденцию рассказов о патриархах в намерении восстановить связь иудейства с теми великими культурными центрами, где зародилось монотеистическое движение, воспринятое Израилем³²⁶. Köberle

же, как упоминалось выше, считает нервом движения в религиозной истории Израиля оппозицию против вавилонского и других влияний³²⁷.

Также возбуждает подозрение описание Нового Иерусалима со стороны своего ориенталистического характера: в нем 12 ворот с 12 ангелами на них; стена города имеет 12 оснований. Указывают, что и у вавилонян существовало представление о 12 воротах на небе³²⁸, стоящее в связи со знаками зодиака. Но, по крайней мере, апокалипсическое описание Нового Иерусалима мы не можем поставить в связь с вавилонским миропониманием. Оно всецело понятно из Ветхого Завета, ибо у пророка Иезекииля (Иез.48:31–34) имеется соответствующий образ города с 12 воротами, – по три на каждой стороне. Как у Иезекииля, так и в Апокалипсисе св. Иоанна, число ворот зависит от числа колен Израилевых. Если где и можно усматривать влияние вавилонского представления о 12 воротах неба, так это разве только в книге Еноха. Но тому, кто 12 ворот в книге Еноха стал бы считать одним из этапов влияния Вавилона в данном пункте, влияния, которое потом сказалось и в Апокалипсисе, мы хотели бы только указать, что из этого псевдэпиграфического произведения мы не получаем надлежащего понятия о вавилонском представлении 12 ворот (Ен.72:2 и 75:47). Космография автора слишком примитивна и ненаучна.

Наконец, и 12 звезд в венце жены (Откр. гл.12), несомненно, по числу стоят в связи с 12 коленами Израиля или же с 12 Апостолами, а не со знаками зодиака³²⁹.

Агнец

Явно христианская фигура Агнца закланного, которая у обычного читателя, вероятно, не возбуждала никогда никаких недоумений ввиду ее общепонятности для христианского сознания, заподозривается сторонниками религиозно-исторического метода исследования в своем христианском происхождении. Говорят, что и этот образ находит астрономическое объяснение. Как в продолжении 2200 лет, в течение которых солнце во время весеннего равноденствия стояло в созвездии Тельца, телец был и символом Мардука, бога солнца, так с календарной реформы Набонассара, – думает Jeremias, – символом бога солнца должен был сделаться баран, поскольку созвездие Овна стало точкой солнцестояния во время весеннего равноденствия³³⁰. Следовательно, апокалипсический Агнец является отражением мифологической символики бога солнца. Других к признанию мифологического происхождения образа ведет то обстоятельство, что Агнец имеет семь рогов и семь глаз, почему эта фигура совершенно не подходит к представлению исторической личности Иисуса Христа³³¹. Семь глаз, говорят, имеют отношение к семи звездам, а семь рогов указывают на овна. На этом основании О. Pfeiderer и рискнул предположить, что в основе апокалипсического образа Агнца-Христа лежит созвездие Овна, подобно тому, как в основе образа Христа, как льва, лежит созвездие Льва в зодиаке. А вообще представление о Христе в исследуемых местах Апокалипсиса объясняется из мифологического представления о солнечном божестве в передней Азии³³².

Все эти рассуждения покоятся на одном только предположении, которое не имеет для себя основания даже в религиозной символике: Clemen говорит, что мы ничего не знаем об особенном почитании барана ни у вавилонян, ни в какой другой религии, из которой впоследствии могло бы произойти заимствование³³³. Весьма странно, что к признанию мифологичности образа ведут иных семь рогов и семь глаз

Агнца, – чем, однако, вовсе не устраняется возможность прямого отношения его к Иисусу Христу и что объясняется легко из особенной любви Апокалиптика к числу семь, повлиявшей на весь план его писания. Да и вообще совершенно невозможно думать, что писатель Апокалипсиса, хорошо, будто бы, знакомый с мифологиями, черпал из языческих представлений о солнечном божестве, которые, быть может, и не существовали в такой совершенно форме, – черпал краски для того, чтобы обрисовать идейный лик Господа. Между тем в таком виде дело и представляет нам, например, О. Pfleiderer. Впрочем, при его точке зрения на способ и путь влияния мифов на христианских писателей и не нужно совсем искать параллелей, так как и без того все хорошо объясняется из Ветхого Завета. Bousset считает фигуру Агнца закланного специфически христианскою, хотя и находит нечто мифологическое в некоторых чертах Его описания – семь рогов и семь глаз, – и также в той роли, которая ему дается – открытие печатей книги³³⁴. По мнению Gunkel'я, книга с семью печатями – магическая книга. Агнец – это маг над всеми магами. И то, что описывается далее, – после выступления Агнца, – есть описание интронизации нового бога. Таким образом гл. 5 Апокалипсиса есть как бы свидетельство проникновения в иудейскую и христианскую среду современных их суеверий³³⁵. Как только что упомянуто, и W. Bousset видит в роли Агнца 5 гл. Апокалипсиса мифологическое содержание. Дело представляется ему так, как будто языческий миф принят в апокалипсический образ и связан со специфически христианским представлением закланного Агнца. В упомянутой главе описывается собрание богов, не могущих выполнить великой задачи, для какой цели оказывается способным только одно божество, одерживающее победу и получающее в свои руки власть управлять судьбами мира. При этом Bousset напоминает сцену выступления Мардука в собрании богов по вавилонскому мифу о творении³³⁶. Это ни на чем не основанное изъяснение является совершенно излишним, поскольку возможно дать более понятное с точки зрения иудейской и христианской. Книга с семью печатями – не есть волшебная, но книга завета Бога с людьми, который

осуществляется чрез искупительное дело Христа. Следовательно, в 5 гл. Апокалипсиса мы имеем не знак проникновения в христианскую среду современных ей суеверий или вавилонских мифологических представлений, но выражение специфически христианской идеи. Книга с семью печатями не может быть сравниваема и с „небесными скрижалями“, о которых часто упоминается в иудейских псевдэпиграфах.

Печати

Интересно отметить попытку Alfr. Jeremias'a, найти мотив семи планет в видении печатей, описанном в 6 гл. Апокалипсиса, на основании сопоставления цвета выступающих в видении коней с цветами, употреблявшимися для обозначения планет у вавилонян³³⁷. Когда открывается вторая печать, появляется конь огненного цвета (feuerfarbens; Откр.6:4: πυρρός), а всадник на нем имеет большой меч, – это соответствует Марсу. При открытии третьей печати созерцатель видит черного коня, а всадник имеет в руках весы; здесь – соответствие Меркурию. При четвертой печати является конь, по переводу Jeremias'a, желтый (gelb; по-гречески – χλωρός); всадник на нем называется смерть, и бог ада следует за ним. Это соответствует Юпитеру, который имеет здесь качество Сатурна. Белый конь первой печати по цвету соответствует луне, лук же и венец принадлежат солнцу, – но солнце и луна и в других случаях обмениваются своими эмблемами. Пятая печать с душами мучеников в белых одеждах – Венера, шестая с ее мировой катастрофой – Сатурн; седьмая же с ее золотым жертвенником, – мировое воскресение, – стоит в связи с солнцем³³⁸. Так думает А. Jeremias. Что в этом сопоставлении цветов апокалипсических коней с планетными красками нет никакого соответствия, дающего возможность видеть в 6 гл. Апокалипсиса отражение вавилонского представления о семи планетах, это ясно из самого изложения Jeremias'a. В действительности он не может провести параллелизма, и там, где цвет апокалипсического коня не совпадает с краской для обозначения планеты, старается сгладить противоречие вовсе не устраняющими его замечаниями. Так он поступает при сопоставлении третьего коня черного цвета и Меркурия, краска которого – голубая: по цвету здесь напрашивалось сопоставление с Сатурном, для обозначения которого служила черная краска. Четвертую печать Jeremias ставит в параллель с Юпитером, которому в апокалипсическом описании, по его мнению, придаются качества Сатурна. Также натянуто и

сопоставление первой печати с луною. Словом, здесь по справедливому замечанию Prof. J. Nehn'a, „излишне всякое слово опровержения“. Если планета может быть представлена через все возможные краски, то от красок нельзя заключать к определенным планетам³³⁹. Также и Clemen отрицает объяснение Jeremias'a на том основании, что цвета в видении печатей не соответствуют планетным краскам³⁴⁰, чем это объяснение действительно совершенно устраняется³⁴¹.

Религиозно-историческое истолкование 12 главы Апокалипсиса

Для объяснения происхождения 12 гл. Апокалипсиса и решительные сторонники религиозно-исторического метода и просто только не уклоняющиеся от пользования им при случае приводят много мифологических параллелей, заимствованных из разных религий. Здесь замечается та же неопределенность при указании религий, откуда Апокалиптик мог позаимствовать свои образы, как и вообще при решении вопроса о происхождении известных элементов позднейшей иудейской религии. В этом случае на особой точке зрения стоит Jeremias, по мнению которого разыскивать, в каком национальном отпечатке Апокалиптик нашел миф, является *cura posterior*. В основу религиозно-исторического изъяснения Нового Завета он кладет мифологическое рассмотрение времен года, олицетворяемых в образе благодетельных и злых божеств (*Kalendermythus*)³⁴² и, кажется, с этой общей точки зрения склонен рассматривать всю мифологию. Указанный миф отразился в 12 гл. Апокалипсиса, поскольку дракон в мифологическом рассмотрении времен года вообще является олицетворением зимы, а его победитель представляет собою бога солнца³⁴³. Но этот основной миф в религиях различных народов получил различные формы. И Jeremias приводит не одну параллель для уяснения содержания исследуемой главы. Так, эти параллели находятся в религии Вавилона в рассказе о Мардуке и еще о борьбе Ниниба против Лаббу; в религии Египетской о борьбе Гора с Тифоном; на греческой почве в рассказе об Аполлоне, наконец, миф о борьбе с драконом усматривается и на индийской или иранской почве, – например, представление о Кришне, наступившем на голову змея Калиги³⁴⁴. Что касается описания образа жены, то Jeremias ссылается на свидетельство Мартиана Капеллы, североафриканского адвоката первой половины пятого столетия, сочинение которого о семи свободных искусствах было в средние века учебною книгою.

Последний говорит, что ассирийская Юнона носила в короне 12 драгоценных камней. А затем в египетской мифологии мать богов Гатор носит на голове солнце и рождает бога солнца – Гора. 12 звезд – также символы 12 знаков зодиака³⁴⁵. На точку зрения Jeremias'a теперь становятся многие исследователи – так частью Bousset в своем комментарии на Откровение Иоанна и даже сам Gunkel в *Zum religions-geschichtlichen Verstandniss d. N. T.*

С. Clemen соглашается с P. Feine, что в 12 гл. Апокалипсиса мы имеем миф о борьбе богов внехристианского и внеиудейского происхождения, который, может быть, происходит из Вавилона, но в родственной форме встречается также у других народов. Этот миф и дал Апокалиптику краски для изображения Христа, как мессианского царя³⁴⁶. Но эта точка зрения отличается большою неопределенностью, если рассматривать ее строго исторически. В основе ее лежит одно только теоретическое убеждение в существовании духовного общения между иудейством и другими народами. Но в несколько очищенном виде она вполне приемлема, хотя и не подлежит научному доказательству. В самом деле, можно не только поставить вопрос, откуда заимствована материя для известного образа, но можно свести ее к первобытным верованиям или преданиям всего человечества. Признавая невозможным доказать положение, что Апокалиптик воспользовался мифологическою материей определенной религии, мы охотно соглашаемся с тем, что некоторые образы 12 гл. Апокалипсиса являются в верованиях всех вообще народов, – так фигура дракона. Но тогда при чем же здесь миф об Аполлоне, о Горе, о Мардуке? Известные представления вынесены человечеством из его колыбели, и у всякого народа они получили свой особый отпечаток. И почему только относительно евреев ставится вопрос о заимствовании известных идей их мифологии? Но обратимся к предположениям о заимствовании Апокалиптиком для 12 гл. традиционных материй из определенных мифологий. Здесь наше внимание должно остановиться прежде всего на весьма сложной гипотезе Gunkel'я.

Gunkel подвергает 12 гл. Апокалипсиса всестороннему исследованию. Он признает невозможность христианского толкования, так как эта глава не имеет отношения к истории Иисуса Христа. События, описываемые в ней, совершаются на небе. О проповеди, смерти и воскресении Господа совершенно не упоминается, что неестественно, – особенно по отношению к воскресению. Вся, описываемая далее, власть дракона объясняется, по Gunkel'ю, слабостью родившегося дитяти и продолжается эта власть до явления его, как героя, в гл. 19. Таким образом в 12 гл. нельзя найти указания на Иисуса Христа, – следовательно, глава эта – не христианского происхождения³⁴⁷. Кроме того, есть и еще идейные основания к отрицанию христианского происхождения исследуемой главы. Жена при христианском объяснении может быть только общиной, – между тем она является, во-первых, матерью Мессии, а во-вторых, Мессии противопоставляются остальные от семени жены. Наконец, при христианском объяснении непонятна и цель главы. Христианский Апокалипсис не аноним, а поэтому мы не можем смотреть на 12 гл., как на *vaticinium ex eventu*. Тогда выходит, что мы имеем в ней повествование о прошедшем событии. Но это стоит в противоречии с задачей Апокалиптики быть пророчеством³⁴⁸.

Отрицая христианское происхождение гл. 12, Gunkel с тою же решительностью отрицает и иудейское ее происхождение. По его мнению, несостоятелен самый метод объяснения главы при признании ее иудейского происхождения, – метод, который состоит в подыскивании подходящих мест в Ветхом Завете. Метод этот в некоторых случаях оправдывается результатами его применения, – при всем том нельзя упускать из вида, что иудейская апокалиптика не может быть сведена к Ветхому Завету. В ней есть идеи, для объяснения которых необходимо предполагать существование, наряду с Ветхим Заветом, еще самостоятельного предания. Сказанное имеет прямое приложение к гл. 12 Апокалипсиса, где находим ряд таких непонятных образов: муки рождения жены, в связи с отношением небесного Сиона и Христа, как матери и сына; низвержение драконом звезд с неба, рождение и восхищение

Мессии к Богу, борьба Михаила с драконом, бегство жены, испускание драконом воды и поглощение ее землею³⁴⁹. Привлекается и такое соображение к доказательству происхождения апокалипсических образов из преданий: образы Апокалипсиса не могут быть свободным изобретением Апокалиптики, так как, в этом случае, он сам им не верил бы; если же он несомненно считал их безусловной истиной, то ручательством для него в таком их качестве было только предание³⁵⁰. Можно заметить еще, что, по Gunkel'ю, Апокалиптик и сам, может быть, многое не понимал в образах использованного им предания, – например, Ἀρραυεδὼν Откр.16:16 и под.³⁵¹. Но те непонятные из Ветхого Завета черты 12 гл. – о драконе и дитяти, о преследовании драконом жены, – несомненно являются, по своему происхождению, мифологическими, причем нужно еще заметить, что 12 гл. показывает отсутствие единства композиции³⁵². Таким образом, 12 гл. Апокалипсиса, – вне иудейства происшедший, но иудейством принятый миф³⁵³. Что касается более точного определения происхождения 12 гл., то Gunkel допускает вероятность вавилонского происхождения отдельных апокалипсических преданий³⁵⁴, а в дальнейшем исследовании доказывает исключительно вавилонское происхождение материй исследуемой главы. Но чтобы доказать это положение относительно 12 гл. Gunkel'ю приходится пройти длинный путь и начать с 7 гл. кн. пр. Даниила. Описанных в этой книге зверей, выходящих из воды, Gunkel ставит в связь с упоминаемыми в некоторых местах Ветхого Завета чудовищами, – отношение которых к вавилонскому мифу о борьбе Мардука с Тиамат утверждает наш автор. Ввиду связи кн. Дан.7 с поэтическими рецензиями³⁵⁵ названного мифа, Gunkel и считает несомненным, что в упомянутой главе тоже использованы материи вавилонского происхождения³⁵⁶. Но увеличение числа зверей до четырех Gunkel, конечно, не может объяснить из предания, а должен принять историческое объяснение отношения к четырем монархиям. Предание же, которое лежит в основе 7 гл. кн. Даниила, знало только одно чудовище хаоса³⁵⁷. Таким образом Даниил является одним из промежуточных

звеньев в истории предания, имеющего в основании вавилонский миф о хаосе³⁵⁸.

Затем Gunkel подробно аргументирует положение, что 13 и 17 гл. Апокалипсиса Иоанна восприняли те же мифические материи, – о чем будет речь ниже.

Выводы Gunkel'я о происхождении 12 гл. представляются в такой форме. 1) В Апокалипсисе глава 12 родственна с гл. 13 и 17. Влияние вавилонской религии на две последние решительно утверждается, – следовательно, оно распространяется и на первую, так как предание 13 и 17 гл. родственно с преданием гл. 12³⁵⁹. 2) Далее, 12 глава родственна с Дан.7. Если для последней действительно установлено вавилонское происхождение, то этот тезис имеет значение и для первой³⁶⁰. 3) Наконец, третий ряд доказательств вавилонского происхождения материй 12 гл. получается из сравнения ее с самым вавилонским мифом и его отпрысками в Ветхом Завете. Дракон, как можно заключать из некоторых черт его описания в 12 главе³⁶¹, является морским чудовищем, враждебным свету и земле. А этим уже названы характерные признаки вавилонской Тиамат. К тому же еще в Откр.20:3 место обитания дракона называется ᾠβυσσος; между тем ᾠβυσσος = = 𐎶𐎵𐎠𐎥 *Tiāmat*. По-гречески чудовище называется δράκων, по-еврейски דְּרָקוֹן, – таково имя чудовища хаоса в еврейском предании³⁶². Дракон имеет хвост, которым сбрасывает с неба третью часть звезд; в персидском предании чудовище имеет хвост крокодила, в манихейском – рыбы. Дракон поднимается из пропасти, господствует на земле, находится во вражде с небесными силами до тех пор, пока юный герой не победит его. Все это черты вавилонского мифа о хаосе. Тиамат возмущается против богов. Ану и Эа не могут победить ее, но Мардук, сын Эа, делается мстителем за богов. Характерно то, что победитель дракона является юным богом, что предполагается и в гл. 12, – также и то, что чудовище хаоса имеет помощников в своей борьбе: таковы 12 чудовищ Тиамат, а в Откр.16:14 – цари всего мира³⁶³. Таким образом 12 гл. Апокалипсиса согласна с вавилонско-израильским преданием о хаосе в том, что касается общих рамок рассказа, ряда действующих лиц и особенно

заключения отчета, – победы юного героя над драконом. Из этого сравнения получается у Gunkel'я новое доказательство, что 12 гл. Апокалипсиса происходит из вавилонского предания³⁶⁴.

Это исследование Gunkel'я, введенное в широком масштабе, ряд доказательств, остроумных сопоставлений и умозаключений способны сначала совершенно поразить читателя. Но это очарование сразу же пропадает, как только он доходит до последних заключительных страниц исследования Gunkel'я, особенно, когда читается приложение, содержащее немецкий перевод вавилонского эпоса о творении и о потопе. Здесь сам автор обнаруживает, что все его здание построено на песке. В самом деле, к существенному содержанию 12 гл. Апокалипсиса, оказывается, в вавилонском эпосе мы не имеем положительно никаких параллелей: вся же, установленная Gunkel'ем, связь той и другого основана только на объяснении совершенно второстепенных черт, или на отдаленных умозаключениях.

Сам Gunkel признает, что в содержании гл. 12 центральным пунктом является история рождения Мессии, – по его терминологии, – победителя дракона. Это – личность, около которой вращается весь рассказ. В вавилонском эпосе темой рассказа является происхождение мира из хаоса. Поэтому уже основа главы 12, и по Gunkel'ю, не может быть только особой рецензией общего предания, но скорее представляет миф, принадлежащий к циклу вавилонских рассказов о творении³⁶⁵.

Вполне справедливо сказать, что вавилонский эпос к содержанию 12 главы Апокалипсиса не предлагает совершенно никаких параллелей. О рождении женой дитяти и о преследовании ее за то со стороны Тиамат, о восхищении дитяти, о борьбе Михаила и низвержении им дракона с неба вавилонская мифология не знает ровно ничего³⁶⁶. Gunkel приложил к своему сочинению вавилонский эпос, который должен был бы руководить им в его различных реконструкциях древнего апокалиптического предания. Между тем, в этом эпосе, который дошел до нас далеко не в целом виде, не представляется возможным предположить части, которые могли

бы быть мифическими параллелями к некоторым эпизодам гл. 12. Куда, в самом деле, можно поместить что-либо параллельное борьбе Михаила с драконом, или даже просто идею низвержения дракона с неба, с чем связано преследование жены и вообще власть чудовища только над землей? То же можно сказать и о восхищении дитяти к Богу.

Поэтому к области только своевольных изобретений фантазии относится попытка Gunkel'я реконструировать вавилонский миф о рождении Мардука по 12 гл. Апокалипсиса. Как странно желание Gunkel'я, упомянутое выше, – реконструировать позднейшее иудейство по Новому Завету, так еще более странно реконструировать по тому же источнику и вавилонскую мифологию! Но посмотрим, что это за реконструкция! Сначала – о действующих лицах. Дракону соответствует вавилонская Тиамат, – посему можно предполагать на основании Откр.12:3 у нее и красный цвет. Юный бог, победитель дракона, – Мардук. Его отец – по-вавилонски Эа. Он не защищает мать дитяти, потому что, может быть, не был ее супругом. Мать дитяти в Апокалипсисе описывается, как небесная богиня; мать Мардука – Дамкина. Подле этих лиц имеется и еще ряд существ. В Апокалипсисе, между прочим, называются „остальные от семьи жены“, для которых тоже нужно предположить параллель в вавилонской мифологии. Относительно этих Gunkel только и может задать ряд недоуменных вопросов³⁶⁷: „эти существа не люди-ли? Или, быть может, предки настоящего человеческого рода? Кто их отец? Почему они братья Мардука?“ Рассказ далее предполагает, кроме пропасти, – небо со звездами и землею; – предположение для вавилонского мифа о рождении Мардука, нам кажется, весьма неестественное. Миф о рождении Мардука должен предшествовать мифу о творении им мира. Между тем как по этой реконструкции мир существует уже при рождении его. В дальнейшем опыте Gunkel'я просто переносится целиком в вавилонскую мифологию то, что описывается в 12 гл. новозаветного Апокалипсиса³⁶⁸. Как видим, попытка Gunkel'я реконструировать миф о рождении Мардука на основании

содержания исследуемой нами главы отличается фантастичностью и крайним произволом.

Таким образом, мы можем привести следующие главные основания к отрицанию тезисов Gunkel'я относительно специально 12 гл. Апокалипсиса. Во-первых, вавилонский миф к содержанию исследуемой нами главы не предлагает ровно никаких параллелей, и влияние первого на последнюю выводится из других, также проблематичных, предпосылок, а не доказывається³⁶⁹. Во-вторых, попытка реконструировать вавилонский миф по новозаветному Апокалипсису должна быть отнесена к предприятиям не только чрезвычайно смелым, но и прямо произвольным. В-третьих, наконец, реконструированный Gunkel'ем миф о рождении Мардука не может быть органически связан с известным нам вавилонским эпосом о творении. Кроме того, и путь, каким Gunkel приходит к признанию вавилонского происхождения 12 главы Апокалипсиса, совершенно не свободен от возражений. Здесь автор также возвращается в среде недоказуемых гипотез. Недоумение возбуждают уже звери в 7 гл. кн. пр. Даниила, – возбуждают недоумение, именно своим количеством. Впрочем, мы не будем выступать здесь со своими возражениями против доказательств ученого исследователя, так как в тех доказательствах открыто выступает крайний субъективизм. Объясняется это состоянием научных данных, не допускающим точных с точки зрения историка доказательств³⁷⁰.

Необходимо заметить, что впоследствии и Gunkel несколько меняет свою точку зрения. В своем труде, изданном в 1903 году, он только утверждает, что содержанием гл. 12 является мифическое предание: это признание и является главным делом при исследовании главы. „Вавилонского ли происхождения этот миф или египетского, – это второстепенный вопрос; об этом пусть ломают голову позднейшие поколения. Тогда, вероятно, обнаружится, что мифическая материя 12 гл. Апокалипсиса уже в древнее время была интернациональной: мы находим ее не только у египтян и греков, но также у персов, где она в форме саги повторяется в истории рождения Кира. Но работа, которую должно совершить наше поколение, состоит в указании, что исследуемая материя по своей природе является

историей о богах³⁷¹. Здесь уже точка зрения, с которой мы встречались у Jeremias'a, и замечания относительно которой сделаны выше.

Попытка Gunkel'я доказать происхождение мифологической материи 12 гл. Апокалипсиса из определенной религии не единична. Если с названным ученым очень часто не соглашались в частностях, то однако его метод в общем находит широкое признание. И если отрицают основательность его доказательств, что 12 гл. ведет свое происхождение из Вавилона, то отрицатели и сами не задумываются поставить на место религии Вавилона какую-либо другую, и получается таким образом, что исследователи перебрали мифологии всех великих народов древнего мира. При всем том дело несколько не двинулось вперед в смысле приближения доказательств к ясности и несомненности.

Такою же неосновательною, как и гипотеза Gunkel'я, представляется нам гипотеза Völter'a о происхождении мифической материи в 12 гл. Апокалипсиса из персидской мифологии. Этот автор для сравнения указывает прежде всего на древнеиранскую сагу о драконе Azhi Dahâka. Миф берется в той форме, в какой он существует в Авесте. Ормузд и Ариман спорят из-за „великой царской славы“, которая является знаком высочайшей власти. Эта „великая царская слава“ представляется, как непреходящий небесный свет и персонифицируется. Ариманом посылается дракон, чтобы завоевать ее. Дракон имеет три головы, три рта и шесть глаз. Со стороны Ормузда против дракона высылается Atar. „Великая царская слава“ между тем бежит на озеро Vourakasha, где ее берет под свою защиту дух воды Арам парат. Но и здесь она еще не в совершенной безопасности. Злой туранец Franhrasyan прыгает нагим в озеро, чтобы схватить ее; но озеро волнуется и дает возможность „великой царской славе“ при каждой попытке ее врага ускользнуть. Это происходит трижды, после чего она бежит к царю Ирана и приносит ему плодородие, богатство и славу.

Сага эта так же мало могла дать содержание 12 гл., как и вавилонская мифология. В самом деле, здесь мы не замечаем

никакой сколько-нибудь обращающей на себя внимание параллели. Существенное содержание гл. 12 здесь не представлено даже одним намеком, – имеем в виду рассказ о рождении женою дитяти и о восхищении его к Богу. С этим соглашается и сам Völter, указывая источник для последних образов в кн. пр. Михея 4:8–10³⁷². Но посмотрим, что за параллелизм указывается автором! К „великой царской славе“ имеем параллель в представляющей теократию жене, облеченной в солнце, с луною в ногах и с венцом на голове из 12 звезд. Кроме того, это описание жены получает и другое подтверждение из персидской мифологии, где рассказывается, что Ормузд в борьбе с Ариманом создал 12 знаков зодиака, из которых каждому он дал власть на 1000 лет, Ариман же противопоставил им семь планет³⁷³. По поводу указанной параллели нужно отметить, что здесь одно совершенно не подходит к другому. Но что за параллели указываются далее! Факт преследования драконом небесной жены объясняется из персидской мифологии через указание, что „великая царская слава“ – небесного происхождения, а дракон является мрачным демоном облаков. Если же говорится, что дракон сбрасывает своим хвостом третью часть звезд, то нужно вспомнить, что по одной персидской саге злой дух стоял на третьей части внутреннего неба и змеем прыгнул с неба на землю³⁷⁴.

И для образа беременной жены, дитя которой хотел поглотить дракон, Völter приводит параллель, но уже из саги о рождении Зороастра, мать которого в период беременности видела страшный сон. Ей представилось, что облако дождит на ее дом тиграми, львами, волками, драконами, змеями и другими хищными животными, из которых самое большое и самое страшное пыталось вырвать дитя из ее чрева, чтобы умертвить его³⁷⁵. Нет нужды перечислять далее все указанные Völter'ом параллели, так как все существенное и часть второстепенных указаний из его гипотезы мы изложили, – остальное не заслуживает внимания.

Даже незнакомый широко с вопросом может оценить гипотезу Völter'a по достоинству. Мы ставим ее гораздо ниже гипотезы Gunkel'я, представляющей действительно тонкое

построение ума. Völter мыслит очень примитивно, представляя мифологические влияния в слишком простой форме, т. е. он, очевидно, думает, что пред Апокалиптиком предносились обрывки иранских саг, влиявшие на его построение³⁷⁶. Между тем такое представление положения дела кажется крайне невероятным. Если и можно говорить о влиянии чуждых мифологий на Апокалипсис, то, думается, в этом случае путь, которым это влияние проникало, должно указывать, идя по следам Gunkel'я, а не обвинять иудейского писателя в сознательном пользовании теми сагами, в знании которых он, весьма вероятно, был совершенно неповинен.

С этой точки зрения должно отвергнуть также и гипотезу о заимствовании Апокалиптиком при написании 12 гл. Апокалипсиса черт из греческого мифа о рождении Аполлона. Последнее открытие сделал Dieterich, и его предположение поддерживается некоторыми учеными. Миф этот представляется в таком виде. Великому дракону Пифону было предсказано, что его умертвит сын Леты, которая была беременна от Зевса. Пифон начинает преследовать Лету, которую Борей уносит к Посейдону; последний скрывает ее на острове Ортигии, который и покрывает морскими волнами. По возвращении Пифона, не отыскавшего Лету, на Парнас, она родила на поднятом опять над волнами Посейдоном острове Аполлона, который на четвертый день по своем рождении спешит на Парнас и убивает Пифона³⁷⁷. По другой рецензии мифа, носимая Бореем Лета не могла опуститься из-за бушующих вод хаотического мира, приведенных в движение драконом. Но ей помогла земля, которая подняла пустынный Делос, куда и опустилась Лета. Указывают на то, что в Милете, Триполисе в Карии, Магнезии на Меандре и в Ефесе были в ходу монеты с изображением летящей Леты и, что в Ефесе же, может быть, стояла скульптура, изображающая Лету с Аполлоном и Артемидой на руках, бегущую от дракона³⁷⁸.

Нельзя отрицать того, что черты сходства между 12 гл. Апокалипсиса и мифом о рождении Аполлона действительно существуют. Преследование драконом беременной Леты, которая должна родить опасного для него ребенка, бегство

Леты, сокрытие ее в уединенном месте, помощь Борея; наконец, во второй рецензии мифа попытка дракона воспрепятствовать Лете через морские волны опуститься: – все это находит в рассказе Апокалиптики более или менее ясные параллели. Но и различия здесь не незначительны. Так, в мифе нет ничего соответствующего восхищению дитяти к небу, борьбе Михаила с драконом и низвержению последнего на землю. Также, по Апокалипсису, жена преследуется драконом после рождения, а по мифу, до рождения младенца и под.³⁷⁹

Однако это сравнение не главный еще мотив к отрицанию гипотезы Dieterich'a: последний определяется основным положением, из которого исходит этот ученый, считающий, что 12 гл. Апокалипсиса написана эллинистическим христианином³⁸⁰, который и воспользовался для своего произведения языческим мифом.

Глава эта, несомненно, написана евреем. А чтобы писатель иудейской национальности в произведении, которое все проникнуто сознанием высшего происхождения пророчеств, сообщающихся в нем, употребил бы в дело материи из греческой мифологии, – это крайне невероятно. Невероятно и вообще происхождение образа из мифологии греков, – даже в том случае, если предположить, что это был ходячий образ, взятый из предания. Это предположение вело бы к утверждению, что греческий миф приблизительно в последнем столетии до Христа проник в Палестину³⁸¹. Но такое заимствование иудеями греческого мифа нельзя допустить ввиду тех обстоятельств, при которых встретились иудейский и греческий мир. И вообще иногда подвергавшееся небольшому воздействию греческой философии иудейство всею душой ненавидело греческих богов и всегда было проникнуто высоким самосознанием при виде превосходства своей религии пред греческим идолослужением³⁸²: – см. напр., Сивиллины книги. Ненавидит религию идолопоклонников и наш христианский Апокалипсис. Поэтому и неубедительна совершенно ссылка Bousset'a, который, впрочем, ранее не был так снисходителен к гипотезе Dieterich'a³⁸³, на то, что заимствование одной религией из другой принадлежит к самым обычным вещам и даже могло

делаться в целях пропаганды. Свою точку зрения на тот путь, каким могли бы делаться эти заимствования, мы уже имели случай высказывать.

Наконец, тот же Bousset, так снисходительно относящийся теперь к предположению влияния греческого мифа о рождении Аполлона³⁸⁴, привлек к делу и египетский миф о рождении бога солнца Гора. Жена, мать дитяти, здесь – Гатор-Изида; дитя Гор, а дракон Тифон. Изида изображается с солнцем на голове. Преследуемая после смерти Озириса, убитого Тифоном, жена рождает удивительным образом дитя, – юного бога солнца; затем она бежит на челноке из папируса и спасается на сказочном плавающем острове Хеммис. По другому варианту, только там она и рождает юного Гора³⁸⁵. Этот миф содержит не более, а даже менее параллелей к 12 гл. Апокалипсиса, чем миф об Аполлоне. Различие между египетским мифом и апокалипсическим описанием – очень значительное. В первом нет восхищения дитяти, Изида бежит не одна и не в пустыню, но, наоборот, на место богатое водами, являющимися жизненной стихией. Поэтому в египетском мифе и не могло быть ничего подобного испусканию драконом потока вслед за женою, равно как нет в нем и сцены параллельной борьбы дракона с Михаилом и его ангелами, окончившейся низвержением первого с неба; то же нужно сказать и относительно крыльев большого орла, данных, по Апокалипсису, жене³⁸⁶. Правда, Bousset только предлагает здесь сырой материал, признавая, что едва ли возможно с несомненностью решить вопрос, откуда происходят образы, использованные в 12 гл. Апокалипсиса. Весьма вероятно только то, что здесь мы имеем дело с мифом о боге солнца³⁸⁷.

Таким образом, по различным основаниям мы должны отвергнуть различные опыты религиозно-исторического объяснения 12 гл. Апокалипсиса. Никаких определенных мифологических материй, влияние которых действительно было бы основание предполагать с исторической и критической точки зрения, мы не нашли. Есть в 12 главе такие черты, параллельных которым не имеет ни одна мифология: см. Откр.12:7–9. Если угодно при объяснении происхождения

образов дать место преданию, то нет нужды идти далее иудейства. Образ жены, как хотя бы олицетворения теократии, понятен на почве священной ветхозаветной письменности, равно как и образ Михаила, сражающегося с сатаной. Иное в 12 главе понятно, если иметь в виду, что писателем ее является христианин. А мелкие черты, для объяснения которых мы не имеем данных, не должны смущать, потому что никто не имеет права требовать совершенной ясности от образов апокалипсического произведения, особенно такого, которое является не плодом рефлексии, а записью действительных визионерных переживаний.

Зверь

Зверь, выходящий из бездны, впервые неожиданно появляется в Откр.11:7–8. Затем о нем подробно говорится в 12 гл.; в 17 гл. жена представляется сидящею на звере багряном. По Gunkel'ю, гл. 11, 12, 13 и 17 представляют различные предания об одном и том же чудовище³⁸⁸. В доказательствах мифологического характера образа зверя и происхождения его из Вавилона Gunkel не дает чего-либо нового. Чудовище описывается выходящим из бездны. Между тем ἄβυσσος – бездна = Dīl, а это слово является еврейским обозначением хаоса, – по-вавилонски Tîamat. Dīl иногда заменяется словом Dī, как в Апокалипсисе ἄβυσσος заменяется θάλασσα – Откр.13:1. Зверь имеет семь голов; Левиафан также является многоголовым; и вавилонское предание знает мифического семиглавого великого змея. Второй зверь 13 главы соответствует бегемоту ветхозаветной письменности и вавилонскому Kingu и т. и т.д.³⁸⁹.

Главная неправильность всех этих утверждений состоит в отождествлении дракона 12 гл. со зверем гл. 13. Gunkel говорит, что они – двойники, и только редактор хочет представить зверя орудием дракона. Но для такого мнения нет никаких оснований, а то, которое приводится этим ученым, по своей крайней субъективности едва ли заслуживает опровержения. Зверю, описываемому в 12 гл., дает дракон „силу свою и престол свой и великую власть“. Назначением его является „вести войну со святыми и победить их“. Таким образом зверь является орудием дракона. Все это и удивляет Gunkel'я. Если зверь ничего другого не делает, кроме того, что ранее делал дракон, то спрашивается: к чему этому последнему теперь понадобился еще союзник? Если на этот вопрос нельзя дать удовлетворительного ответа, то и связь двух глав должно признать фиктивной и необходимо смотреть на них, как на варианты в описании одного и того же предмета³⁹⁰.

В этой аргументации ясно сказалась та крайняя односторонность, которая может слишком далеко завести

исследователя новозаветных памятников с религиозно-исторической точки зрения, – против этой односторонности предостерегает, между прочим, и Prof. Baldensperger. Религиозно-историческое исследование может завести так далеко, что в великом потоке предания погибнет индивидуальный иудейский или христианский смысл известного отрывка³⁹¹. Вот это-то и случилось при объяснении Prof. Gunkel'ем образа зверя. Он, как будто, не может совместить иудейского, а затем и христианского представления о драконе, который есть диавол и сатана, и о звере, который уже есть символ мировой власти. Согласно с этим, если диавол преследует святых, то является необходимым и земной представитель этого сверхчувственного существа в качестве осуществителя его намерений. Таким образом, несомненно, что 13 гл., где описывается зверь, представляет шаг вперед в развитии апокалипсического созерцания, и Gunkel с религиозно-исторической точки зрения не имеет права считать 12 и 13 главы вариантами в описании одного и того же предмета; притом же религиозно-исторический метод исследования и совершенно некомпетентен в решении вопросов, которые подлежат исключительно литературной критике.

Итак, дракон и зверь – совершенно различные образы. Теперь спрашивается: откуда происходят черты, какими описывается зверь в Апокалипсисе? Нам кажется, что это описание по большей части можно свести к описанию четырех зверей в кн. пр. Даниила. Сам Gunkel признает, что происхождение некоторых черт, – например, подобие барсу и медведю, также десять рогов, – мы не можем проследить далее Даниила³⁹². Число голов объясняется, если не соединением в одном звере всех голов, принадлежащих четырем зверям Даниила, то особым счислением мировых монархий, какое было в уме Апокалиптика, – это зависит, собственно, от интерпретации. 17 глава объясняется уже поступательным движением мысли писателя вперед и соответственным развитием апокалипсической драмы, – о чем говорить подробно здесь не место.

Словом, все в описании апокалипсических зверей может быть объяснено свободной композицией автора на основе книги пр. Даниила и собственных его представлений о смысле фактов мировой истории.

Но здесь нужно считаться с тем возражением, что христианский Апокалиптик может находиться в зависимости от кн. пр. Даниила, но самое изображение у Даниила – глава 7 – стоит в связи с вавилонским мифом о хаосе – Тиамат. Последнее ясно и утверждает Gunkel³⁹³. Однако, доказать это положение не представляется возможным. Дело в том, что у Даниила выводятся четыре зверя, вавилонское же предание знает одно чудовище хаоса. Самое описание зверей в Дан.7 нельзя вывести из вавилонского мифа; в частности, это должно сказать о десяти рогах четвертого зверя, так как нет еще никаких данных утверждать, что Тиамат изображалась многоголовой или со многими рогами³⁹⁴. И в конце концов оказывается, что звери Даниила и Тиамат вавилонского эпоса не имеют положительно ничего общего, не исключая и имени. Таким образом и с этой стороны нельзя не согласиться, что описание зверя в Апокалипсисе св. Иоанна не имеет никакой очевидной связи с вавилонским чудовищем хаоса. Мы можем принять лишь одно: многоголовые изображения известны из Вавилона³⁹⁵, но они, по-видимому, не стоят ни в какой связи с Тиамат. Этот факт, может быть, бросает свет на символику Апокалипсиса, но только на символику.

Особое место занимает в Апокалипсисе фигура второго зверя, о которой нам придется еще говорить впоследствии. Было бы очень странно видеть здесь параллель бегемоту, каковую склонен признать Gunkel³⁹⁶, и вообще в описании второго зверя трудно отыскать что-либо мифическое. Сам Gunkel соглашается, что Откр.13:13–18 не имеют в вавилонском эпосе никаких параллелей, и считает только „вероятнейшим“, что в основании этого отрывка лежат мифические черты³⁹⁷.

Наконец, по поводу названия жены в Откр.17:1 великою блудницею Gunkel напоминает, что в вавилонской мифологии Тиамат избрала себе супругом своего же сына Кингу³⁹⁸. Сопоставление совершенно излишнее и крайне мелочное.

Упомянутое название более понятно в данном случае с точки зрения еврейских понятий, чем из сравнения с мифами, ибо в Ветхом Завете отступление от Бога очень часто описывается под образом блуда.

Этим мы и заканчиваем исследование вопроса об опытах изъяснения Апокалипсиса с религиозно-исторической точки зрения. Мы обозрели все важнейшее и не считаем нужным останавливаться еще на других местах, для которых указывают параллели из мифологии. И из просмотренного уже видно, какой в этой области существует субъективизм, и как затрудняется точное исследование ввиду того, что существуют главным образом только аналогии, а не доказательства. В дальнейшем исследовании религиозно-историческая гипотеза совершенно устраняется нами с поля зрения.

II. Канонический Апокалипсис и иудейская псевдэпиграфическая апокалиптика

Двойственность в позднейшей иудейской религии: связь с национальностью и склонность к универсализму и одухотворению

В настоящее время вошло в обычай ставить Апокалипсис св. Иоанна в один ряд с произведениями иудейской апокалипсической литературы. Такая классификация имеет своим принципом не мысль о существенных признаках предметов, а только их внешнюю литературную форму. Но большая часть представителей современной библейской критики не захочет с этим согласиться, почему мы и ставим теперь своей задачей показать идейное различие христианской книги Откровения и иудейских псевдэпиграфов.

Отожествление Апокалипсиса и апокалиптики имеет даже более глубокие основания. Оно исходит из общей тенденции видеть в христианстве не что-то абсолютно новое, а просто заключение процесса развития иудейства, причем, – предполагается, – апокалиптика отражает одну из интереснейших переходных ступеней этого развития. Если действительно мы посмотрим на позднейшее иудейство, то и в самом деле увидим там нечто новое – не только в области учения, но и в области религиозных установлений, – имеем в виду прежде всего синагогальное богослужение. Уже это одно дает свидетельство о склонности иудейства к одухотворению и к разрыву тех границ, в которые были заключены проявления еврейского благочестия. Главная цель синагоги была – обучение народа закону, причем культовый элемент совершенно отступал на задний план³⁹⁹. Затем и руководителями народа в религиозной жизни в связи с развитием синагогального богослужения стали не священники, представители ветхозаветного культа, а книжники. Указывают даже и прямо на возражения против храмового богослужения⁴⁰⁰, но тем не менее этим указаниям нельзя придавать большого значения, поскольку уважение к храму и культу твердо стояло, как член веры, и с храмом у евреев были связаны представления об их национальном единстве.

Обращает на себя внимание также и факт развития иудейской миссии в языческом мире; при этом говорят о снисходительности иудейства, широко открывавшего двери синагоги язычникам⁴⁰¹.

Все это указывает на то, что иудейство переросло уже старые формы своей национальной и связанной с определенным местом религии, и пред ним открывался путь универсализма. В противном же случае ему угрожало просто омертвление, что и случилось после окончательного разрушения Иерусалима при Адриане. Но новый дух, проникавший в иудейство после плена, не был достаточно силен для того, чтобы искоренить специфически-иудейский партикуляризм и презрение к другим народам. Так, что касается миссии, то иудеи отличались здесь с одной стороны терпимостью, но с другой национальный характер их религии был все-таки настолько силен, что затруднял успех пропаганды. Служитель Изиды, Сераписа, Митры и др. богов мог в то же время оставаться греком или римлянином, но кто принимал иудейскую религию, тот делался иудеем. Иудейские общины диаспоры были чем-то средним между колонией иностранцев и религиозной общиной, так что даже представляются взаимно заменимыми названия *συναγωγή* и *ἔθνος Ἰουδαίων*⁴⁰². Словом, иудейская религия и в настоящий период была тесно связана с национальностью – как в Палестине, так и в диаспоре. Вообще повсюду заметно колебание между религиозным и национальным пониманием синагоги⁴⁰³.

Двойственность заметна в религии иудеев этого периода и в другой области. В ней наблюдается склонность к одухотворению и к разрыву стеснительных для религиозной жизни пут, но удерживается и старая связь религии с правом, между тем как жизнь переросла уже это право. Правовой характер религии возлагал на верующих ненужное бремя, поскольку многие правовые предписания закона сделались едва исполнимыми ввиду развития жизни. Кроме того, этим обуславливалась религиозная поверхностность, выражавшаяся во внешнем только отношении к религии, а также склонность к казуистике⁴⁰⁴. Все же решительный разрыв со старым здесь не

мог совершиться естественным путем, поскольку евреи не могли просто оставить закон Моисея, основанный на божественном авторитете.

Двойственность в иудейской апокалиптике

Если мы обратимся, далее, к рассмотрению собственно иудейской апокалиптики, то и там заметим ту же двойственность, указывающую на период развития, брожения. На почву, на которой выросла этого рода литература, а также на тот круг, среди которого она появилась, существуют различные взгляды.

Происхождение апокалиптики

Что касается последнего вопроса, то нам кажется, что иудейская апокалиптика произошла не из широких кругов ортодоксального иудаизма, потому что это последнее, насколько оно нам известно, было гораздо прозаичнее и никогда не доразвилось до постановки таких проблем, которые мучат автора, например, 4 (3) кн. Ездры. Представление дела, согласно которому „иудейская апокалиптика отражает в себе общие воззрения ортодоксального иудаизма, а не отдельных его партий“; мнение, что создателями ее были иудейские книжники, посвящавшие свое время разработке не только галахи, но и агады⁴⁰⁵, – это мнение достаточно опровергается характером апокалипсической литературы, несоответствующим раввинистически-номистической безжизненной сухости. „Апокалипсическая продуктивность была обязана болезненному влечению масс, томившихся духовным голодом“⁴⁰⁶. И это подтверждается тем, что, несмотря на сильный временами номистический колорит⁴⁰⁷, апокалиптика не успокаивается на законе, но склонна ставить новые и новые проблемы. И делает это она иногда так, что читателю становится заметным, как номистическая почва ускользает из-под ног писателя, и он чуть-чуть не доходит до религиозных сомнений. Кроме того, замечателен факт, что фарисейское иудаизм отвергло апокалипсическую литературу⁴⁰⁸, лишив ее всякого значения для иудаизма⁴⁰⁹.

Мнение Bousset'a

Точно так же несправедливо и утверждение, что апокалиптика – народная литература, происходящая из необразованного слоя общества, что, будто, подтверждается и стилем этого рода произведений, недисциплинированностью мысли, избытком фантазии и недостатком критики, пристрастием к различным басням и легендам, а затем и соединением представлений и мыслей различного происхождения⁴¹⁰. Против такого мнения можно возразить, что едва ли в сознании широких слоев народа messiанские и эсхатологические идеи существовали в той форме, в какой они отразились в псевдэпиграфах. На основании имеющихся данных вероятнее будет думать, что messiанские чаяния в народе сводились просто к ожиданию земного царя Мессии. Если правильна довольно обычная теперь датировка известных нам апокалипсических писаний, согласно которой основная часть книги Еноха должна быть считаемая одним из ранних произведений, а апокалипсисы Ездры и Варуха должны быть отнесены ко времени императоров из династии Флавиев⁴¹¹, то мы можем усмотреть здесь даже развитие и постепенное утончение духовной организации, что ясно из постановки вопросов, – например, вопроса о зле. Кроме того и соединение в апокалиптике представлений и мыслей различного происхождения скорее может вести к отрицанию тезиса о происхождении этой литературы из широких слоев народа.

Теория об есеевском происхождении апокалиптики

Также нет основания принимать и есеевское происхождение апокалиптики, что старался одно время доказать Hilgenfeld, а затем и Thomson⁴¹². Hilgenfeld указывает прежде всего на тот факт, что воздержание в апокалипсических произведениях считается средством для получения откровений из иного мира. Точно так же и Филон считал для познания истины необходимым возвышение духа над различными плотскими вожделениями. В связь с этими идеями Hilgenfeld ставит и воздержание есеев. А что дело обстоит таким образом, это видно из того, что в первых свидетельствах об есееях они именно и выступают в качестве пророков. Так, при Аристовуле I (106 до Р. Х.) есеей Иуда предсказал умерщвление этим царем его брата Антигона. Мальчику Ироду есеей Манаим (Μανάνης) предсказал его будущее возвышение. Наконец, при Архелае есеей Симон выступает в качестве снотолкователя. По всем этим основаниям в древних есееях можно признать апокалипсическую школу. А такая их роль, согласно взгляду на условия пророческого озарения, предполагает как аскетический образ жизни, так и особенность их поселений. Характер пророческой школы, приписываемый Hilgenfeld'ом есеевскому союзу, предполагает также существование у сектантов эсхатологических учений⁴¹³.

Кроме того, еще уклонение есеев от храмового богослужения и ограничение отправлений культа омовениями, общими обедами и молитвами Hilgenfeld ставит в связь с тем, что и пророки – одни усваивали себе священнические обязанности, а другие часто ополчались против внешности в религии; и в апокалипсической литературе замечается полемика против культа второго храма⁴¹⁴. Наконец, еще развитая ангелология апокалиптики стоит в связи с клятвой хранить имена ангелов, которую давал всякий вновь вступающий в общину, а признание одушевленности светил объясняет почитание сектантами солнца⁴¹⁵.

Hilgenfeld не прав уже по одному тому, что ессейство он считает апокалипсической школой на основании только голых указаний о пророческих выступлениях некоторых древних его представителей. Между тем задачей апокалиптики и принципом ее развития, конечно, никто не считает стремление предсказывать будущее. Мессианские и эсхатологические чаяния – вот что побуждало писать авторов этих произведений. Но это существенное содержание апокалиптики не находит ничего параллельного в воззрениях ессеев, насколько мы знаем о них из сообщений Филона и Иосифа Флавия. Уже на основании одного этого можно отрицать положение, что апокалиптика вышла из ессейских кругов. Кроме того, еще несомненно, что, если бы известные апокалипсические произведения принадлежали, так сказать, к канону ессеев⁴¹⁶, что утверждает Hilgenfeld, то, вероятно, в них было бы ясно выражено учение сектантов. Но на самом деле, мы не замечаем здесь даже решительной проповеди особого воздержания. Вообще, по замечанию одного исследователя, с тем методом, с которым Hilgenfeld нашел в ессействе апокалиптическую школу, „ессейские воззрения можно отыскать даже в Талмуде“⁴¹⁷.

О круге, из которого произошла апокалиптика

Но если апокалиптика вышла не из широких ортодоксальных кругов, равно как и не из сектантских, то спрашивается, откуда же мы должны вести ее происхождение?

Ввиду особого характера этой литературы, который не изобличает в ее представителях членов руководящих партий, и, вместе с тем, ввиду того, что религиозное мировоззрение ее довольно корректное с ортодоксальной точки зрения⁴¹⁸, необходимо признать, что апокалиптика вышла из среды мистиков, которая представляла особое направление в религиозной жизни тогдашнего иудейства. В отношении к событиям общественной и политической жизни они занимали положение пассивное. „Они были прилежными посетителями синагогальных собраний, серьезно мыслящих зерном этих собраний, – но масса синагогальной публики не принадлежала к их числу. Хотя они имели много общих черт с фарисеями и книжниками и сами были сведущими в Писании, – при всем том на них нельзя смотреть, как на отрасль этих партий. Они были «кроткими земли», небольшим тесным кружком, который из мрачной действительности охотно бежал в дивный мессианский мир. Своей мироотреченной сущностью и своим фантастическим идеализмом они отличались не только от революционного зилотизма, но и от всех реально-политических тенденций, как они представлялись то в большей, то в меньшей мере также фарисеями и книжниками“⁴¹⁹. Факт отсутствия исторических свидетельств о существовании такой партии не должен смущать нас, так как это и не была партия в полном смысле слова и, во всяком случае, она не играла никакой заметной роли в политической жизни, – роли, которая могла бы обратить на нее внимание историка того времени. Baldensperger обращает внимание на тот факт, что древние историки не говорят ничего или почти ничего и об Иисусе Христе⁴²⁰.

О руководящем начале апокалиптического писательства

После решения вопроса об общественном круге, из которого возникла иудейская апокалиптика, остается еще второй вопрос, решение которого является важным для дальнейшего хода нашего исследования: – именно, о руководящем начале апокалипсического писательства. Он очень просто решается, или скорее устраняется совсем, если говорят, что апокалиптика представляет в иудействе нечто новое, не только не выросшее из мессианских надежд, но даже стоящее с ними в антагонизме, который разрешается только примирением двух рядов идей чрез допущение промежуточного царства, где главная роль отводится Мессии. При такой точке зрения апокалиптика объявляется заимствованием извне⁴²¹. Между тем ранее мы уже показали, что те элементы в религиозном сознании иудейства, которые в последний период заняли главное место, не могут считаться и не считаются простыми заимствованиями из чуждых религий, но вполне понятны в том случае, если их считают обусловленными внутренним развитием иудейства под влиянием и содействием различных обстоятельств его внешней жизни. И эти, в некотором роде, новые идеи эсхатологического характера и составляют, вместе с идеею мессианскою, главный предмет апокалиптики. Не можем же мы считать таковым ангелологию, демонологию или космологические исследования, где, конечно, более всего сказалось внешнее влияние!

Не затрагивают, – думается, – существа дела и в том случае, если говорят, что апокалиптика есть разрешение противоречия между историей и сознанием иудейства⁴²², или утверждают, что иудейская эсхатология происходит из неисполнившегося пророчества⁴²³, или выводят из неисполнившегося пророчества апокалиптику только, как определенный род литературы⁴²⁴, или, наконец, видят повод к апокалипсическому писательству в противоречии между обещаниями Божиими и состоянием избранного народа, а также

и в пессимизме⁴²⁵. Во всех трех случаях высказывается, в сущности, одна и та же мысль, которая, если мы не ошибаемся, должна иметь тот смысл, что эсхатология, бывшая одним из предметов апокалипсической литературы, являлась для сознания иудеев как бы компенсацией за те блага, которые были обещаны пророками и в получении которых иудеи теперь отчаялись. Но представлять в таком виде причину происхождения эсхатологических представлений едва ли возможно, так как известно, что иудеи вовсе не отчаялись в исполнении буквально понимаемых пророческих обетований и до последних минут своего политического существования были уверены во вмешательстве Божиим в свою судьбу.

Нам кажется, что апокалиптика действительно является новообразованием в иудействе и совершенно отражает собою ту переходную ступень, тот процесс брожения, который необходимо предположить для религиозной жизни евреев этого периода. Иудаизм остался иудаизмом, т. е. национальной религией со всем ее партикуляризмом, исключительностью и казуистикой, развившеюся ввиду необходимости вставить ушедшую вперед жизнь в старые рамки. Но, с другой стороны, обнаруживались и симптомы, показывавшие, что иудейство перерастает само себя, получая сильную склонность к универсализму и не имея все-таки возможности сделаться универсальной религией без коренной ломки, которая от старого иудейства не оставила бы камня на камне.

Эти две противоположные тенденции – вылиться в новые формы и в то же время удержать старое – имеют свое отражение и в области вероучения. Здесь, с одной стороны, была удержана мессианская идея, в которой сконцентрировались все национальные чаяния евреев, а с другой стороны выдвинулись на самое видное место и догматы о потустороннем возмездии и воскресении мертвых⁴²⁶, – два ряда идей, из которых каждый в той постановке, какая дана была ему иудейством, должен был развиваться на счет другого. Можно даже принять и тот тезис, что, хотя мессианская идея никогда не умирала среди евреев, тем не менее, был период, когда она побледнела в их сознании⁴²⁷, – самый тяжелый и

интересный для науки период в развитии народа, но, к сожалению, не освещенный для нас источниками. Нам известно только, что в неканонических книгах Ветхого Завета мессианская идея отразилась довольно слабо⁴²⁸. Вот эту-то двойственность в религиозном сознании иудейства и отражает апокалиптика; и в необходимости ее устранения, уравнивания противоположностей она имеет движущий принцип своего развития. В этой же задаче заключалась для данной литературы и возможность сделаться творческим началом в области религии.

Там, где мысли о царе иудейском и о тех благах, которые он принесет, стоят в неразрывной связи с представлением о высоком жребии народа еврейского, как политической единицы, имеет место националистический иудаизм. Но тогда какой же смысл имеют догмы о суде и воскресении? А если они имеют смысл, то нужно мессианской идее придать другой характер. Апокалиптика взялась за это дело, но исполнила ли его? На последний вопрос можно отвечать только отрицательно. А для подтверждения отрицательного вывода достаточно обратиться к той же 3 (4) книге Ездры, о которой мы уже говорили, и которая представляет в своем роде замечательное произведение. В ней мы наблюдаем искусственный компромисс, путем которого примиряются мессианская и эсхатологическая идеи, причем иудейская исключительность временами резко прорывается в настроении автора. Здесь заметна путаница в расположении двух рядов идей; для идеи мессианской не найдено надлежащего места. Но затем здесь отчасти уже заметно и религиозное вырождение под влиянием идейной дезорганизации. Симптомом этого явления служит то обстоятельство, что развитие религиозной психики пошло вширь, а не вглубь, поскольку псевдо-Ездру мучат вопросы уже универсального характера, – например, в постановке вопроса о зле, – разрешение которым дается весьма слабое, чтобы не сказать никакого. Все это отвлеченное философствование, сквозь которое прорывается искра сомнения, недоумения, несовместимо с сильною этической религией.

Неудовлетворительность классификации, ставящей новозаветный Апокалипсис в один ряд с произведениями иудейской апокалиптики

Только в христианстве, где мессианская идея, – получившая фактическое осуществление в жизни, учении, страдании, смерти и воскресении Иисуса Христа, – имеет религиозное и моральное значение, эта идея нашла свое действительное место в религиозном воззрении. Христос, омывший нас от грехов наших Кровию Своею и соделавший нас царями и священниками Богу и Отцу Своему (Откр.1:5–6), является началом и концом мировой истории и только один Он в силу Своего богочеловеческого дела имеет право открыть книгу, запечатанную семью печатями; – книгу мирового развития, цель которого осуществление завета Бога с человечеством. Ко Христу должны направляться все нити этого развития, – все от Него, Им и к Нему.

О двух признаках, выделяющих первый из ряда иудейских апокалипсисов

Прежде, чем перейти к детальному выяснению идейного различия канонического Апокалипсиса от псевдэпиграфической апокалиптики, мы должны указать на два признака Апокалипсиса св. Иоанна, из которых один относится к внутреннему характеру всей книги, а другой, хотя, по-видимому, и имеет только формальное значение, тем не менее тесно связан с первым. Что касается, прежде всего, этого внутреннего характера книги, то необходимо отметить, что она написана с весьма возвышенным пророческим самосознанием. Апокалиптик не только убежден в том, что сам пишет под наитием пророческого духа, как бы под его диктовку, но и дает ясное свидетельство изобилия духовных дарований в том религиозном обществе, членом которого он состоял (Откр.2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; 11:18; 18:24; 19:10; 22:9, 10, 17–20).

В связи с этим высоким сознанием Апокалиптика стоит и то обстоятельство, что он не счел нужным для придания авторитета своей книге Откровения скрыться за каким-нибудь древним именем и наполнить ее такими пророчествами, которые в действительности представляли бы *vaticinia ex eventu*. Наоборот, св. Апостол Иоанн придает Апокалипсису эпистолярную форму, помещая в начале его послания к семи малоазийским церквам, а в конце обычное для писем заключение. Это второй характерный признак Апокалипсиса, который мы имели в виду. Уже этот последний признак один резко выделяет новозаветный Апокалипсис из ряда родственных произведений иудейской литературы⁴²⁹. Он придает пророчеству известную конкретность, поскольку в посланиях прямо отмечаются те, замечаемые писателем в жизни церкви его времени, враждебные христианству жизненные принципы, процесс борьбы с которыми будет предметом дальнейшего развития апокалипсического созерцания. Ясно, что христианский Апокалиптик вовсе не нуждался в том, чтобы приобрести доверие своих читателей

окольным путем; он обращался к ним с несомненным убеждением в своем божественном полномочии. Если Vischer предполагает, что перед четвертой главой нашего Апокалипсиса было введение, содержащее обозначение имени автора, т. е. какого-либо древнего выдающегося в истории народа Божия лица, а затем была еще, может быть, часть сочинения, для целей подлога восстанавливавшая обстановку мнимого автора, то предположение это основано исключительно на одной фантазии.

Если теперь посмотреть с этих двух сторон на иудейские апокалипсические произведения, то придется отметить, что они отличаются иным характером. С формальной стороны они являются непременно псевдонимными, причем писатель обычно обозревает историю со времени жизни того знаменитого лица, за именем которого он скрылся. Этот формальный признак с своей стороны объясняется сознанием позднейшего иудейства, что действия пророческого духа прекратились уже. В настоящее время пророков нет, думали иудеи (ср. 1Мак.9:27), и только на будущее возлагали все свои надежды, на то будущее, когда придет пророк верный (1Мак.14:41; 4:46)⁴³⁰. Также и заключение канона должно было препятствовать писателям выпускать сочинения пророческого характера под собственным именем. Таким образом, уже указанные два признака выделяют Апокалипсис св. Апостола Иоанна, как христианскую книгу, из ряда произведений иудейской псевдэпиграфической апокалиптики и обнаруживают тем недостаток сделавшейся обычной классификации.

Отличие новозаветного Апокалипсиса от иудейской апокалиптики со стороны идейного содержания

Но кроме того остается еще третий пункт различия между новозаветным Апокалипсисом и иудейской апокрифической апокалиптикой, – самый важный. Пункт этот касается идейного содержания: в Апокалипсисе Ап. Иоанна иудейский Мессия уступает свое место историческому Христу⁴³¹. К обзору главных идей иудейской апокалиптики и их отношения к таковым же идеям Откровения св. Иоанна мы и переходим.

Учение иудейской апокалиптики

А. О личности Мессии

Что касается учения о личности Мессии, то оно в иудейской апокалиптике является не вполне определенным. Этим и объясняется тот факт, что в попытках его точной установки замечаются значительные разногласия. Если мы признаем в апокалиптике слияние двух рядов идей, то этим дается и ключ к пониманию учения ее о личности Мессии, с которым это учение может быть представлено в истинном свете. На помощь необходимо еще только призвать здравый экзегезис и правильный исторический взгляд. Нужно отметить здесь в самом начале, что все трудности дела происходят оттого, что в апокалипсических представлениях личности Мессии не остались без внимания националистические вождедения, но также рельефно выделились и трансцендентные элементы.

Наше внимание останавливает прежде всего основной вопрос, – именно о предсуществовании Мессии. Идея эта с совершенною ясностью выражена в притчах книги Еноха, которые должно различать от основного произведения, а затем ее находят в апокалипсисах Ездры и Варуха. Указания двух последних, впрочем, могут допускать и перетолкования, поскольку в них для обозначения явления Мессии употребляется глагол „откроется“ – „revelabitur“ (4 Ездры VII, 28; XIII, 32; Апокалипсис Варуха XXIX, 3; XXXIX, 7). Это выражение ставят в связь с иудейским позднейшим учением о скрытом состоянии Мессии и дают ему на основании этого учения соответствующее объяснение⁴³². Однако, если поставить указанные места из псевдо-Ездры в связь со словами его же книги в XIV, 9, то нельзя не прийти к выводу, что этот апокалиптик считал Мессию – предсуществующим. Но идея предсуществования во всяком случае не играет в воззрениях псевдо-Ездры никакой значительной роли⁴³³, не оказала она влияния и на его представление о метафизической сущности Мессии. Несомненно, он представлял его человеком, а не лицом божественным. Против этого нельзя сослаться на то, например, что Мессии приписывается какое-то

сверхъестественное могущество (XIII, 33–38), поскольку это общая черта в представлениях о нем. Но наше внимание обращает на себя тот факт, что, по мнению апокалиптика, Мессия должен умереть, как и все другие люди (VII, 29), чем и заканчивается совершенно его роль. Эта черта ясно доказывает обычную человеческую природу Мессии, особенно, если вспомнить, что у позднейших иудеев была склонность не допускать своих героев до обычной смерти, а переселять их живыми на небо, как это сообщается и о самом Ездre в его апокалипсисе (см. XIV, 9).

Определеннее выражено учение о предсуществовании Мессии в притчах книги Еноха. „Прежде чем солнце и знамения были сотворены, – говорится в ней, – прежде чем звезды небесные были созданы, Его (Мессии – Сына человеческого) имя было названо пред Господом духов... Он был избран и сокрыт пред Ним, прежде даже чем создан мир; и Он будет пред Ним до вечности“ (Ен.48:3:6)⁴³⁴.

Но приведенные слова иногда изъясняют в смысле указания на идеальное предсуществование Мессии⁴³⁵, потому что здесь говорится только о премирном наименовании его имени, о предопределении, а не о реальном существовании. Правильность такого толкования вообще не может считаться несомненной, так как у восточных народов имя является выражением самого существа вещи и может заменять самый предмет; но оно должно быть и прямо отвергнуто ввиду указаний нашего апокрифа в других местах. Так о вознесении Еноха сообщается: „вот его (Еноха) имя было вознесено при жизни к тому Сыну человеческому, к Господу духов, от живущих на тверди... И там я видел первых отцов и праведных от древнейшего времени живущих в том месте“ (Ен.70:1:4). Кроме того, еще мы находим в книге Еноха такое место: „и я видел Единого, имевшего главу дней, и Его глава была бела, как руно; и при Нем был другой, лице которого было подобно виду человека, и Его лице полно было прелести и подобно одному из святых ангелов. И я спросил одного из ангелов, который шел со мною и показал мне все сокровенные вещи, о том Сыне человеческом, кто Он и откуда Он, и почему Он идет с Главою

дней? И он отвечал мне и сказал мне: „это Сын человеческий, Который имеет правду“ и т. д. (Ен.46:1–3). Здесь наше внимание привлекают два факта: во-первых, Сын человеческий представляется в обоих случаях существующим реально: во-вторых, при сообщении о действительном вознесении Еноха говорится, что было вознесено „имя его“. Последнее выражение важно потому, что оно проливает свет на значение этого термина у апокалиптика, благодаря которому устраняется вышеупомянутый ложный взгляд на его учение о предсуществовании Мессии.

Таким образом мы считаем более основательным держаться того взгляда, что автор притч книги Еноха понимал предсуществование Мессии реально, а не идеально, но при всем том не склонны придавать этому факту большого значения. Значение же это необходимо отрицать, во-первых, потому, что есть достаточные основания заподозривать широкое распространение этой идеи в такой, именно, форме; а, во-вторых, и потому, что она ни в каком случае не повлияла на учение о метафизической сущности Мессии.

Что касается первого, то справедливо только то, что идея предсуществования вообще имела среди иудеев широкое распространение, ибо предсуществование приписывалось почти всем благам мессианского царства. Источником этой идеи нужно признать, как желание возвысить значение мессианских благ, так, может быть, и стремление дать благочестивому уверенность в спасении⁴³⁶. Кроме того, указывают, что это вообще принадлежит к особенностям древнего восточного миросозерцания, – предполагать для всех земных вещей и установлений небесные первообразы, признавать, так сказать, „предустановленную гармонию“⁴³⁷. Эта особенность ясно сказалась, например, в Кн. Юбилеев, где очень часто фигурирует понятие „небесной скрижали“. Так, по поводу законов о священных временах говорится, что на „небесных скрижалях определено деление дней“. Имя Исаака также заранее „определено и написано было на небесных скрижалях“⁴³⁸ и под. Согласно славянской книге Еноха, последний во время своих путешествий по небу видел на

третьем небе древо жизни (гл. V), а когда он достиг седьмого неба, то Господь приказывает мудрейшему из архангелов Вревоелу принести книги и трость, и Енох под диктовку ангела пишет все дела небес и земли, моря и всех стихий. После того как это продолжалось 30 дней и 30 ночей, Вревоел приказывает писать все души людей, которые не рождены, но которые приготовлены прежде веков (гл. X). Наконец, упомянем еще, что в сирийском апокалипсисе Варуха решительно противопоставляются земной и небесный Иерусалим: „не думаешь ли ты, что это тот город, о котором Я сказал: Я начертал тебя на дланях Моих?! Это не тот город, здания которого теперь стоят пред вами, но (будущий) который у Меня (уже теперь) открылся, который здесь (т. е. на небе) заранее приготовлен, – со времени, когда Я принял решение создать рай“. Далее сообщается, что этот небесный город был показан Адаму до его грехопадения, Аврааму ночью между двумя половинами жертвы (ср. Быт.15:15) и Моисею на Синае (Апокалипсис Варуха, гл. IV).

Во всех этих местах идея предсуществования не нашла вполне ясного выражения, так как здесь, – особенно, что касается первых двух книг, – главным образом ярко проглядывает детерминистический взгляд на жизнь. Поэтому, чтобы составить надлежащее понятие об учении о предсуществовании, необходимо обратиться к более поздним источникам, которые совершенно невозможно устранять при суждении и об иудействе новозаветного периода. Но эти источники настолько неопределенны, что допускают различное толкование. Так, по мнению проф. прот. А. В. Смирнова, в таргумах относящиеся к учению о предсуществовании Мессии места говорят то об идеальном, то о реальном предсуществовании. Но G. Dalman утверждает, что более древний раввинизм довольствовался предсуществованием только имени Мессии⁴³⁹. Относительно талмуда прот. Смирнов говорит, что, если там идет речь о предсуществовании, то личность Мессии не выделяется из ряда других праведников и установлений Ветхого Завета в отношении к названному качеству. Талмуд учит о предсуществовании торы, престола

славы, праотцов Израиля, святилища и имени Мессии; иногда дело идет не о имени Мессии, но о нем самом, и, кроме того, прибавляется еще покаяние. Что касается Мессии, то в одном месте он представляется предсуществуящим в намерении Бога, а в другом – реально. Таким образом, даже и ко времени Талмуда не выработался определенный взгляд на предсуществование⁴⁴⁰.

Учение о предсуществовании Мессии в позднейшем иудействе является, таким образом, крайне неясным. А если принять во внимание, что оно выражено довольно определенно из известных нам псевдэпиграфов только в притчах книги Еноха, и намеков на него еще находится в апокалипсисе Ездры⁴⁴¹, а в других сочинениях этого рода мы с ним не встречаемся совсем, то нельзя не прийти к выводу, что и в мистической среде лиц, увлекавшихся апокалипсической литературой, идея предсуществования Мессии не сделалась догмой, получившей вполне законченные формы⁴⁴².

Но значение идеи о предсуществовании Мессии сводится к нулю, благодаря главным образом тому, что она совсем не повлияла на учение о метафизической сущности Мессии⁴⁴³. В апокалиптике нет никаких оснований относить Мессию к божественным существам. Это доказывается его наименованиями, а также и некоторыми сопоставлениями. Из наименований замечательно одно: „Сын Человеческий“, разрешения смысла которого до сих пор ищут, причем все-таки этот смысл для многих еще является загадкой.

Что касается происхождения имени, то его нужно возводить к кн. пр. Даниила. Но является ли оно термином для обозначения Мессии? Несомненно, Даниил вовсе не думал создавать терминологию; вероятно также и то, что и ко времени написания притч Еноха выражение „сын человеческий“ не сделалось мессианским термином, – но, однако, Христом эти два слова часто прилагаются к Самому Себе⁴⁴⁴.

Таким образом, происхождение термина „сын человеческий“ не скрывается в далеком, неизвестном нам, таинственном прошлом, и его смысл при первом его появлении не трудно угадать. Для определения этого смысла нужно, прежде всего,

поставить вопрос о точном филологическом значении термина, который должен быть взят, конечно, не на греческом, а на своем оригинальном языке, т. е. на еврейском и арамейском – *ben adam* и *barnascha*. По авторитетному указанию Wellhausen'a⁴⁴⁵, на этих языках слова, обозначающие человека, являются коллективным понятием, а для того, чтобы сделать из него индивидуальное, необходимо прибавить *ben* или *bar*. Таким образом *barnascha* означает, по точному филологическому смыслу, ничто иное, как $\acute{o} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$. Но P. Fiebig утверждает, что арамейское слово, обозначающее человека, имеет одинаковый смысл, – употребляется ли оно с $\Gamma\Delta$ или без него, и смысл этот двоякий, т. е. *barnascha* может обозначать и коллективное и индивидуальное понятие⁴⁴⁶. Впрочем, для нас это колебание не может иметь особенного значения. Важно только установить, что *barnascha* действительно по-гречески может значить $\acute{o} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$.

Употребление выражения „как бы сын человеческий“ у Даниила объясняется тем обстоятельством, что он сначала представил четыре мировых монархии под видом зверей, а чтобы изобразить владыку будущего мессианского царства, воспользовался образом человека с целью противопоставить характер этого последнего царства народа святых Всевышнего характеру тех четырех монархий, представленных под образом диких зверей. Кроме того, еще Даниил не говорит, что он видел человека, но как бы человека $\psi\iota\chi\grave{\alpha} \Gamma\Delta$, указывая этим только на внешний вид фигуры, воспринятой им в визионерном состоянии.

Так как это объяснение является вероятнейшим и весьма подкупающим своей простотой, а главное всеисчерпывающим для данного случая, то едва ли можно видеть в выражении кн. Даниила „как бы сын человеческий“ какой-то таинственный остаток, который являлся бы еще непонятным после него. Нет никакой нужды находить таинственное там, где его вовсе нет, и предполагать для объяснения термина „сын человеческий“ какое-то тайное эсхатологическое предание⁴⁴⁷.

Зависимостью от Даниила вполне объясняется и употребление понятия „сын человеческий“ в кн. Еноха, причем

внимание ее писателя привлек не термин сам по себе, а изображение у Даниила Мессии, как человека, который, однако, шел с облаками небесными, „дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему“ (Дан.7:13). Зависимость притч Еноха от кн. пр. Даниила особенно заметна в гл. 46, в которой впервые появляется наименование Мессии сыном человеческим; сказывается эта зависимость не только в описании последнего, но также и в наименовании Бога имеющим главу дней, что равняется обозначению Его у Даниила, как Ветхого днями. Вот в этой-то 46 главе книги Еноха Мессия и описывается, как такой, „лице которого было подобно виду человека“. На вопрос созерцателя ангелу о сыне человеческом: „кто Он и откуда Он, и почему Он идет с Главою дней“, дает ответ: „это Сын человеческий, Который имеет правду, при Котором живет правда и Который открывает все сокровища того, что скрыто“ и т. д. Во всем описании этой сцены не дается никаких оснований для мнения, что у автора с термином „сын человеческий“ соединялись какие-либо представления кроме тех, которые были результатом простого знакомства с кн. пр. Даниила. Если впоследствии псевдо-Енох часто называет Мессию просто „сыном человеческим“, то это было, во-первых, следствием того, что он считал Мессию, как увидим ниже, существом человеческой природы, а во-вторых, такой термин у писателя, находящегося под явным влиянием Даниила, напрашивался контрастом между Данииловым наименованием Мессии – человеком и описанием его супранатуральными чертами⁴⁴⁸.

Замечательно, что даже псевдо-Ездра, как будто, и не знает о терминологическом значении слов „сын человеческий“, когда описывает своего Мессию имеющим подобие человека. Вот идущее сюда место гл. 13, которое мы заимствуем у Wellhausen'a⁴⁴⁹ и с которым совпадает и немецкий перевод у Kautzsch'a (S. 395), в то время как русский, находящийся в Библии, отстает от него. Et factum est post dies septem et somniavi somnium nocte. Et ecce de mari ventus exsurgebat ut conturbaret omnes fluctus ejus. Et vidi et ecce hic ventus ascendere fecit de corde maris quasi similitudinem hominis. Et vidi et esse convolabat ille homo cum nubibus caeli, et ubi vultum suum

convertebat ut consideraret, tremebant omnia quae sub eo videbantur. Et ubique exiebat vox de ore ejus, ardescebant omnes qui audiebant vocis ejus, sicut liquescit cera, quando senserit ignem. Et vidi post haec et ecce congregabatur multitudo hominum, quorum non erat numerus de quattuor ventis caeli, ut debellarent hominem, qui ascenderat de mari. Здесь даже нет точного наименования „сын человеческий“, причем это отсутствие никак не может быть отнесено на счет перевода, особенно если принимать для 3 (4) Ездры еврейский оригинал, что весьма убедительно доказывает Wellhausen⁴⁵⁰. Псевдо-Ездра, совершенно не предвидя позднейших научных проблем, связанных с термином „сын человеческий“, именует своего Мессию „имеющим вид человека“, а потом называет его кратко „человек“⁴⁵¹. Таковы происхождение и смысл термина „сын человеческий“ в иудейской апокалиптике. Из других обозначений Мессии в притчах Еноха нужно еще заметить имена „праведный“ и „избранный“, причем здесь необходимо иметь в виду, что как Мессия именуется „праведным“ и „избранным“, так и прочие праведники. Существуют в притчах Еноха и еще имена Мессии, но их подлинность заподозривается авторитетами текстуальной критики псевдэпиграфа. Так, в Ен.62:5, по переводу Prof. A. Dillmann'a⁴⁵², а за ним и А. В. Смирнова⁴⁵³, Мессия называется „сыном жены“. Уже Prof. E. Schürer указывает, что бо́льшая часть лучших рукописей имеют здесь „сын мужа“⁴⁵⁴. Точно так же R. H. Charles ставя здесь, как и G. Beer, в своем переводе на основании более древних рукописей „сын мужа“ объясняет чтение „сын жены“ или христианским влиянием, или ошибкою при переводе, явившейся результатом того, что на переводчика повлиял предыдущий четвертый стих с его beesit – жена и walda – сын⁴⁵⁵. Но нужно отметить то обстоятельство, что в Ен.69:29 спорное чтение „сын жены“ встречается уже в более древних рукописях⁴⁵⁶ вместо принятого Dillmann'ом и Beer'ом чтения „сын мужа“.

Что сказать об имени „сын мужа“? Оно прилагается к мессии в притчах Еноха по переводу Dillmann'a и Смирнова два раза в 69:29, а по переводу Beer'a еще в 62:5. Уже Hilgenfeld⁴⁵⁷ высказал предположение, что „сын мужа“ является результатом

случайной ошибки эфиопского переводчика, переведшего υἱός τοῦ ἀνθρώπου так, как нужно бы было перевести υἱός τοῦ ἀνδρός. А затем Charles'ом вполне доказано, что различие терминов „сын человеческий“ и „сын мужа“ нужно отнести только на счет эфиопского перевода. Вообще в эфиопском иногда употребляется слово, обозначающее vir, там, где можно ожидать homo, и перевод одного и того же термина двумя различными словами свидетельствует только о невнимательности переводчика⁴⁵⁸.

После всего этого мы можем решить вопрос и о происхождении чтения „сын жены“. Нам кажется несомненным, что это ничто иное, как христианская корректура. Чтобы представить такую возможность, необходимо обратить внимание на то, что имена Мессии: „сын жены“ и „сын мужа“ не имеют устойчивого положения: термин „сын мужа“ обязательно у других свидетелей текстуального предания имеет в качестве варианта термин „сын жены“, или наоборот. Отсюда мы заключаем, что для христианских читателей книги Еноха, принадлежавшей к канону Абиссинской церкви, выражение: „сын мужа“, как имя Мессии, было соблазнительным, благодаря чему и появилась безукоризненная и с христианской точки зрения корректура „сын жены“.

Несмотря на неблагоприятный взгляд на два последних мессианских имени в кн. притч Еноха, мы имеем право утверждать, что в них Мессия описывается, как человек, Он, – „праведный“ и „избранный“, ставится в ряд с другими праведниками и отличается от них только особыми духовными дарами, с которыми связано его положение, как судии мира. Это последнее можно вывести и из слов гл. 46:3. Ввиду всех вышеизложенных данных, нельзя придавать большой важности при решении вопроса о существовании Мессии тем местам притч, в которых он описывается чертами весьма возвышенными. Если некоторые исследователи⁴⁵⁹ указывают, что здесь Мессия обрисовывается чертами супранатуральными, то с этим всякий согласится, но в то же время это указание с точки зрения поставленного нами вопроса не содержит ничего точного.

Наоборот, совершенно несправедливо находят в иудействе процесс обоготворения Мессии⁴⁶⁰.

Что касается других псевдэпиграфов, то есть сходство в учении о Мессии между притчами Еноха и апокалипсисом Ездры. О предсуществовании Мессии, по псевдо-Ездры, у нас уже была речь выше, и по этому предмету не остается ничего более сказать. Здесь нам необходимо только отметить, во-первых, то обстоятельство, что Бог, по 4 кн. Ездры, называет Мессию Своим сыном – „Сын Мой“, „Сын Мой Христос“ (7:28–29; 13:32, 37, 52; 14:9), – что указывает на него, как на теократического царя, по мнению Schürer'a, хотя в то же время вероятна и догадка Штапфера, что слово *filius* в 4 кн. Ездры соответствует не греческому *υἱός*, а *παῖς*.⁴⁶¹

Вторая особенность, которую нам остается отметить в мессианском учении псевдо-Ездры, та, что он, не смотря на описание Мессии предсуществующим небесным человеком, приписывает ему вместе с тем и происхождение из рода Давидова. Идущие сюда выражения этого писателя⁴⁶² отсутствуют в латинском переводе, но подлинность их подтверждается единогласным свидетельством восточных версий. Здесь ясно сказалось по отношению к личности Мессии иудейское понимание⁴⁶³, которого не могли совершенно устранить никакие спекуляции на основании кн. Даниила.

Что касается других источников, то в Ен.90:37 Мессия представляется под образом белого тельца, причем здесь говорится о его рождении. В Ен.105:2 Бог называет Мессию Своим сыном. Подлинность этого названия отвергают G. Dalman и H. J. Holtzmann⁴⁶⁴. Но Charles справедливо замечает, что, если праведники в Ен.62:11 названы детьми Божиими, то Мессия является Сыном Божиим в преимущественном смысле⁴⁶⁵. Вместе с этим сопоставление Charles'a дает указание, как нужно понимать в кн. Еноха выражение „Сын Мой“. Но вообще пророческие псевдэпиграфы скудны характеристиками личности Мессии, а потому мы считаем нужным только прибавить еще, что в 5 Сивил. кн., где, очевидно, описывается устройство мессианского царства (ст. 414–433), устроитель его называется блаженным мужем (*seliger Mann*)⁴⁶⁶; затем в *Assumptio Mosis*

выводится какая-то загадочная фигура мужа из колена Левиина по имени Тахо (IX, 1), едва ли, впрочем, имеющая какое-либо отношение к Мессии⁴⁶⁷. Лучше всего, кажется, выражена иудейская мессианская вера в 17 псалме Соломона, где Мессия описывается, как потомок Давида и земной царь, и вместе с тем характеризуется возвышенными нравственными чертами. Вот места, относящиеся, собственно, к личности этого царя: „Воззри, Господи, и восставь им царя их, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избрал, чтобы царствовал над Израилем отрок Твой“ (ст. 23). „Он не будет надеяться на коня, и всадника и на лук, и не будет умножать себе золота и серебра для войны, и многим (воинам) не соберет надежд на день войны“ (ст. 37). „Он чист от греха, чтобы властвовать над народом великим, обличить начальников и истребить грешников силою слова“ (ст. 41) и под.

Таким образом, представление о Мессии, как о человеке, должно быть признано нормальным учением иудейской апокалиптики, как и иудейства вообще⁴⁶⁸. Учение это никогда не сменялось другим, а впоследствии под влиянием христианства, – как оппозиция последнему, – оно обострилось в иудейском сознании⁴⁶⁹.

Что касается учения о страждущем Мессии⁴⁷⁰, то в рассматриваемый период мы его вовсе не находим, а учение 4 Ездры о смерти Мессии не имеет сюда никакого отношения⁴⁷¹. Вполне основательными должно признать ссылки⁴⁷² на Новый Завет в доказательство того положения, что мысль о страдающем Мессии была вполне чужда иудеям времени Господа. Лишь у Иустина Мученика в „Разговоре с Трифоном иудеем“ (гл. 68:89) находится свидетельство о существовании представления о страданиях Мессии. Более же определенные указания на него принадлежат позднему времени.

Интересно отметить факт, что позднейшее иудейство различало двух Мессий: Мессия, сын Давидов и Мессия, сын Иосифов или Ефремов, причем первый является страдающим, а второй умирающим Мессией и воителем⁴⁷³. Роль Мессии, сына Иосифова, состоит в том, что он побеждает врагов Израиля, занимает Иерусалим и делает его столицею, но после

этого умирает насильственной смертью. По мнению Dalman'a, происхождение этого учения можно относить к 2–3 веку; причем поводом к его появлению послужила не полемика с христианами, но необходимость ободрить иудейский дух во время преследования Адриана⁴⁷⁴. Но Weber как раз видит в этом учении уступку, сделанную иудеями в полемике против христиан ввиду содержания Ис.53⁴⁷⁵. Искупительного значения смерть Мессии, сына Иосифова, не имела: идея эта неизвестна раввинизму⁴⁷⁶.

Согласно учению о страждущем Мессии, господству последнего будет предшествовать время унижения⁴⁷⁷. В вавилонской Гемаре говорится, что Бог обременит Мессию исполнением заповедей и страданиями, как мельничными жерновами. Мессия представляется здесь сидящим у ворот Рима с нищими и перевязывающим свои раны в ожидании времени, когда ему можно будет исполнить свое призвание⁴⁷⁸.

Временем происхождения учения о страждущем Мессии Dalman считает 3–6 столетия; 7–10 столетия были временем его дальнейшего развития; а усилившийся под влиянием бедствий еврейской нации интерес к мессиологии – вот причина его происхождения⁴⁷⁹. Относительно же широты распространения учения о страдающем Мессии говорят, что оно не сделалось господствующим воззрением иудейства, но, оставшись ему чуждым, было только школьным мнением⁴⁸⁰. Кроме того, Dalman замечает, что ни в учении об умирающем Мессии, сыне Иосифа, ни в учении о страдающем Мессии, сыне Давидовом, раввинизм не мог возвыситься над границами народной религии и религии закона⁴⁸¹. Время происхождения учения о страдающем Мессии и его характер уполномочивают нас устранить его от всякого влияния на наши выводы: в псевдэпиграфической апокалиптике мы не встречаем никаких намеков на него.

Б. Мессианское дело и мессианское царство по учению иудейской апокалиптики. Междущарствие (хилиазм). Эсхатология

Двойственный характер иудейской апокалиптики особенно ясно сказался в ее учении о мессианском деле. При чисто националистическом представлении мессианского царства роль Мессии была совершенно понятна: он представлялся земным царем, наделенным от Бога полномочиями к устройению славного царства, состоящего из избранного только народа. Образ такого Мессии в чертах возвышенных, насколько только возможно при подобном представлении дела, и находим в XVII псалме Соломона. Но лишь только над националистической мессиологией берет верх эсхатология, как личность Мессии является на сцену совершенно без нужды, и иной апокалиптик не знает, что ему с ней делать. Не даром же в некоторых произведениях этого рода мы не находим никакой мессиологии. При всем том замечательно, что мессиология особенно развита там, где сильно выступают новые трансцендентно-эсхатологические элементы позднейшей иудейской религии. Ясно, что апокалиптики сознавали необходимость изменения черт мессианского образа, но при допущении таких изменений не могли дать ему надлежащего места.

Главными эсхатологическими идеями являются идеи суда и воскресения, тесно между собою связанные во временной последовательности. Воскресение и суд должны предшествовать открытию другого более совершенного порядка мира. Но какая же роль Мессии при этих эсхатологических актах? Трагическое положение иудейства при решении этого вопроса вполне понятно и ясно. И наше внимание здесь привлекает прежде всего тот путь, какой найден был апокалиптическими писателями для примирения мессиологии и эсхатологии, – путь этот – учение о междущарствии, обычно, известное под именем хилиазма. Примирение делалось возможным благодаря тому, что для удовлетворения иудейских

вожделений назначался определенный период, за которым следовали эсхатологические акты – воскресение и суд.

Первый намек на междуцарствие встречается в седминном апокалипсисе кн. Еноха. Здесь говорится, что восьмая седмина будет седминою правды: „и будет дан ей меч, чтобы суд и справедливость исполнились над теми, которые поступают насильственно, и грешники будут преданы в руки праведных. И в конце ее они приобретут дома своею справедливостью, и созиждется дом великому Царю в прославление навсегда и навечно“. После этого на девятую седмину относится открытие всему миру праведного суда, при чем исчезнут деяния нечестивых, и мир будет осужден на гибель. Наконец, уже в десятую седмину, в седьмую часть ее, будет суд над стражами и произойдет обновление мира (Ен.91:12–17). Толкование седминного апокалипсиса довольно затруднительно, ибо представления, в нем содержащиеся, запутаны; тем не менее проблеск учения о междуцарствии, впоследствии точнее развитого, здесь весьма вероятен.

Это определенное учение о междуцарствии мы встречаем в апокалипсисах Ездры и Варуха. У первого в видении орла (гл. XII) кратко говорится об остатке народа еврейского, который будет обрадован Богом, „доколе не придет конец – день суда“ (ст. 34). В VII гл. продолжительность царства Мессии определяется в 400 лет, после чего последует смерть Мессии и всего человечества, и мир на семь дней обратится в древнее молчание, а затем откроется воскресение и суд (ст. 28–35). В сирийском апокалипсисе Варуха (XXIX) после описания явления Мессии и благ мессианского времени сообщается (XXX, 1), что по окончании времени, назначенного для этого царства, Мессия возвратится в славе на небо. В другом месте того же апокалипсиса говорится, что господство Мессии должно продолжаться до конца посвященного гибели мира (XL, 3). По Вар. LXXIV, мессианское время есть „конец того, что преходяще, и начало того, что непреходяще“. Можно заметить, что, по мнению Volz'a⁴⁸², резкое противоположение мессианского периода будущему веку относится на счет собирателя видений; таким образом, гл. XXIX, например, не имела первоначально

того смысла, какой имеет теперь, но представляла законченное описание будущего блаженного времени под главенством Мессии.

Довольно спутанное представление с сильным хилиастическим оттенком встречаем и в Сив. III, 652–730. После рассказа об устройении мессианского царства посланным Богом с востока царем здесь сообщается о нападении на описанное царство народов, желающих разрушить храм великого Бога, и о чудесном уничтожении этих народов, после чего сыны великого Бога, живущие около храма Его, будут наслаждаться счастьем под Его управлением.

Отметим здесь еще, что участниками его являются, конечно, только лица, принадлежащие к народу Божию, а из последних только те, которые будут в живых при открытии мессианского царства. Об этом ясно говорится у псевдо-Ездры и у псевдо-Варуха. Первый говорит, что „оставшиеся будут наслаждаться 400 лет“ (VII, 28), или еще: Бог обещает избавить „остаток народа Своего“, „тех, которые сохранились в пределах Его“ (XII, 34). По апокалипсису Варуха (XXIX, 2), во время бедствий, непосредственно предшествующих открытию мессианского царства, Бог будет охранять тех, которые находятся в Иудее.

В других апокрифических апокалипсисах, где нет следов хилиазма, личность Мессии иногда слишком искусственно привязывается к развитию мировой драмы. Так, в видении пастырей в кн. Еноха суд приписывается самому Богу (90:20 дал.; 100:4), а о Мессии здесь хотя и упоминается и сообщается о его рождении, тем не менее он вовсе не является действующим лицом, и появление его ни для чего не нужно: „и я видел, – пишет псевдо-Енох, – что родился белый телец с большими рогами, и все звери полевые и все птицы небесные устремились его и умоляли его все время. И я видел, как весь род их изменился, и все они стали белыми тельцами; и первый между ними был буйвол⁴⁸³ и имел большие черные рога на своей голове; и Господь овец радовался, взирая на них (на него?) и на всех тельцов“ (90:37–38). Здесь только и говорится о белом тельце, что „все звери полевые и все птицы небесные

устрашились его и умоляли его все время“. Иногда же в апокалиптике мы наблюдаем полное отсутствие образа Мессии. Ярким примером этого является Assumptio Mosis, где фигуру Тахо мы не считаем мессианской. Суд над врагами Израиля совершит, по этому памятнику (гл. X), один только Бог, – один Бог, но не Мессия⁴⁸⁴. При этом местом блаженства Израиля здесь называется небо, откуда избранный народ будет смотреть на мучения своих врагов. По мнению Charles'a, в Ass Mosis не только нет речи о Мессии, но автор его, по-видимому, даже враждебно настроен к этой идее⁴⁸⁵. Точно так же и в первой части кн. Еноха в описании будущего блаженного времени Мессия не играет никакой роли: о нем даже и не упоминается (гл. 10).

Но в то же время мы встречаемся с совершенно оригинальной концепцией в притчах Еноха. Здесь сын человеческий описывается, как судия, и описывается самыми возвышенными чертами. При этом нельзя согласиться и с утверждением, ограничивающим судебную власть Мессии только судом над ангелами и демонами⁴⁸⁶; – нам наоборот кажется, что в этой части кн. Еноха Мессия представляется судьей вселенной. О суде над одними только ангелами говорится в гл. 55 и 61:8 ff., но уже в 62 гл. говорится о суде Мессии над всеми вообще грешниками. Кроме того, о суде Мессии над всеми людьми говорится в гл. 45–46; 49; 51 и др. Учение притч кн. Еноха о деле Мессии, как таковом, представляет действительно на иудейской почве нечто замечательное и несравнимое. Тем не менее по поводу его нужно отметить два факта: во-первых, оно является совершенно единичным и не только не имеет для себя параллели, но позднее и решительно отвергается; во-вторых, оно является прикрытием тех же иудейских чаяний *земного* царства Мессии *для евреев*; только способ устройства этого царства представляется более возвышенным и мягким, чем в других случаях: у автора притч мы не можем отрицать весьма сильной нравственной тенденции и возвышенного образа мыслей.

Из предыдущего видно, что искать мысль о суде Мессии над миром в иных источниках было бы напрасным трудом. Так обстоит дело в отношении к этой идее в других частях кн. Еноха, как уже было отмечено выше. В иных случаях мысль о суде Мессии прямо и решительно отрицается. Псевдо-Ездра на свой вопрос о том, через кого Бог посетит творение Свое, – получает ответ: „сотворено было все Мною одним, а не через кого-либо иного (V, 56 – VI, 6). Ввиду ясности и резкости выражения мысли, основательно будет предположить, что здесь мы имеем полемический выпад против христианства с его идеей о суде Христа над миром. В Сивил. IV, 41 говорится, что Бог сам является судьей, судящим безбожных и благочестивых; о явлении суда великого Бога говорится в Сив. III, 91–92, а в сирийском апокалипсисе Варуха XX, 4 говорится о суде силы Божией. Ср. также вышеупомянутое место Ass. Mosis (гл. X).

В притчах Еноха деятельность Мессии описывается, как юридически судебный акт. В других источниках, где преобладает националистическая мессиология и деятельность Мессии не ставится в связь с великими эсхатологическими событиями, как воскресение и последний суд со стороны Самого Бога, роль его несколько иная, – именно он выступает скорее с чертами военного героя, и руководящим началом его отношения к народам представляется, в свою очередь, отношение последних к Израилю. Так, в сирийском апокалипсисе Варуха говорится, что Мессия одни народы умертвит, а другим дарует жизнь. Первого рода участь постигнет тех, которые угнетали или вообще знали Израиля, а вторая – не угнетавших и не знавших народ Божий (гл. LXXII). По Сив. III, 652–654, посланный Богом с востока царь положит конец войне на всей земле тем, что он одних умертвит, а с другими заключит договоры. По Сив. V, 109–110, воинственная деятельность мессианского царя представляется актом, предуготовляющим суд со стороны Самого Бога: „и царь, посланный для этого от Бога, погубит всех великих царей и знаменитейших мужей. И тогда будет суд Вечного над людьми“. По Сив. V, 414 ff., святой муж, носящий в руках скипетр, данный ему Богом, овладевает всем хорошим; возвращает добрым богатство, расхищенное у них ранее;

разрушает до основания с помощью огня города и сжигает поселения людей, делавших ранее зло, а город, возлюбленный Богом, делается более блестящим, чем звезды, солнце и луна и т. д. Следы такого представления о деятельности Мессии находятся даже и в притчах кн. Еноха, где объектом этой деятельности признаются иногда цари и сильные земли. Для примера укажем на гл. 46, в которой псевдо-Еноху дается ангелом объяснение роли Сына человеческого. „Этот Сын человеческий, Которого ты видел, поднимет царей и могущественных с их лож и сильных с их престолов, и развяжет узды и зубы грешников сокрушит. И Он изгонит царей с их престолов и из их царств“.

Вообще представление о Мессии, как о победителе народов, мы очень часто встречаем в псевдэпиграфической апокалиптике, хотя эта его деятельность иногда и описывается чудесными чертами. Так, по апокалипсису Ездры XIII, 8–11, Мессия при виде тех, которые собрались, чтобы победить его, „не поднял руки своей, ни копья не держал и никакого оружия воинского; но только он испускал из уст своих как бы дуновение огня и из губ своих как бы дыхание пламени и с языка своего пускал искры и бури, и все это смешалось вместе: и дуновение огня, и дыхание пламени, и сильная буря. И стремительно напал он на это множество, которое приготовилось сразиться, и сжег всех, так, что ничего не видно было из бесчисленного множества, кроме праха, и только был запах от дыма“. В Псалмах Соломона 17:27 говорится об истреблении Мессией беззаконных словом уст.

Такова роль Мессии по представлению иудейской апокалиптики. Ясно теперь, что воскресение мертвых здесь стоит вне отношения к мессианскому делу. Исключением являются разве притчи Еноха, где судьей признается Мессия, где поэтому воскресение – акт, служащий приготовлением к мессианскому суду (гл. 51). Но по апокалипсису Варуха, воскресение последует в заключение мессианского царства, – после того как Мессия возвратится на небеса (гл. XXX). Также и по 4 кн. Ездры, воскресению мертвых будет предшествовать

смерть Мессии и всех людей и семидневное „молчание“ мира (VII, 29:32)⁴⁸⁷.

Ввиду всего этого, едва ли будет справедливым ставить учение о воскресении в апокалиптике в связь с националистической мессиологией. По крайней мере, совершенно неверна мысль об удвоении в иудейской апокалиптике воскресения, причем одно из них, будто бы, есть воскресение праведных для участия в благах мессианского царства, а другое общее воскресение для последнего суда⁴⁸⁸.

В апокалиптике на идею двойного воскресения не делается ни малейшего намека, хотя, если бы она была распространена в иудействе, то псевдо-Ездра и псевдо-Варух едва ли могли бы пройти мимо нее, ибо были все поводы воспользоваться ею. Да и вообще для иудея не могло, кажется, представляться страшным приписать участие в мессианском царстве одним только оставшимся в живых, – это вполне понятно там, где имеется в виду благо или прогресс нации, а не личности. Тот факт, что иудейские источники иногда говорят только о воскресении праведных, еще не указывает на то, что самая идея воскресения была связана с национальной мессиологией. Движущим нервом учения о воскресении было не национальное самосознание иудейства, а между тем мы признаем единство этого движущего нерва, какие бы формы ни принимала самая вера в воскресение. Мы согласны признать, что учение о воскресении сначала не было выработано в иудейском сознании во всех деталях, что иногда круг имеющих воскреснуть ограничивается только праведниками, – согласны, таким образом, признать некоторое развитие, – тем не менее развитие это шло по пути к универсализму прямо, без зигзагов. И где замечается учение о всеобщем воскресении, там уже нет учения о воскресении частном, – как это обстоит с апокалипсисом Ездры. А уже одно это обстоятельство есть достаточное доказательство, что догма о воскресении – чисто эсхатологического характера, – без всякого отношения к национальной мессиологии.

Наконец, если в доказательство происхождения иудейской веры в воскресение из иудейских мессианских чаяний

ссылаются на свидетельства некоторых источников, то в них, обыкновенно, вычитывают больше, чем там, на самом деле, написано. Так, например, нельзя ничего заимствовать для доказательства упомянутой мысли из 2 Маккавейской книги, в которой неоднократно высказывается вера в воскресение. Из таких мест этой книги, как 2Мак.7:9, 23, 29, 36 и 2Мак.14:46 не только нельзя заключать, что воскресение имеет целью участие в благах по-иудейски представляемого мессианского царства, но нельзя даже усмотреть учения о воскресении мучеников, – по крайней мере, точный смысл текстов не дает этой мысли. Только в 2Мак.7:14 один из мучеников говорит своему учителю: „умирающему от людей возжеленно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит; для тебя же не будет воскресения в жизнь“. Здесь действительно отрицается участие мучителя в воскресении, но что значит термин „воскресение в жизнь“? Не указывает ли это только на несчастную судьбу грешников?.. И вообще можно считать, что во 2 Маккавейской книге вера в воскресение тесно связана с верой в потустороннее возмездие, и два эти момента мало, например, различаются в знаменитом отрывке 2Мак.12:43–45.

В 3-м Псалме Соломона о грешнике говорится: „он пал, – ибо падение его гибельное, – и не восстанет; погибель грешника навек“; о праведнике, наоборот, сообщается: „боящиеся Господа восстанут для жизни вечной; и жизнь их будет во свете Господнем, и не прекратится более“. Нужно обратить внимание, что здесь вовсе воскресение не связано с мессиологией, а тем более ничего не говорится о двойном воскресении, – здесь несколько иной дух, чем, например, в Псалме Соломона 17. В Псалме 14 трудно найти учение о воскресении, – в нем просто говорится об участии святых, то есть Израиля, и об участии грешников, которые „не обретутся в день милости праведных“. Воскресение здесь, может быть, и предполагается, но о нем не упоминается ни одним словом. Что касается кн. Еноха, то ни в притчах, ни в других частях ее мы не нашли учения о двойном воскресении. Кроме того, нет никаких оснований отрицать тот факт, что притчи Еноха (гл. 51) учат о всеобщем воскресении, в 4 же кн. Ездры оно ясно утверждается (гл. 7). Наоборот, учение

о воскресении только праведных мы находим в седьминном апокалипсисе Еноха (91:10). Относительно апокалипсиса Варуха дело представляется неясным: L–LI гл. как будто предполагают общее воскресение, тогда как XXX гл. по-видимому, говорит о воскресении только праведных.

Таким образом о двойном воскресении, по учению иудейской апокалиптики или даже вообще иудейства затронутого периода, говорить вовсе не приходится; воскресение только праведников признается некоторыми апокрифическими апокалипсисами; вера же в общее воскресение совершенно ясно выражена в наших источниках: мы находим ее в притчах кн. Еноха, в апокалипсисе Ездры, в Сив. IV, 178–190.

Переходя к описанию мессианского царства, по учению иудейской апокалиптики, мы должны отметить, что здесь исследователя ожидают при попытке расположить материал некоторые затруднения ввиду смешения мессиологии с эсхатологией с одной стороны, а с другой – также ввиду учения о междущарствии, где мессиологии придано значение искусственного придатка. Первым вопросом, с которым мы встречаемся в этой области, будет вопрос о месте будущей блаженной жизни: небо или земля? В ответе на него весьма оригинальным является только Assumptio Mosis, где Израилю обещается вознесение и жизнь на звездных небесах, откуда он будет смотреть на своих врагов (X, 9–10). В других апокалипсических произведениях местом открытия будущего блаженного века неизменно считается земля, и все попытки найти указания на то, что он откроется на небе, должно считать совершенно неудачными⁴⁸⁹. Такова, между прочим, тенденциозная попытка Baldensperger'a, который в своих доказательствах не может выйти из сферы общих соображений и отдаленных сопоставлений и не дает, однако, самого главного: – доказательств на основании источников⁴⁹⁰. Так, он находит и в 12 гл. новозаветного Апокалипсиса древний апокалипсический отрывок, в котором по описанию событий, разыгравшихся на небе, говорится: „ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его“ (Откр.12:10).

Это, по мнению Baldensperger'a, доказательство перенесения Царства Божия в небесные сферы, – опровержение едва ли нужно! Так же основательно и соображение, что царство и его владыка для живого сознания и чувства – вещи одного порядка, и поэтому только ученая рефлексия могла различать между господством на земле и Господином, Который мыслился или должен был мыслиться трансцендентным! Что касается источников, то все они, повторяем, за исключением Ass. Mosis, представляют будущее царство на обновленной земле.

Но „грядущий век“ не только не переносится иудейской апокалиптикой в небесные сферы, но, наоборот, предстоящее блаженство часто описывается чертами, рисующими его чувственный характер. Мы уже говорили о междуцарствии, которое и имеет целью дать земное счастье иудейскому народу. Впрочем, описание междуцарствия чувственными чертами находится у псевдо-Варуха; псевдо-Ездры же здесь очень сдержан. У первого в гл. XXIX о благах мессианского времени сообщается следующее: „откроется тогда бегемот из своей земли, и Левиафан поднимется из моря; и оба сильные морские чудовища, которых Я создал в пятый день творения и сохранял до того времени, сделаются тогда пищею для оставшихся. Также земля будет давать плод в десять тысяч крат; и на одном виноградном кусте будет тысяча лоз, и на одной лозе – тысяча кистей, и на одной кисти – тысяча ягод, и одна ягода принесет кор вина. И те, которые голодали, будут обильно насыщаться, а затем они ежедневно будут видеть и чудеса, ибо от Меня выйдут ветры, которые каждое утро будут приносить с собою благоухание ароматов, а в конце дня облака будут испускать целительную росу. И в то время спадут сверху запасы манны, и они (участники мессианского царства) будут есть ее в те годы, потому что они дожили до конца времен“.

Не лучше иногда дело обстоит и там, где не замечается учения о междуцарствии, – где, следовательно, за открывшимся периодом блаженства далее ничего не следует. Так, в кн. Еноха гл. 10 сообщается о том времени, когда все народы будут поклоняться Богу, и вся земля будет очищена от всякого развращения и греха и от всякого наказания и мучения. В те дни

праведники „будут пребывать в жизни, пока не родят тысячу детей“. „Вся земля будет обработана в справедливости, и будет вся обсажена деревьями, и исполнится благословения. Всякие деревья веселия насадят на ней, и виноградники насадят на ней; виноградник, который будет насажен на ней, принесет плод в изобилии, и от всякого семени, которое будет на ней посеяно, одна мера принесет десять тысяч, и мера маслин даст десять прессов елея“. Здесь замечается смешение черт нравственного и грубо чувственного характера. Особенно поражает широкий универсализм с одной стороны, а с другой – отрицание вечности блаженства. Та же грубость представлений имеет место и в кн. Еноха гл. 25, где праведным обещается в период времени, после того как „все будет искуплено и окончено для вечности“, не вечная, но только продолжительная счастливая жизнь. В гл. 90, в которой псевдо-Енох говорит о Мессии, относительно мессианского царства ничего не сообщается, кроме того, что „Господь овец радовался, взирая на них и на всех тельцов“. Подобное замечается местами и в притчах Еноха, где также не сообщается, в чем будет состоять блаженство будущего века. Так, в гл. 51 только говорится, что „земля возрадуется, и на ней будут жить праведные, и избранные будут ходить и шествовать по ней“. Однако, и этот писатель в гл. 62 неожиданно принимает обычный иудейский тон, когда говорит о праведниках, что „они будут жить вместе с тем Сыном человеческим, и есть, и ложиться, и вставать, от века до века“. Вообще, очевидно, иудей не мог представить будущую блаженную жизнь иначе, как в чувственных чертах и даже с сохранением обычного земного гражданского порядка. Жизнь всюду представляется по-земному, не исключая и тех мест, где ясно проглядывает нравственная традиция, которую наблюдаем, например, и в 17-м Псалме Соломона, являющемся, однако, выражением национально-мессианских чаяний. В лучшем случае все сводится к совершенному гражданскому устройству, зиждущемуся на нравственных основах⁴⁹¹.

Теперь мы перейдем к другому вопросу – об участниках в будущем блаженстве. Решение этого вопроса затрудняется отчасти терминологией источников, не всегда различающих

иудеев и язычников, но иногда – благочестивых и безбожников или грешников. Нужно заметить еще, что решительное и ясное исповедание догмата о всеобщем воскресении несколько не может служить доказательством того, что автор во взгляде на участников будущего блаженства склонялся к универсализму. Да такой универсализм и вообще трудно предположить, если иметь в виду иудейскую исключительность, презрение к другим народам, – качества, породившие антисемитизм еще в классический период. Непримируемое отношение иудейства к языческим народам засвидетельствовано и источниками, относящимися к рассматриваемому периоду. Так, в Кн. Юбилеев решительно запрещаются смешанные браки, за которые назначается смертная казнь. За избиение Симеоном и Левием сихемлян по поводу обещания Дины эти два сына Иакова весьма восхваляются: „это послужило им к правде, и семя Левиино было избрано во священники и левиты, чтобы они служили пред Господом“ (гл. XXX). В Заветах двенадцати патриархов говорится даже (Лев. V), что отмстить за Дину Левию приказал ангел от имени Самого Бога. Между тем не таково отношение к факту книги Бытия. Очень часто делается ударение на мысли о привилегированном положении Израиля, основанном на божественном избранничестве. Ни Измаила и сыновей его, ни Исава не приблизил к Себе Господь, но Авраама и Израиля. Много народов и все они принадлежат Богу, и над всеми ими Он поставил духов, а над Израилем никого не поставил, но Сам является его Владыкой и ведет тяжбы против Своих ангелов, и Своих духов и против всего“ (Кн. Юбилеев XV; ср. Пс. Сол. IX, 17). Даже псевдо-Ездра высказывает убеждение, что мир создан ради евреев, являющихся первенцем Божиим, единокровным, возлюбленным, – остальные же народы – ничто (VI, 54–59). По Ass. Mosis I, 12–13⁴⁹², закон является первенцем творения, ради которого создан самый мир.

Ввиду такого настроения иудейства в отношении к языческим народам, мы и в, собственно, апокалиптике не можем ожидать особенной благосклонности к язычникам, и наше ожидание не обманет нас. Так, в вышеупомянутой уже

выдержке из Ass. Mosis, где будущее блаженство переносится в небесные сферы, это блаженство, очевидно, является уделом одних иудеев. Интересны суждения по этому поводу в Сивиллиных книгах. По Сив. III, 652–654, Мессия одних умертвит, а с другими заключит договоры, – здесь, таким образом, оставшиеся в живых язычники представляются как бы вассалами евреев. По Сив. III, 782, евреи – „судьи смертных и справедливые цари“. По мнению псевдо-Варуха, из народов Мессия пощадит тех, которые не притесняли и не знали иудеев, остальных умертвит (гл. LXXII); от бедствий, предшествующих открытию мессианского царства, будут сохранены только находящиеся в Иудее (XXIX).

Псевдо-Ездра, как уже было замечено, думает, что все народы, кроме евреев, для Бога – ничто. Но выразив веру в общее воскресение, он, однако, не предлагает данных для решения вопроса, кого он считал участниками блаженства в грядущем веке (VII, 33–35). При всем том смысле молитвы, изложенной в VIII, 24–36, а также слова Бога в VIII, 55–60 говорят не в пользу того мнения, чтобы этот апокалиптик раскрывал двери царства Божия язычникам. Трудно еще решить вопрос, как смотрит на судьбу язычников автор притч кн. Еноха, – трудно потому, что он говорит не об иудеях и язычниках, но о праведных и грешных. Здесь внимание обращает на себя прежде всего гл. 50, где за грешниками признается возможность покаяния, после чего Господь духов умилосердится и спасет их, хотя они и не будут иметь чести пред Ним. Это место является единственным в своем роде, и вернее, пожалуй, разуместь здесь грешников из среды избранного народа, потому что в другом месте, описывающем суд, говорится об умерщвлении всех грешников и всех неправедных. В этом случае под грешниками можно разуместь уже язычников, поскольку сейчас же после этого начинается речь о царях, и сильных, и вознесенных, и владеющих смертью, которых постигает беспощадное осуждение, несмотря на их обращение в последнюю минуту. „И цари, и сильные, и все владеющие землею будут восхвалять, и прославлять, и превозносить Владычествующего над всеми (Сына человеческого). И все могущественные цари, и

вознесенные, и господствующие над твердью упадут пред Ним на свое лице и поклонятся, и возложат на того Сына человеческого свою надежду, и будут умолять Его и просить у Него милосердия. И тот Господь духов будет теперь теснить их, чтобы они немедленно удалились прочь от Его лица; и их лица исполнятся стыдом, и мрак соберется на них. И ангелы наказания возьмут их, чтобы совершить над ними возмездие за то, что они притесняли Его детей и избранных“ (62 гл.). Нам кажется, что здесь язычники явно противопоставляются евреям и, таким образом, писатель притч Еноха едва ли может быть отнесен к числу лиц, открывавших народам путь в Царство Божие. Можно, однако, соглашаться, что учение притч в этом пункте неопределенно: так, в 48:4 Сын человеческий называется „светом народов“, но название, очевидно, не имеет значения, если о царях и сильных земли и грешниках говорится в той же главе, что они „падут пред Ним и не восстанут“.

По изложенным данным, язычники при открытии мессианского царства или уничтожаются, или подчиняются избранному народу⁴⁹³. В некоторых случаях последняя мысль получает более возвышенное выражение, поскольку подчинение язычников представляется, как признание с их стороны духовного превосходства иудеев. Эта мысль рельефно выступает еще у древних пророков, и редкость ее в позднейших источниках только свидетельствует об уклонении позднейшего иудейства от древне-пророческого духа. По Сив. III, 195, евреи будут для всех смертных путеводителями в жизнь. Они будут пророками, приносящими великую радость всем людям (Сив. III, 582–583). Благодеяния Божии в отношении к народу еврейскому представляются иногда причиной обращения язычников (Сив. III, 710 и под.). Во всех подобных случаях, вероятно, имеется в виду обращение язычников в иудейство, подобно тому, как Елиезер бен-Гиркан высказывает надежду, что в будущем в иудейство обратятся все⁴⁹⁴.

Учение о безусловном спасении язычников, то есть без какого бы то ни было подчинения иудейству, мы не нашли в наших источниках. Оно выражено только в Заветах двенадцати

патриархов, но, несомненно происходит от христианской руки (См., напр., зав. Симеона, VII; зав. Левия, IV и др.).

Если полноправными гражданами будущего блаженного царства являются иудеи, то естественно, что в нем сохраняются и все национальные прерогативы Израиля. Так, в наших источниках встречается учение об обновлении Иерусалима, о храме и культе. Что касается первого, то здесь существуют указания на украшение земного Иерусалима, – но есть учение и о Иерусалиме небесном. О земном Иерусалиме в Сив. V, 420 сл. говорится, что он светлее звезд, солнца и луны, что в нем находится удивительно прекрасное святилище и высокая башня, которая касается самых облаков и всем видима. Описание Иерусалима находится также в книге Товита, о нем упоминается в Кн. Юбилеев (I) и под.

Представление о небесном Иерусалиме ясно высказано в сирийском апокалипсисе Варуха (IV), где Иерусалим земной отличается от того, который Бог предуготовил с того времени, когда принял решение создать рай. Впрочем, идея небесного Иерусалима, сходящего при открытии нового века от Бога, вовсе не была распространенною. Так, в том же апокалипсисе Варуха ясно высказывается мысль о восстановлении Иерусалима на веки (VI, 9). После второго разрушения он должен обновиться в великолепии и отстроиться на все времена (XXXII, 4). Если еще указывают на псевдо-Еноха и апокалипсис Ездры, как на свидетелей распространения этой идеи, то о первом должно сказать, что он о схождении нового Иерусалима с неба и о его предсуществовании совершенно ничего не говорит, равно как и второй. В кн. Еноха 90:29 говорится только: „я видел Господа овец, как Он принес новый дом больше и выше того первого, и поставил его на месте первого“. У псевдо-Ездры в видении жены, символизирующей Сион, представление довольно спутанное, так как жена то является, по-видимому, символом земного Иерусалима, то (в X, 54) этот последний, как дело человеческого создания, различается от города Всевышнего. Ввиду всего этого, нельзя признать, чтобы представление об Иерусалиме, сходящем с неба от Бога, было обычным в среде иудейства.

Интересно теперь посмотреть, какую роль в представлениях иудейской апокалиптики о будущем блаженстве играл храм и культ. Дело в том, что иногда приходится слышать о недостаточном уважении евреев к культу второго храма⁴⁹⁵, доходящем до того, что с точки зрения иудея возможно было представление нового Иерусалима без храма и культа⁴⁹⁶. Можно согласиться только с той частью этого положения, в которой утверждается, что, благодаря фактическому положению дела, у иудеев не стало безусловного уважения к культу, именно, второго храма, и их взоры обращались к прошедшему, возвращения которого они ожидали в славном будущем. Возможно, что на народное чувство влиял факт отсутствия во втором храме величайших святынь храма Соломонова, неблагоприятную роль играло также развращенное священство. Свидетельством первого является легенда, рассказанная во 2Мак.2:4–8, – о том, что перед разрушением Иерусалима пророк Иеремия скрыл в пещере ковчег, скинию и кадильницу, причем место сокрытия должно остаться неизвестным, „доколе Бог, умиловшись, не соберет сонма народа“. Другая версия этой легенды находится в сирийском апокалипсисе Варуха, по которому ангел перед разрушением Иерусалима спустился во святое святых, взял завесу, ефод, очистилище, две скрижали, одежды священников, кадильницу, 48 драгоценных камней, которые носил на себе первосвященник, и всю священную утварь и вверил это земле на сохранение до тех пор, пока она получит приказание возвратить сокрытое, потому что со временем „Иерусалим будет восстановлен на веки“.

Что касается развращенности священства, то это обстоятельство главным образом и объясняет прорывающееся временами недовольство культом. Резкое обличение священства находим в Ass. Mosis V и затем в Ass. Mosis VI–VII⁴⁹⁷, где говорится о безбожных царях, которые будут называться первосвященниками Божиими и в то же время будут поступать безбожно в виду святого святых. Они называются развращенными, безбожными людьми, обманщиками, живущими в свое удовольствие, лицемерами, пирующими

охотно в каждый час дня, пожирающими имущество бедных и утверждающими, что они делают это из сострадания, исполненными преступления и неправды и т. п. Также против священнической аристократии направлены, конечно, и обличения, содержащиеся в 8-м Псалме Соломона: „они расхитили святыню Божию, так как нет наследника избавляющего. Попирали жертвенник Господень всякою нечистотою, и месячным истечением крови оскверняли жертвы, как нечистое мясо“ (ст. 12–13) и под. Чувство неудовлетворенности культом второго храма ввиду, именно, развращения священнической аристократии ясно высказано в кн. Еноха 89:73–74. Следующие слова, здесь, конечно, относятся ко второму храму и к асмонеямским правителям, – при последних из них, вероятно, написана и самая та часть книги, которой мы здесь касаемся: „и они (овцы) начали опять строить, как прежде, и возвели ту башню, и она была названа высокой башней; и они начали опять ставить стол перед башнею, но весь хлеб на нем был скверен и нечист. И по отношению ко всему глаза у тех овец были ослеплены, так что они не видели“. Характерно и свидетельство Флавия, что за двести лет до написания его сочинения об иудейских древностях в наказание за многие грехи драгоценные камни, которые первосвященник носил на своем облачении, потеряли свой блеск.

Вот те данные из иудейской апокалиптики, которые хорошо рисуют отношение к культу второго храма и причину этого отношения. Однако, и при этом еще необходимо заметить, что такое настроение, конечно, не проникло глубоко в народные массы, которые только шли за своими руководителями. Ясно, что все изложенное ничего не говорит о принципиальном взгляде на храм и культ. Если теперь мы обратимся к иудейской апокалиптике, чтобы узнать этот принципиальный взгляд, то найдем, что нет никаких оснований утверждать, что иудеи в этом пункте отвергли силу своего закона для будущего блаженного царства, – но, наоборот, найдутся все доводы в пользу противоположного мнения.

Прежде всего несомненно, что вообще иудеи в исследуемый нами период времени держались весьма высокой

точки зрения на установления, касающиеся праздников и культа вообще. Так, по Кн. Юбилеев II, 16–18, Бог по окончании творения сейчас же установил празднование субботы и на небе – ангелами лица и ангелами прославления, – и на земле. Там же в XXXII гл. рассказывается, как Левий видел во сне, что он и его сыновья определены к священству, а затем сообщается об исполнении Левию священнических обязанностей. Вообще заметна тенденция отнести соблюдение установлений, касающихся ветхозаветного культа, уже ко временам патриархальным, хотя в то же время установления эти существовали еще ранее, будучи записанными на небесных скрижалях (см., напр., в Кн. Юбилеев XVI о праздновании Авраамом праздника кущей). Точно такая же тенденция заметна и в Заветах 12 патриархов (см., напр., завет Левия VIII). В Кн. Юбилеев, кроме того, и прямо говорится о воссоздании святилища и обитании Бога среди иудеев (I, 17). Просьба о восстановлении жертвенного культа в Сионе является содержанием семнадцатого прошения ежедневной молитвы евреев *Schmone-Esre*, которая по своему основоположению относится к древнему времени⁴⁹⁸.

Если мы теперь обратимся к, собственно, апокалиптике, то и здесь найдем то же отношение к ветхозаветному культу. Культ второго храма не удовлетворял, – тем сильнее была жажда видеть совершенное богослужение, которое существовало в храме Соломоновом; и жажда эта сказалась в использованной псевдо-Варухом легенде о сокрытии священных принадлежностей древнего храма до последних времен, когда все иудейские желания найдут свое полное осуществление. В частности, о восстановлении храма говорится у псевдо-Еноха, когда сообщается, что древо жизни будет пересажено ко храму Господа, вечного Царя (25:5). В гл. 91:13 идет речь о построении дома великому Царю в прославление навеки. Псевдо-Ездра в X, 20–22 оплакивает опустошение святилища, разрушение храма, – также и псевдо-Варух (гл. XXXV); но с особенной любовью описывается будущий храм в Сивиллиных книгах. О сынах великого Бога, то есть евреях, говорится в III Сив. 702–731, что они покойно будут жить около храма, осыпанные

милостями Бога до того, что, наконец, и язычники обратятся ко храму и закону Божию. По Сив. V, 422 сл. храм описывается, как высокая башня, касающаяся облаков и всеми видимая для того, чтобы все верующие и все праведные видели славу великого Бога. По Сив. III, 657, храм будет изобиловать великими богатствами, золотом, серебром и пурпурными украшениями.

Если принимается существование храма, то, конечно, предполагается и культ, для отправления которого был он назначен; поэтому псевдэпиграфы обыкновенно на последнем не останавливаются. Однако, по Сив. III, 573–579, святой род благочестивых мужей прославит храм великого Бога возлиянием, и курением и святыми гекатомбами, жертвами откормленных быков и взрослых баранов и овцами, только что рожденными.

Единственным, известным нам местом, в котором высказывается принципиальное отрицание рукотворенных храмов и жертв, является Сив. IV, 8, сл. и IV, 27 сл. Отрывки принадлежат книге, отредактированной не ранее 79 г. по Р. Х., так как в ней упоминается извержение Везувия, бывшее в этом году⁴⁹⁹. Генезис этих мест определить трудно, но, несомненно то, что в устах обычного иудея они представляют нечто немыслимое, тем более, что здесь высказывается общее убеждение, безотносительно к мессианскому времени. Ясно, что на наши выводы эти отрывки повлиять не должны.

После таких ясных свидетельств первоисточников, которые, можно сказать, неизменно утверждают вечность установлений ветхозаветного культа и, по крайней мере, никогда ее не отрицают, едва ли могут еще иметь значение общие соображения в пользу мысли об ослаблении привязанности иудеев к культу, представленные, например, Bousset'ом⁵⁰⁰. Он указывает, между прочим, и на ессеев, не участвовавших в отпращивании культа, но считавшихся в народных кругах образцом набожности. Но, ведь, ессеи не уклонялись от приношений на храм. Играет важную роль в числе соображений ученого даже указание на тенденцию проповеди Христа. Не может иметь большого значения и факт, по-видимому, безболезненного перехода иудеев от религии священников к

раввинизму. Переход этот был предуготовлен, тем не менее иудейство не успокоилось на новых формах и всегда чувствовало тяготение к древним своим установлениям в Иерусалиме, как символу его национального единства и залогу его национального величия. До сих пор еще евреи молятся о восстановлении их жертвенного культа. „О если бы очи наши увидели Твое милосердное возвращение в Сион“! восклицают они и в настоящее время еще по этому поводу. „Слава Господу, который возвратит Свою шехину в Сион“!⁵⁰¹. „Да будет воля Твоя, Господи, Боже наш и Боже отцов наших, чтобы священный храм был сооружен вскоре, в наше же время, и дай нам удел в учении Твоем. Там мы будем служить Тебе в благоговении, как в дни древние и лета былые. И будет приятно Господу жертвоприношение Иудеи и Иерусалима, как в дни древние и как в лета былые“⁵⁰².

На основании всех изложенных данных, мы считаем, что с иудейской точки зрения немыслимо представление о новом Иерусалиме без храма.

В. Иудейский антимессия

В связи с мессианскими ожиданиями иудеев образовалась среди них идея личного противника Божия. Она не занимает в иудейской апокалиптике сколько-нибудь значительного положения, и черты, в которых она обрисовывается, иногда заимствуются исследователями из Нового Завета и христианского предания, по каким памятникам и делают попытки восстановить предание иудейское.

Происхождение идеи об антимессии в иудействе нельзя ставить в связь с дуализмом, с верою в злых духов и дьявола, так как личный противник Бога выступает в апокалиптике главным образом, как жестокий властитель⁵⁰³. Идея антимессии произошла у иудеев из национально-мессианских идеалов их в связи с несчастною судьбой избранного народа. Впрочем, материалы для ее образования даны были уже книгою пророка Даниила, и только приходится удивляться тому, что она определилась во время уже довольно позднее.

Идея эта все время оттеснялась обычным для иудейской апокалиптики коллективным представлением врагов Бога и Его народа, причем мировая власть с ее представителями выводилась под известными символами. Такой способ представления был весьма удобен для писателей апокалипсисов, так как они заботились не о том, чтобы схватить общую идею и пластически ее представить, но о том, чтобы в прозрачных образах дать всю историю, предложив, таким образом, читателям наглядное удостоверение истины своего пророчества. Такой способ представления врагов иудейства встречаем и в кн. Еноха и в апокалипсисах Варуха и Ездры. Способ этот сделался стереотипным и совершенно оттеснял идею личного антихриста.

В псевдэпиграфической апокалиптике последняя фигура, кажется, впервые встречается в *Assumptio Mosis*, где описывается царь над царями земли и сильный властитель. Он выступает уже, как религиозный гонитель, предающий казни тех, которые признают обрезание, принуждающий участвовать в

языческих религиозных процессиях и хулить иудейский закон (гл. VIII). Черты описания, может быть, заимствованы от исторической личности гонителя иудеев Антиоха Епифана. В завете же Дана V, 10 и при настоящем состоянии текста, быть может, подправленного христианскою рукою, можно не находить учения об антихристе.

Необходимо указать еще на 3 (4) кн. Ездры, где также находят свидетельство о вере в личного антихриста. Правда, в видении орла боговраждебная мировая власть изображается, как коллективная величина, имеющая многих представителей; но в V, 6 при перечислении признаков последнего времени находятся загадочные слова: „тогда будет царствовать тот, которого живущие на земле не ожидают“.

Интересно пророчество об антихристе, которое находится в Сив. III, 63 сл., где антимессия называется Велиаром. Отрывок этот не принадлежит в действительности туда, где он стоит, и прерывает нить пророчеств. По нему, Велиар произойдет из севастийцев (ἐκ Σεβαστινῶν), то есть из Самарии⁵⁰⁴, совершит великие знамения, даже будет воскрешать мертвых, и многих людей введет в заблуждение. В конце концов этот обольститель, вместе с верующими в него, сгорит. Уже на основании указания происхождения описанного лжепророка можно предположить, что здесь имеется в виду какая-то историческая личность. Кроме того, со всею силою навязывается вопрос, не христианского ли происхождения пророчество о Велиаре. Если бы можно было утверждать последнее, то место происхождения – Севастия указывало бы на Симона Мага⁵⁰⁵. Признание христианского происхождения этого отрывка нам представляется более вероятным⁵⁰⁶.

Вот и все древнейшие места апокалипсической литературы, в которых нашло отражение учение о личном антихристе. Если исключить из числа их Сив. III, 63 сл., то окажется, что идея эта никогда не теряет своего политического характера, что объясняется источником ее происхождения⁵⁰⁷.

В более позднее время, – во второй половине первого христианского века⁵⁰⁸, – учение о личном антихристе находит себе частое выражение в Сивиллиных книгах, но и здесь оно

вовсе не теряет своего политического характера, наоборот связывается с сагой о возвращении Нерона. Все эти данные заставляют склониться к ранее высказанному мнению о происхождении и характере фигуры иудейского антихриста, а также признать правильными следующие выводы: 1) представление об антихристе, как ложном мессии, выработалось главным образом в христианской литературе, где краски для этой личности брались из противоположения его Иисусу Христу; 2) вопрос о существовании в литературе затрагиваемого нами периода образа антихриста, как совершенного злодея, человека беззакония, является спорным⁵⁰⁹.

Основываясь на имеющихся у нас источниках, трудно согласиться с мнением Bousset'a относительно предания об антихристе, который по христианской литературе реконструирует иудейское предание и приходит к выводу, что еще до появления новозаветного Апокалипсиса сложилось твердое представление об антихристе без политической подкладки и это-то представление, распространенное и в христианских кругах, одержало верх⁵¹⁰. По крайней мере, в иудейской апокалиптике мы такого представления не находим, что было бы непонятно, если бы оно было широко распространено.

Г. Ангелология и демонология

В заключение обзора содержания главных понятий иудейской апокалиптики, имеющих значение для нашей цели исследования новозаветного Апокалипсиса, считаем необходимым обрисовать кратко и иудейскую веру в ангелов и в демонов. Учение об ангелах в религии позднейшего иудаизма занимает очень видное место. Появление самого представления об ангелах относится к раннейшему времени; развитие учения во время позднейшее объясняется характером иудейских представлений о Боге в это время, а некоторые подробности его нужно отнести на счет внешнего влияния. Главную роль в образовании учения об ангелах сыграло трансцендентное представление о Боге, недостаток в среде позднейшего иудаизма чувства присутствия Бога среди своего народа. Baldensperger хорошо замечает, что как бы ни расписывал иудей этого периода великолепие Божия трона, который имел вид блистающего солнца и был окружен пламенем огня, – на сердце у него было холодно, что и выражается в описании небесного дворца, „который был горяч, как огонь, и холоден, как лед“ (Ен.14:13)⁵¹¹.

Трансцендентностью понятия о Боге обуславливалась и некоторая склонность к дуализму, которая, с своей стороны, определяла представление о роли ангелов при управлении миром.

Число ангелов представляется весьма большим. Так, уже в кн. Даниила при описании Ветхого днями сообщается, что „тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним“ (Дан.7:10). Подобным образом и в кн. Еноха говорится, что „тьмы тем были пред Ним... и святые, которые были вблизи Его, не удалялись ни днем, ни ночью, и никогда не отходили от Него“ (Ен.14:22–23); или еще в притчах Еноха сообщается: „я видел тысячу тысяч и тьму тем, несметно и неисчислимо многих, стоящих пред славою Господа духов“ (Ен.40:1). Замечательно и то, что в притчах Еноха обычным названием Бога является „Господь духов“, причем смысл этого наименования

объясняется в славословии ангелов: „свят, свят, свят Господь духов, Он наполняет землю духами“ (Ен.39:12).

О взгляде на природу ангелов свидетельствует уже частое наименование их духами. Должно еще отметить, что в апокалиптике находятся ясные следы признания звезд одушевленными существами. В гл. 43 притч Еноха устанавливается несколько неясное отношение звезд к праведникам, но первоначальнее, вероятно, их отношение к ангелам. Так, в кн. Еноха при рассказе о падении ангелов последние называются звездами (гл. 86). Там же описывается темница звезд (гл. 18). По гл. 21, Енох видел „семь звезд небесных, вместе связанных, подобных великим горам и пылающих как бы огнем“. В славянской кн. Еноха говорится о семи звездах, которым Бог указал их путь на небе (X, 24). Вместе с тем в этой же книге находится интересный рассказ о творении ангелов с огненной природой: „и для всех воинств небесных Я образовал огненную природу: увидело Мое око твердый и очень жесткий камень, и от блеска ока Моего молния получила природу воды: и (вот) огонь в воде и вода в огне, но ни вода не тушит огонь, ни огонь не иссушает воду, почему молния ярче и блестящее солнечного блеска, и текущая вода жестче камня. И от камня я отрезал великий огонь и из огня создал чины бесплотных воинств, – десять мириад ангелов, и оружие их огненное и одежды их – горящий пламень“ (XI, 34–37).

Круг деятельности ангелов в иудейской апокалиптике и вообще в позднейшем иудействе весьма широк. Они являются предстоящими престолу Божию и славословящими Своего Творца, как это видим в вышеприведенных местах о тьмах тем ангелов, находящихся пред Богом. Кроме того, ангелы являются посредниками откровения для людей и, наконец, они призываются к мироправлению, – последняя черта самая характерная. По мнению иудеев, каждая стихия имела своего ангела управителя. Это представление, по-видимому, было самым обычным. Так, в кн. Юбилеев относительно творения Богом ангелов сообщается: „в первый день Он сотворил небеса, которые вверху, и землю, и воды, и всех духов, которые Ему

служат, и ангелов лица, и ангелов прославления, и ангелов духа огня и ангелов духа ветров, и ангелов облачных духов мрака, и града и инея, и ангелов долин, и громов и молний, и ангелов духов холода и зноя, зимы и весны, осени и лета, и ангелов всех духов“ (гл. II). Точно так же это учение довольно подробно отразила слав. кн. Еноха, в которой апокалиптик рассказывает, что на первом небе он видел старейшин и владык звездных чинов, затем видел хранилища снега, града, росы и ангелов, хранящих их (гл. III). Подробно изложено это учение также в гл. VIII. Вообще же такое представление роли ангелов в мироправлении было настолько всеобщим, что оно в той или иной форме выражается почти во всяком из известных нам источников для изучения иудейства затрагиваемого в нашем исследовании периода (ср. Ен.65:8 и др.; 3Ездр.6,41; Апк. Варуха LIV, 3 и под.).

Наконец, характерно еще для учения об ангелах этого периода – разделение их на классы по рангу, а не по роду только деятельности, причем в этом случае особенно возвышаются семь или шесть главных ангелов. В славянской кн. Еноха говорится, что на седьмом небе созерцатель встретил семь чет ангелов, которые являются архангелами, поставленными над всеми ангелами, и сосредоточивающими у себя управление всею небесною и земною жизнью. Между ними было семь фениксов („финик“ – phinisi-phoenices) и семь херувимов и семь, имеющих по шести крыльев (VIII гл.). Здесь, очевидно, семь архангелов обратились в семь ангельских отрядов с высшими функциями. Общее разделение ангелов на классы встречаем и в других источниках: в притчах Еноха, например, различаются херувимы, серафимы, офанимы, и все ангелы власти и все ангелы господства (Ен.61:10). Семь архангелов впервые определенно выступают в кн. Товита (Тов.12:15). В кн. Еноха (гл. 20) называются по имени шесть высших ангелов: Уриил, Руфаил, Рагуил, Михаил, Саракаел и Гавриил. Каждый из этих архангелов имеет свою область в сфере управления миром, причем Михаил – „один из святых ангелов, поставленный над лучшею частью людей, – над народом Израильским“. Допускают предположение, что

первоначально в тексте стояли имена семи архангелов, но впоследствии один опущен⁵¹², – это, по-видимому, подтверждается тем, что в греческом тексте в список ангелов присоединяется еще Иеремиил⁵¹³. Но и в кн. Ен.90:21 текстуальное предание колеблется между шестью и семью высшими ангелами⁵¹⁴. Завет Левия (VIII) знает их в количестве семи, но таргум псевдо-Ионафана насчитывает только шесть. В притчах Еноха гл. 40 выделяются четыре ангела, стоящие на четырех сторонах престола Божия, – образ, находящийся в зависимости, вероятно, от видения Иезекииля (гл. 1), причем серафимы превратились в простых архангелов Михаила, Гавриила и Фануила. Самое видное положение в сонме ангелов занимает Михаил, – покровитель народа еврейского. Кроме перечисленных ангелов с определенными именами, в псевдэпиграфах называются еще и другие, например, в слав. кн. Еноха мудрейший из архангелов Вревоел (гл. X) и под., но эти не играют общепризнанной значительной роли.

Переходим теперь к демонологии. Вопрос о происхождении демонов решался в иудейской апокалиптике довольно наивно и грубо; именно, легенда, разрешающая этот вопрос, примыкала к рассказу Быт.6, где повествуется о смешении между сынами Божиими и дочерьми человеческими. Кн. Юбилеев так повествует о происхождении демонов (гл. V), – рассказ предлагается от имени „ангела лица“. „Случилось, когда сыны детей человеческих начали умножаться на поверхности всей земли и у них родились дочери, ангелы Господни увидели в один год этого юбилея, что они были прекрасны на вид. И они взяли их себе в жены, выбрав их из всех; и они родили им сыновей, которые сделались исполинами. И неправда усилилась на земле, и всякая плоть извратила свой путь, от людей до скота, и до зверей, и до птиц, и до всего, что ходит по земле. Все извратили свой путь и свой порядок, и начали пожирать друг друга... На ангелов своих, которых Бог послал на землю, Он весьма разгневался, так что решил истребить их. И Он сказал нам, чтобы мы связали их в пропастях земли. И вот они были связаны в них и разобщены“. Этот рассказ о падении ангелов был, очевидно, распространен в среде иудеев. В

первой части кн. Еноха ему посвящен значительный отдел (гл. 6–16). Здесь рассказ уже разукрашен, называется и имя главного из падших ангелов и имени некоторых его сообщников из общего числа двух сот. Местом их схождения называется Ардис, который есть вершина горы Ермон. К числу преступлений падших ангелов относится и то, что они научили людей волшебству и заклинаниям. Азazel еще научил делать мечи, и ножи, и щиты, и панцири, научил искусствам, – запястьям и предметам украшения, и употреблению белил и румян, и украшению бровей и под. Словом, очевидно, все, что иудеи позднейшего периода замечали в нравах язычников, они относили на счет демонов первобытного времени. Завет Рувима (V) также ссылается на эту историю. Насколько широко был распространен рассказ о падении демонов, об этом свидетельствует и факт его популярности в древней церкви, так как некоторые церковные писатели разрешали вопрос о происхождении демонов подобно псевдо-Еноху. Впрочем, в Vita Ad. находится и другой рассказ о том же предмете, но этот рассказ является совершенно единичным и настолько чудовищным для религиозного смысла еврея (если можно признать его иудейское происхождение), что он вовсе и не мог рассчитывать на популярность в еврейских или христианских кругах. Суть рассказа заключается в том, что один из главных ангелов с сообщниками отказался, несмотря на повеление Бога, молиться только что сотворенному Адаму, – этому образу Божию. Когда Михаил угрожал ему гневом Господа, тогда упомянутый ангел сказал: „поставлю мое седалище выше звезд небесных, буду подобен Вышнему“. За такое превозношение и он и его сторонники были изгнаны с неба (§§ XII–XVI)⁵¹⁵.

Нет нужды распространяться далее о природе и функциях злых духов. Обращаем только здесь внимание на 8 гл. кн. Еноха, где, – что было уже отмечено выше, – сообщается о научении демонами людей разным искусствам и культурным привычкам, имевшим весьма неблагоприятное влияние на нравы людей. Кроме того, еще в Заветах 12 патриархов содержится учение о семи духах заблуждения, – виновниках главных грехов.

На этом и заканчивается специальное изложение иудейской апокалиптики, откуда мы выбирали только важнейшее из того, что нужно для нашей цели исследования Апокалипсиса св. Иоанна. Теперь нашей задачей является – представить в соответствующих пунктах учение новозаветной книги Откровения с указанием их отношения к иудейской апокалиптике.

Новозаветный Апокалипсис в его отношении к вышеизложенным пунктам учения иудейской апокалиптики

А. О лице Христа

Учение Апокалипсиса о лице Мессии включает в себе такие элементы, которые ни в каком случае в отношении своего происхождения не могут быть сведены к иудейской теологии. Если апокалиптик широко пользуется эпитетами и образами, взятыми из Ветхого Завета, то это служит к еще большему контрасту между двумя мессианскими образами, – между образом, отпечатавшимся в иудейском сознании после пленного периода, и образом Христа, как он представлен в Апокалипсисе, написанном одним из Его учеников. Из эпитетов и образов, происхождение которых можно возводить к Ветхому Завету, упомянем здесь следующие. Христос Сам Себя называет „звездой светлой и утренней“ (Откр. 22:16). Далее Он обозначается, как „владыка царей земных“, „Господь господствующих и Царь царей“ (Откр. 1:5, 17:14, 19:16). Наконец Христос, очевидно, представляется, как теократический царь из рода Давидова, если Он с одной стороны говорит о Себе: „Я есмь корень и потомок Давида“ (Откр. 22:16), а с другой стороны в послании к церкви Филадельфийской, делая ударение на своей исключительной власти в качестве владыки теократического общества, обозначает Себя, как Того, который „имеет ключ Давидов, который отворяет, – и никто не затворит, затворяет, – и никто не отворит“ (Откр. 3:7). Достаточно познакомиться с немногими перечисленными выражениями, чтобы усмотреть их красоту, – особенно в сравнении с бледными и безвкусными образами иудейской апокалиптики. Здесь уже полнота пророческого христианского духа выдает себя через подбор выражений, полных удивительной красоты и силы.

В иудейской апокалиптике нашла выражение для себя в учении о Мессии идея его предсуществования. Находится эта идея и в новозаветном Апокалипсисе. Но какое опять различие в способе их выражения! В псевдэпиграфах просто принимается предсуществование какого-то небесного человека, обитающего в подземных сферах. А ввиду того, что и при всей склонности к

чудесному представлению о предсуществующем человеке должно было возбуждать некоторое сомнение и недоумение даже в уме слепого еврея, – ввиду всего этого, учение о предсуществовании Мессии в иудейской апокалиптике и в иудейской позднейшей литературе вообще не имеет достаточной определенности. Новозаветный созерцатель наоборот не высказывает мысли о предсуществовании Христа в выражениях прямых, – но он так описывает Его, что из слов этого описания вытекает и мысль о предсуществовании, а с другой стороны из них же получается верное и чуждое всех странностей иудейского учения представление о существе Христа и характер его превышемирного бытия. Мы имеем в виду, – во-первых, обозначение нашего Господа, – как ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Откр.3:14), во-вторых, наименование Его – Словом Божиим – κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Откр.19:13).

Что касается первого названия, то нет недостатка в отрицателях его глубокого догматического смысла. В ряду их заслуживает внимания прежде всего Prof. Fr. Chr., Baur. Он указывает на то, что в Откр.3:12 небесное имя Мессии называется новым именем, что нигде во всем Апокалипсисе идея предсуществования не высказана ясно, и отсюда делает вывод, признаваемый им за вероятный, что обозначение „начало создания Божия“ является только почетным титулом, но не догматическим определением. Указывает Baur и на то, что раввинистическая теология насчитывала до семи вещей, которые созданы ранее мира, и среди которых находится и имя Мессии; затем она же насчитывает десять вещей, которые созданы с миром. Из щедрости, с какой прилагался предикат, обозначающий предсуществование, к различным вещам, и следует, что он там и не имел глубокого значения, а просто был почетным предикатом⁵¹⁶. Также по Köstlin'у, слова ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ означают первого по рангу⁵¹⁷.

Ссылка Baur'а на Откр.3:12, также на отсутствие ясного выражения идеи предсуществования во всем Апокалипсисе едва ли может быть для кого убедительной, так как, между прочим, в первом случае все зависит от экзегезиса, – а между

тем экзегезис здесь по самому существу дела будет субъективным: это – один из стихов, где на свободное место всякий по своему разумению может подставлять различные имена. Более интересна для нас ссылка на иудейскую теологию. Однако, если примерить иудейское учение о предсуществовании к выражению Апокалипсиса 3:14 – ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, то оказывается, что они совершенно несоизмеримы. В иудейской теологии утверждалось предсуществование некоторых вещей, – то идеальное, то реальное. При суждении же о разбираемом выражении Апокалипсиса вопрос возникает вовсе не о том, – реальное или идеальное предсуществование приписывается Христу, а о том, – является ли Он творческим принципом мира или же только первым творением в ряду прочих.

Gebhardt совершенно правильно поступает, если ставить решения вопроса на почву филологии и спрашивает: какое толкование требуется законами языка? Заслуживает внимания и ответ, какой им дается на этот вопрос. Действительно, если бы Христос назывался началом „созданий“ (κτίσματα) Божиих, или если бы Он именовался первым, перворожденным, первенцем (πρῶτος, πρωτότοκος, ἀπαρχή) творения, тогда пожалуй еще и возможно бы было допустить, что дело идет о первом в ряду тварных существ. Но ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ может обозначать только principium creationis, принцип ἐν ᾧ, δι’ οὗ, εἰς ᾧ⁵¹⁸. Такое понимание места вполне согласно с обозначением Христа в Откр.1:17 и Откр.2:8, – это обозначение: Первый и Последний. И вообще, ввиду возвышенных эпитетов, прилагаемых в Апокалипсисе ко Христу, нет возможности понимать здесь и наименование ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ в том смысле, что Христос Сам представляется тварным существом. В этих словах выражается идея личного предсуществования Христа и Его отношения к творению⁵¹⁹. По мнению Messner’а, если бы апокалиптик чрез разбираемое имя хотел поставить Господа в ряд тварей, то он стал бы в противоречие с самим собой⁵²⁰, ибо, как говорит Swete, вся тенденция Иоанновых писаний, – и Апокалипсиса в особенности, воспрещает интерпретацию: „первый из тварей“⁵²¹.

Таким образом, уже из наименования Христа ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ можно выводить заключение, что Апокалиптик считал Его не существом тварным, но принципом творения. А это означает, что он утверждает предсуществование Христа и Его творческую деятельность. Дело сводится в конце концов к тому, что Апокалипсис св. Иоанна в учении о превышемиром существе Христа объединяет все черты, составляющие содержание идеи Логоса. И замечательно, что созерцатель в этом случае не ограничивается образами, из которых можно бы было заключать, что он смотрит на Христа, как на Божественный Логос, но находит возможным и прямо высказать это, не отступая от апокалипсического стиля и не вдаваясь в отвлеченное философствование. И это делает он в самый подходящий момент, – при таком описании явления Христа, которое дает многим повод усматривать в этом образе черты иудейского Мессии. Являющийся их отверстого неба всадник на белом коне, облеченный в одежду, обгаженную кровью, – Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует, носит имя: Слово Божие – ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Откр.19:13).

Совершенно напрасна ссылка на иудейскую таргумическую литературу, имеющая в виду отнять у имени ὁ λόγος τοῦ θεοῦ его глубинный смысл и значение для установления учения Апокалипсиса св. Иоанна о лице Иисуса Христа⁵²². Дело в том, что „memra“ действительно у иудеев ипостазуруется, но эта ипостась вовсе не отождествляется с Мессией⁵²³, но даже местами совершенно различается от него. Не имея отношения к Мессии, гипостазированное Слово в таргуме, например, псевдо-Ионафана прямо оттесняет имя Божие⁵²⁴. Поэтому, если выводят новозаветную идею Логоса из иудейства, то этим не отрицают, а утверждают божественную природу Иисуса Христа, – воплотившегося Логоса, – утверждают, по крайней мере не менее, если не более, чем в том случае, когда принимают происхождение идеи из философии Филона. Это наше положение имеет, конечно, значение только при установлении учения Апокалипсиса о природе Христа, так как в

действительном смысле учения четвертого Евангелия в этом пункте трудно сомневаться.

Далее мы слышим от Baur'a⁵²⁵, что Апокалиптик рассматривает все явления Христа с точки зрения слова Божия, которое через Него как раскрывается, так и исполняется. Ту же мысль, только несколько яснее, – высказывает и Köstlin. Прибавление к ὁ λόγος в Откр.19:13 τοῦ Θεοῦ доказывает, по его мнению, что мы не имеем здесь еще самостоятельной ипостаси. Имя это, прилагаемое только к прославленному Христу, указывает на Него, как на осуществителя воли Божией на земле, но не может быть понимаемо в метафизическом смысле⁵²⁶. Наименование Мессии Словом Божиим, – говорит далее В. Weiss, – указывает на Него, как на исполнителя воли Божией⁵²⁷. В окончательной форме Baur оценивает имя ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ сообразно со смыслом подобного же по букве только выражения в Откр.1:9 и Откр.19:9.

Но обстоятельства употребления имени „Слово Божие“ в отношении к лицу Христа не позволяют ставить это имя в параллель с Откр.1:9 и Откр.19:9. Дело в том, что имя это прилагается с особенною выразительностью к лицу Христа, именно, там, где говорится о мировой катастрофе, после которой должна прекратиться борьба между добром и злом, и должно открыться царство Бога Вседержителя. Христос, затем, представляется совершителем этого переворота. Следовательно, пришествие Христа есть пришествие Самого Бога, подобно тому, как, по Откр.19:6,7, Апокалиптик слышал „как бы голос многочисленного народа, как бы шум вод многих, как бы голос громов сильных, говорящих: аллилуия! ибо воцарился Господь Бог Вседержитель; возрадуемся и возвеселимся и воздадим Ему славу; ибо наступил брак Агнца, и жена Его приготовила себя“. Ввиду всего этого, смысл прилагаемого ко Христу наименования „Слово Божие“ нельзя ослаблять указанием на выражение Откр.19:9: „сии суть истинные слова Божии“, но оно является существенным определением личности новозаветного Мессии, как личного божественного принципа самооткровения Бога⁵²⁸. Вообще, нам кажется, одно уже приложение имени „Слово Божие“ к личности

Мессии является необычным и многозначительным: если Христос – Слово Божие, то Он – не тварь⁵²⁹.

В ряду обозначений Мессии в Апокалипсисе замечательны еще слова Откр.22:13, которые, судя по ходу речи, высказываются Самим Христом⁵³⁰: „Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний“. По Откр.1:10 Иоанн также слышит голос Христа: „Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний“ ср. также Откр.1:17,18 и Откр.2:8. Слова эти однозначущи с выражением ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (Откр.1:4), а последнее в свою очередь является описанием ветхозаветного божественного имени Иегова. Опять стараются и значение этого обстоятельства свести к нулю ссылкой на талмудическое предание, по которому три вещи называются именем Божиим: праведные, Мессия и Иерусалим. Для доказательства делаются ссылки на Ис.43:7; Иер.23:6 и Иез.48:35⁵³¹. Если кто проверит эти цитаты, тот, конечно, убедится, что в них не содержится ничего доказательного, – да здесь дело и не в цитатах. Так, по Иер.23:6, имя Мессии будет „Господь – оправдание наше“, чем собственно вовсе не утверждается, что Мессия – Иегова, но, поскольку *poimen est omen*, этим только высказывается, что Он является посредником оправдания людей, имеющего свой источник в Боге. Таков, конечно, смысл и упомянутого талмудического предания. Иначе обстоит дело в Апокалипсисе. Здесь ничего не говорится о имени Мессии, но Христос Сам лично описывает Свое существо такими словами, которые приложимы только к Богу и которые являются выражением смысла, заключенного в божественном имени Иегова: „Аз есмь Алфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний“. Способ употребления имени свидетельствует с неопровержимостью, что оно выражает самое существо предмета.

Но не только описательно выраженное божественное имя Иегова прилагается ко Христу, но вместе с тем в описании Его явления в гл. 1 соединяются черты, которыми в Книге пророка Даниила гл. 7 характеризуется и Мессия и Сам Бог. Так в Откр.1:13 Он называется „подобным Сыну Человеческому“ (ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου), а затем в следующем стихе о внешнем

Его виде говорится нечто такое, что в [Дан.7:9](#) говорится о Ветхом днями, то есть о самом Боге: [Откр.1:14](#) о Христе: „глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег“; [Дан.7:9](#) о Боге: „одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его – как чистая волна“⁵³².

Наконец, весьма замечательно еще то обстоятельство, что в Апокалипсисе св. Иоанна находится много выражений, в которых о Боге и Агнце высказывается нечто общее, и эти выражения касаются не сторон несущественных, но дают мысль о равенстве двух божественных лиц. Так, в [Откр.6:16](#) люди под влиянием казней, описанных в видении шестой печати, говорят горам и камням: „падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца“. По [Откр.7:10](#) толпа лиц, одетых в белые одежды, восклицала: „спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу“. Далее имеющее открыться Царство Божие называется „царством Господа нашего и Христа Его“ – τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. Замечательно, что после этого следует непосредственно такое продолжение: καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, – т. е. глагол, относящийся к двум лицам – Богу и Агнцу, – стоит, однако, в единственном числе ([Откр.11:15](#)). По [Откр.12:10](#) Апокалиптик также слышит небесный голос: „ныне настало спасение, и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его“. 144000 искупленных от земли являются первенцами Богу и Агнцу ([Откр.14:4](#)). В новом Иерусалиме Апокалиптик не нашел храма, потому что „Господь Бог Вседержитель – храм Его, и Агнец“ ([Откр.21:22](#)). Бог в Апокалипсисе называется иногда Сидящим на престоле, см., например, [Откр.6:16](#), где Он обозначается так в отличие от Агнца, между тем в [Откр.22:1](#) идет речь о престоле Бога и Агнца. Точно так же и немного далее говорится о том же предмете: καὶ ὁ θρόνος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου ἐν αὐτῇ ἔσται, καὶ οἱ δοῦλοι αὐτοῦ λατρεύσουσιν αὐτῷ, καὶ ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν ([Откр.22:3:4](#)). Здесь точно так же обращает на себя внимание тот факт, что, хотя речь идет о Боге и Агнце, тем не менее далее всюду стоит притяжательное местоимение в единств. числе⁵³³. Между прочим, [Откр.22:4](#) имеет параллель в

Откр.14:1, где пред взорами Апокалиптика являются τὸ ἄρνιον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

Замечательно с разбираемой стороны также изображение, содержащееся в 4, 5 гл., где Апокалиптик описывает престол Божий, окружаемый различными существами, причем идет речь о том, что в то время, как четыре животных воздают славу, честь и благодарение Сидящему на престоле, – двадцать четыре старца поклоняются Живущему во веки веков и поют гимн. В Откр.5:8–12 говорится уже о поклонении животных и старцев Агнцу, при этом приводятся гимны, воспетые Ему как этими существами, так и тьмами тем ангелов. Наконец, в Откр.5:13 приводится общее славословие Богу и Агнцу, – которое воспевается всяким созданием, находящимся на небе и на земле, и под землею и на море. Все это описание явно возвышает Христа над всеми небесными и земными существами и положительно приравнивает Его к Богу. Вообще же сопоставление Бога и Агнца производит такое большое впечатление и имеет столь громадное значение при установлении учения новозаветного Апокалипсиса о лице Иисуса Христа, что Völter, например, однажды признал даже, что части, содержащие подобные сопоставления, отражают явное монархианство⁵³⁴.

Ввиду всего изложенного, должно признать, что христология новозаветного Апокалипсиса неизмеримо возвышается над иудейскими представлениями о Мессии⁵³⁵, поскольку Христос по своей премирной сущности не только никогда не ставится в ряд с какими-либо особо избранными мужами и самими ангелами, но, наоборот, сопоставляется с Богом так, что приходится признать божественную природу этого христианского Мессии, Его равенство с Богом.

Сообразно характеру и цели писания, Апокалиптик мало говорит нам о Христе, как человек. В 12 гл. экзегет может найти указание на земную жизнь Господа, – о чем у нас еще будет подробная речь. Здесь же из сравнительно темных указаний мы хотели бы обратить внимание на одно, содержащееся в

Откр.1:17,18, где вместе с Th. Zahn'ом⁵³⁶ можно видеть след личного обращения Апокалиптика с Господом во время Его земной жизни, так как вся сцена производит впечатление необычайной задушевности, какой не встречается еще и в самом Апокалипсисе. „Когда я увидел Его (т. е. прославленного Христа), то пал к ногам Его, как мертвый. И Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: „не бойся, Я есмь Первый и Последний и Живый; и был мертв, и се, жив во веки веков аминь, и имею ключи ада и смерти“.

Но, кроме этих указаний на историю жизни Христа, нами должно быть отмечено главным образом то обстоятельство, что в Апокалипсисе не только прямо говорится о страданиях Господа, причем символом страдающего Мессии является Агнец, как бы закланный (ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον), но и все вообще развитие апокалипсического созерцания предполагает искупительные страдания Спасителя. Полная неспособность постигнуть религиозное содержание христианской мессианской идеи и мертвящий буквализм без духа жизни замечаются в том случае, если утверждают, что в Апокалипсисе мы имеем двух Мессий: 1) помазанника, о рождении которого пророчествуется в 12 гл., и о явлении – в 19 гл., и о смерти и страдании которого нигде нет речи; и 2) Агнца, которому, однако, в ходе Апокалипсиса принадлежит незначительная роль⁵³⁷. Но через выяснение положения страждущего Мессии в Апокалипсисе мы перейдем уже к следующему предмету нашего исследования, – о деле Христа.

Б. О деле Христа

По вопросу о деле Мессии мы уже отметили великую путаницу в представлениях иудейской апокалиптики. Она не только не додумалась сделать мессианскую идею основным началом при рассмотрении мирового процесса, целью которого с религиозной точки зрения является устройство Царства Божия, но и вообще не сумела соединить ее с идеями эсхатологическими. Впрочем, это и понятно: поскольку Мессия представляется человеком, хотя бы и предсуществующим, и поскольку он ни в каком отношении не принимает участия в ходе мирового развития, постольку и явление его в конце мира должно быть неожиданным и совершенно необоснованным, и последнее понятно только тогда, если Мессия прямо описывается, как земной царь, военный герой, который приносит блага избранному народу.

Только в христианстве мессианская идея нашла надлежащее место, и последнее славное явление Христа для суда над миром вполне обоснованно, так как личность и дело Мессии являются центром, к которому сходятся все нити истории мира, и Иисус Христос является руководителем мирового развития, имеющим в конце концов поразить все то, что не соответствует цели этого развития. Эта идея универсального значения Иисуса – Мессии классическое выражение для себя нашла, именно, в нашем новозаветном Апокалипсисе св. Иоанна.

Мы находим как бы два ряда выражений в учении Господа. Одни из них говорят о любви, всепрощении, возбуждают в душе чувство покоя и заставляют мириться с жизнью. Но с другой стороны среди изречений же Господа находятся и такие, которые возбуждают к деятельности, не дают духу человеческому уснуть в квиетизме, обнаруживая, что в жизни, в мире не все благополучно. Меч и разделение принес с собою Христос (Мф.10:34). Он зажег своим появлением скопившиеся в человечестве горючие материалы (Лк.12:49). Он пришел разделить человека с его близкими: „враги человеку домашние

его“ (Мф.10:35:36). Значение личности и дела Христа, как именно начала разделяющего, и имеет в виду наш канонический Апокалипсис, в котором предлагается в форме образно выраженных общих идей своего рода христианская философия истории. Жизнь является неустанной борьбой, и мученичество, пожертвование собственной жизнью есть высшее, что может быть сделано человеком. Мученичество, это чистейшее выражение преданности человека идее, финал, который всегда должен иметь в виду ее слугитель. Вот почему и в Апокалипсисе, вращающемся преимущественно в сфере общих идей, образно представленных, мы замечаем с одной стороны ряд казней, постигающих боговраждебный мир, а с другой и носители христианской идеи представляются преимущественно, как мученики. Апокалиптик имел дело не с определенными историческими фактами, а с идейной стороной, которую христианское сознание может усматривать во всех фактах мировой истории. И поскольку исторический процесс есть борьба, постольку представители христианства вообще – мученики.

Целью мирового развития с религиозной точки зрения является откровение Царства Божия, осуществление завета Бога с людьми. Осуществитель этого завета – Христос, сделавшийся таковым в силу своих страданий, – поэтому и книгу с семью печатями может раскрыть и снять семь печатей ее только Агнец, как бы закланный. Мысль, что Христос сделался краеугольным камнем мирового развития, именно, в силу Своих страданий, и выражается в гимне Агнцу, который поют четыре животных и 24 старца: „достоин Ты взять книгу и снять с нее печати, ибо Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа, и племени, и сделал нас царями и священниками Богу нашему; и мы будем царствовать на земле“ (Откр.5:9:10). Мысль об универсальном космическом значении Христа выражается далее в Откр.5:13: „всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и все, что в них, говорило: Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков“. С этой точки зрения и должно быть рассматриваемо далее все

развитие апокалипсического созерцания, и так как в Апокалипсисе отдел, состоящий из глав 4–8:1, по нашему мнению, является наиболее общим и основным, то он бросает свой свет и на все последующее развитие. Впрочем, и в дальнейшем ходе писания нет недостатка в указаниях на значение личности и дела Христа. Так, в Откр.12:10,11 кровь Агнца представляется созидющим принципом Царства Божия: „настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низвержен клеветник братий наших, клеветавший на них перед Богом нашим день и ночь. Они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти“⁵³⁸.

Христос приобрел это значение в ходе мирового процесса чрез свое искупительное дело, поэтому и изображается в качестве созидателя Царства Божия под образом закланного Агнца, – правда, имеющего семь рогов и семь очей (Откр.5:6), т. е. облеченного всею полнотою божественной власти и божественного всеведения. Но Царство Божие внутри человека (Лк.17:21), – оно растет незаметно. Один за другим падают носители христианского духа под вражеским мечом, но это не победа для врага, а поражение. Чем больше пролито христианской крови, тем больше возрастает и Царство Божие; в преследованиях – не горе, а радость. Вот почему Иисус Христос и обращен к мученикам тою Своею стороною, которая символизирована образом закланного Агнца. Но как совершитель Царства Божия в последний момент, – в тот момент, когда сила Божия должна окончательно поразить зло и преобразовать космос, – Христос описывается в виде победоносного всадника на белом коне, поражающего врагов, которых и имеет только в виду символика второй половины 19 главы. В описании этого всадника есть и некоторые черты, имеющиеся в описании подобного Сыну человеческому в гл. 1, – например, в обоих случаях говорится, что очи у Него, как пламень огненный, из уст Его исходил острый меч. Вообще же образ носит, несмотря на свой общий характер, очевидные духовные черты, – так, сидящий на белом коне называется „Верный и Истинный“. Он имел имя написанное, которое

постигал только Он Сам. Его имя – Слово Божие. Таким образом, хотя Мессия в 19 гл. Апокалипсиса и описывается подобно военному герою, тем не менее это писание носит ясные следы своего христианского происхождения, и из-под символики просвечивает представление о божественной премирной сущности Христа-Господа. Поэтому и на все то описание, конечно, нужно смотреть, как на символическое изображение отношения Господа к врагам Его царства. А символика здесь действительно чрезвычайно сильна, выразительна. Приведем один из таких образов (Откр.19:17:18): „И увидел я одного ангела, стоящего на солнце; и он воскликнул громким голосом, говоря всем птицам, летающим по средине неба: летите, соберитесь на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих“.

После изображения заключительных актов устройства Царства Божия в Апокалипсисе св. Апостола Иоанна следует описание нового Иерусалима. И здесь видим опять, что роль Мессии не оканчивается победою над врагами теократии, но Он, наравне с Богом, изображается источником жизни и света для всех членов Царства Божия. И опять здесь же Апокалиптик всюду называет Христа Агнцем. Теократия, представленная под образом нового Иерусалима, является невестой Агнца (Откр.21:9). Она имеет своим основанием Апостолов Христовых: „Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца“ (Откр.21:14). Новый Иерусалим не нуждается в храме, потому что Сам Бог и Агнец будут жить среди своего народа: „Господь Бог Вседержитель – храм его, и Агнец“ (Откр.21:22), „престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему, и узрят лице Его, и имя Его будет на челах их“ (Откр.22:3:4). Слава Божия будет освещать город, и светильником его будет Агнец (Откр.21:23; 22:5). От престола Бога и Агнца течет чистая река воды жизни, – светлой, как кристалл (Откр.22:1). Наконец обитателями нового Иерусалима будут только те, которые написаны у Агнца в книге жизни (Откр.21:27). Следовательно, весь ход мирового

процесса, как он представлен в Апокалипсисе св. Иоанна, в том, что касается значения личности Мессии, является иллюстрацией к словам Христа, сказанным Им о Себе в самом первом видении в 1 главе: „Я есмь Первый и Последний“ (Откр.1:17), – к словам, которые повторены Им опять по окончании всех видений: „Я есмь Алфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний“ (Откр.22:13).

Описав значение Иисуса Христа в истории, как оно представлено Апокалиптиком, мы оставили в тени вопрос о том, кто, по его мнению, является судьей мира: – Мессия или Сам Бог. В Откр.20:11 об этом говорится: „И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места“. Здесь под Сидящим на престоле, если иметь в виду обычное значение этого имени в Апокалипсисе, нужно разумеать скорее Бога, чем Агнца. Тем не менее христология Апокалиптики запрещает думать, что он устраняет этим Агнца от суда, поскольку и ранее и особенно впоследствии – при описании нового Иерусалима – находятся частые сопоставления Бога и Христа, утверждающие полную неразделимость их деятельности. Самый престол Божий называется иногда престолом Бога и Агнца (Откр.22:1–3), а по Откр.3:21 Христос сидит с Отцом Своим на престоле Его. Поэтому нельзя разделять и в данном случае деятельность Бога и Агнца, тем более, что по Откр.22:12 Сам Христос говорит о Себе: „Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его“. На вопрос о том, почему Апокалиптик не упоминает здесь выразительно об Агнце, действительно можно отвечать ссылкой на особенную краткость и эскизность отчета о суде в Откровении св. Иоанна⁵³⁹, причем с таким приемом говорить о Боге, подразумевая и Христа, мы встречаемся здесь не впервые. Так, по Откр.7:2–8, ангел имел печать Бога живаго, которою потом были запечатлены 144000. Между тем по Откр.14:1, 144000 имеют имя Агнца и имя Отца Его, написанное на челах их. Вообще, если иметь в виду весь ход развития апокалипсического созерцания, то совершенно невозможно предположение об устранении писателем откровения Мессии от суда над миром⁵⁴⁰. Наконец, здесь можно

еще отметить, что св. Павел говорит безразлично о $\beta\eta\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Рим.14:10) и $\beta\eta\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (2Кор.5:10): Отец судит в лице Сына⁵⁴¹. А В. Weiss указывает, что и в 1Ин.2:28 говорится о пришествии Бога во Христе, так как $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ согласно контексту указывает только на Бога⁵⁴².

Другой пункт, на который нам необходимо еще здесь обратить внимание, это хилиазм в Апокалипсисе св. Апостола Иоанна. С этим учением связано много вопросов несомненное разрешение которых, кажется, никогда и не может быть достигнуто экзегетикой и о которых мы будем говорить в отделе о составе Апокалипсиса. Здесь же нужно только указать, что в новозаветном Апокалипсисе – в его хилиастическом учении мы не находим ровно ничего иудейского, кроме одной только формы выражения. Смысл этого учения в иудейской апокалиптике совершенно ясен, и ничего подобного такому смыслу в Откровении Иоанна нет и быть не может по самому существу дела. Там оно вызывалось потребностью видеть осуществление, хотя бы временное, национально-мессианских чаяний, здесь же о таком мотиве или тенденции, конечно, не может быть и речи. В иудейской апокалиптике участники временного мессианского царства – оставшиеся ко времени пришествия Мессии в живых евреи; в Апокалипсисе Иоанна – „души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою“. На блаженство чувственного характера в Апокалипсисе нет ни одного намека. Наконец, как бы мы ни объясняли это, – в Апокалипсисе, в связи с его хилиазмом, находится учение о двойном воскресении; между тем в иудейской апокалиптике нет и этого. Ввиду всего этого здесь мы пока можем высказать положение, что хилиазм Апокалипсиса не иудейский или коринфианский, но христианский⁵⁴³.

В. О Царстве Христа

Уже из сказанного до сих пор можно заключить, что представление о характере Царства Божия в Апокалипсисе св. Иоанна совсем иное, чем в иудейской апокалиптике. Так, прежде всего в последней оно представляется в чертах чувственных, и все описания великого плодородия и чадородия в будущем веке никак нельзя изъяснять аллегорически: они представляют выражение действительных мечтаний иудейства. Наоборот, в новозаветном Апокалипсисе ничто не говорит о чувственном характере будущего блаженства: он не давал никаких точек опоры для христианских хилиастов последующего времени, которые стояли в этом случае на почве скорее иудейского предания. Как уже было замечено, источником жизни и света в Апокалипсисе представляется Бог и Агнец. Этот духовный характер представлений Апокалиптики о царстве Божиим тем более замечателен, что он стоит не на точке зрения отвлеченно-спиритуалистический, но на точке зрения иудейско-теократической: „се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их; и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло“ (Откр.21:3:4).

Из описания нового Иерусалима у Апокалиптики, конечно, ясно, что оно не может быть принимаемо в буквальном смысле, ибо что же это за город, который не нуждается ни в солнце, ни в луне для своего освещения, так как его освещает слава Божия и светильник его – Агнец?! Все это, а также многое другое, при буквальном понимании совершенно не представимо.

Вместе с тем, и отсутствие малейшего намека на ветхозаветный культ, даже прямое и решительное его отрицание, выделяют описание нового Иерусалима в Откровении св. Иоанна из ряда соответствующих описаний, имеющих в иудейской апокалиптике. Положение, высказанное в Откр.21:22, – ясный признак христианского происхождения всего отрывка.

Наконец, в Апокалипсисе Апостола Иоанна мы не нашли никаких ограничений универсализма в отношении круга лиц, имеющих право сделаться членами царства Божия. Такие ограничения нельзя находить в 7 гл., доказательство чего будет дано в следующем отделе. Во многих местах Апокалипсиса идея универсальности искупления, совершенного Христом, высказывается с ясностью, не оставляющею желать ничего большего. Не нашли мы никакого ограничения универсализма и в последних главах Апокалипсиса св. Иоанна. При изображении картины воскресения и последнего суда речь идет явно о воскресении всеобщем, и на какие-либо различия между подлежащими суду нет и самого слабого намека. Судятся „мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими“, и в озеро огненное бросается тот, кто не записан в книге жизни (Откр.20:11–15). Между тем эта книга жизни имеет ближайшее отношение к Господу, так как еще в Откр.13:8 идет речь о тех, „которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира“. А в Откр.21:27 прямо говорится, что в новый Иерусалим войдут „только те, которые написаны у Агнца в книге жизни“. Таким образом право на вступление в царство Божие дает лишь известное отношение к Агнцу, – национальные же прерогативы не имеют никакого значения.

Конечно, нельзя видеть ограничения универсализма, если Апокалиптик говорит в описании нового Иерусалима: „принесут в него славу и честь народов“ (Откр.21:26, ср. ст. 24)⁵⁴⁴. Это подлинная пророческая мысль, нашедшая особенно сильное выражение в Книге пророка Исаии. Стоит она в связи с общим воззрением Апокалиптика на христиан, как на истинного Израиля, и на Иерусалим, как на прообраз царства Божия. Ввиду несомненности указания, что представление Апокалиптика чуждо всякого национального ограничения; что место борьбы у него – человечество, а предмет не судьба Иерусалима или иудейства, но господство над миром, причем все сводится к вопросу: кому человечество должно молиться Богу или зверю? –⁵⁴⁵ ввиду этого мы должны видеть здесь не отрицание, а исповедание универсализма в ветхозаветно-пророческих терминах, пророческое (см. futura в Откр.21:24–27)

описание принятия язычников в царство Божие⁵⁴⁶. Да если бы на этом основании отрицать универсализм Апокалиптика, то пришлось бы сделать то же самое и в отношении к св. Апостолу Павлу, который смотрит на иудейство теми же глазами, как в данном случае и св. Иоанн. Между прочим, св. Павел даже различает земной Иерусалим и вышний Иерусалим (Гал.4:25–26), подобно тому как Апокалиптик видит Иерусалим, сходящий с неба от Бога. И как, по Апостолу Павлу, утверждение плотского иудаизма, центр которого – Иерусалим с его храмом и культом, есть рабство, а вышний Иерусалим свободен, так и по Апокалипсису, истинными, идеальными иудеями являются только христиане, а иудейство, утверждающее свои национальные прерогативы, – синагога сатаны (Откр.2:9; 3:9). Замечательно также и то, что св. Павел утверждает идею божественного избрания народа еврейского гораздо яснее, чем это делает Апокалиптик. Апостол языков называет прямо иудеев – ветвями, а язычников – дикою маслиной (Рим.11:17–24); говорит, что первым принадлежит „усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всеми Бог, благословенный во веки“ (Рим.9:4:5). Таким образом взгляд Апокалиптика на иудейство является взглядом вообще всего первохристианства и есть ни что иное, как философия библейской истории, основывающаяся на универсалистических предпосылках.

Признание особых преимуществ Израиля в царстве Божиим, а также утверждение подчиненного положения там язычников нельзя находить и в Откр.22:2, где описывается „древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов“. Ограничение универсализма здесь можно бы было усмотреть только в том случае, если бы действительно говорилось о том, что плоды древа жизни предназначены исключительно для иудеев. Однако это не только не высказывается, но и не может быть высказано, если иметь в виду общую точку зрения апокалиптика. Вообще ниоткуда не видно, чтобы фраза: „и листья дерева – для исцеления

народов“ являлась бы каким-то противоположением предыдущему, – а между тем в этом только случае и затрагивался бы универсализм воззрений писателя Апокалипсиса. Скорее можно думать, что во всем стихе евреи вовсе и не предполагаются, и речь только и идет о язычниках.

Образная речь и в Откр.22:2 заимствовала себе краски из известного ветхозаветного пророчества, – именно, из Иез.47:12. А объясняется выражение так же, как и сказанное в Откр.7:17 и 21:4 о слезах, которые будут отерты Богом. В будущей блаженной жизни не может быть никаких слез, никаких болезней, а потому во всех этих выражениях имеются в виду слезы и болезни, от которых народы страдают в этом мире⁵⁴⁷. Таким образом в Откр.22:2 мы имеем у писателя при описании будущего блаженства, как бы рефлекс, вызванный впечатлением бедствий настоящей жизни.

Наконец, вообще нужно заметить, что во всем Апокалипсисе язычникам противопоставляются не евреи, но „победившие зверя и образ его, и начертание его и число имени его“, то есть христианские мученики, поскольку мученичество является чистейшим выражением христианского духа в его отношении к миру.

Г. Антихрист

Отличается Апокалипсис св. Апостола Иоанна от иудейской апокалиптики и в представлении об антихристе. Последняя идея, как выше было замечено, нигде, за исключением Сив. III, 63–74, не теряет у евреев своего политического характера. Тем более оригинальную является картина, нарисованная христианским созерцателем в гл. 13. Конечно, в Окр.13:1–10 мы встречаемся с более или менее знакомыми из иудейской апокалиптики представлениями, – именно, с идеей антихриста с политической подкладкой. Но совершенно оригинальна фигура второго зверя, описанного вместе с его деятельностью в Откр.13:11 сл. Это подлинно христианское представление об антихристе, подобное которому мы встречаем и в Первом послании св. Иоанна. Но в Апокалипсисе замечательно то, что второй зверь является не простым лжеучителем или религиозным обманщиком, но и находящимся на службе у первого зверя. Если для образа первого зверя действительно писатель мог заимствовать краски из современной ему исторической действительности, то это труднее сказать о втором, потому что все указанные критиками в качестве прототипов личности не заключали в себе чего-либо поразительного для ума малоазиатского апокалиптика. Этот образ, очевидно, имеет свое происхождение в круге первохристианских идей, хотя и при этом остается не вполне понятной его связь с первым зверем, или можно думать, с абсолютным государством, то есть таким, которое, ставя идею государства выше всех других, доходит до самообоготворения. Для обычного человеческого ума нам необходимо бы было предположить прямо гениальное прозрение в будущие исторические перспективы для того, чтобы вывести все антихристианское из связи государства с ложной религией, состоящей в обоготворении государства, в признании его абсолютности. Императорский культ мог бы дать известное направление описанию второго зверя, но, однако, и с этой стороны едва ли есть основания признавать широкое влияние.

Словом, как бы ни объясняли исторически происхождение описания двух зверей в Апокалипсисе св. Иоанна, – оригинальность его в сравнении с учением об антихристе иудейской апокалиптики остается несомненной.

Д. Ангелология и демонология

В области ангелологии между христианским Апокалиптиком и иудейскими представлениями замечается сходство особенно в том, что стихии у св. Иоанна представляются под управлением особых ангелов. Так, в Откр.14:18 идет речь об ангеле, имеющем власть над огнем, а в Откр.16:5 упоминается ангел вод. В духе иудейских представлений и в Откр.7:1 речь идет о „четырех ангелах, стоящих на четырех углах земли, держащих четыре ветра земли, чтобы не дул ветер ни на землю, ни на море, ни на какое дерево“. В гл. 9 об удивительной саранче, описываемой там, говорится, что „царем над собою она имела ангела бездны; имя ему по-еврейски Аваддон, а по-гречески Аполлион (ст. 11).

Впрочем, особенной сложностью ангелология канонического Апокалипсиса не отличается. Мы не замечаем здесь, как уже ранее по одному поводу старались показать⁵⁴⁸, развитого учения о семи архангелах, а из известных по иудейским источникам в нем упоминается только один Михаил. Далее, выводятся еще семь ангелов труб и семь ангелов чаш, причем один из последних показывает созерцателю и суд над Вавилоном и новый Иерусалим, сходящий с неба от Бога; также и еще в некоторых случаях у писателя в качестве действующих лиц появляются ангелы.

Таким образом, нельзя не признать большую сдержанность Апокалипсиса в учении об ангелах. Что же касается демонологии, то ее в христианском Апокалипсисе и совсем нет в том виде, в каком она имеется в иудейской апокалиптике. В Апокалипсисе есть учение о диаволе, который в 12 гл. представлен под образом большого красного дракона с семью головами и десятью рогами и с диадемами на головах, хвост которого увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю (ст. 3–4). Этот дракон и есть древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную (ст. 9). В Откр.12:9 идет речь об ангелах дракона, о происхождении которых не говорится ничего, хотя сообщение о том, что хвост

дракона увлек с неба третью часть звезд может быть рассматриваемо, как указание на падение ангелов. Можно еще указать на образ Откр.16:13,14, где говорится о трех духах нечистых, подобных жабам, выходящих из уст дракона, из уст зверя и из уст лжепророка. „Это бесовские духи, творящие знамения“. Этим и исчерпывается учение Апокалипсиса о злых духах. В этом учении мы не находим никаких иудейских басен.

* * *

Мы видим, что сравнение новозаветного Апокалипсиса с иудейскою псевдэпиграфической апокалиптикой обнаруживает совершенное идейное различие между ними, которое не дает права ставить их в одном ряду. Апокалипсис св. Иоанна и иудейская апокалиптика – это два полюса. Но до сих пор мы основывались все время на предположении единства Апокалипсиса. Теперь необходимо обратиться к частностям и посмотреть, нет ли в Откровении прямо таких мест, которые, по отразившимся в них представлениям и идеям, понятны только в том случае, если признать, что они написаны иудеем, а не христианином. Если бы такие места в действительности оказались, то пришлось бы, конечно, отрицать и единство книги, относя иудейские и христианские части на долю различных авторов. Ввиду того, что, вследствие связи вопроса о иудейском происхождении Апокалипсиса с вопросом о его составе, нам придется иметь дело с теориями, отрицающими христианское происхождение этой книги, и в следующем отделе, в данном случае мы ограничимся отрывками только самыми важными, а затем и рассматривать их будем преимущественно со стороны содержания.

Опыты объяснения 11 главы Апокалипсиса с иудейской точки зрения

На одиннадцатую главу вместе с двенадцатой, обратил свое главное внимание Vischer, который первым высказал мысль об иудейском происхождении Апокалипсиса. По его мнению, совершенно невозможно объяснение обеих этих глав, если считать их происшедшими от христианина. Так, прежде всего гл. 11 содержит два главных пророчества, которые не могут принадлежать христианину, именно: в ст. 1–2 предсказывается сохранение храма, а далее со ст. 3 говорится о будущем явлении двух свидетелей. Для объяснения появления первого пророчества нельзя ссылаться на то, что оно принадлежит иудео-христианину, то есть лицу, принадлежащему к тому христианскому кругу, который сжился с мыслью о храме, как жилище Божию и центральном пункте истинного богочитания. Во всяком случае, такое пророчество явно противоречит содержащемуся в Евангелиях предсказанию Христа, что от Иерусалимского храма не останется камня на камне. Затем, что бы ни разумели под ναός и θυσιαστήριον, несомненно что προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ – иудеи, строго придерживающиеся установлений иудейского культа. Видеть в προσκυνοῦντες христиан нет никаких оснований в тексте. Если под храмом понимается действительный храм, то и под молящимися понимаются действительные молящиеся. Но тогда нельзя думать, что эти προσκυνοῦντες христиане и что они помещаются во святилище в отличие от иудеев. На самом деле во святилище Иерусалимского храма христиане имели так же мало доступа, как и иудеи. Поэтому и помещение Апокалиптиком христиан для молитвы во святилище было бы совершенно непонятно⁵⁴⁹.

Подобным же образом и то, что рассказывается в Откр.11:3–14, не могло, по мнению Vischer'a, произойти на христианской почве и непонятно в христианском произведении. Здесь говорится о двух свидетелях, которые будут пророчествовать 1260 дней и совершать различные знамения,

после чего зверь из бездны убьет их и оставит трупы без погребения на улицах великого города, называющегося духовно „Содом и Египет“, где и Господь наш распят. Живущие на земле радуются гибели двух пророков, которые их мучили, но после 3½ дней пророки эти воскресают и враги их видят взятие их на небо. В тот же час происходит великое землетрясение, падает десятая часть города и погибает семь тысяч человек, а прочие, объятые страхом, воздают славу Богу Небесному.

Евангельская эсхатология, говорит Vischer, не ожидает перед вторым пришествием особенного благодатного акта со стороны Бога, равно как не знает ничего и о явлении двух свидетелей. Наоборот, у иудеев мысль о предуготовителях к явлению Мессии была широко распространена. На основании Мал.4:5,6 ожидали пророка Илию, иные ожидали также Моисея, ввиду обещания, высказанного во Втор.18:15. И в Апокалипсисе двум свидетелям, действительно, приписываются такие знамения, которые известны из истории Моисея и Илии. Таким образом, описанное в Откр.11:3–14 тесно примыкает к иудейскому преданию о предтечах Мессии, а христиане видели уже в явлении Иоанна Крестителя исполнение пророчества Малахии о пришествии пророка Илии⁵⁵⁰.

Замечателен и тот факт, что в 11 гл., если исключить 8б, нет никакого указания на земную жизнь Господа, и два свидетеля вовсе не становятся в какое-либо отношение к Нему, а между тем при предположении христианского происхождения Апокалипсиса их должно считать предтечами второго пришествия Христова. А ст. 8б стоит совершенно вне связи. Опять же и о городе не говорится, что он наказывается за преступное отношение ко Христу, при этом самое наказание не похоже на то, какое постигает Вавилон, но просто имеет характер отеческого вразумления. А из замечания Откр.11:13, что оставшиеся после землетрясения в живых „воздали славу Богу Небесному“, прямо следует, что обитателей Иерусалима постигло бедствие за отпадение от Бога. Таким образом весь этот отрывок понятен только при признании его иудейского происхождения, а поэтому должно считать интерполяцией ст.

8б: ἡτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη⁵⁵¹.

Точно так же и Schmidt указывает на исполнение для христианского сознания пророчества о пришествии Илии в лице Иоанна Крестителя и констатирует представление о Моисее и Илии, как предтечах Мессии, у иудеев⁵⁵². А Otto Pfeleiderer из содержания гл. 11, особенно из пророчества о сохранении храма, считает возможным заключать к ее иудейскому происхождению, хотя не утверждает безусловную необходимость такого заключения, так как в области апокалиптики границы между иудейским и христианским были менее всего прочны⁵⁵³.

Нам нужно остановиться сначала на ст. 1–2 и посмотреть, есть ли в действительности необходимость отрицать их христианское происхождение. Прежде всего важно установить, что обозначает описанное в них символическое действие измерения храма. Обычным является то объяснение его, по которому измерение означает сохранение. Erbes, наоборот, старается доказать противоположную мысль, принимая измерение, как обречение на уничтожение, в подтверждение чего он ссылается на двоякое значение этого акта. Считать измерение обречением на уничтожение Erbes'a побуждает факт признаваемого им христианского происхождения пророчества, а также то соображение, что измерение существующего в настоящее время, именно, и может обозначать только уничтожение⁵⁵⁴. Несмотря на эти доводы, с таким объяснением измерения храма, описанного в Откр.11:1,2, нельзя ни в каком случае согласиться в виду совершенно ясного смысла, который вкладывается в это действие Апокалиптиком. Дело в том, что он совершенно ясно противопоставляет судьбу храма судьбе двора. Двор, который не измеряется, разделит участь общую со всем городом, то есть будет попирается язычниками 42 месяца, – следовательно, храм подлежит сохранению и среди тех бедствий, которые постигнут святой город.

Спрашивается теперь, что же из храмовых зданий измеряется и, следовательно, подлежит сохранению? Такими подлежащими сохранению частями по Откр.11:1 являются ὁ

ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ. Здесь ясно указываются два предмета измерения, во-первых, ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον и, во-вторых, οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ. Хотя в первом случае выразительно называется θυσιαστήριον, тем не менее это не ведет нас никуда из святилища, поскольку о жертвеннике всесожжения⁵⁵⁵ у Апокалиптика вообще нет речи, а θυσιαστήριον с значением жертвенника кадильного фигурирует и в 8 гл., где он с возлагаемым на него фимиамом является символом молитвы⁵⁵⁶. Ввиду такого символического значения θυσιαστήριον, которого по 8 гл. нельзя отрицать и которое особенно понятно в сознании христианина, не может показаться удивительным и то обстоятельство, что Апокалиптик, вместе с ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, называет и его принадлежность, служившую символическим выражением назначения храма, – именно θυσιαστήριον – жертвенник кадильный.

В качестве второго предмета для измерения называются οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ. Естественно, что это ἐν αὐτῷ означает не ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, а ἐν τῷ ναῷ, потому что выражение первого рода было бы весьма неестественным и ничем не оправдывалось бы. В свою очередь отношение ἐν αὐτῷ к ναὸς, а не к θυσιαστήριον указывает, что в словах τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον разумеется одно и то же место. Наконец под двором, который исключается из измерения, можно разумеать только тот двор, где находился жертвенник всесожжения, то есть одну из священных частей храма, но не двор язычников. В самом деле, если бы под ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ разумелся двор язычников, то 11:2 не имел бы совсем смысла, так как последний двор и без того предназначался для язычников. Самое выражение ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ничего не говорит против этого понимания, но скорее его подтверждает, так как определение ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ имеет в виду резко противопоставить храму с его алтарем кадильным двор, который вне храма. Думается, что такая интерпретация текста Откр.11:1,2 со стороны его фактического содержания является точной. Если это установлено, то далее можно спрашивать и о смысле описанного факта. Ясно, что иудей не мог говорить о

храме с жертвенником кадилльным и о поклоняющихся в нем, или, если и мог говорить, то не мог, однако, пророчествовать о сохранении только их одних. Во святилище еврейского храма входили исключительно священники; следовательно, если бы 11 гл. принадлежала иудею, то священников пришлось бы разуместь и под οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ. Таким образом иудей здесь оказался бы пророчествующим о сохранении одних только священников и гибели всего того, что составляло существо иудаизма. Иудаист не мог отказаться от храмового двора. На самую защиту Божию для храма он надеялся потому, что там было отправление культа, – но для этого необходим двор и недостаточно одного святилища⁵⁵⁷. Молитвенное служение Богу иудей мог совершать и в синагоге. Но храм, этот символ единства еврейской нации, имел значение, как исключительное место отправления культа кровавых жертв. Ясно после этого, что все представление в Откр.11:1,2 немыслимо с иудейской точки зрения; рассматриваемый же с христианской, – этот отрывок имеет вполне ясное значение. Храмовой двор не измеряется и отдается язычникам, которым в Апокалипсисе обычно противопоставляются обезглавленные за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Потеря храмовым двором своего священного значения и сохранение святилища с его алтарем может обозначать, конечно, ничто иное, как прекращение иудейского жертвенного культа и отвержение синагоги⁵⁵⁸. Если, далее, Апокалиптик говорит о προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ, то есть ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μετὰ τοῦ θυσιαστηρίου, то под ними можно разуместь только христиан, – всех вообще безотносительно к их происхождению⁵⁵⁹. Образ объясняется тем, что св. Иоанн смотрит на всех христиан, как на священников Богу и Отцу Господа Иисуса Христа (Откр.1:6; 5:10); и 24 старца у него являются одетыми в белые одежды, подобно иудейским священникам (Откр.4:4). В таком случае самый храм должен быть принимаем в качестве символа, а не в буквальном смысле, поскольку в суждениях Vischer'a действительно справедливо одно, что во святилище ветхозаветного храма

христиане имели доступ так же мало, как и рядовые иудеи. Да и вообще справедливо указание⁵⁶⁰, что и в других местах Апокалипсиса мы встречаемся с упоминанием храма, под которым, конечно, не разумеется иерусалимское святилище, поскольку тот упоминаемый храм находится на небе. Этот небесный храм имеет значение символическое, как и различные описания явления Христа и описание престола Божия в 4 гл. Таким образом в Откр.11:1,2 говорится об отвержении ветхозаветного культа, на место которого ставится духовное служение Богу со стороны христиан.

Представленным выше объяснением допускаются аллегоризм и символизм при толковании Апокалипсиса и во взгляде на его образы. И против этого совершенно нельзя возражать, ибо кто же согласится, что Апокалиптик понимал буквально свои образы?! В данном случае в толкование Откр.11:1,2 нами вносится аллегоризм не по априорным соображениям, но после того, как разбор текста обнаруживает полную невозможность объяснения отрывка с иудейской точки зрения, а также невозможность буквального его понимания с христианской точки зрения. Да и нет нужды вообще переводить поэзию на прозу, в также отрицать у вдохновенного созерцателя христианскую возвышенность сознания и образа мыслей и приписывать ему узость иудейского зилота. Наконец, никто же не согласится понимать в буквальном смысле рассказ об измерении хотя бы $\pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\omicron\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\tilde{\iota}$.

Некоторые критики, не ограничиваясь простым признанием иудейского происхождения отрывка, содержащегося в Откр.11:1,2, стараются также восстановить и ту историческую перспективу, которой он обязан своим появлением. В этом случае мы ограничимся тем, что приведем мнения двух ученых. Prof. F. Spitta относит Откр.11:1,2 к источнику J², который произошел, по его мнению, из времени завоевания Иерусалима Помпеем в 63 г. до Р. Х. Источник J², по мнению Spitt'ы, сходен по отразившемуся в нем настроению с псалмами Соломона, происшедшими в то же время. Это настроение, – что касается отношение к Риму, – сравнительно мягкое⁵⁶¹. Гипотеза Spitt'ы вообще отличается большою сложностью, и обсуждение им 11

гл. нуждается в подробном рассмотрении, которому здесь не место. Необходимо только обратить внимание на то, что, как бы Spitta ни старался согласить историю завоевания Иерусалима Помпеем с содержанием Откр.11:1,2, это его соглашение нельзя считать удачным. Дело в том, что в это время были пролиты потоки иудейской крови, многие из евреев были отправлены в Рим для триумфа; наконец, сам Помпей из любопытства вошел в священнейшую часть Иерусалимского храма. Все это такие факты, которые едва ли можно вычитать в Откр.11:1,2. И отношение к Помпею в псалмах Соломона далеко не мягкое.

Остроумно предположение Prof. J. Wellhausen'a, который находит в Откр.11:1,2 отдельный фрагмент, происшедший из зилотских кругов в период завоевания Иерусалима Титом. Хотя все вообще иудеи в отношении к храму были проокувоῦντες, тем не менее под последними в данном случае, – думает Wellhausen, – разумеются те, для которых храм был чем-то особенным, – специальным местопребыванием. А таковым он и был, именно, для зилотов в период осады Иерусалима, когда из храма этими ревнителями была сделана крепость⁵⁶². Gunkel справедливо замечает, что услышавший подобное объяснение в первый раз может быть ослеплен им, но, если он познакомится со всеми подобными объяснениями, появившимися в последние 20 лет (Gunkel писал это в 1899 году), то потеряет вкус к ним и обратится к тому, что дает самый текст. Какое счастье, – восклицает иронически ученый, – что клочок бумаги, содержащий два стиха, уцелел при пожаре Иерусалима⁵⁶³!

Подобно тому, как нет основания признавать иудейское происхождение отрывка Откр.11:1,2, так же нет основания видеть доказательство иудейского происхождения главы в описании деятельности двух свидетелей, которое содержится в Откр.11:3–13. По поводу этого места утверждают, что не только идея двух свидетелей – иудейская, но что, кроме того, христианство ничего не знает и о благодатном посещении Израиля в последние времена. Второе утверждение является несомненно ложным, потому что Ап. Павел в Послании к Римлянам (Рим.11:25–26) с ясностью, не оставляющею желать ничего большего, возвещает своим читателям „тайну“ (τὸ

μυοτήριον), что „ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников, и так весь Израиль спасется“. Ввиду этого, идею благодатного посещения Израиля в последние времена необходимо считать одним из членов перво-христианской веры.

Это благодатное посещение Божие совершится, по Апокалипсису, чрез ниспослание двух свидетелей. Самым распространенным является то объяснение, по которому здесь имеются в виду Моисей и Илия. Однако идея двух предтеч Мессии, – говорят, – чисто иудейская, а потому 11 глава – не христианского происхождения. Подобного рода аргументация подозрительна уже тем одним, что она резко разграничивает иудейское и христианское, между тем как особенно в эсхатологическом предании эти границы поставить довольно трудно. Не удивительно, что и в данном случае Апокалиптик воспользовался известными среди евреев образами, чтобы облечь в них свои идеи.

Но в речи о двух свидетелях замечательно, кроме того, и самое их описание, которое своим характером способно привести к признанию христианского происхождения всего отрывка. Во-первых, они совсем не называются по имени и, если с одной стороны в описании совершаемых ими чудес видят указание на Моисея и Илию, то с другой стороны, не менее справедливо, что название их αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες имеет отношение к видению Захарии 4 гл.⁵⁶⁴. Поэтому из описания нельзя видеть, соединял ли Апокалиптик с образами представление о каких-либо определенных личностях или нет. Во-вторых, если иметь в виду терминологию созерцателя, то должен обратить на себя внимание тот факт, что пророки 11 главы называются μάρτυρες, и их служение слова обозначается термином μαρτυρία. Если в других частях Апокалипсиса этот термин имеет всегда определенное значение и обозначает или свидетельство Христа о Самом себе или же свидетельство верующих о Христе, то естественно, что и здесь он употребляется в том же смысле; и если бы 11 глава была отдельным фрагментом иудейского происхождения, то совпадение ее терминологии с

терминологией других частей – несомненно христианского происхождения – было бы весьма удивительным. Мы, таким образом, имеем право признать, что обозначения *μάρτυς*, *μαρτυρία* ставят двух пророков в известное отношение ко Христу.

Можно еще обратить внимание и на судьбу двух свидетелей, которая едва ли может стать уделом иудейских предтеч. Они убиваются зверем, выходящим из бездны, и трупы их оставляются на улицах великого города. Живущие на земле радуются их гибели, потому что эти два пророка мучили их. Однако, после трех с половиною дней они воскресают и возносятся на небо. Kohlhofer в этой истории предтеч второго пришествия Господа видит параллель к истории Христа⁵⁶⁵.

Как в описании роли двух свидетелей нельзя усмотреть ничего иудейского, а скорее можно найти указания на их христианское происхождение, так и в сообщении о наказании, постигшем Иерусалим, нельзя вместе с Vischer'ом видеть доказательство иудейского происхождения 11 главы. В этом сообщении говорится: „в тот час произошло великое землетрясение, и десятая часть города пала, и погибло при землетрясении семь тысяч имен человеческих; и прочие объаты были страхом и воздали славу Богу Небесному“ (ст. 13). Тот факт, что наказание, постигающее Иерусалим, сравнительно слабо, странно было бы считать знаком происхождения отрывка из-под пера еврея. А выражение „воздали славу Богу Небесному“ говорит даже скорее за христианское происхождение главы. Ведь об отступлении евреев от Бога вовсе не было и речи; и во всем, восстанавливаемом Vischer'ом, первоначальном иудейском апокалипсисе о нем не упоминается ни одним словом, почему указанное замечание было бы непонятным и неуместным. Наоборот, в устах христианина это выражение, если оно относится к иудеям, обозначает их обращение ко Христу⁵⁶⁶.

И в дальнейшем, – начиная со ст. 15, – содержании гл. 11 находят доказательство ее иудейского происхождения. Это доказательство усматривается в ст. 18, где перечисляются различные классы верующих: ἦλθεν ἡ ὀργή σου καὶ ὁ καιρὸς τῶν

νεκρῶν κριθῆναι καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβούμενοις τὸ ὄνομά σου, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν. Защитники иудейского происхождения Апокалипсиса утверждают, что обозначение οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν может относиться только к „прозелитам“, а под святыми понимаются евреи. Но и сам Ad. Harnack, признающий за этим аргументом большое значение, приводит место из 1 послания Климента, где христиане называются οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν, – что он считает воспоминанием их происхождения⁵⁶⁷. Harnack, правда, здесь же добавляет, что христиане не называли все-таки себя так в отличие от других христиан, которых они именовали бы ἅγιοι или δοῦλοι τοῦ θεοῦ, однако это не меняет положения дела, – важно только, что термин οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν мог прилагаться и к христианам. Кроме того, все замечание Harnack’a основывается на различии οἱ ἅγιοι и οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν в ст. 18, между тем как положение последнего термина в ряду других названий хорошо объясняется поэтическим языком Апокалипсиса. Τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις с одной стороны, а с другой καὶ τοῖς φοβούμενοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις являются двукратным обозначением одного и того же предмета, свойственным поэтической речи. Подобным же образом и в Откр.19:5 называются πάντες οἱ δοῦλοι αὐτοῦ, οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι⁵⁶⁸.

Наконец, еще след двух рук – иудейской и христианской – усматривают в 11 гл. Апокалипсиса в различии названий, прилагаемых к Иерусалиму. То это – ἡ πόλις ἡ ἁγία или ἡ πόλις ἡ μεγάλη, то ἡ πόλις ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη. Что касается последнего наименования – ἡ πόλις, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη, – то его считают возможным принять за интерполяцию вследствие неожиданности упоминания здесь о страданиях Господа, о Котором вообще в 11 главе ничего не говорится. Но, если выше нам удалось показать христианский характер описания двух свидетелей, особенно если принять параллелизм их

истории с историей Христа, то упомянутое предложение окажется помещенным весьма кстати; может быть, даже это καὶ перед ὁ κύριος прямо и имеет в виду сопоставить уничтожение двух свидетелей с уничтожением Господа. Требовать, чтобы при описании будущих событий упоминались бы часто и подробно факты из жизни Христа, было бы весьма странным.

О различных эпитетах, прилагаемых к Иерусалиму, нужно заметить, что они все понятны при утверждении их происхождения как от руки иудея, так и от руки христианина. Prof. Baldensperger, например, приписывающий безусловно христианину только прибавку ὅπου καὶ ὁ κύριος, признает возможным, что какой-нибудь иудейский писатель довел до того апокалипсический радикализм, что представил, так называемый, „святой“ город, как несвятой κατ' ἐξοχήν⁵⁶⁹. Еще более понятно различие эпитетов в устах христианина, для которого, между прочим, и истинным Израилем являются христиане, упорные же приверженцы иудаизма представляются „синагогой сатаны“. Подобным образом и Иерусалим является городом святым в принципе, но, как город, в котором совершено богоубийство, он – Содом и Египет. Последние названия тем более не должны удивлять нас, что они заимствованы у пророков. Так, Иезекииль (Иез.16:48:49) называет Иерусалим „сестрою Содома“, а Исаия (Ис.1:10) восклицает: „слушайте слово Господне, князя Содомские; внимай закону Бога нашего, народ Гоморский!“⁵⁷⁰.

Таким образом идейное содержание и отдельные выражения 11 главы не заключают в себе ничего такого, что склоняло бы к признанию иудейского происхождения этой части Апокалипсиса. Если теперь бросить взгляд на общее положение, описанное в 11 главе, то нельзя будет не сознаться, что это положение включает в себе нечто особенное, непонятное при утверждении иудейского происхождения, не имеющее для себя параллелей в псевдэпиграфической апокалиптике, почти возбуждающее недоумение⁵⁷¹. Прежде всего, местом действия, несомненно, является Иерусалим, но описывается он такими чертами,

которые заключают в себе много загадочного. Иерусалим является по описанию 11 главы ареною, на которой разыгрывается не иудейская только, но и мировая история. Самая деятельность двух свидетелей затрагивала, очевидно, не одних евреев, хотя акт благодатного Божия посещения, судя по 13 стиху, и касался исключительно Израиля. Смерти двух свидетелей будут радоваться живущие на земле (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς); они „пошлют дары друг другу, потому что два пророка сии мучили живущих на земле“. На трупы этих пророков, лежащие на улице города, будут смотреть ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἔθνων. Наконец, и смерть причинит свидетелям τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου, чем картина, нарисованная в гл. 11, ставится в связь с общим развитием эсхатологической мировой драмы (ср. Откр.17:8; 20:1). Кроме того, и характер и задача деятельности двух свидетелей в 11 гл. не очерчены ясно. Все в ней темно; если угодно, фрагментарно. Кто такие два свидетеля? Имеются ли в виду здесь индивидуальные фигуры или коллективные величины?⁵⁷² Если под свидетелями нужно понимать величины коллективные, то какие, и почему их два? Все это вопросы, на которые трудно, – даже невозможно, – дать вполне убедительные ответы, хотя пророчество о свидетелях Христа, неподдающееся точной исторической и филологической интерпретации, вполне понятно для религиозного сознания христианина, понятно по своей общей идее⁵⁷³. При историческом же изъяснении все параллели, которые можно бы было привести, как ключ для разгадки гл. 11 Апокалипсиса, представляются совершенно недостаточными. Представить ли события 63 г. до Р. Х., или события 70 г. по Р. Х., привлечь ли еще сведения об идее Иерусалимского царства Нерона⁵⁷⁴, во всех этих случаях исследуемая глава совершенно непонятна с точки зрения иудея, равно как невозможно, повторяем, ее точное историческое объяснение и при признании христианского происхождения. Все данные склоняют нас к утверждению того положения, что содержание и характер 11 гл. новозаветного Апокалипсиса не только не являются странными, но, наоборот,

даже более понятны при признании ее христианского, а не иудейского происхождения.

Иудейское толкование 12 главы Апокалипсиса

Кроме 11-й, и 12-я глава новозаветного Апокалипсиса считается Vischer'ом основоположительной для решения вопроса о происхождении этой священной книги, причем он категорически утверждает невозможность ее объяснения с христианской точки зрения. Прежде всего против христианского происхождения главы говорит, по мнению Vischer'а, самое ее положение в Апокалипсисе. Вот окончилась проповедь двух свидетелей; суд Божий, постигший святой город, приготовил его к явлению Мессии. Приближается то, что возвещено в Откр.10:7: „в те дни, когда возгласит седьмой Ангел, когда он вострубит, совершится тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам“. Поэтому-то после звука седьмой трубы и слышится ликование на небе ввиду того, что царство мира сделалось царством Господа нашего и Христа Его (Откр.11:15). И вот 12 глава и описывает исполнение той тайны – *μυστήριον*, о которой говорилось ранее и, которая есть ничто иное, как рождение Мессии⁵⁷⁵.

Что такое суждение о положении 12 главы в композиции Апокалипсиса не дает возможности видеть в ней что-либо христианское, – это ясно. Но Vischer, продолжая далее свое исследование, прямо утверждает, что к истории жизни Иисуса Христа 12 глава не имеет никакого отношения. К этому склоняет его и то соображение, что Апокалипсис имеет в виду пророчествовать о будущем, а поэтому экскурс в прошедшее был бы в нем совершенно неуместным и непонятым. Да если бы Апокалиптик и желал бросить взгляд в прошедшее, то он должен бы был говорить о нем в повествовательной форме. Вставляя же в цепь видений, имеющих в виду будущее, рассказ о прошедшем, облакая его тоже в форму видения, – это было бы просто бессмысленным. Кроме того, и в содержании главы нет никакого соприкосновения с историей Христа, как она передана в Евангелиях. Нельзя же в фразе: *καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεόν* видеть указание на вознесение Господа, так как самый глагол *ἡρπάσθη* указывает на то, что

промежуток времени между рождением и восхождением дитяти был незначительным, и земная жизнь Христа посему здесь не может быть предположена, – и, кроме того, весь ход рассказа не допускает возможности такого предположения. Наконец, о смерти и воскресении Господа мы не находим в 12 гл. никакого упоминания, – на них не намекается ни одной чертой. Между тем упоминание этих фактов для христианина было бы весьма кстати, поскольку они, именно, и могли бы служить иллюстрацией вражды диавола против Христа и победы последнего над первым. В настоящем же виде образы Апокалипсиса совсем не характерны для описания христианских идей⁵⁷⁶.

Насколько непонятна 12 глава Апокалипсиса, если признавать ее христианское происхождение, настолько ясен, по Vischer'у, ее смысл, если иметь в виду, что она появилась из-под пера иудея. Рождение Мессии в ней рассматривается, как факт будущего, от которого зависит спасение еврейского народа. Апокалиптик, очевидно, разделяет воззрения своих современников в их главных пунктах. Рождение Мессии, по его мнению, последует вслед за судом над Иерусалимом, но самый факт рождения еще не говорит, что конец уже пришел, – это событие только – знак, что Бог умилился над Своим народом, и что помощь не далека. И это сознание должно быть утешением в страданиях, которые будут уделом верующих во время господства зверя – в течении 3½ лет. Взгляд апокалиптика на жизнь Мессии объясняется комбинацией двух воззрений: по одному, он должен быть потомком Давида и следовательно – родиться на земле; по другому, он должен явиться внезапно в качестве победоносного владыки, – отсюда и получилось представление о скрытом состоянии Мессии после его рождения. Указание на это представление Vischer находит в 4Езд.12:32: *Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem* и еще 13:26: *Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus*. Но особенно важным считает он рассказ иерусалимского талмуда о том, что Мессия родился в Вифлееме в день разрушения храма, но потом вихрем был унесен от своей матери. Подобным образом новозаветный

Апокалипсис ожидает рождения Мессии после того, как язычники овладеют Иерусалимом, а выражение ἡρπάσθη τὸ τέκνον напоминает талмудический рассказ о дитяти, унесенном вихрем. Ввиду всего этого часть главы, содержащая описание Мессии, могла произойти только от иудея⁵⁷⁷.

Вторая половина главы, содержащая рассказ о борьбе Михаила с драконом и о низвержении последнего с неба, также не представляет образного воплощения христианских идей, но понятна только на иудейской почве. Дьявол, имеющий место на небе и клеветующий на верующих, – чисто иудейское представление, образованное на основании Книги Иова 1–2 гл. и Захарии 3 гл. В кругу христианских идей такого представления никогда не существовало⁵⁷⁸.

Наконец, и заключение главы 12 подтверждает тезис об иудейском ее происхождении. Здесь идет речь о οἱ λοῖποι τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Так как жена с диадемой из 12 звезд есть ничто иное, как персонификация Израиля, то Мессия и остальные евреи представляются здесь братьями, происходящими из ветхозаветной иудейской общины. Между тем подобное представление совершенно немыслимо в христианстве, где ἐκκλησία обычно представляется, как непосредственное творение Божие, как невеста или супруга Христа, но никогда, как дочь какой-либо земной величины и менее всего иудейской общины⁵⁷⁹.

Ввиду таких выводов относительно содержания главы 12, Vischer признает, что в ней стих 11-й, в котором отразились христианские идеи, является интерполяцией, – равно как и имя Ἰησοῦ в ст. 17⁵⁸⁰. В ст. 11, по мнению этого исследователя, и прямо находится мысль, противоречащая дальнейшему содержанию Апокалипсиса. Здесь говорится о победе, которую одержали верующие кровию Агнца, между тем как далее о победе нет и речи, а только о власти зверя.

Несколько иначе смотрит на дело Spitta, который также приписывает 12 главу иудею. По его мнению, под женою здесь разумеется не эмпирический, но небесный, предсуществующий Израиль. Подобное представление находится как в апокалипсисе Варуха 4 гл., так и в других частях новозаветного

Апокалипсиса (Откр.19:8, 21:11) и у Ап. Павла (Гал.4:26; Флп.3:20). Об этой-то небесной жене, – а не о земном Израиле, – и говорится, что она „имела во чреве и кричала от болей и мук рождения“. Если далее говорится о рождении Мессии, то дело идет вовсе не о земном рождении, но о явлении его для жизни в состоянии предсуществования. Это опять характерное иудейское воззрение⁵⁸¹. Наконец, и рассказ о борьбе Михаила с драконом мог произойти только от иудея, поскольку, по мнению его автора, спасение еврейского народа обуславливается вмешательством его ангела-хранителя и победою последнего над сатаной⁵⁸². Значение указанной Vischer'ом параллели из иерусалимского талмуда Spitta решительно отрицает ввиду того, что 12 глава относится им к источнику J¹, происходящему из времени Калигулы⁵⁸³.

Подобно Spitt'e объясняет 12 главу Апокалипсиса и Schmidt. Жена с 12 звездами есть народ израильский, представленный в своем небесном первообразе. Из нее рождается небесный сын, который впоследствии должен внезапно появиться на земле. Это, по Schmidt'у, подлинная черта иудейской апокалиптики⁵⁸⁴.

Оставляя в стороне объяснения всех других ученых, утверждающих иудейское происхождение 12 гл. Апокалипсиса, мы только упомянем толкование, какое дается главе Prof. J. Wellhausen'ом, который объясняет ее всецело из обстоятельств осады Иерусалима в 70 г. По мнению этого ученого, дракон – Римская империя, жена – Сион, дитя – Мессия. Об Иисусе Христе здесь не может быть речи, потому что невозможно представить древне-христианское резюме о жизни Спасителя в таком виде: родился и был восхищен, – о других событиях Его жизни вовсе не упоминается. Затем, только иудейский Мессия мог рассматриваться, как сын общины, – Иисус же Христос всегда почитался ее главою, и община никогда не считалась его матерью. Наконец, никто никогда не считал римлян специальными врагами Господа⁵⁸⁵.

Произошла 12 глава из фарисейских кругов, подобно тому как Откр.11:1,2 из зилотских. Фарисеи не были партией активной в политике и, предоставив борьбу в 70 г. зилотам, сами не считали предательством уклониться с поля действия

через бегство, наоборот, они верили даже, что таким путем спасают истинного Израиля и не сражающихся, а спасающихся бегством считали мессианским остатком⁵⁸⁶.

Мы представили здесь главные опыты объяснения 12 главы Апокалипсиса с точки зрения, признающей иудейское ее происхождение, – кроме этого едва ли уже можно сказать что-либо оригинальное. Самое замечательное, конечно, толкование Vischer'a, потому что оно не осложняется никакой тяжеловесной гипотезой, как у Spitt'ы, а просто служит только основанием к выделению из Апокалипсиса св. Иоанна явно христианских частей. Ввиду этого и опровержение мнения Vischer'a не особенно затруднительно. Прежде всего, взгляд его на положение 12 главы в ходе развития эсхатологического созерцания явно несостоятелен, потому что нет никакой возможности видеть в Апокалипсисе движение вперед, строго определяемое временною последовательностью. Наоборот, необходимо принять известный параллелизм видений, содержащих пророчества о событиях, которые будут развиваться или одновременно, или, по крайней мере, не будут связаны друг с другом строгою последовательностью во времени. Этим путем и объясняются некоторые, так называемые, антиципации⁵⁸⁷, когда Апокалиптик как бы предвосхищает дальнейший ход развития созерцания. Уже в Откр.11:7 появляется τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου, а между тем деятельность зверя описывается только в 13 главе, то есть даже после главы 12, содержащей по мнению Vischer'a, рассказ о рождении иудейского Мессии, – рождении, связанном с судом над Иерусалимом, при котором играл роль и зверь из бездны⁵⁸⁸. Вообще 11 глава доводит нас по-видимому, до открытия суда, а потому, если стоять на точке зрения Vischer'a, то нельзя не признать, что все, следующее за рассказом о рождении Мессии, совершенно непонятно по своему положению в Апокалипсисе, – непонятен и самый этот рассказ в настоящей постановке. Vonon совершенно справедливо замечает, что с иудейской точки зрения рассказ о рождении Мессии в 12 гл. необъясним, потому что Мессия выступает уже в 5 главе, как лев из колена Иудина, который один только может открыть книгу

и снять семь печатей ее. Под этим единственным, который может открыть книгу, и с иудейской точки зрения едва ли может быть разумеem кто-либо иной, кроме Мессии⁵⁸⁹.

Для объяснения содержания рассказа о рождении Мессии Vischer пользуется учением о скрытом состоянии Мессии со ссылкой на один из рассказов иерусалимского талмуда. Но, прежде всего, между двумя отчетами – апокалипсическим и талмудическим – существует большое различие. В первом мать – небесная жена, облеченная в солнце; во втором выводится обычная женщина. Кроме того, в талмудическом рассказе нет речи о драконе, низвержении им звезд, о борьбе его с Михаилом и о бегстве жены в пустыню⁵⁹⁰. А затем приведенный талмудический рассказ носит на себе след позднейшего происхождения: этот след видят уже в самом имени Menachem, которое указывает на позднее время. Menachem есть Мессия из колена Иудина и называется так в том случае, когда он противопоставляется Мессии, сыну Иосифову. Последняя же фигура в представлениях иудейства может быть указана только в более позднее время⁵⁹¹.

Содержание апокалипсического отчета Vischer объясняет комбинацией двух воззрений. По одному, Мессия должен быть сыном Давида, по другому, он должен явиться внезапно в качестве победоносного героя. Кроме вышеупомянутого талмудического рассказа, Vischer ссылается еще на свидетельство 4 кн. Ездры. Однако в 4 кн. Ездры мы совершенно не находим учения о скрытом состоянии Мессии, но имеем намеки на учение о его предсуществовании⁵⁹². Следов соединения двух указанных Vischer'ом воззрений мы здесь не встречаем совершенно никаких, равно как не встречаем их ни в одном псевдэпиграфическом апокалипсисе, нет их также ни в кн. Юбилеев, ни в Псалмах Соломона, ни в Заветах 12 патриархов. Такой комбинации, кажется, и не было никогда, и если судить по данным, предлагаемым нашими источниками, то генезис учения о скрытом состоянии Мессии выяснен Vischer'ом неправильно. Если согласиться с тем, что говорит он по этому поводу, то нельзя не удивиться позднему появлению учения, – ведь, верование в происхождение Мессии из рода Давида

всегда было догмою иудейства, а учение о предсуществовании довольно ясно высказано в притчах кн. Еноха, и таким образом умам иудеев открывался широкий простор для спекуляций. Если ссылаются не на учение о предсуществовании, а просто на учение о победоносном явлении Мессии, то думается, здесь еще менее можно усматривать побудительный мотив для выработки представления о скрытом состоянии Мессии. Вернее видеть в этом учении зародыш иудейских представлений о страждущем Мессии, что ясно и следует из относящихся сюда талмудических отчетов, где собственно и выражено исследуемое учение⁵⁹³. Все же это опять склоняет к признанию позднейшего происхождения привлекаемых Vischer'ом к делу представлений.

Наконец, находят даже возможным видеть источник происхождения использованного Vischer'ом талмудического рассказа в 12 гл. Апокалипсиса. Содержание этого рассказа в общих чертах таково. Одному пашущему иудею, вол которого промычал два раза сряду, араб возвещает, что храм разрушен и, что вместе с тем родился царь Мессия. На вопрос иудея: где? – араб объясняет: „в царском дворце в Вифлееме иудейском“. Иудей отправляется тотчас, чтобы продать матери Мессии пеленки, но у нее нет совсем денег. Когда иудей, спустя несколько дней, опять приходит к ней, то слышит, что ветер похитил Мессию у его матери. Подвергнув этот рассказ анализу, Prof. D. Völter нашел, что он представляет карикатуру, цель которой – осмеять христианскую веру в Мессию, как она отразилась в 12 гл. Апокалипсиса и в евангельских рассказах о рождестве Христа. „Ожидания в виду вступительных объяснений араба напряжены, чтобы сделать большим разочарование. Вместо Мессии, рожденного в Вифлееме в царском дворце, который был бы в состоянии утешить свой народ и восстановить храм, это – сын бедной матери, который в заключение уносится от нее ветром. Чего можно ожидать от такого Мессии? Ничего. Все пустой ветер. Таков, – по мнению Völter'a, – первоначальный смысл легенды“. Здесь отнесение на один день двух событий: разрушения храма и рождения Мессии произошло из намеренного непонимания 12 гл. Апокалипсиса, –

точно так же и рассказ о похищении Мессии ветром. Пашущий иудей с его дважды промычавшим волом – карриатура на евангельских пастырей на Вифлеемском поле. Попытка иудея продать матери Мессии пеленки есть насмешливое извращение одной черты евангельского рассказа, потому что в нем ангел говорит пастырям: „вот вам знак: вы найдете Младенца в пеленах, лежащего в яслях“ (Лк.2:12)⁵⁹⁴. Сомнительно происхождение талмудического рассказа и для Bousset'a, который находит возможным даже видеть здесь просто насмешливый над иудейством и его ожиданиями рассказ⁵⁹⁵. Самая идея двойного явления Мессии, полагает этот ученый, образовалась, быть может, на иудейской почве, благодаря полемике с христианами⁵⁹⁶.

Наконец, из общих соображений, приводимых против толкования Vischer'a, можно указать на то, что представление о Мессии, который, родившись, оставляет свой народ в жертву различным жестоким бедствиям, является весьма странным; по крайней мере, иудеи не ожидали такого Мессии⁵⁹⁷.

Как мы уже видели выше, Spitta дает несколько иное толкование 12 гл. с иудейской точки зрения. Он привлекает здесь учение о предсуществовании и видит в исследуемой главе рассказ вовсе не о земном Мессии. Но объяснение Spitt'ы еще менее естественно, чем объяснение Vischer'a: оно несостоятельно главным образом с исторической точки зрения. Чтобы сделать понятным представление о предсуществующем Израиле, Spitta ссылается и на новозаветные места, но в них о предсуществовании чего бы то ни было совсем не говорится. Учения о предсуществовании Израиля у иудеев не было, но было учение о предсуществовании праотцев Израиля. Последнее нужно, во-первых, отнести ко времени сравнительно позднему, а, во-вторых, предсуществование в этом случае имелось в виду не реальное, а идеальное – в намерении Божиим. Самый образ при объяснении Spitt'ы становится не основанным ни на каких данных, крайне неестественным, откуда понятно то обстоятельство, что и признающие трудность христианского истолкования главы, однако, придерживаются последнего, так как идея рождения Мессии на небе (aus dem

präexistenten Ierusalem!) представляет не меньшие трудности, чем отношение образа дитяти к Иисусу Христу⁵⁹⁸.

Таким образом рассказ о рождении младенца в 12 главе Апокалипсиса с иудейской точки зрения является необъяснимым, ввиду чего христианское происхождение его (а вместе с ним и всего Апокалипсиса св. Иоанна) остается непоколебленным. Но как же тогда относиться к тому, указываемому критикой, факту, что в исследуемой главе нет указания на самые даже важнейшие события из жизни Господа, например, Его проповедь, страдание и воскресение? Мы вполне согласны с тем, что, хотя эти факты всюду и предполагаются, тем не менее о них не упоминается. Даже и та черта, что Мессия восхищается к Богу, не является образным представлением Его вознесения. Но Апокалиптик здесь и не имеет в виду предложить нам историю земной жизни Господа: странно бы было, если бы в такого рода произведении он ставил себе подобные цели. Он является в нем не историком, а поэтом и предлагает не точное описание фактической стороны дела, но возвращается в сфере идей и образов. Окончив пророчество о судьбе иудеев, он переходит к описанию бедствий, имеющих постигнуть Церковь Христову. Если бы он начал это описание прямо с того, например, что излагается в гл. 13, то не получилось бы никакой стройности и идейной целостности. Для достижения последнего качества созерцатель и должен был обратиться к описанию представителей двух различных царств, – к описанию Христа и сатаны и их вражды. Христос, – глава Своей церкви, есть синтез всего доброго в человечестве, а диавол – синтез всякого зла. И если церковь, – остальные от семени жены, – преследуется, то пусть эти преследования не смущают ее, потому что вражда между двумя началами заложена глубоко, поскольку сатана, – представитель зла, – преследовал уже Самого Христа, ту единственную Личность, от Которой источники всего доброго растеклись по человечеству и без Которой нет ничего доброго, нет никакой победы над злом. Основание, по которому Апокалиптик обратился к рассказу о рождении Мессии, прежде чем пророчествовать о будущих бедствиях верующих, – можно

усмотреть и из сопоставления со словами Христа в 4 Евангелии: „Если мир вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел; если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир“ (Ин.15:18–19).

Ввиду всего этого, Апокалиптику нужно было остановиться на факте рождения Мессии, ввиду этого же он не мог предложить историю Его, но, сообразно с характером всего своего писания, должен был облечь в образы только главную идею, для более глубокого представления которой он и обращался к прошедшему. Это он и делает, когда описывает рождение Мессии от жены, облеченной в солнце. Жена эта кричит в муках рождения, а большой красный дракон с семью головами и десятью рогами и с семью диадемами на головах стоит перед женою, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца. Далее ни о каких фактах из жизни Христа не говорится, но не говорится и о том, что младенец тотчас по рождении был восхищен к Богу. Последнее, нам кажется, вовсе не вытекает необходимо из следующих слов καὶ ἔτεκεν υἱόν ἄρσεν ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ καὶ ἡρπάσθῃ τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ (ст. 5).

Вот то общее суждение, которое может быть высказано о положении и значении рассказа о рождении Христа в 12 главе новозаветного Апокалипсиса. Представлять более детальное истолкование мы считаем излишним, так как оно едва ли и возможно и всегда почти оказывается несвободным от возражений. Последнее обстоятельство обуславливается тем, что к поэтическим образам не может быть прилагается та мерка, которая имеет значение при обсуждении строго логического построения.

За рассказом о рождении Мессии в 12 гл. Апокалипсиса следует еще рассказ о борьбе Михаила с драконом и о низвержении последнего с неба. Этот образ действительно имеет иудейский характер, но, ведь, иудейская окраска не является еще доказательством иудейского происхождения. Если иметь в виду то, что предшествует рассказу и что следует за

ним, то есть ст. 5 и 11, то и можно согласиться с тем объяснением, какое дает отрывку Beyschlag и др.⁵⁹⁹, видящие здесь образное представление значения спасительной смерти Христа. Дракон имел сначала место на небе, исполняя там роль клеветника, но теперь он низвергнут ввиду победы, которая совершена кровью Агнца. Обставленный такими рамками, рассказ о борьбе Михаила с драконом, конечно, имеет надлежащий христианский смысл, и нет нужды для объяснения его обращаться к предположению иудейского происхождения 12 главы. Что сатана обвиняет, а Михаил и другие ангелы просят у Бога милости Израилю, это есть и у иудейских учителей, но что сатана низвергается чрез возвышение Христа, — это христианское учение о кресте, а не иудейское предание⁶⁰⁰.

При объяснении Откр.12:7–9 мы останавливались на признании подлинности Откр.12:11. Это совсем не является методологической неправильностью, так как христианские части главы можно бы было выделять только тогда, если бы было найдено невозможным принять христианское происхождение ее. Но ввиду того, что вся глава в целом не содержит ничего такого, что могло бы заставить признать ее иудейское происхождение, нет никакой нужды прибегать к выделению интерполяций. Если не постигают, как может идти речь о победе кровью Агнца, когда далее властвующим представляется зверь, а верующие являются стороною страдающею даже до смерти, то это основывается на непонимании той победы, о которой говорит Апокалиптик: смерть для христианина, по его мнению, свидетельство победы, венец победителя, но вовсе не поражение. Чем больше льется христианской крови, тем более растет царство Божие; кровь мученическая есть плодоноснейшее орошение для нивы Божией. Страх не в преследованиях, а в покое. Подобное положение дела, при котором самая смерть является не поражением, а победою, создано тем, что Сам Иисус Христос Своею смертью одержал окончательную победу над злом. И всякий верующий, получивший в крови Агнца омовение грехов своих, может сделаться победителем только через верность Христу даже до смерти.

Из всего вышесказанного нам ясно, что не только нет принудительных оснований приписывать 11–12 главы Апокалипсиса иудею, но, наоборот, они только и понятны при утверждении их христианского происхождения. Если это принято, то и вся гипотеза Vischer'a должна потерять кредит, так как она и основана главным образом на признании иудейского происхождения двух исследованных глав.

О попытках Vischer'a реконструировать первоначальный иудейский апокалипсис

Кроме объяснения с иудейской точки зрения двух указанных глав Апокалипсиса, Vischer взял еще на себя задачу выделить христианские интерполяции и в других местах Откровения св. Иоанна. На этих попытках восстановить основное иудейское произведение мы не можем здесь сосредоточить свое внимание, потому что о них будет речь в следующем отделе. Здесь мы заметим только, что критические натяжки Vischer'a в некоторых случаях явны, почти общепризнаны. Таково, например, его старание изгладить в 5 гл. слово ἄρνιον. По мнению Bousset'a, – конечно, здесь уже совершенно беспристрастному, – христианский характер гл. 5 неизгладим, и все литературно-критические операции, имеющие в виду представить главу в иудейском освещении, являются своеволием⁶⁰¹. В настоящем месте мы просто только сделаем обзор идейного содержания восстановленного Vischer'ом первоначального иудейского апокалипсиса с целью посмотреть, есть ли в других его частях, – за исключением исследованных уже 11 и 12 глав, – что-либо невозможное в христианском произведении.

В этом случае необходимо руководиться той точкой зрения, согласно которой между иудейством и христианством много пунктов соприкосновения⁶⁰², и особенно в том, что касается, если можно так выразиться, внешней стороны христианских чаяний. И теперь еще многие верующие вздыхают о граде Божиим Иерусалиме не только потому, что там пострадал и воскрес наш Господь, но и потому, что Иерусалим для христианина всегда является символом царства Божия. Никому, конечно, из этих наших собратьев по вере и в голову не приходит обвинять себя в иудаизме. Эта духовная связь христианства с иудейством и вполне понятна, и безусловно необходима, поскольку мы признаем ветхозаветную религию особенным откровением Божиим, увенчанием которого является христианство. Если нечто „иудейское“ теперь вошло в плоть и

кровь христиан, то тем более нельзя удивляться иудаистической окраске мышления писателя Апокалипсиса, – христианина из иудеев, творение которого стоит в зависимости от Ветхого Завета, а по внешней форме выражения идей напоминает иудейские апокалипсисы. Ведь Апостолы по своему утверждению в христианском исповедании не порывали совершенно связи с отеческой религией и уж никак не могли отрицать ее действительного значения.

Неразумно, ввиду всего этого, требовать, чтобы в каждой главе Апокалипсиса, – чуть ли не в каждом стихе, – созерцатель выдвигал на вид существенные особенности своих христианских верований, – существенные особенности, которыми они отличаются от иудейства; тем более, что Апокалипсис имеет в виду эсхатологию. Если здесь находим значительные отрывки без догматической и нравственной окраски христианства, то, – указывают нам, – аналогии для этого есть даже в Послании к Римлянам 12:9–21 и 1:18–2:11⁶⁰³.

В содержании Апокалипсиса Vischer находит следующие иудейские представления и черты. Небо созерцатель представляет под образом иерусалимского храма. Туда переносится алтарь кадильный, ковчег завета и семь светильников. В этом случае писатель следует обычаю иудейских апокалиптиков и раввинов, которые признавали небесное предсуществование некоторых священных вещей и лиц⁶⁰⁴. Что касается иудейского учения о предсуществовании, то о нем у нас уже была речь. Относительно же новозаветного Апокалипсиса необходимо сказать, что в нем усматривать учение о предсуществовании некоторых священных предметов можно только тогда, если все понимать грубо-реалистически и лишать Книгу Откровения всякой идейной подкладки. Vischer в разных местах находит упоминание о храме, алтаре, ковчеге, светильниках и на этом основании восстанавливает картину совершенно неправильно. В 4 главе, где описывается небо с престолом Божиим, нет никаких и намеков на то, что Апокалиптиком руководило представление об Иерусалимском храме. В других местах, где упоминаются принадлежности ветхозаветного культа, внутренняя сторона образов совершенно

ясна, – так обстоит дело в Откр.8:3–5; 11:19, причем в Откр.11:19 прямо говорится о храме, хотя главное, очевидно, – явление ковчега завета; а в 8:3,5 не видно, чтобы Апокалиптик представлял всю храмовую обстановку. Словом, если сопоставить различные места найденного Vischer'ом иудейского апокалипсиса, то нельзя будет сказать, что писатель его представлял небо под образом Иерусалимского храма.

Наконец, о предсуществовании храма и его принадлежностей не только ничего не говорится в Апокалипсисе, но такой мысли в уме писателя и предположить невозможно, так как он говорит (Откр.21:22) о новом Иерусалиме: „храма я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его и Агнец“. Ввиду всего этого, нельзя не согласиться, что пользование Апокалиптика образами, взятыми из иудейской религиозной символики, показывает христианский характер писания.

О числе семь и о семи духах Божиих говорилось выше. Что мысль об обитании Бога среди Своих не является печатью иудейства, как такового, это едва ли нужно и опровергать, – ссылка на три первые главы в этом случае ничего не говорит⁶⁰⁵. Странно также недоумение по поводу того, что мученики в Откр.6:10 обращаются с молитвой к Богу, а не к Иисусу Христу. Самая мольба их, впрочем, противоречит, – говорят, – учению Христа, так как она подсказана жаждою мести. Чтобы только смягчить силу этого приговора, нам, с другой стороны, указывают, что глаголы κρίνειν и ἐκδικεῖν – юридически судебные термины⁶⁰⁶. По нашему же мнению, приговор этот слишком субъективен, и на таких данных никакие положения не могут строиться. Кроме того, нам указывают, что пятая печать содержит оценку мученичества, удивительную для иудея: смерть за слово Божие делается здесь призыванием верующих⁶⁰⁷. Что касается того мнения, что картина, нарисованная в Откр.6:9–11, предполагающая повсеместные преследования, не согласна с положением христиан в Римской империи, систематические гонения на которых начались только с Траяна⁶⁰⁸, то об этом говорить здесь не место.

Едва ли можно считать совершенно необъяснимым с христианской точки зрения и упоминание Откр.10:7 одних только пророков: „в те дни, когда возгласит седьмой ангел, когда он вострубит, совершится тайна Божия, как Он благовествовал рабам Своим пророкам“⁶⁰⁹. Речь идет здесь в пророческой книге о будущем событии. Притом Иоанн сам себя нигде не называет Апостолом и – по Откр.19:10 – самое „свидетельство Иисусово есть дух пророчества“. Нисколько не странно для христианина и то, что в Откр.22:9 идет речь о созерцателе видений и о братьях его пророках, потому что дар пророчества был хорошо известен церкви апостольской.

Указывает еще Vischer и на Откр.14:6,7, где описывается ангел, летящий по середине неба, имеющий вечное евангелие (εὐαγγέλιον αἰώνιον), „чтобы благовествовать (εὐαγγέλισαι) живущим на земле и всякому племени и колену, и языку и народу; и говорил он громким голосом: убойтесь Бога и воздайте Ему славу, ибо наступил час суда Его, и поклонитесь Сотворившему небо и землю, и море, и источники вод“. Здесь речь об этом εὐαγγέλιον αἰώνιον может принадлежать только иудею⁶¹⁰. Но спрашивается, что разумеется под „вечным евангелием“? Если сопоставить Откр.14:6,7 с 10:7, где употребляется тот же глагол εὐηγγέλισεν, то будет возможно утверждать, что и в первом пассаже ударение лежит на возвещении о суде и, что εὐαγγέλιον αἰώνιον то же самое, что μυστήριον τοῦ θεοῦ в Откр.10:7. Таким образом вечное евангелие есть Евангелие Царствия, – благовестие об имеющем открыться Царстве Божиим. Ср. Мф.24:14⁶¹¹. Все это совершенно понятно при утверждении христианского происхождения Апокалипсиса.

Остальные указания Vischer'а на ясные следы иудейского происхождения восстановленного им первоначального апокалипсиса мы не считаем нужным разбирать, ибо о них можно сказать только то, что было установлено при изложении общей точки зрения на вопрос, – такова, например, критика Vischer'ом гл. 17–18⁶¹²; а о некоторых возражениях уже было сказано ранее по другому поводу, например, о суде Бога и Агнца⁶¹³.

Таким образом во всех тех частях новозаветного Апокалипсиса, которые, по Vischer'у, понятны только с иудейской точки зрения, на самом деле нет ничего, вынуждающего принять их иудейское, а не христианское происхождение. Некоторые отделы, наоборот, более понятны при христианском объяснении, и это можно сказать и о тех отрывках, которые считаются Vischer'ом основоположительными для решения проблемы. Поэтому и нет нужды выделять из Апокалипсиса христианские части, которые нередко находятся в органической связи с тем, что считается за иудейское.

Факт одинакового языкового характера Апокалипсиса и гипотеза перевода его с еврейского

Если с идейной стороны нет оснований отрицать христианское происхождение Апокалипсиса, то со стороны формальной большим затруднением для гипотезы Vischer'a является факт одинакового языкового характера во всех частях книги Откровения. Чтобы выйти из такого затруднения, Vischer прибегает к предположению, что первоначальный иудейский апокалипсис был написан по-еврейски, а христианский редактор является, вместе с тем, и его переводчиком. След перевода с еврейского он находит в Откр.9:11 и 16:16. В первом месте читаем ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστὶ Ἀβαδδὼν, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. Если бы Апокалипсис был написан по-гречески и для читателей, говорящих на этом языке, то еврейское имя совсем не упоминалось бы, – рассуждает Vischer. Двойное же обозначение ангела понятно только в том случае, если принять, что еврейское имя его было найдено в еврейском оригинале, и переводчик не осмелился его удалить, но присоединил к нему, однако, греческий перевод. В Откр.16:16 читаем: καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών. Слово Ἑβραϊστὶ показывает будто бы, что книга, предлагаемая теперь на греческом языке для читателей, понимающих по-гречески, в первоначальной своей форме была им непонятна⁶¹⁴. Для всех этих выводов в тексте нет вовсе оснований, – особенно непонятно, как Vischer мог сделать свое заключение из текста Откр.16:16. Да и Откр.9:11 вполне объясняется составом читателей, для которых был назначен Апокалипсис.

Другое основание к признанию еврейского оригинала Апокалипсиса приводит Iselin⁶¹⁵. Он привлекает к делу одно место из апокалипсиса Ездры, который не должен быть смешиваем с 4 кн. Ездры и относится ко времени очень позднему⁶¹⁶. Читается оно по-русски так: „слышен был голос: пусть будут развязаны эти четыре царя, которые связаны у великой реки Евфрата и которые уничтожат третью часть

людей⁶¹⁷. Место это ставится в связь с Откр.9:14: λῦσον τοὺς τέσσαρας ἄγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ, причем появление здесь в Апокалипсисе слова ἄγγέλους объясняется ошибкой переводчика, который смешал еврейские слова melek-melakim и maleak-maleakim. Нельзя не заметить, что здесь допускается критика текста с весьма ненадежным критическим аппаратом. На основании апокалипсиса Ездры исправлять новозаветный Апокалипсис уже ни в каком случае не приходится. Да это исправление здесь вовсе и не требуется, так как представление об ангелах, связанных при великой реке Евфрате, и вообще вся картина, нарисованная в Откр.9:14–19, совершенно понятна с точки зрения времени и нации, к которым принадлежал Апокалиптик, и подобного рода символизм вообще обычен в Апокалипсисе св. Апостола Иоанна. Ангелы здесь – ангелы хранители народов. Апокалиптик избрал самый подходящий образ для того, чтобы показать, что первоначально их могущество было связано, имело препятствия к своему проявлению в намерениях Божиих, но потом оно было развязано. Если бы вместо ἄγγέλους стояло βασιλέας, то получилось бы представление, не соответствующее действительности, потому что дело очевидно идет совсем не об отдельных личностях – царях, а о нациях⁶¹⁸.

Наконец, указывают еще в опровержение гипотезы перевода на способ цитации в Апокалипсисе из Ветхого Завета: цитация по греческому и еврейскому тексту меняется во всех частях книги⁶¹⁹. Таким образом для предположения о переводе нет достаточных оснований и, следовательно, единство языка Апокалипсиса остается необъяснимым при гипотезе Vischer'a и др., равно как и при гипотезе о происхождении Апокалипсиса из нескольких источников.

О литературном соприкосновении между новозаветным Апокалипсисом и иудейской псевдэпиграфической апокалиптикой

В заключение мы считаем нужным сказать несколько слов о чисто внешнем литературном соприкосновении между новозаветным Апокалипсисом и иудейской псевдэпиграфической апокалиптикой. В начале исследования вопроса об их взаимном отношении отмечено между ними то существенное различие, что вся неканоническая апокалиптика прикрывается именами древних знаменитых мужей и наполнена пророчествами, содержащими *vaticinia ex eventu*, между тем как в Апокалипсисе св. Апостола Иоанна не замечаем ни того, ни другого. Как бы критика не обсуждала этот факт, – он всегда остается достопримечательным.

При всем том нет никаких оснований отрицать литературное соприкосновение между Апокалипсисом и апокалиптикой в том смысле, что они иногда пользуются одними и теми же образами. Такое родство между ними и понятно и необходимо, так как новозаветный пророк не мог же говорить в таких терминах, которые для его современников не имели никакого смысла: это походило бы на проповедь на таком языке, на котором слушатели не понимают ни слова. Утверждать прямую литературную зависимость Апокалипсиса от пророческих псевдэпиграфов нет достаточных оснований, а в нескольких местах, где сходство особенно заметно, признание зависимости может наклоняться в сторону самих же иудейских апокалипсисов. Впрочем, и в последних случаях нет принудительных оснований к утверждению прямой литературной зависимости одного произведения от другого.

Параллели к каноническому Апокалипсису в произведениях иудейской апокалиптики подобраны Völter'ом⁶²⁰. Но почти все эти параллели объяснимы вполне из факта распространенности известных образов, которыми пользовались авторы подобного рода писаний⁶²¹. Так, приводится, например, несколько параллелей из кн. Еноха к Откр.6:9–11. Эти параллели

находятся в книге Еноха гл. 9; 22:5–8 и гл. 47. В первом из упомянутых мест говорится: „Тогда взглянули Михаил, Гавриил, Сурийян и Урийян с неба и увидели много крови, которая текла на земле, и всю неправду, которая совершалась на земле. И они сказали друг другу: „голос вопля их (людей) достиг от опустошенной земли до врат неба. И ныне к вам, о святые неба, обращаются с мольбою души людей, говоря: испросите нам правду у Всевышнего...“ „Вот теперь разлученные души сетуют и вопиют ко вратам неба, и их воздыхание возносится: они не могут убежать от нечестия, которое совершается на земле“. Утверждать на основании приведенной выдержки прямую литературную зависимость христианского Апокалиптика от кн. Еноха совершенно невозможно: расстояние между Откр.6:9–11 и Ен.9:1–3, 10 громадное. То же можно сказать и о других двух параллелях.

Пользование принятыми образами, а не литературная зависимость усматривается и из других сопоставлений с кн. Еноха. Так, в Апокалипсисе 22:11 читаем: „и увидел я великий белый престол и Сидящего на нем“, а в кн. Еноха 90:20: „и я увидел, как был воздвигнут престол в любимой земле, и Господь овец воссел на нем“; Откр.22:12: „и книги раскрыты были“; Ен.90:20: „и он взял все запечатанные книги и раскрыл их пред Господом овец“. Нет нужды приводить все параллели из кн. Еноха, потому что ни одна из них не является более импонирующей, чем уже приведенные. А приведенных достаточно для того, чтобы при правильных предпосылках иметь истинное представление дела об отношении новозаветного Апокалипсиса на этот раз к кн. Еноха.

Большое сходство замечается, – в одном, правда, случае, – между Апокалипсисом Иоанна и 4 кн. Ездры и в одном также случае между первым и апокалипсисом Варуха. Ср.:

Откр.6:9–11: Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγίδα, εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον. καὶ ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ λέγοντες· ἕως πότε, ὁ δεσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς; καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ στολή λευκή, καὶ ἐρῥέθη αὐτοῖς ἵνα

ἀναπαύσονται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτείνεσθαι ὡς καὶ αὐτοί.

4 Ездρ. IV, 35–36: none de his interrogaverunt animae justorum in promptuariis suis dicentes: Usquequo speramus sic? et quando veniet fructus areae mercedis nostrae? et respondit ad ea Jeremiel archangelus et dicit: «Quando impletus fuerit numerus similium vobis»⁶²².

В апокалипсисе Варуха VI, 4–6 описывается сцена, очень похожая на ту, которая имеется в Откр.7:1–3:

Откр.7:1–3: Μετὰ τοῦτο εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς ἵνα μὴ πνέῃ ἄνεμος ἐπὶ τῆς γῆς μήτε ἐπὶ τῆς θαλάσσης μήτε ἐπὶ πᾶν δένδρον. καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ἀναβαίνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζῶντος καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ τοῖς τέσσαρσιν ἀγγέλοις οἷς ἐδόθη αὐτοῖς ἀδικῆσαι τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, λέγων· μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Апк. Вар. VI, 4–6: et vidi, et ecce quatuor angeli stantes super quatuor angulos ubris, tenentes unusquisque ex eis lampada ignis in minibus suis, et angelus alius descendebat de coelo, et dixit eis: tenete lampades vestras, neque incendatis donec dicam vobis; missus sum enim ut primum loquar terrae verbum et deponam apud eam quod praecepit mihi Dominus latissimus⁶²³.

По поводу первой приведенной параллели нужно заметить, что в 4Ездр. IV:35–36 ясно проглядывает иудейский характер отрывка. И вообще между двумя пассажами, – из Апокалипсиса и из 4 Ездры, – есть большое различие, а их положение в развитии содержания книг дает возможность допустить мысль разве только о зависимости 4 кн. Ездры от Апокалипсиса. То же самое нужно сказать и о параллели между новозаветным Апокалипсисом и апокалипсисом Варуха. Впрочем, по нашему мнению, нет безусловно принудительных оснований утверждать прямую литературную зависимость этих произведений одного от другого. Другие параллели из этих двух иудейских книг и вовсе

не нуждаются в разборе после того, что уже сказано выше; – ср. Откр.16:12 и 4Ездр.XIII:43–47.

Что христианский Апокалипсис пользовался отчасти теми же образами, с какими мы встречаемся и в пророческих псевдэпиграфах, это можно усмотреть и из Сивиллиных книг. Так, в Сив. V, 155–161 упавшая с неба звезда сжигает землю, море и самый Вавилон по причине идолослужения; точно так же и по Сив. V, 528–531 звезды, низвергнутые с неба, зажигают землю. Нечто подобное читаем в Откр.8:10,11: „третий ангел вострубил, и упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику, и пала на третью часть рек и на источники вод; имя сей звезды полынь; и третья часть вод сделалась полынью, и многие из людей умерли от вод, потому что они стали горьки“. Völter должен бы был и здесь находить литературную зависимость, – между тем как он этой параллели вовсе не указывает, равно как не указывает и другой, имеющейся в 3 Сивиллиной книге. По Сив. III, 538–544, при последних бедствиях погибнет третья часть людей. Подобным же образом и в Апокалипсисе св. Апостола Иоанна в 8–9 гл. после звука различных труб погибает третья часть различных существ и предметов, а в Откр.9:18 и прямо говорится о смерти третьей части людей. Все подобные образы были, конечно, ходячими среди иудеев, а потому на основании их существования в двух произведениях вовсе нельзя говорить о литературной зависимости одного из них от другого.

Кроме того, следует обратить внимание на общее впечатление, какое производят новозаветный Апокалипсис и иудейские пророческие псевдэпиграфы. Первый отличается сложною композицией не в смысле состава из частей, происшедших от различных авторов и в различное время, но в смысле богатства идейного содержания и широты кругозора. В нем не представляется под прозрачными образами прошедшая история, но дается предсказание о будущем. Последнее свойство ярко выделяет христианское Откровение из ряда псевдэпиграфов, и никакие сопоставления сторонников исторического истолкования книги не в состоянии набросить на

него тень. Образы Апокалипсиса отличаются, далее, удивительною поэтической красотой и силой.

Никаким из этих достоинств не отличаются произведения апокрифической апокалиптики. Наполненные часто иудейскими баснями, – они весьма не сложны. Что касается пророчеств, то это почти все – *vaticinia ex eventu*. Стоит действительному автору дойти до своего времени, как мнимый пророческий дух оставляет его, и он не знает, что сказать. Не обладающий вдохновенным прозрением будущих исторических перспектив, – он просто-напросто сходил на путь обычных мессианских чаяний. Насколько великолепны образы христианского Апокалипсиса, настолько бледны, тягучи, монотонны, лишены всякой поэтичности образы иудейских апокалипсисов. Даже псевдо-Ездра, прекрасный в рассуждениях, делается скучным, когда начинает пророчествовать в образах (ср. хотя бы видение орла). Вообще в этом случае в иудейской апокалиптике замечается какая-то вымученность, деланность, в противоположность вдохновенности св. Апостола Иоанна.

Отношение Апокалипсиса к преданию синагоги

Здесь следует отметить еще попытку Prof. A. Schlatter'a дать совершенно иное направление вопросу о происхождении образов новозаветного Апокалипсиса. Общее его мнение таково: пропасть, отделяющая Иоанна от иудейской апокалиптики, глубже, чем пропасть, отделяющая его от пророческой традиции раввината, и если где наблюдают между ними родство, то это объясняется общим корнем обоих пророчеств в предании⁶²⁴. Если в Откр.12:4 видеть указание на падение ангелов с отношением к Быт.6:1 сл., то здесь единственное соприкосновение с основными мыслями литературы, связанной с именем Еноха, – да и то скрытое под образом и незначительное для развития Апокалипсиса⁶²⁵. В общем же пользование книгою Еноха со стороны Апостола Иоанна исключается, так как Апокалипсис не содержит никаких ангельских имен, никакого ясного отношения к падению ангелов и никакой астрономии⁶²⁶. А что касается других иудейских апокалипсисов, то Assumptio не говорит о Мессии. Темой 4 кн. Ездры и апокалипсиса Варуха является спор иудейства с Римом, и оба эти псевдэпиграфа служат выражением иудейского стремления к господству над миром⁶²⁷.

Иначе обстоит дело с раввинистическим преданием, потому что весьма многие образы новозаветного Апокалипсиса имеют параллели в этом предании. Таковы образы старцев (Откр.4:4), стеклянного моря (Откр.4:6) и стеклянного моря смешанного с огнем (Откр.15:2), скрытой манны (Откр.2:17), белых одежд, как знака праведности (Откр.3:5; 6:11), тишины на небе (Откр.3:1) и пр. и пр. Сюда же нужно отнести и указание Апокалиптики на Валаама (Откр.2:14), – личность, которою занимался и раввинат⁶²⁸. Замечательно, что у Апостола Иоанна не выдвигается предание о семи высших ангелах, которое не принадлежит к руководящим преданиям и синагоги, но занимает важное место в кн. Еноха⁶²⁹. В иных случаях новозаветный Апокалипсис совершенно оригинален, так как его образы не имеют нигде параллелей: таково, например, соединение

четырех Данииловых зверей в одного (Откр.13:2), или окончательное низвержение сатаны с неба (Откр.13:9–12)⁶³⁰. Оригинальность эта часто объясняется христианским образом мыслей Апокалиптика.

Отношение к изложенной гипотезе зависит отчасти от взгляда на значение раввинистической литературы при попытке установить иудейскую теологию новозаветного времени. Сам Schlatter, очевидно, предполагает, что в этой литературе записано предание, которое было уже обычным для синагоги во время написания Апокалипсиса. Окончательное суждение по этому вопросу не может быть высказано. Но считая несомненным, что св. Ап. Иоанн воспользовался принятыми в его время образами, мы должны искать эти образы и не только в апокалипсической литературе. А ввиду отсутствия более или менее заметного сходства между новозаветным Апокалипсисом и иудейскими псевдэпиграфами, даже вероятнее, что и тот и другие в нужной для них мере использовали иудейские образы своего времени, не повливав друг на друга, – тем более, что многие образы Апокалипсиса не имеют аналогии в псевдэпиграфах.

Тезисы изложенной части второго отдела

Подведем теперь итог тому, что нами сказано по вопросу об отношении новозаветного Апокалипсиса к иудейской апокалиптике и вообще к иудейству. Прежде всего, два признака сразу же отличают первый, из которых один касается внутреннего характера книги, а другой ее формы: 1) весь Апокалипсис проникнут сознанием действия в церкви пророческого духа, почему писатель и обращается к своим читателям с авторитетом; 2) писатель не скрывается за древним авторитетным именем, но называет себя Иоанном, рабом Божиим, братом верующим и соучастником в скорби, царствии и терпении Иисуса Христа. 3) Со стороны идейного содержания Апокалипсис, принимаемый за целостное произведение, резко отличается от иудейской апокалиптики во всех главных пунктах: в учении а) о лице Мессии, б) о Его деле, в) о Его царстве, г) об антихристе, д) отчасти в ангелологии и демонологии. Изложение учения Апокалипсиса св. Апостола Иоанна по этим пунктам обнаруживает и отсутствие в нем противоположных представлений об одном и том же предмете, подрывающих мнение о единстве книги. 4) Если поставить прямо вопрос об иудейском происхождении Апокалипсиса, то исследование основных в этом случае глав 11 и 12 не приводит к утверждению, что он является христианской переработкой иудейского произведения, но скорее это исследование убеждает в христианском происхождении книги. 5) Восстановленный Vischer'ом первоначальный иудейский апокалипсис не заключает в себе ничего, несоединимого с мыслью о его христианском происхождении, а поэтому к предприятию Vischer'а, имеющему целью выделение из канонического Апокалипсиса христианских интерполяций, нет никаких оснований. 6) Гипотеза перевода первоначального апокалипсиса с еврейского не доказана совершенно ни Vischer'ом, ни другими ее представителями, – наоборот, есть данные, говорящие против нее. 7) Прямая литературная зависимость Апокалипсиса от произведений иудейской

апокалиптики немыслима, но их пользование иногда общими ходячими образами несомненно. В последнем в сущности и состоит только связь между христианским Откровением и иудейскими пророческими псевдэпиграфами. 8) По общему своему характеру Апокалипсис является поистине вдохновенным пророческим произведением, отличающимся богатством содержания и широтой кругозора. Поэтическая сила и красота его образов несравненны. В образах иудейской апокалиптики – деланность; рефлексия, а не вдохновение, прозрачные *vaticinia ex eventu*, а не пророческое рассмотрение будущих исторических перспектив. 9) Наконец, гипотеза Prof. A. Schlatter'a о связи Апокалипсиса Ап. Иоанна с раввинистическим преданием приемлема настолько, насколько она утверждает независимое пользование принятыми в иудействе образами со стороны и Апостола и отчасти писателей апокрифических апокалипсисов. Таковы тезисы, к которым привело нас в этой области исследование.

III. О читателях Апокалипсиса св. Апостола Иоанна

Апокалипсис св. Апостола Иоанна написан в форме послания с обычным для этого рода литературных произведений вступлением и заключением. Он ближайшим образом назначен семи церквам, находящимся в Азии, именно: в Ефес, в Смирну, в Пергам, в Фиатиру, в Сарды, в Филадельфию и в Лиодицию. Исследование о читателях Апокалипсиса имеет значение, как и вообще всякое исследование об условиях происхождения литературного произведения.

Апокалипсис адресован семи церквам, между тем несомненно, что во время его написания их было более. Как в таком случае объяснить пропуск в адрес некоторых церквей, – и притом довольно видных? Hilgenfeld в этом случае выдвигает для объяснения тезис об отпадении малоазийских церквей от благовестия Павлова, – что можно, например, по его мнению, утверждать об ефесской общине. Иоанн, проникнутый непримиримой враждой к Павлу, и выбирал, будто, такие церкви, которые изменили проповеди своего бывшего учителя и явно перешли на сторону его иудейского противника. Трояда и Колоссы не упомянуты потому, что они, может быть, еще были верны св. Павлу, а Иераполь потому, что там жил и действовал Филипп⁶³¹. Это объяснение имеет в виду исторические условия, которых никогда не существовало, хотя, представленное несколько в ином виде, оно и заслуживает более подробного рассмотрения. Гораздо справедливее судят Th. Zahn, а также Johannes Weiss, когда утверждают, что упоминание о семи определенных церквах обуславливалось видением⁶³². Но можно спросить и о смысле данного в видении. Смысл этот, если иметь в виду символическое и историческое в посланиях, двоякий. Первую его сторону не трудно угадать, если обратить внимание на то значение, какое имело для Апокалиптики число семь. Оно, очевидно, является для него символом совершенства, полноты, почему, хотя в посланиях и идет дело о семи церквах, тем не менее, они только представляют за всю вообще

церковь⁶³³. Это и вполне понятно, если обратить внимание на форму семи посланий: они написаны по определенному плану, и никакое из них никогда не существовало отдельно, – вне Апокалипсиса. Естественно, что каждое послание, будучи соединено с другими и со всем Апокалипсисом, имело значение не только для той общины, к которой было адресовано, но и для всех других. Но это еще не устраняет вопроса, почему же избраны Ефес, Смирна, Пергам и проч., а не какие-либо иные церкви? Как замечает de Wette, во время написания Апокалипсиса несомненно были уже церкви в Милете и Колоссах; вероятно, были в Иераполе, Магнезии и Траллах⁶³⁴. Если же так, то еще Hengstenberg справедливо заметил, что Иоанн избрал не все самые значительные города Малой Азии, в которых тогда были христианские общины⁶³⁵. Чем же в таком случае определялся выбор? Нам кажется, что историческая обусловленность выбора из всего числа церквей только семи стоит в связи с их символическим и типическим значением.

Ясно, что из церквей выбирались те, в жизни которых было нечто особенное, дававшее повод к ободрению и утверждению в христианской жизни или же к порицанию и указанию антихристианских принципов. Своими различиями они, более, чем другие церкви, представляли универсальную церковь⁶³⁶. Все это объяснение не только не устраняет возможности, но даже делает необходимым точное историческое истолкование семи посланий.

В них, с одной стороны, существуют определенные фактические указания, а с другой стороны, хотя точка зрения Апокалиптики более или менее общая, тем не менее усмотренные им антихристианские принципы жизни действительно были заметны в тех церквях, к которым он обращается по этому поводу с обличением от лица Христа.

Теперь уместным будет вопрос об общем состоянии малоазийской церкви во время написания Апокалипсиса, как о нем можно судить по содержанию этой книги. В этом случае Weizsäcker делает предположение, согласно которому павлинистическая община в Ефесе не удалась, на что, будто, указывают как книга Деяний святых Апостолов, так и Послания

св. Павла к Тимофею. Тем не менее, из Апокалипсиса видно, что его написанию предшествовал расцвет христианской жизни в Ефесе. Отсюда и делается заключение, что христианская жизнь здесь со временем возродилась, а возрождение это ставится в связь с пребыванием Апостола Иоанна в Малой Азии⁶³⁷. Самый расцвет христианской науки, которая несомненно широко развилась в этой области во втором веке, также связывается с именем св. Иоанна⁶³⁸. Все, что говорится здесь Weizsäcker'ом, должно, конечно, иметь значение не для одной только Ефесской церкви, но и вообще для всей Малой Азии. И нам кажется, что предположение ученого нужно только несколько смягчить и преобразовать для того, чтобы с ним согласиться. Оно несправедливо в том пункте, где отчасти сбивается на ново-түбингенский тезис, – именно, в утверждении упадка павлинистической общины. Ни книга Деяний, ни Послания к Тимофею, ни тем более Послание к Ефессянам не дают оснований утверждать, что в церкви Ефесской стало терять кредит благовестие св. Павла, как таковое. Скорее можно полагать на основании и этих источников, что св. Павел предвидел вторжение в христианскую церковь тех, именно, заблуждений, которые резко обличаются в посланиях к семи церквям. Если в послании к ангелу церкви Ефесской и находятся похвалы и упоминание о прежнем более совершенном состоянии, это не дает еще права видеть какой-то особенный упадок и потом расцвет, а потом опять известные недостатки христианской жизни, и относит тот первый упадок к прошедшему, отделенному от Апокалиптики десятилетиями. Несомненно одно, что различные заблуждения все более и более проникали в церковь, равно как несомненно и то, что в период написания Апокалипсиса местами замечалось охлаждение христианского духа, – эта самая опасная для религии язва. В послании к ангелу церкви Ефесской, с одной стороны, читаем: „знаю дела твои, и труд твой, и терпение твое, и то, что ты не можешь сносить развратных, и испытал тех, которые называют себя Апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лжецы; ты много переносил и имеешь терпение, и для имени Моего трудился и не изнемогал“ (Откр.2:2:3). С другой

стороны, сейчас же после этого следует и укор: „но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою. Итак, вспомни, откуда ты ниспал, и покайся, и твори прежние дела“ (Откр.2:4:5). Суровый укор послан Апостолом от лица Господа и ангелу Лаодикийской церкви. Все эти обличения совсем не заставляют предполагать, в качестве их основания, возрождение христианской жизни после упадка. Наоборот, все объясняется из того, что сам Апокалиптик видел собственными глазами.

Joh. Weiss называет писателя семи посланий павлинистом второй генерации⁶³⁹, и это отчасти справедливо, как справедливо вообще то, что благовестие Иоанна не стояло в противоречии с благовестием Павла. При всем том, однако, под влиянием любимого ученика Господа начался новый период в развитии христианского ума; церковь Иоанна, для которого св. Павел сделал всю, так сказать, предварительную работу, является новым типом церкви. В Малой Азии из-под пера самого Апостола появились замечательные произведения новозаветного канона, между которыми первое место принадлежит несравненному четвертому Евангелию, давшему истинное понятие о внутренней мистической стороне христианской религиозной жизни. Евангелие это и могло появиться только в конце образования новозаветного канона. Под влиянием тех импульсов, которые даны были христианским умам личностью Апостола Иоанна и Иоанновой литературой, во втором веке в Малой Азии началось великое умственное оживление, результатом которого был ряд литературных произведений по различным отраслям богословского знания. Большинство из них, к сожалению, потеряно, но о их количестве и разнообразии можно судить по перечням у Евсевия. Вот какой смысл имело пребывание св. Апостола Иоанна в Малой Азии.

Таким образом, нужно согласиться с тем, что Апостол Иоанн начал новый период в развитии малоазийских церквей, но в то же время нет оснований предполагать, что это развитие их шло скачками, что в истории христианской жизни церквей были глубокие провалы, связанные с двумя именами Павла и Иоанна. Как же нужно точнее представлять себе организацию,

внешнее положение и состояние христианской жизни в малоазийских церквях во время написания Апокалипсиса и на основании его?

Относительно организации церквей у нас очень мало данных. Прежде всего, мы можем утверждать для них епископальное устройство. Основывается это утверждение на понимании под ангелами церквей, которым адресованы послания, епископов. Насколько основательно такое толкование? На это должно ответить, что название епископов ангелами является весьма оригинальным, тем не менее только такое объяснение и может быть принято на основании содержания апокалипсических посланий, все же другие толкования совсем не выдерживают критики. Так, еще некоторые из древних видели в ангелах церквей действительных ангелов – ангелов хранителей, – толкование, которое повторяется и многими новыми исследователями⁶⁴⁰. Но оно возбуждает большие недоумения ввиду того, что в этом случае получается довольно странное представление дела. Странен, во-первых, самый факт обращения с посланиями к ангелам; а во-вторых, удивительно еще то, что некоторым из них высказываются довольно резкие порицания, – и порицания эти иногда, как увидим ниже, отличаются чисто личным характером и не могут быть отнесены ко всей церкви.

Не более основательно и то воззрение, которое видит в ангеле церкви персонифицированный дух общины, ее небесный идеальный образ⁶⁴¹. Как указывает Zahn, христианской церкви чуждо было представление о каком-то духе общины, – она признавала только присутствие в себе Духа Божия или Духа Христова, Который, конечно, уж не может быть призываем к покаянию вследствие грехов церкви⁶⁴². Подобное этим двум, но слишком сложное и неясное объяснение термина ἄγγελος в посланиях дает Prof. W. Ramsay, который в основу своего объяснения кладет идею посредствующих ступеней между божественной природой и земным ее проявлением. Ангел церкви это ее первообраз, небесный двойник, более чистый по существу и теснее соединенный с божественной природой, чем индивидуальная церковь на земле. Ангел церкви – воплощение

силы, характера, истории, жизни и единства церкви. „Ангел представляет божественное присутствие и божественную власть в церкви; он – божественная гарантия жизненности и действенности церкви“⁶⁴³. Против этого объяснения необходимо сказать то же самое, что Zahn говорит против приведенного нами второго объяснения. Это – новейшее представление, явившееся результатом смешения античных языческих воззрений с христианским учением о Святом Духе, – христианской церкви это представление никогда не было свойственно⁶⁴⁴. Сам Ramsay сознает, впрочем, отсутствие точного соответствия этого объяснения со всем содержанием апокалипсических посланий, – это несоответствие замечается там, где дело идет о порицании ангелов, – но он объясняет это не подходящею формой, избранной Апокалиптиком для своего произведения⁶⁴⁵.

Слишком реалистично то объяснение, которое видит в ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν вестников, послов, которых каждая церковь посылала к Иоанну со своими сообщениями и за получением от него указаний⁶⁴⁶. Zahn дал несомненное опровержение этого объяснения. Если бы факт прибытия к Иоанну послов действительно имел место, то Иоанн, конечно, указал бы на это в Откр.1:9–11. Во-вторых, странно бы было в посланиях к церквам обращаться к их вестникам, которые должны были передать эти послания. В-третьих, содержание посланий только тогда подходило бы для вестников, если бы они были ответственны за состояние церквей, то есть были бы их предстоятелями. Наконец, с посланиями обращаться к присутствующим нет нужды, а между тем такой факт и предполагается объяснением Ebrard'a и Spitt'ы⁶⁴⁷.

Самым естественным остается то объяснение, согласно которому ἄγγελοι = ἐπίσκοποι⁶⁴⁸. Если другие объяснения в некоторых случаях несовместимы с содержанием апокалипсических посланий, то этого нельзя сказать о последнем. Правда, иногда мы встречаемся с заменой единственного числа множественным, – с „вы“ вместо „ты“ (Откр.2:10, 23–25), –но стоит прочесть послания и вспомнить о значении предстоятелей в церкви, чтобы быть далеким от

всякого недоумения по этому поводу. Вообще же в содержании посланий есть такое, что особенно благоприятствует нашему пониманию. Так, ангелу церкви Ефесской Господь угрожает сдвинуть светильник его, – то есть церковь (см. Откр.1:20), – с его места. Здесь, следовательно, ясно различаются церковь и ее ангел, призываемый к покаянию. Кроме того, нужно еще обратить внимание на следующие указания, которые сделал Prof. Rohr. В послании ангелу Сардийской церкви стоит: „знаю твои дела; ты носишь имя, будто жив, но ты мертв“ (Откр.3:1). Далее же читаем: „Бодрствуй и утверждай прочее близкое к смерти“ (Откр.3:2). Еще: „Вспомни, что ты принял и слышал, и храни и покайся. Если же не будешь бодрствовать, то Я найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя“ (Откр.3:3). А далее: „Впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих и будут ходить со Мною в белых одеждах, ибо они достойны“ (Откр.3:4). Эти два ряда изречений не могут относиться к одному и тому же субъекту: ясно, что для выражения „ты мертв“ должен быть принят один субъект, а для стихов, где говорится о тех, кому угрожает опасность смерти, – другой. Призыв к покаянию и бодрствованию в Откр.3:3, обращен к одному, а замечание о тех, которые не осквернили своих одежд, имеет в виду уже совсем других лиц. Если в послании ангелу Филадельфийской церкви говорится об открытой перед ним двери (Откр.3:8), то это нужно понимать по аналогии с 1Кор.16:9; 2Кор.2:12; Кол.4:3 о двери для благовествования. Между тем проповедь Евангелия была делом по преимуществу предстоятелей церквей, а не самих церквей. Вот главное, что склоняет к тезису: ангелы в апокалипсических посланиях – епископы⁶⁴⁹. Наконец, нужно еще упомянуть, что в Откр.2:20 Zahn признает на весьма веских основаниях подлинным чтение τὴν γυναικὰ σου ἰεζάβελ. Если согласиться с этим, то, конечно, здесь разумеется жена предстоятеля⁶⁵⁰.

Реализм в истолковании ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας иногда простирают несколько далее. Так, под ангелом церкви Смирнской иные прямо, например, разумеют епископа Поликарпа⁶⁵¹, который своей кончиной доказал приложимость к

нему требования Господа: „будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни“. По поводу слов ангелу церкви Сардийской: οἶδός σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς καὶ νεκρὸς εἶ не без основания предполагают, что имя предстоятеля было Ζώσιμος или Ζωτικός, – вернее последнее. К этому предположению, кроме других соображений, склоняет будто бы и самое употребление слова ὄνομα в Апокалипсисе⁶⁵². Еще о церковном устройстве по Апокалипсису почти ничего нельзя сказать. Можно только упомянуть разве о праздновании воскресного дня – τῆς κυριακῆς ἡμέρας (Откр.1:10).

Что касается положения малоазийских церквей в обществе и государстве, то для суждения об этом в апокалипсических посланиях мы находим достаточные данные. Прежде всего несомненны враждебные отношения к христианам со стороны иудеев, которых Апокалиптик ввиду этого дважды называет συν-αὐτῷ τοῦ Σατανᾶ (Откр.2:9; 3:9). А то обстоятельство, что в послании ангелу церкви Смирнской Апокалиптик после речи о вражде к христианам со стороны иудеев говорит сейчас же, по-видимому, о преследовании со стороны языческих властей, указывает на то, что уже во время написания Апокалипсиса можно было предвидеть объединение двух враждебных сторон – иудеев и язычников в общей ненависти к христианам. Это объединение, между прочим, впоследствии для истории ярко засвидетельствовано процессом Поликарпа Смирнского. В упомянутом месте мы читаем: „Знаю твои дела, и скорбь, и нищету (впрочем ты богат), и злословие от тех, которые говорят о себе, что они Иудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское. Не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть. Вот, диавол будет ввергать из среды вас в темницу, чтобы искусить вас, и будете иметь скорбь дней десять. Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни“ (Откр.2:9:10). Нам указывают, что „темница“ здесь должна быть понимаема символически, как образное обозначение всех тех страданий, которые должны будут претерпеть христиане. Это, будто бы, необходимо потому, что тюрьмы, как особого наказания, у римлян не существовало, а заключение практиковалось только для осужденных на смертную казнь⁶⁵³. Но если смертная казнь

христиан не практиковалась часто, – или, если угодно, и совсем, – во время написания Апокалипсиса, то о них известно было из прошлого, и кровавое время Нерона, конечно, для писателя не прошло даром. А наконец, здесь говорится о будущем, и ни с какой точки зрения мы не имеем права отрицать у писателя возможности предведения будущего положения церквей в государстве. Ввиду того, что церкви находятся накануне систематического кровавого преследования, „побеждающий“ утешается тем, что он „не потерпит вреда от второй смерти“ (Откр.2:11). На предстоящее тяжелое положение христиан указывается и в послании ангелу церкви Филадельфийской, хотя здесь уже предсказание выражено не совсем в точных терминах, а потому оно может и толковаться в более широком смысле. Но ввиду того, что обещание в Откр.3:10 имеет, по нашему мнению, чисто личностный характер, мы понимаем его в узком историческом смысле, – предстоятелю говорит Господь: „И как ты сохранил слово терпения Моего, то и Я сохраню тебя от години искушения, которая придет на всю вселенную, чтобы испытать живущих на земле“.

Но если во время написания Апокалипсиса кровь христиан не льется еще рекою, то при всем том они однако не свободны совсем от преследований и со стороны властей. Иоанн называет себя братом христиан и соучастником не только в царствии, но и в скорби и в терпении Иисуса Христа, и говорит (Откр.1:9), что он „был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса“ (διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Выражение это различно понимается. Одни говорят⁶⁵⁴, что Иоанн был на Патмосе для проповеди Евангелия, а другие⁶⁵⁵, что он оказался там специально для получения откровения. Против первого толкования Zahn указывает на словоупотребление, которое запрещает видеть в благовестии цель пребывания на Патмосе ввиду того, что здесь стоит διὰ с accus. Вместе с тем необычно миссионерское путешествие на пустынный остров с густонаселенного материка⁶⁵⁶. Второе объяснение основано на ложном понимании термина „слово Божие и свидетельство Иисуса

Христа“, то есть на отождествлении его с Апокалипсисом. Единственно возможным остается то толкование, согласно которому в Откр.1:9 имеем свидетельство об изгнании св. Иоанна на Патмос по приговору властей ввиду его выдающегося положения, как предстоятеля христианских церквей.

Итак, все говорит за то, что на горизонте христианской церковной жизни в Малой Азии появились уже зловещие признаки приближающегося жестокого преследования, которое должно будет напомнить малоазийским христианам те дни, которые римская церковь пережила в правление Нерона. Впрочем, и теперь уже – или в недалеком прошлом – был случай пролития христианской крови, – имеем в виду мученическую кончину Антипы Пергамского. Ангел Пергамской церкви живет „там, где престол сатаны“. И с этим особым проявлением присутствия сатаны в Пергаме связана смерть Антипы. Естественно, что здесь имеется в виду нечто, относящееся к языческому культу, – но что? Иные видят здесь намек на императорский культ⁶⁵⁷. Prof. Ramsay указывает, что Пергам был официальным главой провинции два с половиной века, а всего являлся высшим авторитетом для страны около четырех веков. Это впечатление его величия не изгладилось еще до того времени, когда были написаны семь посланий. Кроме того, в Пергаме же был построен и первый в провинции, остававшийся долго единственным, храм для отправления императорского культа в честь Августа (около 29 г. до Р. Х.). Все это вместе взятое и создало впечатление особого присутствия сатаны в Пергаме: „сатана есть официальный авторитет и власть, которая стоит в оппозиции к церкви“⁶⁵⁸.

Другие считают возможным находить в Откр.2:13 указание на культ Эскулапа⁶⁵⁹, символом которого была змея, а причину мученичества Антипы видеть во вспышке народной ненависти против христиан, – по поводу, может быть, их не вполне почтительного поведения в отношении к чтимым язычниками святыням. Определить, какое из этих мнений справедливо, нет возможности, но во всяком случае истина или в одном из них, или даже в синтезе их всех.

Таково было положение малоазийских церквей в обществе и государстве.

Значительные и интересные данные предлагаются семью апокалипсическими посланиями для описания состояния внутренней жизни малоазийских церквей. Указания эти допускают различные объяснения; но общие черты религиозно-нравственного состояния общин ясны и без утонченного экзегезиса. Св. Иоанн к некоторым из своих адресатов обращается с безусловной похвалой: – так, в посланиях к церквам Смирнской и Филадельфийской. Для церквей Пергамской и Фиатирской порицание соединяется с похвалой. Ангелу церкви Ефесской после похвалы замечается, что он оставил первую любовь. Самое суровое осуждение высказывается в посланиях в Сарды и в Лаодикию. На фоне церковной жизни в Малой Азии замечались светлые, отрадные явления, которым св. Иоанн воздает должное в своих похвалах. Он прославляет труды, терпение, страдания за Христа. Но, наряду с этим, замечалась уже в некоторых случаях и холодность, нечто в роде индифферентизма. Так, ангелу Сардийской церкви говорится, что он только по имени жив, а на самом деле мертв. Среди его паствы находится только несколько человек, которые не осквернили одежд своих, а остальные близки к смерти (Откр.3:1,2:4). Ангелу церкви Лаодикийской Апокалиптик пишет от лица Господа: „ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден, или горяч! Но, как ты тепл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих. Ибо ты говоришь: „я богат, разбогател и ни в чем не имею нужды“; а не знаешь, что ты несчастен, и жалок, и нищ, и слеп, и наг“ (Откр.3:15–17).

Кроме этого, в церквах замечается какое-то особое брожение, может быть, не вполне еще определившееся, опасность которого, вероятно, не всегда была заметна и вполне корректным членам общин. Разумеется, упоминая об этом брожении, тех, которые обозначаются, как лже-апостолы, николаиты, держащиеся учения Валаама, сторонники Иезавели. О лицах, выводимых под такими названиями, существуют самые разнообразные мнения, которые часто стоят в связи с

критическими гипотезами их сторонников. Так, Völter, различая между николаитами и валаамитами, сначала разумел под первыми еретиков, называемых по имени диакона Николая и упомянутых у Иринея, Ипполита и в Апостольских постановлениях, а под вторыми и Иезавелью – монтанистов⁶⁶⁰. Затем в николаитах он видел карпократиан⁶⁶¹. Spitta отождествляет еретиков, разумеемых под различными названиями, и видит здесь теоретически – определенный либертиниистический гносис⁶⁶². Weizsäcker выводит еретиков из школы Керинфа⁶⁶³. Baur⁶⁶⁴, Hilgenfeld⁶⁶⁵, Renan⁶⁶⁶, стоят на общей ново-түбингенской точке зрения, усматривая в посланиях полемику с Павлом. Rohr, считая, что имя николаитов было обычным среди адресатов, как имя секты, не находит, однако, отражения в Апокалипсисе теоретически определенного гносиса⁶⁶⁷. Bousset, отождествляющий всех еретиков, то есть николаитов (Откр.2:6:15), лже-апостолов (Откр.2:2), валаамитов (Откр.2:14) и сторонников Иезавели (Откр.2:20–23), находит здесь секту, получившую название от имени Николая, о котором ничего более не известно⁶⁶⁸. Наконец, Erbes, по поводу обличения николаитов в блуде, предполагает просто, что они снисходили к бракам между близкими родственниками⁶⁶⁹. Заслуживает внимания своею оригинальностью то, что полагает о николаитах Prof. Ramsay. По его мнению, это была партия, которая считала возможным для христианской совести компромисс с обычаями греко-римского общества. Николаиты не прочь были доказывать свою лояльность в отношении к империи и участием в императорском культе⁶⁷⁰. Словом, эта партия выделялась своеобразным решением вопроса об участии христиан из язычников в формах языческого общежития. Так как эти формы носили всегда религиозную окраску, то положительное решение вопроса для строгих христиан должно было казаться изменой вере. А между тем такого положительного мнения и держались николаиты⁶⁷¹. Впрочем, оппозиционная партия не всегда резко выделялась из среды строгих, как дело и обстояло в Фиатире, где пророчица, очевидно, пользовалась даже уважением⁶⁷². По поводу этого мнения нужно заметить, что ничего неизвестно о существовании

в христианской церкви первого века того направления, которое снисходительно относилось бы к языческому идолослужению, – по крайней мере, едва ли была такая внутренне-церковная партия. Кроме того, как мы постараемся показать в дальнейшем, николаиты составляли секту, а не являлись просто одним из направлений во внутренней жизни церкви. Что же на самом деле представляли из себя николаиты?

В послании ангелу церкви Ефесской Апокалиптик от лица Господа хвалит его за то, что он „испытал тех, которые называют себя апостолами, а они не таковы, и нашел, что они лжецы“ (Откр.2:2). Затем, после обличения, содержащегося в двух следующих стихах, опять читаем: „впрочем, то в тебе хорошо, что ты ненавидишь дела николаитов, которые и Я ненавижу“ (Откр.2:6). Вполне естественно заключить, что лже-апостолы и николаиты не одно и то же. Отвержение лжеапостолов есть факт прошедшего, ненависть же к николаитам принадлежит настоящему⁶⁷³. Вероятнее всего видеть в лже-апостолах представителей иудаистического направления⁶⁷⁴, причем упоминание о них возвращает нас к более ранней эпохе в жизни церкви. Весьма возможно, что здесь и прямо имеются в виду лица, выдававшие себя за самовидцев Господа, или даже и действительные самовидцы, но не призванные к апостольскому служению⁶⁷⁵.

Первое упоминание о николаитах в Откр.2:6 делается в такой форме, что само собою напрашивается предположение об известности читателям этого наименования и об определенности представлений, с ним соединяемых. Сведения об учении николаитов дает нам послание к ангелу Пергамской церкви, где эти еретики называются держащимися учения Валаама. Ἐχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, φαγεῖν εἰδωλόθута καὶ порνεῦσαι· οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως (Откр.2:14:15). Здесь николаиты называются держащимися учения Валаама, очевидно не только за сходство их доктрины с советом Валаама по своим нравственно-практическим последствиям, но особенно ввиду его обольстительного, хитрого

характера. Сектанты, конечно, не призывали прямо к блуду и ядению идоложертвенного, но действовали более тонко. Нравственная разнузданность у них, несомненно, была результатом определенной метафизики. Послание в Фиатиру, кажется, прольет нам некоторый свет на эту метафизику, на этот σκάνδαλον. Интересующее нас место из послания читается так: ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδασχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος· πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρις οὗ ἃν ἴξω (Откр.2:24:25). Видеть в Фиатирских сектантах николаитов заставляет то, что говорится о их нравственной жизни в Откр.2:20. А то, что проливает свет на их теоретическое учение, заключается в упоминании о τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ. Имеет ли ὡς λέγουσιν в Откр.2:24 только характер иронии или же николаиты действительно говорили о познании ими глубин сатанинских, – от этого положение не меняется. Ясно, что здесь мы имеем дело с либертинистическим гносисом, который уже получил теоретически-определенную форму. Учение о свободе и являлось тем σκάνδαλον, о который преткнулись сами николаиты, и который служил им для уловления в их сети других христиан. Здесь мы встречаемся с теми же вопросами, которые возбуждались еще во время деятельности св. Павла; но то, что сообщается нам по поводу решения вопросов николаитами, свидетельствует о периоде уже более позднем. Когда писал Апостол языков Первое послание к Коринфянам, среди коринфских христиан были заметны опасные симптомы в понимании ими христианской свободы, но там дело ограничивалось главным образом нравственно-практической стороной. Поэтому Апостол, утверждая принципиальную необходимость решения подобных вопросов при руководстве сознанием христианской свободы и чувством любви к ближнему (1Кор.8), далее однако пишет о ядении идоложертвенного: „язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами. Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской“ (1Кор.10:20:21). Но малоазийские николаиты не приняли, очевидно, во внимание

этого ясного практического указания св. Павла и, взяв другую сторону учения о свободе, развили свою систему в том смысле, что всякого рода воздержание есть подчинение низшим мироуправляющим духам; совершенный же гностик знает все „глубины сатаны“, всю тайну его власти над людьми и, в силу такого знания, сбрасывает с себя все путы, освобождается от всех нравственных сдержек, – они не согласны будто бы с чувством христианской свободы и, делая человека рабом, подчиняют его сатане, виновнику подобного рабского состояния людей. Вот в чем состояли теоретические предпосылки учения николаитов, выражавшегося практически в прелюбодеянии и ядении идоложертвенного.

На взаимные отношения этой секты и ортодоксально церковных общин апокалипсические послания содержат неопределенные указания, – причем такой характер последних обусловлен, конечно, самым положением дела. В Ефесе николаиты представляли, очевидно, отдельную секту, противонравственный характер учения которой был ясен для всех церковных христиан. В Пергаме дело уже обстояло несколько иначе: там еретики вкрадывались в самую общину. Особенно же последнее заметно было в Фиатире. Их пропаганда здесь была настолько успешна, что они имели на своей стороне какую-то экзальтированную женщину, которая, – пользуясь широким признанием и уважением, – своими пророчествами распространяла лжеучение. Ἐχὼ κατὰ σοῦ, говорит Господь ангелу этой церкви, ὅτι ἄφεῖς τὴν γυναικὰ (σου) Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθута (Откр.2:20). Th. Zahn⁶⁷⁶ убедительно доказывает подлинность чтения τὴν γυναικὰ σου, засвидетельствованного кодексами А, В, многими минускульными и древне-латинским переводом (Киприан, Примазий)⁶⁷⁷. Признание в чтении с σοῦ ошибки переписчика ничем не оправдывается; – наоборот, чтение без σοῦ в более позднее время гораздо понятнее. Если согласиться с Zahn'ом, то под ложною пророчицею, которая символически называется Иезавелью, придется признать жену самого предстоятеля. В этом случае самое имя Иезавель как нельзя более кстати: роль

жены предстоятеля действительно очень сходна с ролью супруги слабого израильского царя Ахава⁶⁷⁸. Впрочем, если и не видеть в пророчице жену предстоятеля, все-таки нам представляется самым естественным видеть в Иезавели определенное лицо. Это реалистическое толкование подтверждается и дальнейшим: „Я дал ей время покаяться в любодеянии ее, но она не покаялась“. Здесь, конечно, имеется в виду какое-то определенное событие, цель которого состояла в том, чтобы побудить жену к покаянию. Считаем мы возможным понимать буквально и следующую после этого угрозу пророчице Иезавели: „Вот, Я повергаю ее на одр и любодействующих с нею в великую скорбь, если не покаются в делах своих. И детей ее поражу смертью, и уразумеют все церкви, что Я есмь испытующий сердца и внутренности; и воздам каждому из вас по делам вашим“ (Откр.2:22:23). Название Господом Себя Самого в последнем стихе: ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίᾱς также свидетельствует о вкрадчивости, оболыстительности николаитизма, который под прикрытием благородной маски врывался в церковь и вносил туда деморализацию. В таких чертах представляется нам отношение секты к церкви.

Наконец, по вопросу о ее происхождении трудно высказаться определенно. Вероятно только, что она вела свое начало от какого-то Николая или, по крайней мере, прикрывалась его авторитетом. Видеть в названии николаиты перевод слова валаамиты невозможно. Для знающего еврейский язык, как справедливо замечает Th. Zahn, этот перевод по крайней мере неточен. Незнакомые же с еврейским языком азийские христиане не могли бы догадаться, что они имеют дело с переводом, а потому, вероятно, признали бы, что в Откр.2:14 и 2:15 упоминаются различные еретики. Перевод также был бы ненужным и ввиду того, что Иезавель и Валаам – исторические лица с типическим значением, а потому валаамиты гораздо понятнее, чем николаиты, если в действительности не было никакого Николая и никаких николаитов⁶⁷⁹.

Если название николаиты происходит от имени „Николай“, то нужно посмотреть, нет ли в истории первого христианского

столетия такого лица с именем Николай, в ту или иную связь с которым можно поставить апокалипсических сектантов. Единственной в этом случае исторической личностью является прозелит из Антиохии Николай, один из семи диаконов, от которого производят николаитов некоторые церковные писатели первых веков христианства. Так, Иринеи говорит об учениках одного из семи диаконов Николая и об их развратном образе жизни, при этом ссылается и на аттестацию их Апокалиптиком⁶⁸⁰. Точно так же и Ипполит в речи о воскресении к императрице Юлии Маммее производит николаитов от диакона Николая, причем приписывает ему учение, согласно которому воскресение уже совершилось. Под воскресением в данном случае разумелась вера во Христа и омовение водою крещения. Воскресение же плоти Николай, будто бы, отвергал⁶⁸¹. Климент Александрийский, наоборот, оправдывает самого Николая, хотя и не отрицает, что ересь пользовалась его именем⁶⁸².

Ввиду того, что церковные писатели без достаточных оснований едва ли осмелились бы бросить тень на апостольского мужа, упоминаемого в Новом Завете, мы имеем право предполагать, что между Николаем, прозелитом из Антиохии, и николаитами действительно есть какая-то связь. О характере этой связи судить трудно. Вполне возможно, что Николай сам неповинен ни в какой ереси, но только подвергся лжетолкованию со стороны своих последователей.

Таким образом в николаитах Апокалипсиса можно видеть первый побег либертинистического гносиса. Все же вообще исследование вопроса о читателях Апокалипсиса приводит к тому убеждению, что эта книга может быть отнесена к концу первого века.

Отдел III. О составе Апокалипсиса

В ряду вопросов, возникающих пред исследователем Апокалипсиса св. Апостола Иоанна, самым трудным и запутанным является вопрос о составе этой священной книги. И, приступая к его разрешению, мы заранее должны сознаться, что многое в своих утверждениях не считаем несомненным и только предлагаем опыт понимания Апокалипсиса, как писания, отличающегося единством композиции. Решение вопроса затрудняется тем, что нам представляется здесь двойная задача. С положительной стороны необходимо представить ход развития идей в Апокалипсисе; с отрицательной – нужно иметь в виду, по возможности, все возражения против его единства. По нашему мнению, две эти задачи тесно между собою связаны и никак не могут быть разделены в исследовании. В самом деле, мы совсем не понимаем, как можно опровергать возражения против единства книги, не предлагая такого ее понимания, которое само уже свидетельствовало бы о единстве ее состава. И опровержения часто возможны только с точки зрения того или иного взгляда на ход развития в Апокалипсисе эсхатологических идей. Мы, кроме того, и не склонны утверждать, что возражения, с которыми нам придется иметь дело, не серьезны; – нет, здесь потрачено много остроумия и проницательности. Вот эта-то серьезность возражений, которые мы должны иметь в виду, и необходимость представить общее понимание Апокалипсиса, – особенно последнее, – и возбуждают в нас сознание гипотетичности предлагаемых далее выводов.

Мы считаем возможным смотреть на Апокалипсис, как на эсхатологическое созерцание вроде драмы, а это дает нам право отрицать непрерывное поступательное движение действия вперед сплошь от начала до конца книги. Если бы указали на неточность терминологии в том случае, когда Апокалипсис называется драмой, то с таким указанием охотно согласимся и мы. Никто, конечно, не станет утверждать, что Апокалиптик имел в виду написать, именно, драму, отдавая

себе отчет в особенностях литературных произведений этого рода. Однако, каждый имеет право рассматривать произведение с точки зрения тех форм, которые для нас кажутся более подходящими и соответствующими характеру произведения. Впрочем, мы и сами должны указать, что драматический характер писания, по-видимому, не вполне выдержан, если в начале его помещается вступление, а в конце заключение, обычные для посланий. Но и самые послания к семи церквам имеют такой характер и положение в Апокалипсисе, что не могут быть использованы в качестве орудия против взгляда на Апокалипсис, как на драму. Вообще же везде в этой книге мы усматриваем выражение идей главным образом посредством образов и действий.

При взгляде на Апокалипсис, как на драму, понятно и то, что мы видим в нем не развитие, определяемое временной последовательностью, но положительно утверждаем параллелизм некоторых видений. Думается, что при утверждении временной последовательности апокалипсических событий у защитника единства Апокалипсиса св. Иоанна ускользает почва под ногами, и он не будет в состоянии дать надлежащее объяснение даже факту существования в Апокалипсисе указанных Weizsäcker'ом антиципаций⁶⁸³. Да кроме того, речь иногда здесь идет о таких предметах, что утверждение временной последовательности касающихся их событий представлялось бы и странным и совершенно излишним. Непонятно, например, почему события, описанные в 11 гл. Апокалипсиса, должны предшествовать тому, что описывается в гл. 12–13. Здесь уже, по крайней мере, у нас нет права утверждать временную последовательность, но мы имеем события параллельные, тесно между собою связанные. 11 глава, если иметь в виду указанный выше ее характер⁶⁸⁴, является касающимся иудейства эпизодом, особо отмеченным писателем на картине, рисующей боговраждебный мир и содержащейся в гл. 12, 13 и далее. Уже этого достаточно для того, чтобы находить в Апокалипсисе в иных случаях параллелизм событий и отрицать их временную последовательность⁶⁸⁵.

При руководстве указанной точкой зрения должно теперь сделать попытку деления Апокалипсиса на части. Кроме пролога, содержащегося в гл. 1–3, мы находим в нем четыре части. Первую часть составляют гл. 4–8:1; вторую – гл. 8:2–11; третью – гл. 12–19:10 и четвертую – гл. 19:11–22:9; 22:10–21 являются заключением книги. События, описанные в частях первой, второй и третьей, мы считаем параллельными. На четвертую часть смотрим, как на завершение эсхатологического созерцания. Четвертый отдел является ничем иным, как продолжением того, на чем прерывается действие в гл. 8:1, или в 11:15–19 или в 19:6–10. Понимание этого четвертого отдела особенно затруднительно, и кто не хочет свои субъективные суждения выдавать за непреложную истину, тот должен сознаться, что здесь он не может ничего высказывать аподиктически. Отличаются первые три части от четвертой и тем, что в них действие привязано к схеме семи казней, а в этой мы не встречаем ничего подобного, – тоже доказательство несколько особого положения четвертой части в схематизме Апокалипсиса. Третья часть замечательна тем, что в ней имеется экскурс в прошедшее.

Что касается общего взгляда на идейное содержание Апокалипсиса, то он определяется сознанием Апостола Павла: „мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем“ (1Кор.13:9). Содержание и задачу этого пророчества мы полагаем не в предсказании будущих событий в их конкретной форме, а в прозрении в общие перспективы, в каких рисуется в будущем взаимоотношение Царства Божия и мира. В Апокалипсисе мы имеем дело главным образом с кругом образно представленных идей, а не с событиями будущей истории, хотя в нем есть указания и на события: будущее обращение иудеев, второе пришествие Господа. Последнее обстоятельство, конечно, не опровергает нашу точку зрения и не дает права втискивать в рамки содержания Апокалипсиса историю церкви. Нужно только заметить, что во второй части пророчество в одном случае уже конкретнее, чем в первой, а в третьей части для символического выражения пророческих идей материал, может быть, дан и современными Апокалиптику отношениями.

Вот те общие положения, с которыми мы приступаем к исследованию вопроса о композиции Апокалипсиса.

Пролог (гл. 1–3)

Отличительная особенность новозаветного Апокалипсиса, выделяющая его из ряда произведений иудейской апокалиптики, заключается в том, что ему писателем придана форма послания. Это объясняется тем, что Апокалиптик имеет в виду определенных читателей, – первых, которые должны получить его книгу, хотя бы предназначенную для всей церкви. Кроме того, посылая откровение, как послание, он исполняет и прямое повеление прославленного Господа: „то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии: в Ефес и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию“ (Откр.1:11). Да и вообще, если исключить евангелия и кн. Деяний, то все самое лучшее в ранней христианской литературе написано в форме посланий, благодаря чему эта форма сделалась обычной для христианских писателей⁶⁸⁶. Оригинальность христианской книги Откровения в этом случае бросается в глаза и она, конечно, гораздо понятнее, если 1–3 главы приписывать единому автору Апокалипсиса, чем если их отделять от остального состава книги.

Обычное для послания приветствие находится, собственно, в Откр.1:4–6. Что же касается посланий к семи церквам, то, несомненно, они не являются посланиями, письмами в собственном смысле, потому что отдельно они никогда и не существовали. Эти послания имеют свой смысл только в целом содержании книги, к составу которой они принадлежат. Несмотря на имеющиеся в них конкретные черты, они заключают такие выражения, которые понятны только при универсальном назначении откровения. Конкретное здесь, как и в других частях Апокалипсиса, имеет в виду возведение ума к общим принципам. Апокалиптик обращается в послании к определенной церкви и, однако, в заключении каждого из них говорит: „имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам“. Он обращается к семи церквам, но, конечно, имеет в виду всю вселенскую церковь, – семь – полнота; обетования, которые им

даются от лица Господа победителю, имеют универсальное значение. Самые конкретные черты из жизни определенных церквей подобраны, думается, так, что их совокупность дает полную картину антихристианских начал, которые коренятся в сокровенных недрах самой церкви, являются ее внутренним недугом. Эта картина, рисующая внутреннее разложение христианской жизни, имеет значение, конечно, для всех мест и времен. И если для ее обрисовки избрана форма посланий к семи церквам, то нужно только удивляться тому искусству, с которым выполнил свою задачу Апокалиптик.

Послания к семи церквам мало говорят о преследованиях христиан, хотя и содержат ясные указания на них, а также увещания к верности даже до смерти. Ожидать здесь полной картины грядущих бедствий церкви при ее столкновении с миром было бы и странно, так как у Апокалиптика был же определенный план, и только неосновательная критика может требовать нагромождения в различных частях произведения, имеющих различные задачи, обсуждений одного и того же предмета. Смысл посланий, – повторяем, в указании внутренних принципов, опасных для христианской жизни. Нет ничего удивительного поэтому, если в апокалипсических посланиях не встречаем тех картин, которые рисуются с 4 главы. По тому же самому не имеет значения и утверждение Weizsäcker'a, что послания к семи церквам и гл. 21–22 не имеют отношения к излагаемым между ними пророчествам⁶⁸⁷.

1 гл.

Посланиям к семи церквам, заключающимся в гл. 2–3, предшествует общее надписание, обращение писателя к читателям, указание главного предмета книги и, наконец, описание видения прославленного Господа. Общее надписание книги заключается в Откр.1:1–3. С разных сторон мы слышим возражения против его подлинности. Эту подлинность упорно отрицает Völter⁶⁸⁸, с которым согласен и Hilgenfeld⁶⁸⁹. Sabatier видит в рассматриваемом отрывке обширное надписание, содержащее указание на характер книги и ее рекомендацию; такие надписания, по его мнению, обыкновенно происходят не от руки автора книги, но принадлежит копиистам⁶⁹⁰. Такое же

происхождение Откр.1:1–3, принимают Spitta и Rauch⁶⁹¹. Wellhausen приписывает эти стихи издателю⁶⁹², который обозначает Апокалиптику, как писателя четвертого Евангелия, а Joh. Weiss удивляется существованию надписания наряду с приветствием, находящемся в Откр.1:4–6, причем в последнем случае св. Иоанн прямо обращается к читателям, называя их во 2 лице⁶⁹³.

Все возражения против подлинности Откр.1:1–3 не заключают в себе ничего несомненно убедительного. Существование наряду с приветствием, обычным для посланий, пространного надписания не является совершенно не имеющим параллелей. Такое надписание встречаем в Книге пророка Иеремии (Иер.1:1–3). Если хотят отрицать подлинность последнего, то все-таки должны иметь в виду, что для Апокалиптики не существовало выводов отрицательной критики, и начало Книги пророка Иеремии могло поэтому служить для него священным образцом⁶⁹⁴. Вообще же Откр.1:1–3 совершенно не подходит под мерку тех надписаний, какие обычны для копиистов. Надписание последнего рода мы имеем и на рукописях Апокалипсиса, но оно очень просто: Ἀποκάλυψις Ἰωάννου.

За подлинность Откр.1:1–3 говорит и то обстоятельство, что эти стихи звучат совершенно по-иоанновски. Wellhausen, держащийся отрицательного на них взгляда, обращает, однако, внимание на сходство ἐμαρτύρησεν τὴν μαρτυρίαν... ὅσα εἶδεν (Откр.1:2) с ὁ ἑώρακώς μεμαρτύρηκεν (Ин.19:35) и с ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν (Ин.21:24). Также и Bousset указывает на иоанновский язык отрывка, – например, в выражениях σημαίνειν, μαρτυρεῖν, μαρτυρία, τηρεῖν⁶⁹⁵. Такое сходство в терминологии было бы весьма удивительным, если бы стали отрицать подлинность Откр.1:1–3.

Но нет ли, однако, в самом содержании отрывка и таких выражений, которые говорили бы против его связи с остальным Апокалипсисом? Völter, а за ним и Spitta и Hilgenfeld указывают именно на слова: ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. Ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ обозначают здесь, – говорят они, –

совсем не то, что в других частях книги. Здесь в таких терминах обозначается пророчество, откровение, данное через ангела Иисусом Христом Иоанну, между тем как в других местах это ничто иное, как слово (переданное и письменно) и свидетельство, которое Сам Иисус во время Своей земной жизни дал о Себе в слове и в деле⁶⁹⁶. По нашему мнению, возможно совершенно иное, – не то, какое предлагают Völter и др., – понимание приведенных терминов и для исследуемого отрывка. Говорит же Wellhausen, что издатель обозначает здесь Апокалиптику, как писателя четвертого Евангелия. Поэтому ὁσα εἶδεν можно понимать по аналогии с тем, что говорится в 1Ин.1:1–3: “Ὁ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα... ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, то есть можно видеть здесь указание, хотя и не на написание четвертого Евангелия, но во всяком случае на факт личного обращения Иоанна с Господом во время земной жизни Последнего и на его благовестническое служение.

Не должен возбуждать недоумения и тот факт, что по Откр.1:1 посредником Откровения является ангел, хотя он выступает в качестве такового только в заключительных частях книги⁶⁹⁷. Самым естественным будет предположение, что надписание составлено уже по окончании всего произведения⁶⁹⁸. Это подтверждается и тем, что здесь Апокалиптиком перечислены все инстанции, которые прошло Откровение. Здесь – откровение Иисуса Христа – ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (gen. sub.), которое дано Ему Богом. Христос сообщил его чрез ангела уже Иоанну. Если иметь в виду все это, то и не будет необходимости усматривать в указании надписания на посредника откровения противоречие с содержанием книги⁶⁹⁹.

За надписанием в Апокалипсисе следует приветствие: ст. 4–6. Völter выделяет его из той связи, в которой оно находится, отрицая единство автора отрывков Откр.1:4–6 и 1:9–3:22. В последнем своем труде *Die Offenbarung Johannis*, Strassburg, 1911 (S. 49), он относит Откр.1:4–6 к основному Апокалипсису от 65 г. и, по поводу слов Ἰωάννης ταῖς ἐπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ, замечает, что здесь имеются в виду не обозначенные

ближе семь церквей передней Азии, которые ко времени Апокалиптика или вообще только и существовали или же были особенно знаменитыми. Ранее Völter прямо утверждал, что во время написания первоначального Апокалипсиса в Малой Азии было только семь общин, причем из городов можно указать на Троаду, Ефес, Лаодикию, Колоссы, Иераполь. Автор отрывка Откр.1:9–3:22 писал уже во время более позднее и на место необозначенных ближе в Откр.1:4 семи церквей подставил в Откр.1:11 названия совсем других городов, чем те, которые мог иметь в виду Иоанн, писатель первоапокалипсиса⁷⁰⁰. Аргументация Völter'a в этом случае едва ли может быть для кого убедительной: вывод, им сделанный, покоится на совершенно неустойчивом основании. Главное для него, собственно, то, что в Откр.1:4 нет перечисления церквей, к которым Иоанн обращается с приветствием. Но разве необходимо, чтобы такое перечисление было тотчас же в самых первых стихах книги? Отсутствие его вполне понятно и особенно не должно удивлять в том случае, если иметь в виду характер произведения. Далее, в какой бы период времени ни помещал Völter деятельность Иоанна, все же трудно представить, чтобы после св. Павла в Малой Азии было только семь церквей. Наконец, из упоминания о семи церквах не следует, что их и было всего только семь. Так, и в Откр.1:11 называется семь церквей, хотя их несомненно было более. И замечательно, что Апокалиптик здесь, по-видимому, не вполне руководствовался представлением о значении городов и их церквей, иначе, почему он упоминает о Фиатире и Филадельфии и обходит молчанием Колоссы? Ясно, что писатель посланий имел какие-то свои основания к выбору церквей.

Между приветствием и описанием видения Сына Человеческого, начинающимся со ст. 9, вставлены ст. 7–8. Последние своим положением дают повод к выделению их из первоначальной связи. Völter приписывает их редактору⁷⁰¹, также и Spitta. Последний объясняет происхождение стихов желанием редактора указать на главный предмет всей книги, которому, по его мнению, не соответствовало содержание первых глав⁷⁰². Необходимо согласиться с тем, что в Откр.1:7,8

действительно заключается основная мысль книги⁷⁰³. Но эти два стиха, конечно, гораздо понятнее в том случае, если признать их происхождение от одной руки вместе с предыдущим и последующим. Нам понятно высокопоэтическое отступление, если оно приписывается автору всей книги, и наоборот, его происхождение необъяснимо, если принять, что Откр.1:7,8 принадлежит редактору. Как редактор, роль которого лишена всего творческого, мог прийти к мысли сделать вставку в том месте, какое занимают ст. 7–8, и там прервать связь? Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ’ αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. ναί, ἀμήν, – ср. Ин.19:37. Слова ст. 8 нужно приписать Богу, а не Христу: „Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель“.

Только после указанного отступления Св. Иоанн начинает рассказ об обстоятельствах получения им откровения и о видении подобного Сыну Человеческому. Рассказ этот представляет явное для всякого связное целое. Только в Откр.1:18 Wellhausen хочет изгладить καὶ ὁ ζῶν⁷⁰⁴ ввиду того, что оно является совершенно ненужным здесь. Но с последним вовсе нельзя согласиться. Положение καὶ ὁ ζῶν вполне обосновано и оттеняет следующие далее слова: καὶ ἐγενόμην νεκρὸς. Καὶ ὁ ζῶν, явившееся в мысли Апокалиптики по контрасту с приведенными словами, спешит предвосхитить ту мысль, которая выражена далее: καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων⁷⁰⁵.

Сущность рассказа состоит в том, что Иоанн, изгнанный на Патмос за слово Божие и за свидетельство Иисуса, однажды в день воскресный, находясь в духе, услышал позади себя голос, говорящий: „Я есмь Альфа и Омега, Первый и Последний; то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Асии: в Ефес, и в Смирну, и в Пергам, и в Фиатиру, и в Сардис, и в Филадельфию, и в Лаодикию“ (Откр.1:10:11). Обратившись, Апокалиптик увидел среди семи золотых светильников подобного Сыну Человеческому, который держал в деснице Своей семь звезд. Этот Сын Человеческий, то есть

прославленный Христос, описывается возвышенными супранатуральными чертами. Апокалиптик, увидев Его, пал к ногам Его. Но Господь кладет на него Свою десницу и ободряет пророка и здесь же опять повторяет повеление о написании: *γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα* (Откр.1:19). Этими последними словами, очевидно, определяется исключительно отношение по времени тех пророчеств, какие должен написать созерцатель. И нет никаких оснований к тому вычурному объяснению выражения *ἃ εἰσὶν*, какое дают ему экзегеты, переводящие *ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν* так: „что ты видишь и что это значит“⁷⁰⁶. Ввиду того, что *ἃ εἰσὶν* стоит в ясной временной противоположности к *ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα*, ввиду также параллели для этого выражения в Откр.4:1, смысл Откр.1:19 нам представляется совершенно ясным. Ἐὰν *εἶδες* относится к видению Сына Человеческого, *ἃ εἰσὶν* – к апокалипсическим посланиям, в которых за идеей нельзя просматривать и конкретного; *ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα* относится к пророчествам, начинающимся с гл. 4⁷⁰⁷.

Следующий – 20 ст., представляющий затруднения при грамматическом его разборе, возбуждает также у некоторых критиков недоумение и своим содержанием. *Τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσαῖς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσὶν, καὶ αἱ λυχνίαι αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσὶν*. В первой половине стиха можно усматривать *accus. absol.*, – оборот таким образом будет анаколупфический. При таком разборе правилен русский перевод стиха: „тайна семи звезд, которые ты видел в деснице Моей, и семи золотых светильников есть сия“... Наоборот, менее естественно видеть в *τὸ μυστήριον* дальнейший объект к *γράψον*⁷⁰⁸.

По поводу содержания стиха Wellhausen делает замечание о неправильности данной в нем интерпретации⁷⁰⁹. Но еще ранее Spitta подробно разбирал его и пришел в результате к отрицанию его первоначальности⁷¹⁰. Объяснение тайны светильников и звезд возбуждает у него следующие недоумения. Во-первых, все черты видения Христа в 1 гл. имеют в виду показать божественную власть и небесную силу

Иисуса, и только светильники и звезды, по Откр.1:20, имеют специальный характер, ибо нет никаких оснований видеть в семи церквах символ всей церкви. Во-вторых, должно было бы ожидать, что обе эти специальные черты – светильники и звезды – будут стоять вместе для выделения их, как имеющих специальное значение, из ряда других; между тем мы видим, что светильники упоминаются в 12 стихе, а звезды – в 16. Наконец, символы, именно, семи церквей и их ἄγγελοι никак не подходят к явлению Господа, потому что те конкретные семь церквей вовсе не могут считаться каким-то особенным украшением для небесного Христа. Обращает Spitta внимание и на то, что в Откр.2:1 называются семь звезд и семь золотых светильников, но в Откр.3:1 – семь духов Божиих и семь звезд. Все эти соображения приводят его к выводу, что Откр.1:20 – позднейшее прибавление, представляющее ложное объяснение символов, – первоначально же семь золотых светильников символизировали семь духов Божиих, как это можно усмотреть из сравнения Откр.2:1 и Откр.3:1. Появление ложной интерпретации объясняется воззрением редактора, который видел в семи церквах символ всей церкви.

Взгляд на семь посланий, как на имеющих значение только для поименованных в них семи церквей, играет здесь в критике Spitt'ы большую роль. Но он же отличается и в большой степени субъективизмом и неосновательностью. Положение посланий в книге не оправдывает его. Да и сам критик соединяет послания с гл. 4, но неужели же он думает, что и здесь Апокалиптик пророчествует только о церквах Малой Азии? В посланиях есть много такого, что имеет универсальное значение и что выбрасывается Spitt'ою, – как увидим далее, – неосновательно.

Если критика смущает обстоятельство, что в Откр.2:1 называются звезды и светильники, а в Откр.3:1: семь духов Божиих и семь звезд; если это приводит его даже к утверждению, что светильники и символизируют семь духов, то в ответ на первое можно заметить разве только то, что говорит Hilgenfeld, изобличая придирчивость и прозаический буквализм критики: „кто мог возбранить Апокалиптику поставить семь церквей в отношение к семи духам Божиим?“⁷¹¹. Не только

никто не мог воспретить, скажем мы, но и самое представление о семи духах можно объяснить из представления о семи церквях, как заменяющих всю вообще церковь⁷¹². По поводу утверждения, что светильники – символы семи духов, можно заметить, что оно и излишне и неосновательно: излишне, потому что все, как видим, и без того понятно; неосновательно, – потому что Апокалиптик непременно тогда должен бы был указать на действительное значение светильников. Представление о семи духах, кажется, вовсе не было для него обычным. Оно, полагаем, дано было ему исключительно видением, чем и объясняется то обстоятельство, что мы встречаемся только с символами семи духов, а не с ними самими. Так, по Откр.4:5 семь факелов (λαμπάδες) горели перед престолом Божиим, которые суть семь духов Божиих. По Откр.5:6, Агнец имел семь очей, которые суть семь духов Божиих. Несомненно, что подобных объяснений мы должны ожидать во всех случаях. Если в конце концов принять интерпретацию, данную в Откр.1:20, то представление получается самое естественное и понятное для христианского сознания. Христос описывается находящимся посреди семи светильников (Откр.1:13), держащим семь звезд в деснице своей, ходящим посреди семи золотых светильников (Откр.2:1). Христос, как занимающий центральное положение в своей церкви, как ее глава, – все это согласно с христианскими представлениями и с тем значением, которое приписывается Господу в ходе развития жизни мира специально в Апокалипсисе.

Наконец, неосновательны и приведенные нами с самого начала возражения Spitt'ы. Во-первых, если в видении первой главы подобраны черты, характеризующие божественную власть и небесную славу Иисуса, то сюда, конечно, подходят и символы семи церквей и их ангелов, поскольку церковь является плодом совершенного Христом искупления, а последнее и есть, по Апокалипсису, источник славы Господа и Его особенной божественной власти над миром: см. Откр.5:6–14. Во-вторых, нельзя требовать помещения светильников и звезд рядом, если такое помещение может нарушить красоту и

естественность картины, – нельзя на место вдохновенного, поэтически настроенного ума созерцателя ставить свой холодный рассудок. И, в-третьих, недостатки, отмеченные в жизни некоторых церквей, совсем не дают права утверждать, что эти церкви вообще являются славой Господа, – особенно же, если иметь в виду типичность самых семи церквей.

Все изложенное дает нам право утверждать подлинность объяснения символов, предложенного в Откр.1:20.

Из других критических операций над 1 гл. можно упомянуть еще о том, что делает с нею аноним⁷¹³. Он выбрасывает из нее все сколько-нибудь носящее христианский отпечаток, а именно, в Откр.1:1, слова: Ἰησοῦ Χριστοῦ, αὐτῷ и Ἰωάννῃ; во 2-м: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ; ст. 4–9; в ст. 10: ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, в 11: καὶ πέμψον... καὶ εἰς Λαοδίκειαν; в 12: ἐπὶ τὰ λυχνίας χρυσᾶς; в 13: καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν; в 14: ἡ δὲ κεφαλὴ... ὡς χιῶν; в 16: καὶ ἔχων... ἐκπορευομένη; в 17: ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος; ст. 18; в ст. 19: καὶ ἃ εἰσὶν; в ст. 19: μετὰ ταῦτα и ст. 20. В Сыне Человеческом этот писатель видит просто ангела. Достаточно прочитать это, чтобы согласиться со Spitt'оу (S. 40), что такой способ разрешения проблемы композиции Апокалипсиса может служить только к тому, чтобы дискредитировать критику. Здесь выделения не только совсем произвольны, но и вся 1 глава при допущении таких выделений является совершенно излишней и непонятной.

2–3 гл.

За описанием видения Сына Человеческого, от которого Апокалиптик получает повеление написать книгу, следуют послания к семи церквям, соответствующие в обозначении содержания Апокалипсиса в Откр.1:19 словам: ἃ εἰσὶν. О содержании посланий говорить нам здесь не приходится, потому что попытка уяснить его сделана уже выше, – когда речь шла о читателях Апокалипсиса⁷¹⁴. Здесь наше внимание должны занять исключительно вопросы литературной критики. Начало посланий стереотипно. Каждое из них начинается словами: τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ (или ἐν Σμύρνῃ и под.) ἐκκλησίας γράψον. Далее, обычно, следует самообозначение Господа некоторыми из тех атрибутов, которыми Он

описывается в I главе, – например, τάδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν (Откр.2:1); или: τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν (Откр.2:12) и под. Оригинальны только надписания посланий в Филадельфию и Лаодикию. В первом читаем: τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυίδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει (Откр.3:7). Лаодикийское послание начинается: τάδε λέγει ὁ ἄμῃν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Откр.3:14). За вступлениями в послании следуют указания со стороны Господа на достоинства или недостатки в жизни церкви или ее ангела, а затем следуют опять же стереотипные заключения. Эти заключения состоят из двух частей: из увещания к слышанию и из обещания победителю. По расположению этих двух частей заключения послания разделяются на две группы: 3 и 4. В первых трех сначала стоит увещание к слышанию, а затем обетование победителю; в последних четырех – наоборот. Замечательно, что, как начала посланий заимствуют содержание от видения Сына Человеческого, так заключения их, содержащие обетования, имеют аналогии в последующих главах Апокалипсиса, где описывается осуществление обетований.

Вступления в посланиях имеют отношение к их содержанию. Труднее усматривать такое отношение между этим содержанием и обетованиями. Впрочем, в некоторых случаях оно совершенно ясно. Так, в послании в Смирну Христос говорит о будущих преследованиях и увещевает ангела церкви: „Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни“ (Откр.2:10); соответственно этому и обетование содержит: „побеждающий не потерпит вреда от второй смерти“ (Откр.2:11). Послание в Пергам обличает николаитов, которые учили есть идоложертвенное и любодействовать, а в первой половине обетования здесь говорится: „побеждающему дам вкушать сокровенную манну“ (Откр.2:17). Отрицают связь между посланием ангелу Ефесской церкви и обетованием этого послания⁷¹⁵, – однако и здесь совершенно несправедливо. „Имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою.

Итак вспомни, откуда ты ниспал, и покайся и твори прежние дела“ (Откр.2:4:5): – так увещается ангел Ефесской церкви. „Побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия“ (Откр.2:7): – говорит обетование. Связь между нравственным недугом, который, как видно из Откр.2:2,3,6, не ведет еще к смерти и требует только врачевания, и древом жизни, листья которого, по Откр.22:2, служат для исцеления народов, ясна⁷¹⁶. Впрочем, вообще в указании смысла обетований можно стоять и на точке зрения Prof. Ramsay’a, который находит в них просто иногда намеки на обстоятельства местной жизни городов, – в том же роде, в каком нужно понимать и угрозу, например, Ефесу сдвинуть светильник с его места (Откр.2:5), что указывает на топографическую неустойчивость города, несколько раз менявшего местоположение ввиду изменения береговой полосы⁷¹⁷. Подобным образом обещание победителю в послании в Фиатиру стоит в резком контрасте с положением и значением города⁷¹⁸. Обещание в послании в Филадельфию – Откр.3:12 также имеет отношение к местным обстоятельствам, стоящим в связи со страшными землетрясениями⁷¹⁹. А „новое имя“ в послании в Пергам (Откр.2:17), где давно уже стоял храм Августа?.. Не является ли упоминание о нем плодом мысли о несоответствии усвоенного императором имени Augustus своему предмету⁷²⁰? Одни из этих указаний Prof. Ramsay’a можно считать безусловно верными, а другие заслуживают всякого внимания, как вероятные предположения.

Таким образом нам кажется необходимым признать единство каждого из семи апокалипсических посланий. Не сомневаемся мы совершенно и в том, что каждое из них никогда не существовало отдельно, но составляло часть книги, – два эти положения тесно между собою связаны. Установив точку зрения на послания, мы можем перейти и к обсуждению попыток выделить из них интерполяции.

Spitta допускает излишний и ничем не оправдываемый реализм в понимании характера и первоначальной формы посланий. Разумея под ὁ ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας просто вестника, посла, присланного церковью к Апостолу Иоанну на Патмос, он

смотрит на послания в их первоначальном виде, как на простые письма⁷²¹. Такой взгляд на οἱ ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν, конечно, нетрудно опровергнуть⁷²², и выше мы уже имели дело с этим вопросом, – между тем с таким взглядом стоит и падает и представление Spitt'ы о посланиях, как об отдельных письмах. Пойдем однако в наших исследованиях далее.

Spitta отрицает подлинность во всех случаях (Откр.2:7, 11, 28; 3:6, 13:22) увещания к слышанию: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις и склоняется к тому мнению, что здесь мы имеем дело с намеренною прибавкой редактора. Его смущает и то, что здесь говорящим представляется τὸ πνεῦμα, и то, что он говорит ταῖς ἐκκλησίαις. Это изречение, по мнению Spitt'ы, не может принадлежать ни Христу, ни Иоанну: здесь пишет тот, который выдвигает на первое место πνεῦμα τῆς προφητείας и смотрит на семь церквей, как на символ всей церкви.

Не подлинны, далее, – думает Spitta, – и обещания победителю. Они, во-первых, стоят вне связи с содержанием посланий. Во-вторых, они ведут нас к концу Апокалипсиса, откуда, собственно, и заимствованы образы для обетований⁷²³.

Интерполяциями считает увещания к слушанию и обетования победителю и Erbes (S. 128–130). Но он отличается от Spitt'ы тем, что признает подлинность заключения в последнем послании – Откр.3:21,22. Это-то заключение и дало позднейшему редактору повод присоединить соответствующие части ко всем остальным посланиям.

Согласен со Spitt'ою в вопросе о выделении интерполяций из посланий и Prof. Johannes Weiss (S. 36–39). Но что касается обетований победителю, то он выставляет на вид еще то обстоятельство, что их дух, выражаемое ими настроение совершенно не согласны с духом и настроением остальных частей посланий. В этих последних дело идет главным образом о внутренних, – нравственных и религиозных, – опасностях, угрожающих церквам, в то время как в их заключениях сказывается воодушевленное настроение, понятное только в период гонений и мучеников.

Wellhausen признает, что семь посланий древнее, чем апокалиптик, который внес в эти послания свои интерполяции. Таковыми у него признаются Откр.2:7b, 9 – ἀλλὰ πλούσιος εἶ, 10b, 11b, 17b, 23–28; 3:5, 8 – ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἡνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν, 10–12, 20–21. В Откр.2:13 едва ли первоначальны оба выражения: ὅπου ὁ θρόνος σατανᾶ и ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. Как видим, большинство найденных Wellhausen'ом интерполяций составляют обетования победителю. В качестве аргумента им повторяется сказанное Joh. Weiss'ом о различии в настроении основных частей посланий и обетований⁷²⁴. Выделение остальных выражений не аргументируется, хотя его основания и без того ясны. Однако эти основания слишком субъективны, а потому и не нуждаются в опровержении. Неужели замечание: ἀλλὰ πλούσιος εἶ в Откр.2:9 совершенно неуместно, не стоит в связи с предшествующим?.. По нашему мнению, оно здесь весьма кстати. Точно так же нет оснований отрицать подлинность и слов в Откр.3:8: ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἡνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν. Правда, эта фраза, по-видимому, стоит не на месте, но при всем том она понятнее в устах писателя семи посланий, чем в устах интерполятора. Негладкость речи никого, конечно, не может здесь удивить.

На большинство приведенных возражений мы уже ответили при положительном развитии взгляда на апокалипсические послания. Форма увещания к слышанию не должна удивлять ввиду того, что никакое послание не существовало никогда отдельно, а также ввиду того, что семь церквей представляют всю вообще церковь. Этот факт и сказывается в конце каждого послания, когда Апокалиптик приглашает к вниманию. Далее на увещания можно смотреть, как на происходящие от самого Апокалиптика, и нет ничего удивительного, что он называет говорящим к церквам τὸ πνεῦμα. Здесь нашло выражение представление об общем источнике откровения, которым является, именно, τὸ πνεῦμα, причем самое состояние, в каком получается откровение, обозначается словами: ἐγγύομην ἐν πνεύματι. Указали мы выше и на то, что заключения посланий разделяются по расстановке частей на две группы: – 3 и 4.

Подобное деление вообще свойственно Апокалипсису: так печати и трубы делятся на группы: 4 и 3. Наконец, предусмотрены нами и возражения, что заключения не имеют связи с содержанием посланий или, что они ведут нас к последним главам Апокалипсиса.

Что касается указаний Prof. Joh. Weiss'a и Joh. Wellhausen'a на различие в настроении посланий и обетований⁷²⁵, то такового в действительности не существует, так как выражениям τῷ νικῶντι и ὁ νικῶν вполне соответствуют указания посланий на преследования христиан (Откр.2:10,13; 3:10). Впрочем, выше мы старались выяснить положение церквей в государстве и обществе по семи посланиям, из какого положения делается понятным не только все содержание самих посланий, но и все содержание следующих глав Апокалипсиса⁷²⁶.

Таким образом мы не находим достаточных оснований отрицать единство пролога Апокалипсиса, содержащегося в гл. 1–3.

Первая часть эсхатологического созерцания (гл. 4–8:1)

4 глава

Лишь только оканчиваются апокалипсические послания, как сцена вдруг меняется – и в Откр.4:1 мы читаем: μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ’ ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Vischer, принимающий Апокалипсис за иудейское произведение, интерполированное христианином, находит в приведенном стихе основания к разрыву связи между 1–3 главами и гл. 4. По его мнению, после сообщения в Откр.1:10 об экстатическом состоянии созерцателя совершенно непонятно присутствие в Откр.4:2 слов: εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Также неожиданно и замечание: ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ.: оно заставляет предполагать, что ранее небо было закрыто, а между тем прославленного Христа, явление Которого описывается в 1 главе, можно полагать только находящимся на небе. Далее, в Откр.1:10 голос, который слышит Апокалиптик, принадлежит несомненно Христу, но тогда Ему же должен принадлежать и голос, о котором идет речь в Откр.4:1. Последнее было бы уже странным, так как Христос с 4 главы является не источником откровения, а одним из предметов его. Впрочем, Vischer не допускает, чтобы иудейский апокалипсис начинался с 4 главы нашего новозаветного Апокалипсиса и предполагает здесь часть, усеченную христианским редактором⁷²⁷. Völter также разрывает связь между Откр.1–3 и 4 гл. Он полагает, что первоначальный христианский Апокалипсис начинался с гл. 4, и начало это читалось приблизительно так: „я Иоанн увидел и вот“... Новых, сравнительно с Vischer’ом, оснований для своей мысли Völter не приводит⁷²⁸. Rauch полагает, что 4 гл. является началом иудейского апокалипсиса, причем это начало он представляет в такой форме: ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ καὶ ἶδον καὶ ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ’ ἐμοῦ λέγων⁷²⁹. Насколько основательны все эти

сомнения в первоначальности связи посланий с остальным составом книги?

Слова в Откр.4:1: ἀνάβα ὧδε καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα обращаются к Откр.1:19 и устанавливают тесную связь между гл. 4 и предшествующими главами. Описывая видения в гл. 4 и дал., Апокалиптик исполняет повеление Господа: γράψον ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα⁷³⁰. Ввиду такого чисто пророческого и отвлеченного характера следующих глав, нельзя удивляться тому, что они по содержанию отличаются от пролога. Впрочем, между этими двумя частями христианского откровения есть и сходство. Нам указывают на сходство в плане всего Апокалипсиса. Сцены здесь идут ритмически, причем значение архитектурного принципа принадлежит числу семь, и имеет оно это значение не только с 4 главы, но и в трех первых. Кроме того, видения печатей, труб и чаш разбиваются на группы 4 и 3, точно так же и послания можно разбить на группы 3 и 4. Затем замечается близкое соприкосновение между символизмом трех первых глав и остальных частей книги. Если усматривать в этом только приспособление христианского редактора, то будет удивительным, что в свое введение он не внес наименования: Слово Божие и Агнец – эти специально христианские понятия. Наконец, и в синтаксисе и грамматических неправильностях первые главы подобны следующим⁷³¹.

Особенности первых трех глав понятны из эпистолярной формы, данной Апокалиптиком своей книге, и из близкого отношения их содержания к настоящему ближайших читателей. Если иметь все это в виду, то и не будет оснований к разрыву связи между 1–3 и 4 и дальнейшими главами. То, что приводит в пользу такого разрыва Vischer и др., едва ли заслуживает большого внимания. Так, указывают на слова Откр.4:2: εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι, которые, будто бы, неуместны после упоминания об экстатическом состоянии пророка в Откр.1:10. По нашему мнению, эти слова, наоборот, здесь весьма кстати. Если и не предполагать запись видения сейчас же по получении его⁷³², то, однако, должно обратить внимание на совершенное изменение сцены, какое замечаем в описании 4 главы. Далее,

еще должно предположить и перерыв в экстатическом состоянии созерцателя⁷³³ а отсюда и замечание εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι делается совершенно понятным. Но некоторые экзегеты против мысли о перерыве экстатического состояния созерцателя возражают, что видеть отверстое небо Иоанн мог только в духе, и, следовательно, слова εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι указывают не на вторично после перерыва наступившее визионерное состояние, а на высшую ступень восхищения сравнительно с предыдущим⁷³⁴. Не зная психологических законов визионерного состояния, мы затруднились бы говорить о возможности такого, как выражается L. Prager, „экстаза в экстазе“. При том же и самый текст Откр.4:1–2 не дает, по нашему мнению, к этому оснований. Как замечает Th. Zahn, мы можем думать о визионерном состоянии по аналогии со сном или грезами во сне. В применении к Апокалипсису 4:1–2 это означает, что, прежде чем у писателя его вполне исчезло обычное сознание, он видит уже на небе открытую дверь. А когда он слышит голос, приглашающий его на небо, то чувствует себя вполне отрешенным от настоящей действительности⁷³⁵.

Vischer'a смущает еще и выражение: ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ. По его мнению, прославленный Христос в гл. 1, мог находиться только на небе. Но такое утверждение не имеет ни малейшего основания в тексте гл. 1, скорее все содержание последней говорит за то, что Апокалиптик видел Христа вот здесь, – перед собой, а не на небе: καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς, καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου (Откр.1:12:13). Ввиду этого, предположение о совершенном изменении сцены в 4 главе является безусловно необходимым.

Наконец, ἡ φωνὴ ἡ πρώτη в Откр.4:1, – конечно, голос Христа. Недоумения Vischer'a здесь не имеют значения. Ст. 1 является переходом от предыдущего к следующим видениям. Что удивительного, если в этом переходном, связующем месте Христос представляется источником откровения? Эта мысль вовсе не стоит в противоречии с дальнейшими видениями, где Христос является уже объектом откровения. Странно, что критик

не может совместить эти две идеи и понять, что они выражены Апокалиптиком очень искусно.

Впрочем, считают, что в начале 4 главы не все благополучно, не только те, которые решительно отделяют от нее пролог, но и некоторые из признающих связь между этими двумя частями Апокалипсиса. Так, Spitta ставит вопрос относительно εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι: должно ли в ἐγενόμην видеть ошибку – замену слова ἐφερόμην или же все это выражение прибавлено редактором на основании Откр.17:3 и Откр.21:10? В первом случае πνεύμα означало бы ветер. Но критику кажется более вероятным второе предположение⁷³⁶. Все же спорное место у Spitt'ы имеет такую форму: μετὰ ταῦτα ἴδου, καὶ ἴδου θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἤκουσα τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δείξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι. καὶ ἴδου θρόνος ἔκειο ἐν τῷ οὐρανῷ и т. д.⁷³⁷. Из этой конъектуры в нашем предыдущем изложении не предусмотрено только опущение μετὰ ταῦτα после ἃ δεῖ γενέσθαι⁷³⁸. Опущение это при утверждении связи между двумя частями Апокалипсиса не нужно совершенно, – наоборот, слова μετὰ ταῦτα, обращающиеся к Откр.1:19, здесь являются вполне понятными и даже необходимыми ввиду их отношения к программе, данной в Откр.1:19.

Ввиду всего изложенного выше, не может прельщать нас и конъектура Joh. Weiss'a, который начало 4 главы представляет в такой форме: μετὰ ταῦτα ἴδον·

καὶ ἴδου θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ

καὶ (ἴδου) θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ

καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος

καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὀράσει λίθῳ ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ⁷³⁹.

Как мы видим, он выбрасывает слова: καὶ ἡ φωνὴ... πνεύματι. Если несостоятельны другие основания для подобной операции, то нельзя также обольщаться и тем, что при этом изменении получается „прекрасное построение первой строфы“. В подобных случаях все предположения Joh. Weiss'a построены на самой зыбкой почве; он ничего не может доказать и не доказывает, сознавая только (S. 54), что отделение первоосновы от прибавлений издателя требовало бы точного

знания языкового типа редактора, – между тем как таким знанием мы не обладаем.

Словом, мы находим возможным утверждать, что, во-первых, нет оснований разрывать связь между прологом и видениями, начинающимися с гл. 4; а во-вторых, при утверждении такой связи не только нет оснований изменять соответствующий текст Откр.4:1,2, но даже при настоящем его виде связь эта выступает гораздо яснее, и всякое выражение здесь стоит на надлежащем месте и имеет надлежащий смысл.

Вслед за стихом, переводящим к пророческим видениям, идет описание небесной сцены, поражающее воображение своим таинственным величием. Созерцатель видит престол на небе, а на престоле был Сидящий, видом подобный камню яспису и сардису, вокруг престола была радуга, видом подобная смарагду. Вокруг престола – также на престолах – сидели 24 старца, одетые подобно иудейским священникам в белые одежды и имевшие золотые венцы на своих головах, как цари (ср. Откр.1:6: ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ)⁷⁴⁰. От престола исходили молнии и громы и голоса, и семь огненных факелов горели перед ним, которые суть семь духов Божиих; пред престолом также стеклянное море, подобное кристаллу. Престол утверждался на четырех животных – καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κύκλῳ τοῦ θρόνου τέσσαρα ζῷα ὑέμοντα ὀφθαλμῶν ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν⁷⁴¹. Первое животное было подобно льву, второе – тельцу, третье – имело лицо, как человеческое и четвертое подобно орлу летящему. Каждое животное имело шесть крыльев, внутри исполненных очей. Животные не имеют покоя ни днем ни ночью. Они всегда славословят Бога и взывают: „свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет“. И всякий раз как четыре животных воздадут славу, честь и благодарение Сидящему на престоле, – 24 старца падают пред Ним и поклоняются Живущему во веки веков, полагая венцы свои пред престолом и говоря: „достоин Ты, Господи, принять славу и честь и силу: ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено“ (гл. 4).

В то время как в прологе, где послания пишутся от лица Христа, речь идет исключительно об его личном отношении к церквам, здесь, начиная с гл. 4, – прежде всего выдвигается образ Сидящего на престоле, – Бога Вседержителя, Который был, есть и грядет. Объясняется это тем, что картина здесь рисуется в самом уже широком масштабе и имеет значение безусловно во всех частях универсальное, – здесь самая роль Мессии должна уже получить идейное обоснование.

Картина нарисована Апокалиптиком настолько ясно, что не у многих возбуждает сомнение в своем единстве. Необходимо обратить внимание на то, что сцена обрисовывается здесь в ее статическом, а не в динамическом состоянии; созерцатель хочет сказать не то, что есть вот сейчас, в этот единичный момент, а вообще, что бывает; обрисовывает обычное положение дела. Поэтому и нет основания отрицать первоначальность Откр.4:9–11, как это делает Joh. Weiss (S. 55 Anm.), по мнению которого в этих стихах заметно забвение редактором своей роли, так как он, вместо единичного видения, начинает описывать обычное положение дела. Конечно, совершенно недоказуемо его (S. 54) положение, что вся 4 гл. переработана, и к ее первооснове принадлежит только трон и четыре животных. Приписывать образ 24 старцев редактору нет никаких оснований, и место Откр.5:8 у Joh. Weiss'a едва ли более понятно, чем при настоящем состоянии текста.

Spitta (S. 65–67) и Rauch (S. 77) приписывают еще редактору слова в Откр.4:5: ἃ εἰσὶν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ. О семи духах Божиих и о символическом выражении представления о них мы не раз уже говорили и старались выяснить это выражение. Для нас совершенно понятно, что Бог или Агнец представляются обладателями семи духов, что в отношении к последним ставятся семь церквей, а потому нет нужды прибегать здесь к выделениям. Аноним поступает еще решительнее и выбрасывает даже в Откр.4:5 καὶ ἑπτὰ λαμπάδες – τοῦ θεοῦ⁷⁴², но встречает возражения со стороны самого Spitt'ы (S. 66).

5 глава

В 5 главе на первое место выступает новый образ – именно, Агнца. Апокалиптик видит в деснице у Сидящего на престоле книгу с семью печатями. Это не книга будущего, но, как вслед за Huschke⁷⁴³ принимают Zahn и Joh. Weiss⁷⁴⁴, – завешание. Zahn утверждает, что всякий самый простой член асийских церквей понимал, что βιβλίον с семью печатями есть ничто иное, как завешание. Его, обычно, вскрывали по смерти завещателя в присутствии семи лиц, которыми оно было и запечатано. Не должно смущаться, если в апокалипсическом описании не отразились точно все формальности, которыми было обставлено вскрытие завешания, – в общем же смысл избранного образа совершенно ясен.

Апокалиптик затем плачет о том, что никто не может раскрыть книгу и снять ее печати, но один из старцев, утешая, сказал ему: μὴ κλαῖε· ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυὶδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἐπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ (5 ст.). Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχων κέρατα ἐπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἐπτὰ, οἱ εἰσὶν τὰ ἐπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν (ст. 6). Эти стихи являются камнем преткновения прежде всего для представителей мнения об иудейском происхождении Апокалипсиса ввиду специфически христианского характера образа ἄρνιον ὡς ἐσφαγμένον. Vischer (S. 57–59) действительно и считает последние три слова прибавлением христианского редактора. Но данное им объяснение происхождения здесь образа, конечно, способно совершенно подорвать доверие к подобного рода критическим операциям. Он не понимает, как это возможно, что Мессия называется львом из колена Иудина и вместе с тем выводится под образом Агнца, как бы закланного. На самом деле вполне понятно объединение здесь идей о происхождении Христа по плоти из рода Давидова и об искупительном значении Его смерти. Далее, Vischer происхождение ὡς ἐσφαγμένον понимает, как антитезу

описанному в Откр.13:3, и приписывает и эти два слова христианскому переводчику книги; самое ὥς здесь кажется ему бессмысленным. По нашему мнению, словами ὥς ἐσφαγμένον опять же прекрасно описан Христос. Агнец имеет зияющую смертельную рану, но он не мертв, а обладает всею полнотой власти и всеведения, – имеет семь рогов и семь глаз⁷⁴⁵. Появление, наконец, в ст. 6 слова ἄρνιον Vischer объясняет невежеством или глупостью переводчика. Дело в том, что первоначально здесь Мессия выводился только под образом льва. Лев по-еврейски לָוֶה, – слово созвучное греческому ἄρνιον, – созвучием только и объясняется появление последнего в Апокалипсисе. Едва ли кто потребует опровержения этого объяснения!

Schmidt⁷⁴⁶, смущаясь в содержании ст. 5–6 тем же, что и Vischer, однако признает нетвердой позицию последнего в отношении ст. 6. Он, по-видимому, склоняется к предположению Анонима. Этот последний выбрасывает все, начиная с κηρύσσοντα в ст. 2 и кончая ст. 6, и признает, что замедление действия происходит от переводчика, что открытие печатей не требует никакого особенного достоинства, и совершает этот акт ἄγγελος ἰσχυρὸς⁷⁴⁷. Нельзя не согласиться со Spitt'ю (S. 76) в признании „беспочвенного своеволия“ этой критики, которая полную смысла и красоты христианскую картину хочет разрешить в совершенно безыдейную сцену. До тех пор, пока литературное построение и идейное содержание гл. 5 у нас не возбуждает еще недоумений, мы не имеем права прибегать и к выделениям интерполяций. Между тем в данном случае Аноним поступает исключительно на основании предвзятой идеи об иудейском происхождении Апокалипсиса. Идейное же содержание главы, как мы показали в ответ на недоумение Vischer'a, с христианской точки зрения вполне понятно, – трудно подыскать лучшее выражение значения Христа, славного своим уничтожением.

Иудейское происхождение 5 главы признает Rauch (S. 78), который, однако, вовсе не считает нужным удалять из нее слово ἄρνιον. Здесь, по его мнению, мы имеем дело с идеальной фигурой пророческого „раба Иеговы“, который путем страданий

идет к славе. Теперь мы должны уже обратиться к иудейской апокалиптике и посмотреть, возможен ли там такой образ. Если агнец – отдельная личность, а не коллективная, то это Мессия, а искупительно-страдающий Мессия не мыслим в иудейской апокалиптике того времени, к которому Rauch относит 5 главу. Затем этот специфически христианский образ агнца для обозначения Мессии, который притом описывается словами ὢς ἑσφαυμένον, координация образов льва из колена Иудина и агнца, – все это только при крайнем предубеждении может объясняться с иудейской точки зрения. Ввиду всего этого, нельзя не признать, что христианский характер гл. 5, несмотря на все старания устранить его, неизгладим⁷⁴⁸.

Однако и при убеждении в христианском происхождении главы Spitta (S. 74–75) считает необходимым прибегнуть к критическим выделениям интерполяций прежде всего в ст. 5, – именно, он приписывает здесь редактору слова: ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυὶδ ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἑπτὰ σφραῖδας αὐτοῦ. С точки зрения христианских понятий, конечно, нельзя считать здесь неподходящим упоминание о победе Христа. Если же Spitta ссылается еще и на то, что эта, вычеркиваемая им, фраза отличается особенностями интерполяций в гл. 1–4, – особенно обещаний победителю, – то такой аргумент имеет значение исключительно субъективное, – мы не нашли достаточных оснований отрицать первоначальность всех тех мест.

В ст. 6, кроме того, некоторые отрицают еще подлинность объяснения: οἱ εἰσὶν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν⁷⁴⁹. Говорят, что здесь представление о семи духах Божиих несогласно с представлением о них в Откр.1:4 и Откр.4:5. В первом месте они называются ранее Христа, во втором же представлены стоящими перед престолом Божиим в образе семи факелов, – здесь, наоборот, обладателем семи духов и, очевидно, посредником при их ниспослании представляется Христос. Такие комбинации, – думается, – с точки зрения христианина вполне понятны, и они имеют параллель в учении четвертого Евангелия о Духе – Параклите. Дух исходит от Отца, но Он посылается Христом от Отца же, и

„не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит“, – „от Моего возьмет и возвестит вам“ (Ин.15:26; 16:7,13–15). Параллелизм ясен. Кроме того, приписывать Богу и Христу общие предикаты свойственно христологии Апокалиптики.

Агнец берет у Сидящего на престоле книгу, после чего четыре животных и 24 старца падают пред Ним, „имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, которые суть молитвы святых“. Joh. Weiss (S. 55 Anm.), вообще признающий происхождение образа 24 старцев от издателя, представляет ст. 8–9 в такой форме: καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσαρα ζῶα ἔχοντες ἕκαστος κithάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες. Он находит затруднение в образе падения старцев с гуслиями и чашами с фимиамом в руках. Последний аргумент, конечно, не убедителен: мы не имеем никакого права быть столь придирчивыми. 24 старца, затем, нигде не врываюся насильственно в ход рассказа и с этой стороны не возбуждают никаких недоумений. Они описываются в Откр.4:4 одетыми в белые одежды иудейских священников, – следовательно, им только, а не четверем животным могут быть приписаны священнические функции, они только могут быть представлены с чашами, полными фимиама. Нет нужды выбрасывать и объяснение в ст. 8: αἱ εἰσὶν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων⁷⁵⁰.

В ст. 9–10 следует ᾠδὴ καινὴ, которую поют животные и старцы, и в ее содержании можно усмотреть основания, по которым книгу с семью печатями может открыть, именно, Агнец закланный. Vischer, конечно, отрицает первоначальность указанных стихов ввиду только их христианского содержания. Название ᾠδὴ καινὴ он наивно объясняет из того, что песнь не найдена переводчиком в основном произведении, но вновь составлена им самим⁷⁵¹. Rauch (S. 80) приписывает из этой песни редактору ст. 9б–10, потому что они являются повторением доксологии в Откр.1:6, но скрытый мотив у этого критика заключается только в признании иудейского происхождения главы. Но какое странное впечатление получается от этой песни Rauch'a, которая следует после такого торжественного введения ст. 8: καὶ ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες.

ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγῖδας αὐτοῦ, и только!

Völter, признавая первоначальность ὥδῃ καὶνῇ, находит, что она повреждена позднейшею рукой. Так, по его мнению, здесь первоначально была речь в соответствии с Откр.7:1–8 только об искупленных из всех колен Израилевых⁷⁵². Такое предположение основано исключительно на истолковании и делении 7 гл., первая часть которой понимается в смысле отношения к верующим иудейской национальности. Глава эта действительно представляет проблему для критики. Ввиду этого, в данном месте о предположении Völter'a нет нужды и говорить. Необходимо согласиться с Bousset'ом, что проблема не здесь, – не в Откр.5:9,10, но в 7 главе⁷⁵³. Кроме того, в ст. 10 слова καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς Völter выбрасывает и относит их к вставке Керинфа при Веспасиане⁷⁵⁴. Καὶ βασιλεύσουσιν здесь обращается к предшествующему: καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν; ἐπὶ τῆς γῆς действительно, по-видимому, неожиданно, – Bousset ставит его в связь с „хилиастическими воззрениями“ Апокалиптики⁷⁵⁵, – с последним мнением можно согласиться.

За песнею старцев и животных следуют еще две – Откр.5:11–14. Первая содержит прославление Агнца, вторая – Бога и Агнца. Замечательно, что к славословию привлекается все больший и больший круг тварей. Так, ὥδῃ καὶνῇ воспета старцами и животными, славословие приносится теми же и множеством ангелов и, наконец, всяким созданием, находящимся на небе, на земле и под землею. Удивительна здесь целостность картины. Ωὶδῃ καὶνῇ, примыкая непосредственно к предшествующему, говорит о праве Агнца открыть книгу и снять ее печати в силу совершенного им искупительного дела. Следующая песнь, примыкая в свою очередь к предшествующей, славит вообще Агнца: „достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение“. Искупительное дело Христа, составляющее Его славу, объединяет в гармоническом единстве все творение, и вот мы слышим, что „всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею, и на море, и

все, что в них“ слилось в чудном аккорде: „Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков“. Наконец, следует заключение описания, придающее удивительную целостность картине: „И четыре животных говорили: аминь. И двадцать четыре старца пали и поклонились Живущему во веки веков“.

Действительно, картина производит неотразимое впечатление несомненной целостности и законченности. Тем не менее первоначальность Откр.5:11–14 отрицают не только представители тезиса об иудейском происхождении Апокалипсиса, но и Völter и Erbes⁷⁵⁶. Гимны здесь, – говорят, – не мотивированы и нарушают связь, имея в виду возвышение Агнца. Völter говорил даже о монархианизме интерполятора. Но сопоставление Бога и Агнца вообще свойственно Апокалипсису. Все же остальные возражения нами предусмотрены уже в изложении отрывка.

6 глава

В 6 гл. описывается самое открытие первых шести печатей. Из них первые четыре отличаются от следующих. При открытии каждой из четырех слышится голос одного из четырех животных: ἄρχου⁷⁵⁷, а затем появляется конь с соответствующей его значению окраской. Но и из видений четырех коней первое имеет особый характер. Здесь, именно, является „конь белый, и на нем всадник, имеющий лук, и дан был ему венец; и вышел он как победоносный, и чтобы победить“. Юрьевский профессор Grass указывает, что это видение по своему значению должно соответствовать трем следующим, описывающим бедствия, предваряющие пришествие Мессии, – поэтому здесь во всаднике нельзя видеть Христа⁷⁵⁸. Действительно, Spitta утверждает, что первая печать обозначает победоносное шествие Рима, подобным же образом Renan, Völter в Entstehung⁷⁵⁹. Erbes находит здесь указание на победу парфянского царя Вологеза в 62 г. Указание на парфян видят здесь: Völter в Entstehung der Apokalypse² и в Die Offenbarung Johannis, Bousset, Grass, Ramsay, H. Holtzmann⁷⁶⁰. По мнению Bullinger'a, первая печать описывает выступление лже-Христа, о котором подробно говорится в гл. 13, а Swete находит в ней картину триумфирующего милитаризма⁷⁶¹. Но со всеми этими объяснениями нельзя согласиться, потому что всадник на первом коне описывается Апокалиптиком с явной симпатией и он провозглашается победителем, между тем как в Апокалипсисе говорится о победе только христиан и победителями называются одни последователи Иисуса. Необходимо поэтому видеть представленным под образом всадника на белом коне победный триумф христианства⁷⁶².

Следующие три печати предсказывают различные общественные бедствия: войну, голод и смерть. Мы имеем для них множество объяснений, находящих ключ к разгадке образов в известных Апокалиптику общественных бедствиях первого века. Однако, все эти объяснения таковы, что против них можно возражать только принципиально, а иначе каждое из них имеет

одинаковое право на существование. Подыскать подобного рода объяснение не трудно: стоит познакомиться с историей первого века нашей эры, чтобы найти там факты, которыми можно воспользоваться при таком толковании. Вот опыты подобных объяснений. Spitta полагает, что вторая печать не относится к Риму, который не ставил своей целью кровопролитие, а третья печать обозначает голод при императоре Клавдии⁷⁶³. По Weizsäcker'у, четыре всадника указывают на первых четырех римских императоров⁷⁶⁴. По последнему сочинению Völter'a, Die Offenbarung Johannis² вторая печать указывает на войны при Нероне, третья – на голод при Нероне, четвертая также подходит ко времени Нерона⁷⁶⁵ и под. Правильнее всего, конечно, судит об этом Pfeleiderer, который говорит, что всадников при первых четырех печатях нельзя относить к определенным историческим событиям⁷⁶⁶. И, действительно, мы видим, что каждое из предложенных объяснений не является более основательным или менее основательным, чем другое. Дело в принципиальном воззрении. Если для нас представляется несомненным, что Апокалипсис – эсхатологическое произведение, то образы его нельзя относить к прошедшему. Пусть Апокалиптику то или иное дало материал для образов, однако эти образы представляют пророчество о будущем. Этого и достаточно.

Пятая печать уже оригинальна в сравнении с четырьмя первыми. Здесь души убиенных за слово Божие вопиют к Богу об отмщении и получают в утешение белые одежды с повелением успокоиться, пока их братья дополнят число мучеников. Spitta видит здесь жертвы гонения со стороны иудеев, а не язычников – и помещает их под жертвенником всесожжения в Иерусалимском храме, а не на небе⁷⁶⁷. Но для признания перемены сцены и соответствующего толкования мы не имеем ровно никаких оснований. Некоторые экзегеты справедливо утверждают, что о жертвеннике всесожжения в Апокалипсисе нет вовсе речи⁷⁶⁸, следовательно, и образ Откр.6:9 стоит в связи с жертвенником кадильным⁷⁶⁹. Правда, при описании в гл. 4 престола Божия и того, что его окружает, об алтаре кадильном не было упомянуто, но это не может служить

основанием против нашего положения. И в Откр.8:3 упоминается τὸ θυσιαστήριον и τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐν ὧπλιον τοῦ θρόνου, причем нет нужды переносить здесь место действия в Иерусалимский храм. Не только нет нужды, но эта попытка свести действие с неба на землю совершенно не соответствует характеру и содержанию видений. О характере самой мольбы мучеников, в которой иные видят иудейский дух мстительности⁷⁷⁰, мы уже говорили выше⁷⁷¹. Большинство видит в мучениках пятой печати жертв Нероновского гонения⁷⁷². Действительно, гонение Нерона было позади Апокалиптика. Время Домициана было тоже весьма тревожным, – все предвещало тяжелое будущее для церкви, над которой загоралась кровавая заря. Предчувствием этих ужасов и полно видение пятой печати: время мучеников побуждало представить и все христианство, как мученичество. Между прочим, Rauch (S. 81) видит в ст. 11 – христианское прибавление.

Наконец, в описании видения шестой печати, предсказывающей страшные явления природы, недоумение критики возбуждают слова в ст. 16: καὶ ἀπὸ τῆς ὀρυγῆς τοῦ ἀρνίου, первоначальность которых обычно отрицается⁷⁷³. Мысль о гневе Агнца, будто бы, не подходит к связи, содержит в себе внутреннее противоречие, а затем интерполяцию выдает singul. αὐτοῦ вместо plur. αὐτῶν в ст. 17. Первое возражение, конечно, явно несостоятельно, потому что Христос, хотя и изображается, как Агнец, – но с семью рогами, то есть облеченным всею полнотою власти. Вообще странно отрицать смысл выражения, если Агнец является распорядителем судьбами мировой истории. Singul. αὐτοῦ, по нашему мнению, можно относить только к Агнцу, о гневе которого и была речь. Здесь в таком случае сказалося представление о Христе, как судии мира.

Можно еще отметить тезис Joh. Weiss'a (S. 59–64) о переработке некоторых из видений печатей. Так, по его мнению, общая схема принадлежит первоначальному автору, но первая и пятая печати в их настоящем виде вышли из-под пера издателя. Для первой, обозначающей победное шествие христианства, это доказывается ее несоответствием трем следующим печатям, описывающим казни, поражающие мир,

для пятой – тем, что она свидетельствует о факте великого преследования, которое пережил Апокалиптик. Здесь иное положение, чем в семи посланиях, где упоминается только об единичном факте мученичества. Что касается сказанного Joh. Weiss'ом относительно пятой печати, то оно не требует опровержения. Если согласиться с тем, что мы говорили о положении мучеников и о значении мученичества по Апокалипсису, о положении церкви в государстве и обществе, а также и специально о видении пятой печати, то будет вполне возможно признать первоначальность описания видения в его настоящем виде. Видение первой печати можно принять за образец утешающего предвосхищения победы христианства над миром: образ имеет надлежащее место в самом начале описания казней, которые должны поразить мир. Если даже признать стереотипность видения четырех коней, то и в этом случае нет оснований отрицать целостность этого описания и его принадлежность св. Апостолу Иоанну.

Закljučается описание шестой печати словами царей земных и вельмож, богатых, тысяченачальников и сильных, рабов и свободных, обращенными к горам и камням: „падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца; ибо пришел великий день гнева Его, и кто может устоять“?

Главы 7–8:1

Следующая далее 7 глава своим содержанием привлекает внимание критики. Она включает три эпизода: а) видение четырех ангелов, держащих четыре ветра земли (ст. 1), б) запечатление 144000 из 12 колен сынов Израилевых (ст. 2–8) и в) видение великого множества людей в белых одеждах из всех народов (ст. 9–17). Способ выражения идей Апокалиптиком дает критике повод к делениям главы на предполагаемые первоначальные составные части. Так, по Völter'y, Откр.7:1–8 принадлежит к первоначальному Апокалипсису, а Откр.7:9–17 – редактору. Прибавление имело в виду исправить партикуляристическую мысль Апокалиптика о принадлежности 144000 только к иудейской нации⁷⁷⁴. Vischer (S. 46, 53–54), конечно, с своей точки зрения на происхождение Апокалипсиса не может признать единство главы. По его мнению, 144000 – иудеи, а Откр.7:9–17, где слово ἄρτιον не может быть выброшено без нарушения связи, принадлежат христианскому редактору. Нечто подобное говорит и Schmidt (S. 31–32:35). Joh. Weiss (S. 65–72, 9–10) поступает по своему обыкновению: он Откр.7:1–3 приписывает редактору, а для всей остальной главы признает первоначальную основу, которая (речь идет о ст. 9–17) значительно переработана редактором. В настоящем своем виде, в каком она произошла от руки издателя, глава имеет такой смысл. 144000 обозначают христианскую церковь последнего времени, ту часть ее, которая устоит перед бедствиями и не умрет мученически. Множество в белых одеждах – мученики. Образ имеет в виду утешить последних, дать им уверенность в спасении. По первоначальному однако смыслу главы, здесь дело шло просто об иудеях и язычниках: на одной стороне избранные из иудеев, на другой – множество спасенных из язычников. И при таком понимании ничего нельзя возразить против христианского происхождения первоначальной основы главы. Единство автора главы и переработку ее христианином согласен признать и Rauch (S. 82–84), стоящий на точке зрения иудейского происхождения этой части

Апокалипсиса. Он выражает свои мысли не ясно и не заслуживает никакого внимания. Мнение Erbes'a (S. 55–57) противоположно мнению Völter'a. Он считает позднейшей вставкой Откр.7:4–8. Сделана эта вставка тем же лицом, которому принадлежит и описание нового Иерусалима, и у которого вообще заметно предпочтение, оказываемое иудейству.

Мы видим, что критические деления главы имеют своим основанием тот или иной взгляд на ее смысл. Прежде всего возникает вопрос об общем ее положении в композиции Апокалипсиса. Spitta разрывает связь между 6 и 7 главой и первую относит к источнику U (куда еще принадлежит и Откр.8:1; 7:9–17; 19:9б–10; 22:8–21), а вторую начинает источник J¹. Начало седьмой главы, по его мнению, неожиданно врывается в связное без того развитие видения семи печатей⁷⁷⁵. Но с этим нельзя согласиться. Разбираемая глава не только представляет прямой ответ на поставленный в Откр.6:17 вопрос о том, кто может устоять в день гнева Агнца, но она, – кроме того, – при изложенном нами общем взгляде на композицию Апокалипсиса занимает вполне надлежащее и единственно возможное место. Апокалиптик не имел в виду описывать после седьмой печати открытие Царства Божия, но он не мог закончить первую часть своего произведения и описанием казней, так как в этом случае получилась бы идейная неполнота. В противовес казням, имеющим постигнуть враждебный Христу мир, необходимо было поместить пророчество об отношении Бога к Своим избранным, которое в то же время не должно быть совершенным описанием будущего царства. Такому пророчеству было, конечно, место только в конце описания бедствий, а так как седьмая печать должна была неожиданно прервать развитие видений, то место такому пророчеству и было после описания шестой печати. Подобный метод мы замечаем и в дальнейшем развитии книги. Самые естественные соображения могут служить к оправданию этого метода. Апокалиптику нужно описать одновременное состояние двух частей мира: во-первых, врагов Христа и, во-вторых, рабов Божиих. Но это описание он дает не в форме истории, но рисует

в картинах. Вполне понятно и необходимо, что одновременное в жизни изображается в литературном произведении в образах, следующих друг за другом. Ввиду этого, с точки зрения человеческой логики не только нет никаких оснований отрывать главу седьмую от шестой, но содержание седьмой главы нельзя назвать даже эпизодом⁷⁷⁶. Это не эпизод, а другая сторона картины. Раньше мы видели, что совершается во враждебном Богу мире, теперь же видим, как Бог сохраняет своих избранных. Хотя гл. 7 и должна быть считаемая по своему настоящему положению ответом на вопрос, поставленный в Откр.6:17, но связь эта формальная, а не деловая. Поэтому погрешают экзегеты⁷⁷⁷, относящие видение гл. 7 к шестой печати; наоборот, необходимо согласиться с теми, которые признают одновременность описанного в 6 и 7 главах⁷⁷⁸. Если иметь в виду все вышеизложенное, то и не окажется возможным отрывать седьмую главу от шестой.

В Откр.7:1 мы встречаемся с положением, которое имеет параллель (выше отмеченную)⁷⁷⁹ в иудейской апокалипсической литературе. В следующих главах Апокалипсиса с четырьмя ангелами ветров мы не встречаемся⁷⁸⁰, но это не должно удивлять: – указанный стереотипный образ имел в виду только особенно оттенить сохранение Богом христиан.

Затем, правильное отношение к дальнейшему содержанию главы возможно при правильном же ее понимании. Предварительно отметим объяснение ее и теми, которые стоят на точке зрения единства Апокалипсиса. Так, по Hengstenberg'y, de Wette, Bleek'y, Beyschlag'y, Hilgenfeld'y, Swete'y, Bovon'y и др., 144000 и множество в белых одеждах обозначают одно и то же⁷⁸¹. Число 144000 созерцатель только слышит, но когда он увидел их, то, конечно, эти 144000 представились ему в виде великого множества, которое он не мог сосчитать. Кроме того, и далее говорится (Откр.9:4), что только имеющие печать Бога на челе будут сохранены пред нашествием ужасной саранчи. Запечатленные же являются и обитателями нового Иерусалима (Откр.22:4). В Откр.7:9–17 описываются те же, что и в первой части главы, только в иных условиях. На это описание можно смотреть как на антиципацию будущего блаженства. Ввиду всего

этого необходимо отождествлять лиц, представленных в 7 гл. под двумя образами. Другие, наоборот, различают под образами 7 главы христиан из иудеев и христиан из язычников, причем некоторые из делающих такое различие видят в Откр.7:1–8 указание на обращение Израиля в последнее время⁷⁸². Есть еще и третья группа экзегетов, которая видит в обоих видениях седьмой главы христиан безотносительно к их национальности, но не отождествляет все-таки 144000 с великим множеством в белых одеждах. Эти считают, что Откр.7:1–8 говорит о тех христианах, которые будут сохранены Богом в их земной жизни во время бедствий, а Откр.7:9–17 описывает мучеников⁷⁸³. Мы здесь должны, прежде всего, заметить, что явно несостоятельно изъяснение образа запечатления 144000 с иудейской точки зрения. Как справедливо указывают против мысли Vischer'a, еврей не мог разделять народ Божий и приписывать сохранение и спасение только незначительной части своей нации, которую он всегда рассматривал в целом, если шло дело о благах мессианского царства⁷⁸⁴. Идея избранных из иудеев специфически христианская. С христианской же точки зрения вся седьмая глава понятна и без допущения ее происхождения от руки различных авторов. Кто может устоять в великий день гнева Агнца? – ставится вопрос в Откр.6:17. Ответом служит сцена запечатления 144000 из 12 колен сынов Израилевых. Символическое обозначение христиан, как нового духовного Израиля, не представляет ничего необычайного для первоначального христианства. Кроме того, положение, что в Откр.7:1–8 имеется в виду духовный Израиль, а не Израиль по плоти, подтверждается следующими соображениями: во-первых, при перечислении колен, колено Даново опущено; во-вторых, колена перечислены не в порядке старшинства сыновей Иакова, но Иуда стоит на первом месте; в-третьих, полного числа колен во время Апокалиптика уже не было; наконец, всякому ясно, что числа 12000 и 144000 нельзя понимать буквально⁷⁸⁵.

Сказав о запечатлении верующих, Апокалиптик как бы неожиданно видит вдруг церковь в ее состоянии торжества и блаженства. Переход от одного видения к другому совершается

очень быстро. Созерцатель видит, что „великое множество людей, которого никто не мог перечесать, из всех племен и колен, и народов и языков, стояло пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих⁷⁸⁶. И восклицали громким голосом, говоря: спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!“ Далее следует речь о поклонении ангелов и их гимн, и затем один из старцев объясняет созерцателю относительно облеченных в белые одежды: „это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои кровью Агнца“. В последних трех стихах (15–17) описывается кратко блаженство этих убеливших одежды свои; в описании есть выражения, сходные с выражениями последних глав Апокалипсиса.

Спор о том: тождественны ли описанные в Откр.7:9–17 со 144 тысячами запечатленных, по нашему мнению, не имеет под собой почвы. Здесь не может быть речи ни о тождестве, ни о различии, но видение Откр.7:1–8 описывает верующих в их земном бытии, а Откр.7:9–17 говорит о том, что ожидает их в потустороннем мире, причем запечатление в первой части седьмой главы вовсе не является залогом сохранения верующих в настоящей жизни во плоти. Запечатление есть только знак принадлежности Богу, как принятие начертания зверя в 8 гл. есть знак принадлежности зверю⁷⁸⁷. Если облеченные в белые одежды носят черты мучеников, то это согласно с обычаем Апокалиптики представлять христиан мучениками.

„Когда он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе, как бы на пол часа“ (Откр.8:1). По мнению Zahn'a, молчание на пол часа означает состояние субботнего покоя⁷⁸⁸. Другие экзегеты видят здесь указания на тишину перед бурей⁷⁸⁹, на значение последующих казней⁷⁹⁰, на тот факт, что в этом видении пророк еще не примет последнего откровения тайн Божиих⁷⁹¹; а по de Wette, тишина имеет значение только драматического эффекта, а не реальное⁷⁹². Но лучше всего в этом образе видеть просто указание на торжественность и таинственность имеющих совершиться событий, то есть открытия Царства Божия, или же на томительное ожидание

ввиду их скорого наступления. Апокалиптик здесь очень краток, потому что первая часть эсхатологического созерцания им закончена; все, что нужно было сказать, сказано.

Таким образом в первой части Апокалипсиса мы имеем нечто целостное. В то же время мы возвращаемся здесь в сфере общих идей. Не имея оснований связывать апокалипсические образы с событиями современной Апокалиптику истории Римской империи или с событиями истории церкви, мы только этот круг общих идей и можем наметить.

Сцена разворачивается пред нашими глазами постепенно. Сначала мы видим престол на небе и Сидящего на нем, окруженного различными существами. Сидящий на престоле имеет в руке Своей книгу, содержащую завещание. Вскрыть это завещание имеет право только Агнец, как бы закланный, облеченный полнотою власти и всеведения. Вслед за открытием каждой из семи печатей дело все идет и идет к концу: мы приближаемся к осуществлению завета. Прежде чем сучится последнее, с одной стороны, христианство должно совершить в мире свое победное шествие, а с другой – враждебный Богу мир должен быть поражен различными казнями. Но среди этих ужасных ударов Господь знает и отмечает Своих, и Апокалиптик заранее уже видит небесное торжество верующих. Все готово к открытию Царства Божия; пшеница отделена от плевел; снята последняя – седьмая печать, наступило гробовое молчание томительного ожидания. С этим мы дошли до конца, но описания конца еще нет. Начинается новый ряд образов, параллельных первым.

Вторая часть эсхатологического созерцания (гл. 8:2–11)

В Откр.8:2 мы видим начало второй части Апокалипсиса. Здесь опять приходится иметь дело с семью казнями, поражающими враждебный Богу мир, а в конце их вставлены две оригинальнейшие по содержанию главы – 10 и 11. Видение семи труб в своем плане отличается теми же особенностями, что и видение семи печатей, – именно, трубы разбиваются на группы 4 и 3. Каждая из трех последних труб получает специальное название „горя“ (ἡ οὐαί), согласно с восклицанием орла, которого Апокалиптик видел после видения четвертой трубы летящим среди неба: οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σαλπίζειν (Откр.8:13). Основания, о которых была речь выше, побуждает нас видеть в этой второй части Апокалипсиса развитие, параллельное видению семи печатей или, по крайней мере, утверждать, что Апокалиптиком не предполагается строгая последовательность во времени. В то время, как при объяснении видения печатей ключ к их разгадке ищется многими в известных Апокалиптику исторических событиях, – большинство видений труб таково, что и смелое воображение не может найти к ним исторических параллелей. Затем в видении печатей мы возвращаемся в сфере самых общих идей: здесь говорится о наказании нечестивых, о сохранении Богом своих и об ожидающем последних победном торжестве. Во второй части Апокалипсиса, – собственно в 11 главе, – пророчество делается несколько конкретнее, так что можно сказать, что в данном случае мы имеем дело с пророчеством, касающимся специально иудейства. Против такого определения главного содержания второй части ничего не говорит то обстоятельство, что самые казни, приносимые звуком труб, не имеют, по-видимому, никакой связи с судьбой евреев. Должно иметь в виду, что, во-первых, в 11 главе судьба иудеев рассматривается в связи с широкими всемирно-историческими перспективами, а во-вторых, нельзя отрицать и

стереотипности большинства семи казней, краски для которых даны Иоанну описанием Египетских казней и, может быть, еще преданием. Переходим теперь к подробному исследованию, начиная с Откр.8:2.

8–9 главы

Что касается связи 8 гл. с предшествующими, то из отрицателей единства книги ее признают Völter, Rauch, Joh. Weiss, Erbes⁷⁹³ и многие другие. Schmidt усматривает в видении труб отдельный фрагмент⁷⁹⁴, а Spitt'a решительно порывает связь между видением труб и печатей. Главу 8 последний относит к источнику J¹, началом которого, как он думает, является отрывок Откр.7:1–8; за ним непосредственно и следует Откр.8:2 и сл. Для доказательства такого деления Spitta указывает на изменение сцены, начиная с гл. 8. Если бы такое изменение и было доказано с неопровержимостью, то это, по нашему мнению, еще не говорило бы против единства книги. Если же Spitta выделяет разбираемое место, относя его к иудейскому источнику, то для такого определения его характера он и др. не имеют никаких оснований. Положим, в 8 гл. нет ничего специфически христианского, но в ней нет и ничего специфически иудейского, – здесь „нейтральное видение“. С точки зрения исследователей, подобных Spitt'e, это совершенно необъяснимо. Если Апокалипсис есть собрание источников различного происхождения, то непонятно, каким образом христианский редактор оставил в нем целые три главы (8–10) без христианских вставок. Ему же представлялся случай, например, в Откр.8:4, после τοῦ θεοῦ вставить καὶ τοῦ ἁγίου. Вообще редактор в представлении критики играет совсем незавидную роль: он делает вставки там, где они не нужны, и не делает их там, где нужно⁷⁹⁵.

Но действительно ли есть перемена сцены действия, начиная с Откр.8:2? Spitta (S. 87 ff.) отмечает в этом случае прежде всего тот факт, что в Откр.8:2 выступают семь ангелов, которые стоят пред Богом: καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἁγγέλους οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐστῆκασιν, между тем как в гл. 4:5 мы имеем дело с ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καίόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου. Последним представлением семь ангелов, будто бы, совсем исключаются. Далее, если судить по описанию Откр.8:2–5, действие, изображенное здесь, имеет место совсем не на небе,

как в гл. 4, а в Иерусалимском храме (S. 321 ff.). Указание на храмовую обстановку Spitta находит в Откр.8:3, где он различает между τὸ θυσιαστήριον и τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν. Первым термином обозначается жертвенник всесожжения, а вторым алтарь кадильный. Последний, – указывает Spitta, – никогда не называется просто τὸ θυσιαστήριον, но к этому названию всегда прибавляется указание на его назначение или местоположение, или на его золотые наружные стенки, подобно тому как в конце ст. 3 называется τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν – несомненно жертвенник кадильный. Признав, что описанное в Откр.8:2–5 имеет место в Иерусалимском храме, Spitta предполагает, что ἐνώπιον τοῦ θρόνου в ст. 3 является корректурой редактора, первоначально же здесь стояло ἐνώπιον τοῦ θεοῦ⁷⁹⁶. Точно так же и Bousset замечает перемену обстановки в 8 главе и различает в описании ее два жертвенника: всесожжения и кадильный⁷⁹⁷, но однако он не делает из этого обстоятельства тех выводов, какие делает Spitta.

Нам кажется, что в описании Откр.8:3 вполне возможно отождествить τὸ θυσιαστήριον и τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν. В первом случае определение τὸ χρυσοῦν потому, может быть, и опущено, что оно удобнее могло быть прибавлено при вторичном наименовании того же самого предмета. Кроме того, действие ангела описывается здесь так, что из описания его нельзя усмотреть двух жертвенников. Ангел стоит у алтаря, имея λίβανωτὸν χρυσοῦν. Ему дается много фимиама, который он, очевидно, кладет на жертвенник, причем дым кадильный восходит от руки Ангела пред Бога. После уже этого и здесь же λίβανωτὸς наполняется горящими углями, которые бросаются на землю. Ясно, что описанием действия предполагается один только жертвенник и, именно, кадильный.

Если Spitta говорит, что в 4 главе нет речи о семи ангелах, то это совершенно справедливо. Но что представление о семи факелах, горящих пред престолом, исключает представление о семи ангелах, – с этим, конечно, едва ли кто согласится. А вообще по поводу описания сцены нужно заметить, что в подобных случаях многие предметы упоминаются по мере

надобности. Это вполне применимо к упоминанию о семи ангелах и о жертвеннике. Наконец, странно представление о семи ангелах, получающих семь труб, – именно, в Иерусалимском храме⁷⁹⁸. Bousset, который не согласен признать местом действия, описанного в Откр.8:2–5, Иерусалимский храм, указывает, что мнение Spitt'ы явно опровергается стихом пятым с его εἰς τὴν γῆν. Кроме того, он стоит на той правильной общей точке зрения, что на основании перемен в сцене нельзя отделять друг от друга гл. 4–6 и 8–9)⁷⁹⁹.

Нужно отметить еще наблюдение Prof. A. Schlatter'a, что и в Палестинской школе существовали одновременно друг подле друга оба представления, которыми пользуется Ап. Иоанн при описании неба, т. е. представление его, как места, где находится престол Божий, и как храма, где приносятся Ему молитвы. Совместность этих представлений не смущала, очевидно, ни Ап. Иоанна, ни раввинов⁸⁰⁰. Если критика возразит, что при описании трона Божия и того, что его окружает, в гл. 4 не упоминается ни один предмет из храмовых принадлежностей, то последние вводятся уже позднее, то на это опять же можно сказать словами Schlatter'a, что с таким интеллектуализмом, который считает точную топографию неба одной из задач пророчества, Иоанн не имеет ничего общего⁸⁰¹.

Кроме указания на перемену сцены в начале описания видения труб, Spitta (S. 87) делает еще следующие наблюдения над содержанием гл. 8:2–9:21 в их отношении к видению печатей. В последних, – говорит Spitta, – идет дело вовсе не о казнях, жертвою которых являются нечестивые, а скорее о страданиях последователей Христа, – по крайней мере, при открытии пятой печати души умерщвленных за слово Божие вопиют об отмщении, и им заповедуется терпение, пока их собратья исполнят число мучеников. Сообразно с этим, видения печатей не имеют никакого отношения к египетским казням, но примыкают к соответствующим частям эсхатологической речи Господа.

Имеют также значение и следующие наблюдения. В Откр.6:13,14 сообщается, что после открытия шестой печати звезды небесные пали на землю, и небо скрылось, свившись,

как свиток, а между тем в Откр.8:12 предполагается, что до звука четвертой трубы все на небе было в порядке, и только после этого звука затмилась вся третья часть солнца, луны и звезд. Подобные наблюдения утверждают Spitt'у в его отрицании связи 8 главы с видением печатей.

Однако первое же из этих наблюдений только отчасти верно. Видения печатей не говорят исключительно о страданиях праведников. В этом отношении выделяется только пятая печать, где дело идет действительно о христианских мучениках. Кроме того, особый смысл имеет первая печать, которая не говорит ни о страданиях праведных, ни о страданиях нечестивых. Остальные же печати или приносят общие бедствия – так вторая, третья и четвертая; или же бедствия, касающиеся скорее нечестивых.

Что касается второго наблюдения Spitt'ы, то оно может иметь значение только при непонимании характера вдохновенного произведения св. Ап. Иоанна. По справедливому замечанию Erbes'a (S. 58), у Апокалиптика видение следовало за видением, и у него не было большой заботы сделать все вполне представимым для холодного, прозаически настроенного ума. Кроме того, если нет необходимости понимать все в описании казней буквально и предполагать такое понимание у писателя, то совершенно нет нужды и прибегать к каким бы то ни было соглашениям. Если мы станем разрешать вопросы вроде того: как согласить, что в видении шестой печати уже описано полное нарушение порядка в явлениях физического мира, между тем как в видении первых трех труб этот порядок предполагается незыблемым, то к писанию созерцателя мы применим интеллектуалистическую мерку, сюда совершенно неподходящую. Необходимо, наконец, иметь в виду, что в Апокалипсисе мы не можем искать и строгой хронологической последовательности. Таким образом и с этой стороны мы не видим никаких оснований к отрицанию происхождения видения печатей и видения труб от одного и того же писателя.

Но с этим выводом решены еще не все вопросы относительно видения труб. Спрашивается, нет ли оснований к

отрицанию единства самого отрывка, содержащего это видение, – не является ли он сам в настоящем его виде позднейшей переработкой более древней основы? Так именно и думает Joh. Weiss (S. 74 ff.), предполагающий, что сначала здесь были только „три горя“, расширенные издателем для симметрии в семь труб, частью которых сделались и самые три горя. Для этого ученого подозрителен схематизм Апокалипсиса, где наблюдается троекратная смена семи казней. Кроме того, он обращает внимание и на тот факт, что три горя, связанные с тремя последними трубами, решительно отделяются от четырех первых. Наконец, и по своему характеру и содержанию четыре первые трубы отличаются от трех последних. В тех наблюдается монотонность, – звук каждой трубы приносит падение с неба чего-либо страшного: так, при первой трубе с неба падают град и огонь, смешанные с кровью; при второй – большая гора, пылающая огнем, низвергается в море; при третьей – падает с неба большая звезда, горящая подобно светильнику; при четвертой – поражается третья часть солнца, луны и звезд, и помрачается третья часть дня. Три последние трубы, наоборот, представляют более богатые красками картины, а, главное, дают нечто новое в развитии апокалипсического созерцания.

Нам кажется очень странным подозрительное отношение Joh. Weiss'a к схематизму Апокалипсиса, определяемому числом семь. Ведь и сам Joh. Weiss не отрицает связи видения труб с видением печатей, а в таком случае, – думается, – вовсе нельзя отрицать первоначальность схемы, по которой расположены казни. Если принять выводы Joh. Weiss'a относительно видения печатей, а также если согласиться с его попыткой восстановить первоначальный Апокалипсис Иоанна, то в последнем мы не усмотрим ничего стройного, никакой симметрии. Факт выделения трех последних труб ни о чем еще не говорит; а что касается отличия их по характеру и содержанию от трех первых, то аналогичный факт мы имеем и в видении печатей, и – как бы ни старался Joh. Weiss указанием переработок затушевать его, – факт этого различия в видении печатей остается фактом. Первые четыре печати резко

отличаются от следующих. Фигуры, с которыми мы имеем в них дело, однообразны. Содержание их, если исключить первую печать, монотонно. Следующие печати представляют уже иное. После этого ясна строгая выдержанность Апокалиптики в следовании раз навсегда принятой схеме, первоначальность которой ни в каком случае нельзя подвергать сомнению. В противном случае и отрицатели единства Апокалипсиса не будут в состоянии делать попытки реконструировать источники книги, а должны будут ограничиваться только отрицательными выводами в роде того, что существует, – положим, – переработка различных источников, а каковы эти источники, и в чем состоит их обработка, – это определить невозможно. С подобного рода гипотезами, предлагающими такие неуловимые выводы, серьезно считаться, конечно, невозможно.

Таким образом нет веских оснований ни к тому, чтобы признавать происхождение видений печатей и труб от различных авторов, ни к тому, чтобы отрицать первоначальность видения труб в его настоящем виде.

Сделаем теперь обзор содержания 8 и 9 глав. Между Откр.8:2, где сообщается о том, что семи ангелам были даны семь труб, и Откр.8:6, где говорится, что ангелы приготовились трубить, вставлено описание символического действия, знаменующего молитвы праведников и их услышание Богом. Дым фимиама восходит от руки ангела пред Бога и возносит к Нему молитвы святых. Эти молитвы, подкрепленные Ангелом, будут, следовательно, услышаны Богом, и праведники не погибнут, несмотря на то, что земля наполнится страшными бедствиями: καὶ εἴληφεν ὁ ἄγγελος τὸν λίβανωτόν, καὶ ἐγέμισεν αὐτόν ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν· καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἄστραπαὶ καὶ σεισμός (Откр.8:5).

Spitta, между прочим, начинающий свой J¹ с Откр.7:1–8 и видящий его продолжение в Откр.8:2 сл., находит, что мысль, выраженная в отрывке Откр.8:2–5, та же самая, что и выраженная в отрывке Откр.7:1–8. Ввиду этого, он полагает, что эти два пассажа первоначально в настоящей своей форме не могли стоять друг подле друга⁸⁰². Мы вовсе не согласны с критическими делениями Spitt'ы, однако утверждаем, что даже и

при них описанное в Откр.8:2–5 не будет излишним подле Откр.7:1–8. Как хорошо замечает Erbes, ни крещение, ни смерть Христа, ни что-либо подобное не делают излишними молитвы, – наоборот, одно предполагает и мотивирует другое⁸⁰³.

Откр.8:7–12 содержат описание видений первых четырех труб. По ст. 13, орел⁸⁰⁴, летящий посреди неба, возвещает громким голосом горе живущим на земле от остальных трубных звуков трех ангелов, которые будут трубить.

Звук пятой трубы (Откр.9:1–12) имеет своим последствием нашествие какой-то ужасной саранчи, которой было сказано, „чтобы не делала вреда траве земной, и никакой зелени, и никакому дереву, а только одним людям, которые не имеют печати Божией на челах своих“. Spitta (S. 335–337) объясняет это видение из обстоятельств жизни иудеев в 40 г. по Р. Х. – в царствование Калигулы, когда в Палестине и соседних землях была страшная засуха, вызвавшая ожидание нашествия саранчи. Erbes (S. 60–61) повод к описанию саранчи видит в ее нашествии в 62 г., а представление о „кладезе бездны“ (τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου), по его мнению, дано было Апокалиптику пропастью у Иераполя, испускавшей ядовитые испарения. Всякое из подобных объяснений имеет одинаковую ценность, – стоит только не стесняться делить Апокалипсис на составные части и определять их хронологию по своему произволу. В действительности, судя по описанию саранчи, пятая труба не допускает исторического истолкования. Все описание дано в чертах фантастических; дело идет о какой-то необыкновенной саранче, которая должна вредить не растительности, а людям, не имеющим печати Бога на челах своих⁸⁰⁵.

По мнению Rauch'a, в описании видения пятой трубы не подходит к связи стих 6, потому что в ст. 1–11 речь идет о саранче, а не о том, как люди принимают эту казнь; далее, οὐ μὴ εὐρήσουσιν αὐτόν (т. е. τὸν θάνατον) невозможно, потому что на самом деле смерть угрожает со всех сторон⁸⁰⁶. Последний аргумент, конечно, не имеет никакого значения, да и первый немного лучше. Ст. 6 составляет самое естественное продолжение ст. 5. Futura: ζητήσουσιν, εὐρήσουσιν и ἐπιθυμήσουσιν вполне понятны, так как Апокалиптик от описания

видений, которые он созерцал, переходит сейчас к прямой пророческой речи.

Сторонники гипотезы перевода Апокалипсиса с еврейского или арамейского указывают еще интерполяции переводчика в объяснениях Откр.9:11: Ἑβραϊστὶ καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων⁸⁰⁷. Это положение стоит в зависимости от отношения к гипотезе перевода, о которой у нас уже была речь⁸⁰⁸.

Наконец, ст. 12: ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα считается некоторыми за редакционное прибавление⁸⁰⁹. Никаких оснований к отрицанию первоначальности указанного места не существует. Spitta просто ставит его в ряд с другими объяснениями, которые он приписывает редактору и, как мы ранее видели, совершенно без нужды.

После звука шестой трубы Апокалиптик слышит голос, говоривший шестому ангелу (ст. 14): λῦσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. Попытка видеть в ἀγγέλους ошибку предполагаемого некоторыми переводчика Апокалипсиса с еврейского языка обсуждалась выше⁸¹⁰. Здесь можно упомянуть только о реконструкции первоначального текста Spitt'ою⁸¹¹. Он прежде всего находит некоторое несоответствие между содержанием ст. 14–15 и ст. 16–21⁸¹², вследствие чего допускает, что в ст. 14 первоначально стояло не τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους, а просто τὰς ἀγγέλας. Далее, под οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἑνιαυτόν он понимает ангелов, управляющих временем, причем выступление их указывает на прекращение времени. Но при настоящем состоянии текста речь об ангелах времени вовсе неуместна там, где мы ее находим. А так как ἄλλον перед ἄγγελον в Откр.10:1 заставляет предполагать, что перед этим что-то выпало, то Spitta и находит возможным поместить речь о связанных ангелах времени лишь непосредственно перед гл. 10. Но у редактора уже в Откр.9:14 появилось τοὺς ἀγγέλους вместо τὰς ἀγγέλας; далее, редактор же присоединил сюда τέσσαρας, а между καὶ ἐλύθησαν и ἵνα ἀποκτείνωσιν в стихе 15 вставил οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἑνιαυτόν. Наконец, редактору

же приписываются слова в ст. 14: λέγοντα τῷ ἔκτῳ ἀγγέλῳ ὁ ἔχων τὴν σάλπιγγα. Что касается представления об ангелах времени, которое, по Spitt'e, было выражено перед гл. 10, то оно соответствует словам ангела в Откр.10:6: χρόνος οὐκ ἐτί ἔσται.

Признание соответствия или несоответствия между содержанием различных частей видения шестой печати зависит от толкования. Если мы признаем обычность для еврея представления об ангелах – хранителях народов, то совсем нетрудно представить и то, каким образом Апокалиптик от речи о четырех ангелах при Евфрате сразу же переходит к описанию ужасного войска. Представление о четырех связанных ангелах, под которыми разумеются ангелы-хранители народов, даже более сообразно с апокалипсическим стилем, чем простое представление о толпах – ἀγγέλαι. Впрочем, еще Ипполит дал правильное истолкование этому месту⁸¹³.

Далее, то понимание, какое Spitta предлагает для οἱ ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν и т. д., является совершенно немыслимым. Какой, в самом деле, умеющий со смыслом выражаться человек мог бы обозначить ангелов времени в терминах: οἱ ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν?! Правильным здесь можно признать только то толкование, которое видит в приведенном обозначении указание, что событие, описываемое в видении, приурочивается к строго определенному времени⁸¹⁴. Затем те комбинации мыслей, виновником которых сделался редактор чрез свои перемены в тексте, обнаруживают или его безумие или же непонимание того, над чем он работал: прекращение времени, по редактору Spitt'ы, происходит у великой реки Евфрата, и следствием этого является смерть шестой части людей!..⁸¹⁵ Вообще, нужно сказать, вся попытка Spitt'ы восстановить видение шестой трубы в первоначальной его форме отличается фантастическим характером.

Единственно возможным и естественным представляется нам видеть в четырех ангелах, связанных при великой реке Евфрат, ангелов-хранителей народов. Наоборот, будет фантастичным отождествлять их с четырьмя ангелами, о которых

идет речь в Откр.7:1, а конницу шестой трубы отождествлять с четырьмя ветрами⁸¹⁶, – здесь нет даже и самого отдаленного сходства. Ввиду этого нельзя предполагать, что в Откр.7:1–13 и в Откр.9:14–19 мы имеем дело с различными обработками одного и того же апокалипсического предания⁸¹⁷.

Если согласиться со всем сказанным выше, то должно признать необоснованным и утверждение Wellhausen'а, что в Откр.9:13–15 большая часть принадлежит редактору⁸¹⁸.

10–11 главы

Главы 10–11 своим положением и содержанием возбуждают недоумение критики. И большинство отрицателей единства Апокалипсиса, именно, здесь находят подтверждение своей мысли относительно композиции Апокалипсиса св. Апостола Иоанна. Сцена поглощения книги приводит к отрицательному выводу Weizsäcker'a, Pfeiderer'a⁸¹⁹. По Schmidt'y (S. 12–13), с 10 главы начинается иерусалимский фрагмент, оканчивающийся в Откр.11:15. Sabatier (p. 22–26) также решительно разрывает связь между главою десятой и предшествующим. По его мнению, как содержание 11 главы не может быть отнесено ко второму горю, так и после звука седьмой трубы неожиданно то, что описывается, начиная с гл. 12; – после звука седьмой трубы естественнее всего ожидать видение семи чаш. Ввиду этого сцена поглощения книги в гл. 10 свидетельствует не о чем ином, как о том, что Апокалиптик начинает заимствование из какого-то нового источника. Некоторые представители критического изучения Апокалипсиса не довольствуются указанием факта отсутствия единства книги в данном случае, но предполагают обработку и в самой 10 главе. Но есть ли, на самом деле, принудительные основания отрицать единство композиции Апокалипсиса на основании положения и содержания глав 10–11? Наше внимание должна занять прежде всего первая из этих двух глав.

Мы уже видели, что после шестой печати вставлены две картины и что нет оснований отрицать их первоначальность. Таково же с формальной стороны и положение главы десятой. Она конечно не относится к содержанию шестой трубы или второго горя; следует уже после того, как описание его закончено. Тот факт, что заключение: „второе горе прошло, вот идет скоро третье горе“ стоит только в Откр.11:14, ничего не говорит против этого положения. Апокалиптик, конечно, мог поставить это заключение перед самой седьмой трубой, как переход к ней, но наше суждение определяется не формальной связью, а содержанием его видений. Что касается содержания

гл. 10, то оно одною своею стороною соприкасается с предыдущим, а другой – с последующим. Предыдущее – видение семи труб, из которых пред взором созерцателя прошли уже первые пять, последующее – пророчества об иудействе и язычестве. После звука седьмой трубы должно ожидать открытия Царства Божия, об этом и говорит ангел в Откр.10:7. Но, по плану Апокалиптики, пророчество не должно было этим закончиться, со звуком седьмой трубы оно только должно было неожиданно прерваться, чтобы перейти к другому предмету. Ввиду этого, в 10 главе бросается взгляд и на дальнейшее содержание Апокалипсиса, – созерцатель поглощает книгу и ему говорится: *δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ ὑλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς* (ст. 11). Таким образом в гл. 10 – специально в сцене поглощения книги – мы имеем торжественное введение к следующим пророчествам⁸²⁰.

Апокалиптик прежде всего видит другого ангела сильного – ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρόν, который имеет в своем описании некоторые черты Сына Человеческого гл. 1, – тем не менее в нем должно видеть, конечно, ангела, а не Христа⁸²¹. Указанные черты его описания имеют только в виду отметить важность описанной сцены. Ἄλλον перед ἄγγελον ἰσχυρόν обращается вероятно к Откр.5:2⁸²², где также выводится ἄγγελος ἰσχυρός, – и опять же провозглашающий ἐν φωνῇ μεγάλῃ. Этот ангел имел в своей руке книжку раскрытую – βιβλίδιον ἠνεωγμένον и, поставив правую ногу на море, а левую на землю, воскликнул громким голосом. Когда он воскликнул, то семь громов проговорили голосами своими, причем созерцателю запрещено было писать то, что проговорили семь громов. Spitta, который видит в 10 главе объединение рукою редактора двух сцен, из которых одна происходит из J¹, а другая – из J²⁸²³, находит для образа семи говорящих громов объясняющие параллели в раввинистической литературе. Он указывает на воззрение, согласно которому голос Бога, говорящего на Синае, был услышан всеми народами благодаря тому, что он разделен на семь отдельных голосов, а каждый из них в свою очередь на десять и, таким образом каждая из 70 наций слышала речь Бога

на своем собственном языке⁸²⁴. Следовательно, образ имеет целью показать, что голос ангела должен быть услышан всеми народами. Ввиду этого значения образа семи громов, ст. 4, по мнению Spitt'ы, должно приписать редактору. Он не понял действительного смысла образа и ожидал здесь встретить что-либо аналогичное семи печатям, трубам или чашам, но ничего подобного в своем источнике не нашел, – почему и решил ввести в ход рассказа приказание скрыть, что говорили семь громов⁸²⁵.

С этим вычурным толкованием Spitt'ы невозможно согласиться. Прежде всего, нам представляется несомненным, что в ст. 3, когда об ангеле говорится: καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾷται, дело идет не о членораздельной речи, но просто о восклицании, имеющем в виду привлечь внимание. Речь семи громов, наоборот, необходимо полагать членораздельною – ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. Следовательно, восклицание ангела и семь громов не тождественны по содержанию, а ввиду этого и все толкование Spitt'ы ложно. Не остается после этого и оснований к тому, чтобы ст. 4 приписывать редактору. Вообще, при суждении об отрывке о семи громах приходится стать на единственно правильную точку зрения, которой придерживается Bousset: на что Апокалиптик намекает этим образом, – мы не в состоянии угадать; нельзя ставить вопрос и о содержании речи семи громов⁸²⁶.

Излишне и предположение Erbes'a, что семь громов, собственно, имеют в виду, по мысли первоначального автора Апокалипсиса, явиться восполнением к двум первым седмерицам казней. Они являются третьей седмерицей, которая, однако, ввиду приближения мировой драмы к концу, не описывается подробно писателем, мотивирующем такое умолчание повелением свыше. Позднейший редактор, не понимая этого, присоединил далее еще семь чаш⁸²⁷. Однако, какое странное представление у Erbes'a об Апокалиптике и его авторской манере! Он пишет по определенной схеме, согласно с которой должно быть три седмерицы казней, но не умеет довести дело до конца и вместо третьей седмерицы помещает

только такой намек на нее, значение которого никто не может угадать. В качестве мотива к сокращению действия Erbes указывает на то, что по гласу архангела, как говорится в 1Фес.4:16 и 1Кор.15:51, и после звука последней трубы должен наступить конец. Но привязывать доказательство к этим местам из Апостола Павла не имеет никакого смысла. Указанный же Erbes'ом мотив к сокращению изложения Апокалипсиса в том обстоятельстве, что мировая драма приближалась к концу, в такой же мере имел значение и при заключении видения печатей, тем не менее это не помешало созерцателю предложить полное видение семи казней, связанных со звуками семи труб.

Таким образом ангел своим восклицанием призвал все ко вниманию, а затем, когда совершилось описанное в ст. 3б–4, клялся Живущим во веки веков, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται, ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἐβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθῃ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφῆτας. Слова χρόνος οὐκέτι ἔσται указывают, вероятно, не на абсолютное прекращение времени, но на небольшой срок, оставшийся до совершения тайны Божией. Затем Апокалиптик слышит небесный голос, который он слышал и ранее, то есть очевидно, голос Христа, повелевающий ему взять из руки ангела книгу. После этого состоялось поглощение книги созерцателем, которому приказано „пророчествовать о народах, и племенах, и языках и царях многих“.

Мы уже замечали, что Spitta видит в 10 главе соединение редактором двух рассказов из разных источников. Точно так же и Joh. Weiss (S. 41–44) признает, что в ней заметна рука редактора, хотя самая основа взята из письменного источника. Мы проходим мимо его указания на отсутствие ритма в Откр.10:6, так как это очень ненадежный аргумент. Однако и другие доказательства мало убедительны. Так, основания для своей мысли Joh. Weiss ищет в сцене поглощения книги, которую он приписывает издателю, так как в дальнейшем ходе рассказа о книге нет вовсе речи. Но ведь, это и естественно: поглощение книги имеет символическое исключительно

значение и странно бы было, если бы о ней еще была речь. Неожданное объяснение дает критик также и выражению $\delta\epsilon\acute{\iota}\sigma\epsilon\ \pi\acute{\omicron}\lambda\acute{\iota}\nu\ \pi\rho\omicron\phi\eta\tau\epsilon\acute{\upsilon}\sigma\alpha\iota$ в ст. 11. $\Pi\acute{\omicron}\lambda\acute{\iota}\nu$, думает он, указывает на то, что содержание поглощенной Апокалиптиком книжки уже раз было возведено, как пророчество. Таково же и указание Joh. Weiss'a на значение замалчивания созерцателем того, что было сказано ангелом (ст. 3), а также и семью громами. Апокалиптик особенно в последнем случае оправдывал себя пред читателями по поводу опущения части использованного им источника. Все эти доказательства не только не убедительны, но прямо, пожалуй, несколько курьезны⁸²⁸. Гораздо проще и понятнее видеть в $\pi\acute{\omicron}\lambda\acute{\iota}\nu$ отношение к предшествующему пророчеству Апокалипсиса в гл. 4–9; точно так же и на оправдание себя писателем перед читателями по поводу опущения части источника текст не содержит никаких указаний, не говоря уже о странности такого представления дела.

Что касается Откр.10:11, то здесь имеется в виду дальнейшее содержание Апокалипсиса, и не только содержание одной главы 11, но и пророчества гл. 12 и далее. Содержание одной главы 11 вовсе не исчерпывает предметов пророчества, перечисление которых имеется в Откр.10:11⁸²⁹. В Откр.11:1–13 мы имеем пророчество о судьбе иудейства. Отрывок этот подробно разобран нами со стороны его происхождения и смысла в предыдущем отделе⁸³⁰, а поэтому здесь мы должны ограничиться только указанием тех интерполяций, какие находит в этом пассаже критика, отрицающая единство Апокалипсиса.

С одной стороны, мы слышим, что $\eta\ \pi\acute{\omicron}\lambda\acute{\iota}\varsigma\ \mu\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\lambda\eta$ в Откр.11:8 – Рим, а не Иерусалим⁸³¹, но с этим можно бы было согласиться только в том случае, если принять реконструкцию отрывка, предложенную Spitt'oю⁸³². Vischer слово $\mu\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\lambda\eta$ приписывает редактору, потому что в основном произведении $\mu\epsilon\upsilon\acute{\alpha}\lambda\eta$ прилагается к Риму⁸³³. Но что удивительного, если писатель из евреев наряду с Римом называет „великим городом“ и Иерусалим, о котором сохранились отзывы в таком же духе и со стороны греко-римских писателей. Так, Плиний Старший называет Иерусалим *longe clarissima urbium Orientis*,

non Judaeae modo⁸³⁴. А Аппиан говорит о Помпее, что он τὴν μεγίστην πόλιν Ἱεροσόλυμα καὶ ἀγιωτάτην αὐτοῖς κατέσκαψεν⁸³⁵. Кроме того, Иерусалим получает название великого города в Сив. V, 154, 226, 413.

В том же Откр.11:8 стихе Апокалипсиса многими отрицается первоначальность слов: ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη⁸³⁶. Одни отрицают их подлинность, исходя из мысли об иудейском происхождении главы, о чем была раньше речь⁸³⁷, а Völter говорит, что эти слова противоречат Откр.11:3,4, где свидетели характеризуются не как свидетели Христа, но как свидетели Бога. Аргумент этот не имеет в виду того отношения в какое ставится Христос к Богу в Апокалипсисе. Общность предикатов Бога и Христа хорошо выражает это отношение.

Rauch (S. 98) приписывает редактору и ст. 7 на том основании, что здесь называется зверь, выходящий из бездны, описание которого следует только в гл. 13; затем победа зверя над двумя свидетелями противоречит сказанному в ст. 5. Но факт существования в Апокалипсисе антиципаций, о которых мы уже упоминали, отлично объясняется при известном взгляде на композицию этой книги, в которой мы не имеем оснований искать точную хронологическую последовательность. Равным образом нет и противоречия между стихами 7 и 5. В последнем сообщается о чудесном сохранении свидетелей Богом во дни их служения, а в первом говорится о их смерти от руки зверя после того, как кончится их миссия – ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν. Да, кроме того, Rauch вводит здесь в исследование невозможный буквализм.

У Spitt'ы (S. 427–429:573) рассказ о проповеди двух свидетелей получает такой вид. После шестого стиха текст, по его мнению, первоначально имел следующую форму: καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ πτώμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἔθνῶν τὸ πτώμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ, καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνήμα. Таким образом τὰ πτώματα по Spitt'e, субъект, а не объект. Но при таком объяснении рассказ является не вполне понятным, обычное же понимание текста более подходит к связи. Прежде всего, при

реконструкции Spitt'ы после καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν получается впечатление чего-то недосказанного, какого-то пропуска. После слов καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνῆμα совершенно непонятны дальнейшие: καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς и т. д.: факт, о котором говорится в первом предложении, должен бы был, конечно, возбудит ужас у людей, а не радость. Наконец, если Spitta указывает, что необычно поставление объекта на первом месте, а потому на τὰ πτώματα и должно смотреть, как на субъект, то это утверждение совершенно неправильно, так как существуют и другие примеры такого же положения дополнения в той же самой главе. Так, ср. Откр.11:2: μὴ αὐτὴν μετρήσης; 11:6: ἐξουσίαν ἔχουσιν; 11:10: δῶρα πέμψουσιν и др.

Хотя 10 и 11 главы нельзя относить к описанию третьего горя, тем не менее только в Откр.11:14 мы встречаемся с заключением: „Второе горе прошло; вот, идет скоро третье горе“. Заключение это необходимо было ожидать по аналогии с такими же в Откр.11:12. А если оно должно было быть, то, конечно, его можно искать и перед самой седьмой трубой, как переход к ней. Ст. 15–19 представляют заключение видения труб и самой второй части Апокалипсиса. Völter считает их введением к событиям седьмой трубы, которые нужно искать в гл. 14⁸³⁸. По Rauch'у (S. 87–88), ст. 14–19 нужно поставить после гл. 9, причем также, и по его мнению, описание здесь служит введением к третьему горю. После этого отрывка нужно поместить 14:14–15:4. По нашему мнению, ничто не вынуждает отрывать Откр.11:15–19 от связи с предшествующим и с ближайшим последующим. По положению в композиции Апокалипсиса этот отрывок аналогичен Откр.8:1. Здесь мы, действительно, имеем дело с введением к описанию последнего суда. После звука седьмой трубы раздались на небе голоса: „царство мира сего сделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков“ (ст. 15). Наступило время осуществления завета Бога с людьми: „отверзся храм Божий на небе, и явился ковчег завета Его в храме Его; и произошли молнии и голоса, и громы и землетрясение и великий град“. Однако план Апокалиптики еще

не был выполнен, – он предложил пророчество о судьбе иудейства, но ему надлежало пророчествовать о народах, и племенах, и языках и царях многих. Ввиду этого далее мы не находим тотчас же описание последнего суда, но видим в 12 главе начало третьего параллельного ряда пророчеств. Развитие апокалипсической драмы в Откр.11:15–19 остановилось на том же, на чем в Откр.8:1.

Vischer и Völter считают καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ в ст. 15 интерполяцией⁸³⁹ ввиду того, что далее следует глагол в ед. числе βασιλεύσει. Но последнее можно объяснить или христологией Апокалиптики, или даже отнести на счет его языка. Если иметь в виду неправильности последнего, то не придется удивляться и тому, что глагол в Апокалипсисе иногда имеет в виду как будто одно последнее существительное из числа тех, к которым оно относится. В ст. 18, по Völter'у, интерполяцией являются слова τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ⁸⁴⁰, потому что время здесь определяется лишь по двум сторонам, как приносящее награду или наказание; для речи же о суде над мертвыми не остается места. К тому же если при καίρῳ стоит τῶν νεκρῶν κριθῆναι, то, значит, речь идет о времени мертвых, между тем как δοῦναι говорит за то, что здесь говорится о времени Бога. Кроме того, о суде над мертвыми говорится только в отрывке Откр.19:11–21:8, который, по Völter'у, не принадлежит к первоначальному Апокалипсису. Последнее доказательство может иметь значение только для Völter'а. Первое также не вынуждает согласиться с критиком, если и видеть несоответствие в отношении κριθῆναι и δοῦναι к καίρῳ. Hirscht замечает (S. 89), что семитическая, особенно поэтическая, речь легко переходит из третьего во второе лицо (Ис.1:29, Иов.16:7).

Мы не затрагиваем в этом месте всего остального, касающегося критики 11 главы.

Третья часть эсхатологического созерцания (гл. 12–19:10)

Как вторая часть Апокалипсиса св. Апостола Иоанна является пророчеством об иудействе, так третья говорит о судьбе язычества. Ввиду того, что все писание является эсхатологическим, мы, высказывая это, не имеем в виду язычество в точном смысле этого слова, не предполагаем и греко-римское язычество, но обозначаем данным именем все враждебное Богу истинному и Его Христу, в какой бы отдаленный период будущего оно ни жило. Эта третья часть несколько иной композиции, чем две предыдущие. Полное соответствие мы замечаем только между последними главами 15–19:10, относящимися к третьей. Здесь действительно можно наблюдать некоторую симметрию, хотя величественная картина суда над Вавилоном в гл. 17–18 представляет большую особенность содержания этой части Апокалипсиса. Что касается гл. 12–14, то они представляют нечто совершенно новое, не имеющее и с формальной стороны параллели в предыдущем. Но это и вполне понятно в данном случае. К тому, что содержится в Апокалипсисе с гл. 12, особенно приложима номенклатура Откр.10:11, где созерцателю говорится, что он должен пророчествовать, „о народах, и племенах, и языках и царях многих“. Отсюда должны начинаться особенно величественные картины, особенно широкие обобщения. О характере иудейства в предыдущей части ничего не говорится, потому что это, во-первых, величина общеизвестная, а во-вторых, ей в последующие с точки зрения свящ. писателя времена не предстояло значительной роли в истории жизни мира. Не то язычество! Христианство должно будет совершать свою миссию среди враждебного Богу мира. Оно должно будет жить в постоянной борьбе с этим миром. В преодолении добром зла состоит и весь мировой процесс. Ясно после этого, что мы подошли теперь к одной из важнейших и интереснейших частей Апокалипсиса; не удивительно и то, что его писатель не начинает прямо изложение с того, что содержится с гл. 15 и что

соответствовало бы началу видения труб, но помещает пред описанием суда над язычеством главы, указывающие на источник зла в мире и на залог его победы, также на сущность и характер борьбы, которую должны вести христианство и мир.

Символика Апокалипсиса в этом месте очень таинственна и по своему происхождению несколько темна. Образы отличаются поэтическим характером, и нет ничего удивительного, если в иных случаях они соприкасаются с иудейскими представлениями. Если угодно найти намеки на императорский культ или на Рим, то и в этом нет ничего страшного. Мы не согласны признать, что Апокалиптик видел антихриста в Nero redivivus, или полагал, что с падением Римской империи наступит кончина мира, но символика Откровения могла быть заимствована от современных писателю отношений.

Имея в виду сказанное выше о положении начала третьей части Апокалипсиса, мы не находим оснований отрицать связь между гл. 12 и предыдущим, как делают многие критики, отрицающие единство книги. Так, Völter в своем последнем труде об Апокалипсисе относит 12 главу к вставке Керинфа из времени Веспасиана⁸⁴¹. Равно и Erbes отрицает связь между Откр.11:19 и 12 гл.⁸⁴² Sabatier, Weizsäcker, Pfeiderer находят здесь отдельный фрагмент⁸⁴³. Обработку в 12 главе более древнего источника предполагает и Bousset⁸⁴⁴.

12 глава

По вопросу о смысле главы 12 мы ограничиваемся указанием, что она в поэтической форме указывает на рождение Иисуса Христа и искупление, совершенное Им, как залог победы над диаволом, который является виновником вражды мира к христианству. За подробностями мы отсылаем к стр. 222–228 нашего исследования. В данном же случае нас занимает преимущественно редакционный вопрос.

Дело в том, что иными отрицается единство самой 12 главы. Так, Wellhausen усматривает здесь в рассказе варианты А и В и общее заключение С. К А относятся стихи 1–6; к В – ст. 7–9, 13–14 и к С – ст. 15–17. В не есть продолжение А. Ст. 7 не следует за ст. 6, так как он опять помещает действие на небо, где мы были по ст. 1; только в ст. 9 мы опять на земле. Ст. 13 соответствует ст. 46. Наконец, заключение В совпадает с заключением А. Так Wellhausen⁸⁴⁵. Подобным же образом Calmes признает, что первоначально существовал рассказ о борьбе Михаила с драконом. Первый редактор соединил его с рассказом о жене, болевшей муками рождения. Результатом этой комбинации были ст. 1–9, 13–17. Наконец, автор Апокалипсиса, воспользовавшись этой комбинацией, присоединил ст. 10–12⁸⁴⁶. Joh. Weiss видит первоначальную основу 12 главы в рассказе о борьбе Михаила с драконом. К этой основе, по его мнению, относятся ст. 7–10, 12. На текст главы в таком же виде можно смотреть, как на продолжение гл. 9, и относить его к Апокалипсису Иоанна. В настоящем же своем виде она произошла от издателя и представляет религиозное объяснение прошедшего. Воспользовался издатель при своей работе материалами иудейского происхождения⁸⁴⁷.

Эти опыты решения вопроса о редакции гл. 12 возбуждают сомнение уже сложностью предполагаемой ими работы. Кроме того, каждый из них является только результатом того или иного понимания связи между отдельными частями главы. Ввиду этого всякий новый опыт в подобном роде, удачно проведенный, устраняет все другие. На основе христианского

понимания главы эта связь представляется нам в таком виде. Апокалиптик видит великое знамение на небе ἐν τῷ οὐρανῷ. В дальнейшем ходе рассказа нас не должно смущать то, что действие представляется как будто совершающемся на земле. Смещение представлений о месте вполне объяснимо у человека, описывающего видения. Ἐν τῷ οὐρανῷ в Откр.12:1 понятно чисто психологически: Апокалиптику представилось σημεῖον μέγα, – γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ὀστέρων δώδεκα. Когда это новое видение вдруг открылось пред ним, то, естественно, он мог поместить его только на небо, так как оно не стояло пред ним – вот здесь на земле.

Жена, которую видел Апокалиптик, „имела во чреве и кричала от болей и мук рождения“, а большой красный дракон с семью головами и десятью рогами ожидал рождения младенца, чтобы пожрать его. „И родила она младенца мужеского пола, которому надлежит пасти все народы жезлом железным; и восхищено было дитя ее к Богу и престолу Его“ (ст. 2–5). „И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним. И услышал я громкий голос, говорящий на небе: ныне настало спасение, и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низвержен клеветник братьев наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь. Они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти. Итак веселитесь, небеса и обитающие на них! Горе живущим на земле и на море, потому что к вам сошел диавол в сильной ярости, зная, что немного ему остается времени. Когда же дракон увидел, что низвержен на землю, начал преследовать жену, которая родила младенца мужеского пола“ и т. д. (ст. 9–17). Приводя эту выдержку из Апокалипсиса, мы опустили ст. 6–8 и имели в виду показать, что вся глава без этих стихов представляет несомненный связный рассказ. Если низвержение дракона, о котором говорится в ст. 9, является при помещении последнего после ст. 5, по-видимому, не вполне обоснованным, то мы должны предположить между стихами 5 и

9 какой-то пропуск, а на его смысл, конечно, указывается в ст. 11: „они победили его кровию Агнца“. Ввиду этого и ст. 7–8 получают свое место и свой смысл, – только необходимо здесь в образы с иудейской окраской вложить надлежащий христианский смысл. Остается еще ст. 6, который антиципирует содержание ст. 13–14; но он, если согласиться со всем сказанным, едва ли уже даст повод к каким-либо критическим операциям.

Мы полагаем, что вполне возможно признать этот ход мыслей в 12 главе, при котором не нужно прибегать к сложным гипотезам, не могущим устранить затруднений. Так, Wellhausen называет свои рассказы А и В вариантами, но, судя по началу, это два совершенно различных сюжета, а их совпадение в конце действительно поразительно. Далее, в В жена появляется совершенно неожиданно, и ее соответствие с подобным образом в А также удивительно. В В о младенце только упоминается, о судьбе его ничего не известно, кроме разве того, что он не был скрыт, вместе с матерью, в пустыне. Наконец, ст. 10–12 относятся к фразеологии редактора только потому, что они единичны, стоят вне параллелей. Все это непреодолимые затруднения, из которых Wellhausen, конечно, старается по-своему выпутаться⁸⁴⁸.

Предположение Joh. Weiss'a собственно бездоказательно, как и вообще многое из высказываемого им не допускает проверки. Восстановляемый им первоначальный Апокалипсис Иоанна едва ли рисуется кому-нибудь в чертах определенных, – точно так же в данном случае и далее картина получается невыразительная. Вообще же при суждении о редакции 12 гл. если что и возможно, то только голое предположение, что существовали рассказы о борьбе Михаила с драконом и о жене, дитя которой дракон хотел пожрать; и этими двумя рассказами христианский писатель и воспользовался для выражения своих идей. Но такое предположение отзывается общим местом, не допускающим ни доказательства, ни опровержения! Если даже допустить, что более или менее аналогичное образам 12 главы существовало ранее христианского Апокалиптики, то это не может все-таки свидетельствовать против единства главы.

Допуская общее единство главы, не найдем ли мы в ней незначительных интерполяций? Spitta приписывает прежде всего редактору в ст. 9 слова: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην⁸⁴⁹, что однако ничем не доказывается. Нагромождение эпитетов, конечно, не говорит против первоначальности некоторых из них. Затем он же приписывает редактору в ст. 9: ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν и в ст. 13: ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν⁸⁵⁰. Писатель главы, – говорит Spitta, – употребляет глагол βάλλω абсолютно, и последний означает в этом случае: „положить кого на месте, распростереть“ (niederstrecken), и только редактор понял ἐβλήθη в смысле низвержения на землю. Такое объяснение окажется совершенно несостоятельным, если иметь в виду связь 8 стиха с 9а. В первом говорится о драконе и его ангелах, что они οὐκ ἴσχυσεν, οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. Примыкая к последней фразе, ст. 9 продолжает: καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, – ясно, что речь идет о низвержении с неба; ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν выразительно прибавляется в конце стиха. Кроме того, и ст. 12 будет необоснован, если понимать глагол βάλλω в смысле Spitt'ы.

Очень многими считается за интерполяцию ст. 11⁸⁵¹. Говорят, что он стоит в противоречии с предыдущим, приписывая верующим победу, которая ранее представлялась одержанною Михаилом. А затем стих насильственно вторгается в связь, которая существует между ст. 10 и 12 (Völter). Vischer прибавляет, что в настоящем месте о победе не может быть и речи, так как положение верующих на земле, с низвержением туда дракона, представляется особенно бедственным. Эти аргументы при христианском понимании главы не могут иметь значения. Как бы ни изъясняли эпизод о борьбе Михаила с драконом⁸⁵², непонятно, почему в христианском произведении в данном случае не может быть упомянуто о спасительном значении крови Агнца. Это упоминание вовсе не нарушает связи. Последний же аргумент Vischer'а основан на забвении христианского учения об искуплении, согласно которому Христос чрез свою смерть уже одержал окончательную победу над князем мира сего, и только усвоение плодов этой победы есть личное дело каждого. Затем Апокалиптик мучеников,

именно, и считает победителями, в смерти видит победу, – опять же общепонятная христианская идея. Исключительно точкою зрения на происхождение Апокалипсиса объясняется то, что Vischer (S. 31) считает интерполяцией в ст. 17 слово Ἰησοῦ, а Rauch (S. 100) – слова ст. 10: ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ и ст. 17: καὶ ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ.

13 глава

Следующая далее глава 13 тесно примыкает к предшествующей. И по связи необходимо принять главу, как она есть. Если Joh. Weiss (S. 91–93), находя 13 главу совершенно переработанной, говорит, что в настоящем своем виде она не может принадлежать к первоначальному Апокалипсису Иоанна, то его доказательства в этом случае вовсе нельзя признать основательными. Он, во-первых, указывает, что для Иоанна немыслим взгляд на Римскую империю, как на сатанинскую власть. Но это положение и в настоящей его форме нельзя ничем подтвердить, тогда как противоположное было бы не только не менее, но более основательным. Во-вторых, по Joh. Weiss'у, во время жизни автора не было гонения на христиан, воздвигнутого императорской властью. Последнее также не совсем верно, разве только основывается на собственной хронологии критика.

В 12 главе сообщалось о сатане и его вражде со святыми, в 13 выводится земной посредник сатанинской власти на земле в образе первого зверя. Рядом с первым зверем рисуется второй, или лжепророк, который действует со всею властью первого зверя и заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю; „и творит великие знамения, так что и огонь низводит с неба на землю перед людьми“ (ст. 12–13).

Для объяснения происхождения фигур первого и второго зверя подыскиваются различные исторические личности, черты из жизни которых соответствовали бы описанию Апокалипсиса. Нас интересует это здесь постольку, поскольку подобное объяснение главы может влиять на решение вопроса о ее редакции. По последнему сочинению об Апокалипсисе Völter'a, то, что в гл. 13 говорится о первом звере, лучше всего подходит в Веспасиану. Фигура же лжепророка не историческая, хотя и имеет историческое основание в мысли об асиархе, как представителе императорского культа, высоко стоявшего в Малой Азии⁸⁵³. Ранее Völter видел в первом звере Антонина Пия, во втором – какого-то шарлатана Александра,

упоминаемого у Лукиана; или еще в первом звере – Адриана, которого христиане считали, будто бы, за Nero redivivus, а во втором – Тиверия Клавдия Аттика Ирода⁸⁵⁴. По мнению Spitt'ы, под первым зверем разумеется Калигула, – с чем согласны Erbes и Rauch, а под вторым Симон Маг; по Erbes'у, второй зверь Апеллес или также Симон Маг⁸⁵⁵. Bruston полагает, что раненая голова зверя в Откр.13:3 указывает на Юлия Цезаря⁸⁵⁶. Большинство видит в описании первого зверя отражение легенды о Нероне. Если ознакомиться со всеми этими объяснениями, то непременно получится вывод, что здесь едва ли можно достигнуть чего-либо прочного. Ввиду этого, мы должны признать, что литературная критика гл. 13 не должна основываться на исторических предпосылках.

Переходя, далее, к самой этой критике, мы должны остановиться на гипотезах Spitt'ы и Erbes'a. Первый приписывает редактору в ст. 3 слова: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον. Эта фраза особенно подозрительна ввиду следующего далее: καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. В последних словах субъектом представляется зверь, а не одна из голов его, как в первом случае. Зверь же имел πληγὴ и по ст. 12. А это дает повод предполагать, что первоначальный текст ничего не знал о поранении одной из голов, но говорил о смертельной болезни зверя. С таким заключением несогласно выражение ст. 14: ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν. Но, однако, оно само возбуждает подозрения. Во-первых, о μαχαίρα прежде не было речи; во-вторых, ἔζησεν показывает, что зверь представлялся действительно умершим. Далее, редактору приписываются в ст. 4 слова: καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες · τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ' αὐτοῦ, так как ранее о войне вовсе не было речи. Ему же принадлежат слова ст. 5: καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσαράκοντα καὶ δύο, и ст. 7: καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς. Объясняются последние две вставки желанием редактора согласить содержание главы 13 с гл. 11, где дело идет о завоевании Иерусалима и куда редактором также введен зверь из бездны. Кроме всего этого, на счет редактора относится в ст.

6: τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας, в ст. 8: τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, ст. 9–10 и, наконец, в ст. 17–18 слова: ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος... ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν⁸⁵⁷. Rauch (S. 102) выбрасывает в ст. 3: μίαν... ἐθεραπεύθη, ст. 8–10 и относительные предложения в ст. 12 и 14.

Ясно, что все эти указания интерполяций имеют тенденциозное основание в изъяснении главы в отношении к личности императора Гая Калигулы. С чисто литературно-критической точки зрения выделения эти едва ли имеют под собою почву. Если прочесть текст описания первого зверя в настоящем его виде, то совершенно невозможно найти указание, что здесь дело когда-то шло о смертельной болезни. Если же прочесть текст, восстановленный Spitt'ом (S. 565–566), то окажется, что в нем речь о πληγὴ τοῦ θανάτου не только не занимает сколько-нибудь заметного места, но прямо нарушает связь. В этом тексте слова: καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη мы действительно должны бы были счесть за интерполяцию. Далее, если, по Spitt'e, слова 3 ст. καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον подозрительны ввиду следующих καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη, то он забывает, что голова, ведь, была головой зверя, а потому во втором случае Апокалиптик и мог сказать о ране зверя; кроме того, при приложении образа к Римской империи неудивительно, что речь о голове, т. е. императоре, переходит в речь о звере, т. е. об империи. Выражение ὅς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν выбрасывается потому, что ранее о μαχαίρα не было речи, – основание вовсе неубедительное. Слово ἔζησεν понятно по соотношению с ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, πληγὴ τοῦ θανάτου. Для вставок о войне со зверем или о войне зверя со святыми едва ли нужно искать определенный год, в который их происхождение было бы понятно. С теми принципами толкования Апокалипсиса, каких придерживается Spitt'a, они понятны в устах иудея во всякое время с тех пор, как Иерусалим был завоеван римлянами. Признавая христианское происхождение главы, мы должны предполагать, если не гонение в настоящем Апокалиптике, то прецеденты, дававшие повод к речи о войне со святыми, – эти прецеденты, по нашему

мнению, действительно были. Таким образом с чисто литературно-критической точки зрения нет оснований к выделению указанных Spitt'ою и другими интерполяций.

Между прочим, Bousset по поводу гипотезы Spitt'ы-Erbes'a смущается тем, что при этом должна быть удалена добрая треть главы, причем все-таки вторая половина ее не находит объяснения. Далее число 616, которое принимается этими критиками на место числа 666, по мнению Bousset'a, слишком слабо удостоверено для того, чтобы быть принятым за подлинное⁸⁵⁸.

Мы не разобрали некоторых интерполяций, заслуживающих особого рассмотрения. Сюда относится прежде всего ст. 8, который, по Völter'у, весь является позднейшею вставкой⁸⁵⁹, разрывающей связь между ст. 7 и 9. По нашему мнению, между ст. 7 и 8 существует самая тесная связь: в первом говорится о власти зверя „над всяким коленом и народом, и языком и племенем“, а во втором – об отношении всех живущих на земле к зверю, выражающемся в поклонении ему. Парентеза в ст. 9 и 10 не продолжает ни ст. 8, ни 7, но бросает взгляд на все описание 13 главы. Другие в ст. 8 считают интерполяцией только слова: τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου⁸⁶⁰. Vischer не понимает, каким образом книга жизни от создания мира может принадлежать Агнцу закланному, – закланному, именно, в последние дни. Кроме того, указывают на Откр.17:8, где речь идет о τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, т. е. при сходном обозначении книги не упоминается о закланном Агнце; далее, в Откр.20:12–15 упоминается книга жизни без Агнца. Впрочем, в Откр.21:27 упоминается τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου. В ответ на недоумение Vischer'a по поводу соединения в Откр.13:8 понятий τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου и τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον должно указать на 1Пет.1:18–20, где речь идет об искуплении τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προεγυνωσμένου μὲν про καταβολῆς κόσμου. В Еф.1:4 говорится об избрании нас во Христе прежде создания мира. Таким образом Откр.13:8 не выводит нас из круга перво-христианских идей. Если книга жизни иногда ставится в отношение к Агнцу, а иногда нет, то правильнее, – говорит

Beyschlag, – в последнем случае предполагать это отношение само собой разумеющимся, чем в первом случае устранять упоминание об Агнце⁸⁶¹.

Schmidt считает вставкою христианина ст. 9, а Vischer – ст. 9–10⁸⁶². По мнению Erbes'a (S. 23), такая операция вырывает из исследуемого места как бы сердце из тела. Совершенно непонятно, что могло навести редактора на мысль сделать здесь такую вставку. В устах же вдохновенного христианского пророка она понятна вполне. В частности, ст. 10 мы понимаем в смысле увещания с покорностью подчиниться своей участи, ожидает ли христианина изгнание или казнь, и не понимаем, каким образом Wellhausen, связывая его с 7а – καὶ νικῆσαι αὐτοῦς, находит здесь смысл: „кто из побежденных не падает от меча, тот берется в рабство“ – положение при разрушении Иерусалима Титом⁸⁶³.

Всю 13 главу в настоящем ее виде признает переработкою более древней основы тот же Wellhausen. Относительно первой ее половины он не говорит существенно нового. Теперь в 13 главе, по его мнению, описывается Nero redivivus, в первоначальной же редакции дело шло об империи в целом. Рога и головы в описании зверя здесь не к стати, они уместны только в гл. 17⁸⁶⁴; первая половина ст. 3, ст. 7б–9 и в ст. 10: ὧδε ἔστιν κτλ. – позднейшего происхождения⁸⁶⁵. Вся критика, по-видимому, основана на признании, что раненая голова зверя указывает на Nero redivivus, с чем, будто бы, стоит в противоречии тот факт, что иногда вместо одной из голов речь идет о звере. В этом случае мы отсылаем к тому, что было сказано по поводу гипотезы Spitt'ы.

Со стиха 11 описывается второй зверь. Здесь, по Wellhausen'у, также заметна переработка первоначальной основы. Дело в том, что второй зверь называется по имени только в Откр.16:3 и Откр.19:20 подле первого зверя, а в других местах называется τὸ θηρίον и ἡ εἰκὼν αὐτοῦ. В 13 гл. второй зверь характеризуется, как псевдо-Илия, который стоит на стороне антихриста, как действительный Илия на стороне Христа. Такой характеристике однако противоречит то, что сообщается о втором звере в Откр.13:12, 15–17. Естественно,

что последнее только и первоначально, – здесь выводился alter ego империи, ее власть вне Рима, представляемая государственными чиновниками, тогда как самая империя – в Риме, имеет в нем как бы свое олицетворение. Ввиду всего этого противоположность ἄλλο θηρίον и πρῶτον θηρίον едва ли первоначально. Таким образом вторая половина 13 главы получает у Wellhausen'a такую форму: „и увидел я изображение (= alter ego) зверя на земле (в противоположность городу Риму), которое действует со всею властью зверя и заставляет землю и ее обитателей поклоняться зверю и начертать знак зверя на правой руке и на челе своем, – так, чтобы никто не мог ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет на себе знак зверя“⁸⁶⁶. Фигура, очерченная Wellhausen'ом, представляется нам слишком искусственной и отвлеченной, а потому совершенно невозможной в апокалиптике. В 13 ст. о низведении лжепророком огня с неба говорится только мимоходом. Ст. 14 тесно связан с 15-м и никак не может быть выброшен из первоначальной связи. Другие выделения не могут быть сделаны, если признать целостность первой половины главы. Из служебного положения лжепророка понятно, что он не всегда упоминается наряду со зверем, притом же и роль его состояла преимущественно в одушевлении образа зверя. Если это признать, то нет нужды устранять в ст. 11 противоположность ἄλλο θηρίον и πρῶτον θηρίον. Таким образом нет принудительных оснований отрицать первоначальность редакции 13 гл. Апокалипсиса св. Апостола Иоанна.

14 глава

Глава 14 является введением к описанию казней, которые должны поразить языческий мир. Она состоит из ряда отдельных видений. Первое из них – видение Агнца, стоящего на горе Сионе со 144000 избранных, имеет значение контраста тому, что изложено в гл. 12–13 (ср. сказанное нами о положении гл. 7 в композиции Апокалипсиса), следующие же приготавливают к описанию грозного суда Божия.

Видение Агнца со 144000 (Откр.14:1–5) особенно привлекает внимание критики. Положение его в ходе рассказа, – думается, – не может возбуждать особых недоумений, хотя иные и отрывают его от связи с предыдущим⁸⁶⁷. Интереснее вопрос о редакции и смысле Откр.14:1–5. Wellhausen обращает внимание на то, что, по 1-му стиху, 144000 стоят на горе Сионе, а по ст. 3 – сцена происходит на небе. Далее, должно полагать, что гимн поют искупленные, как это и происходит в Откр.15:2,3; а между тем по Откр.14:2,3 певцы анонимны, и 144000 только учатся от них новой песни. Наконец, 144 тысячам даются определения три или четыре раза, и эти определения то тождественны, как, например, οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς и οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, – то различны, как – οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν. Все это показывает, что над отрывком работала не одна рука⁸⁶⁸. Но такое различие определений, взятое отвлеченно, еще ничего не говорит против первоначальности настоящей редакции отрывка. Что же касается первых двух фактов, указанных Wellhausen'ом, то они не представляют никакой несообразности. 144000 во главе с Агнцем стоят на горе Сионе, а поющие, – вероятно, ангелы, – находятся на небе, и их песни могут научиться только эти 144000, которые находятся на горе Сионе, – никакой непоследовательности!

Слишком искусственно объяснение Spitt'ы. Он читает в Откр.14:1 слово ἀρνίον без члена, почему не находит возможным разуместь под ним Мессию. Ἀρνίον без члена и ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες также без члена: в

последнем случае после χιλιάδες можно подразумевать ἄρνία, – речь таким образом идет об агнце руководителя и 144 тысячах агнцев; разумеется Гамалиил I и иудеи, которые, не желая исполнять нечестивое требование императора Гая Калигулы, сгруппировались около уважаемого учителя закона. На место τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ в ст. 1 Spitta уже ставит τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ζῶντος. Кроме того, он выбрасывает в ст. 2–4 слова καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα – παρθένοι γάρ εἰσιν и в с. 4 еще: καὶ τῷ ἄρνίῳ⁸⁶⁹. Недоумения, возбуждающиеся ходом действия, совершенно неосновательны, как мы указали по поводу предположения Wellhausen'a. Понимание под ἄρνιον Гамалиила – смешно, а основание его – отсутствие члена пред ἄρνιον – ложно, так как член здесь имеется в лучших свидетелях текстуального предания, и его принимают Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, B. Weiss и v. Soden. Чтение же в textus rec ἄρνιον без члена имеет за себя из унциальных один только кодекс Porphiriensis. Дальнейшие возражения будут разобраны ниже.

Единство отрывка, далее, отрицает Völter, по мнению которого в ст. 1 интерполированы слова τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ⁸⁷⁰, ибо они стоят в противоречии с Откр.7:1–8, где говорится о печати только Бога, но не Агнца и Бога. Интерполяцией же являются и ст. 4–5: здесь говорится, что искупленные – первенцы Богу и Агнцу, и делается ударение на их аскетической святости, в то время как в ст. 3 они просто называются искупленными от земли. Здесь основанием для вставки редактору служило то же самое, что в Откр.7:9–17, – именно, ему казалось число искупленных слишком незначительным, и потому он обратил их в начаток, в девственников⁸⁷¹. Так Völter. Интерполяции находит в разбираемом пассаже и Erbes⁸⁷². По Weizsäcker'у, образ 144000 в 7 и 14 гл. объясняется различно⁸⁷³. Pfeleiderer отрицает тожество 144 тысяч, дважды упомянутых⁸⁷⁴. Bousset говорит, что первоначально в источнике 144000 были тожественны⁸⁷⁵. Joh. Weiss различие относит на счет редактора, переработавшего отрывок⁸⁷⁶.

По поводу мнения о позднейшем происхождении в ст. 1 слов τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ Erbes спрашивает: если здесь они

вставлены, то почему редактор не поступил так и в других местах? Почему он не просто присоединил имя Агнца к имени Божию, но поставил его на первом месте, причем после уже следует καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ? Может быть, здесь сказалась идея христианского крещения, которое уже в ранней церковной литературе называется σφραγὶς τοῦ κυρίου и под⁸⁷⁷. Таким образом самый оборот речи не позволяет здесь видеть руку редактора.

Далее, тождественны ли 144000 запечатленных в гл. 7 с 144000, имеющими печать Бога и Агнца на челе своем, в гл. 14:1–5?⁸⁷⁸ Нам кажется, что это тождество необходимо признать, а на основании содержания Откр.14:4–5 нет нужды его отрицать. Ничто не вынуждает видеть в последнем случае в 144000 особо избранных аскетов. Совершенно наоборот: так как сцена, описанная в Откр.14:1–5, является светлой стороной на мрачном фоне картины 12–13 гл., то первая должна иметь такое же общее значение, как и последняя⁸⁷⁹. Если согласиться, что в Откр.7:1–8 выводятся не иудеи или иудео-христиане, но христианство вообще, то можно признать, что с тою же самой величиной мы имеем дело и в гл. 14:1–5. Но в том и другом случае приходится считаться с ветхозаветным образом выражения. В частности, в последнем отрывке слова: οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ ὑναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν нельзя понимать буквально. Как замечает В. Weiss, только отрицая всякий экзегезис по контексту, можно видеть здесь группу аскетов⁸⁸⁰. В данном случае идет речь несомненно об осквернении от мира, о прелюбодеянии с миром. Способ выражения заимствован из Ветхого Завета, где прелюбодеянием называлось всякое отступление евреев от Бога, а девой иногда именуется не только Сион (4Цар.19:21; Иер.31:4 и др.), но и Египет (Иер.46:11)⁸⁸¹. Такой же способ выражения находим в послании Ап. Иакова (Иак.4:4) и у Ап. Павла (2Кор.11:2)⁸⁸².

Ἀπαρχὴ τῷ θεῷ также можно относить ко всему христианству. По закону Моисея, Богу на особое служение посвящается собственно всякий первенец мужского пола, для непосредственного же служения при скинии, взамен их, было

отделено в целом составе колена Левиино. На христиан Апокалиптик смотрит, как ветхозаветный человек смотрел на священство: это – люди, выдающиеся из среды других близостью к Богу. Отсюда понятно определение ἀπαρχὴ τῷ θεῷ. Оно особенно понятно в устах человека, называвшего христиан царством, священниками Богу и Отцу Господа Иисуса Христа. Нужно еще заметить, что начатком ἀπαρχή, reschîf, по смыслу Ветхого Завета, может быть названо не одно священство, но и весь Израиль. Он и называется так в Иер.2:3. Так как слово „начаток“ есть во всяком случае понятие части, то в таком названии Израиля заключается идея особого избрания народа еврейского. О подобном же избрании, – только не плотского, а духовного Израиля, – говорится и в Откр.14:4. Среда, из которой совершается избрание, называется в Апокалипсисе ἡ γῆ – земля: οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς; или же οἱ ἄνθρωποι – люди: οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Такое наименование этой среды служит ясным доказательством, что в Откр.14:4 идет речь не об избранных из христиан, но о христианах, как избранных из мира⁸⁸³. Ср. Иак.1:18⁸⁸⁴. Из всего этого следует, что описание 144 тысяч в Откр.14:4,5 не дает оснований к отрицанию их тождества с описанными в Откр.7:1–8; а при таком положении дела, думается, нет причин и отвергать первоначальность Откр.14:4,5.

Откр.14:6–13 содержит видение трех ангелов, возвещающих суд Божий. Schmidt (S. 16–18) видит здесь отдельный фрагмент, вставленный в мессианскую книгу, начинающуюся с гл. 12. Weizsäcker (S. 491) усматривает в отрывке ту особенность, что здесь выступают друг за другом три ангела, которым ведется счет, чего не замечается ни прежде, ни после. По нашему мнению, связанному с общим взглядом на положение гл. 12–14 в композиции Апокалипсиса, исследуемый отрывок не должен возбуждать серьезных недоумений. После указания на происхождение и характер борьбы, которую христианство должно вести с миром, описан Агнец, стоящий со 144 тысячами искупленных от земли на горе Сионе, – описан, как антитеза предшествующей картине, как светлая сторона на мрачном фоне. Далее по естественному ходу дела следует

торжественное возвешение грядущего суда. Мысль развивается в отрывке с большою последовательностью. Сначала летящий по середине неба Ангел с вечным Евангелием приглашает всех воздать славу Богу ввиду наступления суда. Второй Ангел предвосхищает падение Вавилона. Третий, наконец, возвещает гнев Божий тем, которые поклоняются зверю и образу его и принимают начертание на чело свое или на руку свою.

В ст. 6 иных смущает присутствие перед ἄγγελον слова ἄλλον. Spitta полагает, что это ἄλλον ἄγγελον подлинно и объясняется тем, что первоначально в ст. 4–5 суждение о 144000 было высказано ангелом. Редактор своею переработкой устранил этого πρῶτον ἄγγελον, но по забывчивости не выбросил в ст. 6 ἄλλον, ввиду чего был вынужден в ст. 8 вставить δεύτερον ἄγγελον⁸⁸⁵. По мнению Hilgenfeld'a, ἄλλον предполагает в качестве первого ангела Агнца ст. 1⁸⁸⁶. Наконец, думают еще, что ἄλλον имеет в виду или поющих ангелов ст. 3⁸⁸⁷, или ангела седьмой трубы⁸⁸⁸. Несомненно, ἄλλον в ст. 6 не означает „второго“, а просто указывает, что и прежде Апокалиптик в видении встречался с ангелами. Или даже лучше согласиться в Kliefoth'ом, что ἄλλον в ст. 6 поставлено, чтобы сделать переход к описываемому в нем видению. Тогда смысл этого ἄλλον в данном месте такой: „и увидел я другое видение, – именно, ангела, летящего по середине неба“⁸⁸⁹. Приведенное объяснение подтверждается тем, что в ст. 8 упоминается не просто ἄγγελος δεύτερος, но ἄλλος ἄγγελος δεύτερος, причем это обозначение можно было бы перевести: и вот еще второй ангел и т. д.; также и в ст. 9 выводится ἄλλος ἄγγελος τρίτος. Эти ἄλλος в ст. 8 и 9 совершенно необъяснимы при предположении Spitt'ы, которое при этом стоит в связи с его неосновательной критикой Откр.14:1–5. Наконец, не странно ли говорить о забывчивости редактора, который запомнил устранить в ст. 6 ἄλλον, и однако для исправления своей ошибки вставил целый 8 стих?..

Кроме этого, в ст. 6 Spitta (S. 399) признает интерполяцией слова: ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς, так как здесь идет дело о проповеди Евангелия между всеми народами. Аргумент этот убедителен только для

Spitt'ы, который признает принадлежность отрывка к J¹, т. е. источнику иудейского происхождения.

Редактору приписывает Spitta (S. 149), как мы уже видели, и ст. 8. Хотя ранее о Вавилоне и не было речи, тем не менее возможно допустить здесь пролепсис, вполне понятный перед возвещением гнева Божия поклонникам зверя и его образа.

Ст. 9–12 Völter относит к вставке Керинфа при Веспасиане. Слова: καὶ ἐνὼπιον τοῦ ἀρνίου в конце ст. 10 он считает интерполяцией редактора ввиду того, что Агнец поставлен позади ангелов⁸⁹⁰. Но разве интерполятор не мог назвать его прежде ангелов, если бы находил это нужным? спрашивает Beyschlag⁸⁹¹. В Откр.1:4,5 Христос называется после семи духов, в Откр.14:1 Агнец, наоборот, упоминается прежде Бога, – таким образом из положения слова ничего нельзя извлечь. Сопоставление здесь ангелов и Агнца объясняется тем, что, по видению, ангелы являются участниками в совершении суда, судьей же, как известно, по христианскому воззрению, является Христос.

Если мы принимаем первоначальность ст. 8, то можем признать то же самое и в отношении интерполяций, указываемых Spitt'ом в ст. 10 (καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκερασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀρυγῆς αὐτοῦ, καὶ) и 11 (καὶ ὁ καπνὸς τοῦ βασιανισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰώνων ἀναβαίνει и οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ). Его смущает изменение чисел в сказуемых, а также то, что указанные интерполяции понятны только, если иметь в виду описание суда в гл. 17–18⁸⁹². Действительно, язык ст. 10–11 совсем не гладкий, но однако это не дает права на какие-либо выводы, если иметь в виду общий характер языка Апокалипсиса. Второй аргумент должен иметь особенное значение для выражения ст. 11: καὶ ὁ καπνὸς – ἀναβαίνει, так как и в Откр.19:3 читается: καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Но замечательно, что и в последнем случае выражение занимает такое положение, что Spitta со своим методом исследования по праву мог бы счесть его за интерполяцию. Оно, – думается, – должно быть принято за

обычное ходячее выражение Апокалиптики, – в роде пословицы.

Ст. 12–13 считают за вставку христианина Vischer, Schmidt и Spitta⁸⁹³, а Völter приписывает ст. 13 автору семи посланий⁸⁹⁴. То обстоятельство, что Апокалиптик иногда от видения переходит к утешению и ободрению, ни в каком случае не может быть считаемо за повод к заподозриванию первоначальности отрывков с подобным характером. Если Spitta указывает, что здесь идет речь о терпении святых, а между тем к этому нет никакого повода, потому что ранее говорилось только о несчастьях, постигающих нечестивых, а не праведников, то это основывается исключительно на принадлежащем Spitt'e делении Апокалипсиса на источники. Первую половину 14 главы он относит к J¹ и таким образом не имеет в виду ни семи посланий, ни видения печатей. Содержание же Откр.13:15 Spitta объясняет в отношении к язычникам, – полнейшая несообразность!

Вот суд Божий возведен. Далее, в ст. 14–20 следуют два видения, которые выражают мысль о готовности мира для суда. Период созревания кончился; нет уже опасности вместе с плевелами повредить и пшенице; как добро, так и зло достигли своего высшего развития. Так понимаемый, этот пассаж занимает надлежащее место, и нет нужды отрывать его от связи с предыдущим⁸⁹⁵. Правда, действие здесь, как будто, забегает вперед. Но ввиду этого только необходимо смотреть на Откр.14:14–20, как на общую картину суда, которая далее раскрывается в частностях. Что здесь действительно только общая картина, это подтверждается тем, что суд описывается с двух сторон, то есть в отношении к добру и злу, – но в самых кратких выражениях.

Wellhausen находит в Откр.14:14–20 два параллельных отчета, незначительные различия которых не дают права видеть в них восполняющие друг друга две половины единого целого⁸⁹⁶. Однако это несправедливо, так как в 14–16 ст. говорится о том, что все доброе в мире созрело, достигло высшей ступени развития, между тем как в 17–20 та же самая

мысль высказывается относительно зла, и таким образом вторым видением действительно восполняется первое.

Под подобным Сыну Человеческому в ст. 14 можно разуместь Мессию⁸⁹⁷, хотя некоторые видят здесь просто Ангела⁸⁹⁸. Положение, создаваемое стихом 15, где другой ангел обращается к Сидящему на облаке с приглашением пожать, потому что жатва созрела, ничего не говорит против нашего понимания. Слово ἄλλος здесь не означает „второй“, но, конечно, указывает на смену видений, касающихся одного и того же предмета. И в ст. 17 и в 18 ангел называется только ἄλλος, без всякого даже прибавления δεύτερος или τρίτος. А слова, с которыми ангел ст. 15-го обращается к Сидящему на облаке, не имеют характера приказания и не свидетельствуют об отношении первого ко второму, как высшего к низшему.

В описании суда в Откр.14:14–20 приписывается, как видим, очень значительная роль ангелам. В частности, ангел в ст. 17 представляется исполнителем судебного приговора над грешниками. Но против этого положения дела не только ничего нельзя возразить, но, наоборот, оно имеет основание в притчах Господа. Ввиду этого Spitta (S. 156) вовсе не имел права выбрасывать ст. 17 из первоначальной связи.

15–16 главы

Покончив с гл. 14, мы подошли к описанию казней, которые должны поразить языческий мир, и суда над Вавилоном. Здесь мы имеем видение семи чаш, соответствующее видению печатей и труб. Появление третьей седмерицы казней не представляет никакой неожиданности, хотя Erbes (S. 93–97) видит эту третью седмерицу в семи громах гл. 10 и потому считает видение чаш излишним и приписывает его позднейшей руке. Это взгляд, одной стороны которого мы уже касались (стр. 319). Точно так же и Joh. Weiss (S. 122 ff.) отрицает принадлежность видения чаш к первоначальному Апокалипсису и считает, что оно написано рукою Q (редактор) и потом обработано рукою R (издатель целого Апокалипсиса). Völter относит 15–16 гл. к вставке Керинфа при Веспасиане⁸⁹⁹.

В Откр.15:1 Апокалиптик сообщает, что он увидел семь ангелов, имеющих семь последних язв, которыми оканчивалась ярость Божия. Обращают внимание на то, что по ст. 5–6 только после песни победителей на стеклянном море ангелы с чашами выходят из храма и что, следовательно, созерцатель не мог их видеть до этой песни⁹⁰⁰. Однако из затруднения можно легко выйти, если принять, что в Откр.15:1 имеем общее надписание к следующему пророчеству⁹⁰¹.

Ст. 2–4 занимают такое же положение в видении чаш, какое Откр.8:3–5 занимают в видении труб. Там предварительно описанию казней говорилось о молитвах святых и об услышании их Богом; – здесь уже предвосхищается победа христиан, и описывается их торжество. Победившие зверя и образ его, и начертание его и числа имени его стоят на море стеклянном, смешанном с огнем, и поют песнь Моисея и песнь Агнца.

Spitta в ст. 2 вычеркивает слова: ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί, еще: ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνης αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, и наконец: τὴν ὑαλίνην, ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ. Первая фраза, – говорит он (S. 157–159), обращается к сцене гл. 4, а упоминание о звере, его образе и числе имени в данном месте невозможно, так как ранее об этих предметах

совсем не было речи; непонятно также и то, каким образом победители, устроившие кровопролитие, имеют в руках гусли. Для нас все эти недоумения совершенно не могут существовать. Spitta относит 15–16 главы к J², между тем гл. 4, где упоминается впервые стеклянное море, принадлежит, по его мнению, к U, т. е. первоначальному христианскому Апокалипсису, а гл. 13, где говорится о звере, его образе и начертании, к иудейскому источнику J¹. Таким образом критика Spitt'ы в данном месте основывается исключительно на его же определении источников и не имеет, следовательно, никакого объективного значения. Речь о гуслих в руках победителей вполне понятна, если подлинно упоминание в ст. 2 о звере.

В ст. 3 многие признают интерполяцией слова: καὶ τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου⁹⁰². По мнению Vischer'a, τὴν ᾠδὴν τοῦ ἀρνίου подле τὴν ᾠδὴν Μωϋσέως – бессмысленно. Но Beyschlag справедливо возражает, что здесь речь идет не о песни, действительно составленной Моисеем, но о песни, которую победители будут петь, перешедши море последних скорбей и увидевши гибель фараона-антихриста. Так как Агнец есть второй Моисей, руководитель ко спасению, то эта торжествующая песнь и называется песнью Моисея, раба Божия, и песнью Агнца⁹⁰³. По Bovon'у, соединением этих двух имен при названии песни победителей указывается на единство духа Ветхого и Нового Завета⁹⁰⁴. Следующую сцену, описанную в Откр.15:5–8, Spitta помещает в храм Иерусалимский и приписывает редактору все то, что указывает на небесный храм, – сюда относятся прежде всего слова ст. 5: καὶ ἡνοίγη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ. Затем он выбрасывает и весь стих 7, где содержится указание на четырех животных, принадлежащих U⁹⁰⁵. Но в описании видения нет ничего, заставляющего признать здесь храм Иерусалимский, – нисколько не вынуждает к этому и Откр.15:8. Представлять, что вся сцена имеет место в Иерусалимском храме, странно с точки зрения Spitt'ы, относящего отрывок к J², – в иудейской апокалиптике мы не имеем ничего параллельного. Наконец, судя по описанию видения чаш, естественно допускать местонахождение ангелов на небе, что подтверждается и словами Откр.16:1: ὑπάγετε καὶ

ἐκχέετε τὰς ἐπτὰ φιάλας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὴν γῆν, хотя, правда, Spitta (S. 169), руководясь предвзятой идеей, и вычеркивает εἰς τὴν γῆν.

В гл. 16 описываются самые казни, поражающие враждебный Богу мир. Если Erbes (S. 94–95) устанавливает параллелизм между видением чаш и видением труб, то это, однако, не может служить доводом против первоначальности первого. Описание семи казней может быть и стереотипным, заимствующим краски от египетских казней, при всем том в нем имеется и специальное отношение к предмету этой части Апокалипсиса. Так, при третьей чаше, вылитой в реки и источники вод, вода превращается в кровь, по слову ангела вод, за пролитие крови святых и пророков. Пятый ангел выливает свою чашу на престол зверя, и сделалось царство его мрачно.

Со стороны литературно-критической представляет интерес шестая чаша (ст. 12–16). Sabatier полагает, что казнь, связанная с шестою чашей, описывается в ст. 12, а ст. 13–16 вовсе не подходят к связи и являются вставленным сюда отдельным иудейским фрагментом. Если же признать первоначальность ст. 13–16, то, по мнению Sabatier, получается странное представление о победе народа Божия над своими врагами, как одной из страшных казней в ряду других⁹⁰⁶. Идея суда Божия над царями вселенной, действительно, придает отрывку пролептический характер, но при всем том нет необходимости отрицать его происхождение от Апокалиптики или отрывать от настоящей связи. В ст. 12 описывается предварительное условие того, что совершается в ст. 13–16. Выливается шестая чаша, и пересыхает Евфрат, а нечистые духи, подобные жадам, выходящие из уст дракона, зверя и лжепророка, возбуждают царей вселенной на брань. Эти цари с их нашествием являются бичом для земли, но и их самих ожидают суд Божий и гибель. По нашему мнению, могут быть отождествлены οἱ βασιλεῖς οἱ ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου ст. 12 и οἱ βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης ст. 14. В первом представлении просто сказалась только идея о врагах народа Божия с востока⁹⁰⁷. Συνήγαγεν в ст. 16 имеет своим субъектом не Бога⁹⁰⁸, а πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα

ст.14⁹⁰⁹. Sing. συνήγαγεν не должен возбуждать сомнение против такого толкования ввиду ἔκτορεύεται в ст. 14.

Обозначение места в ст. 16 – Ἀρμαγεδών представляет проблему. Spitta (S. 401–402) находит здесь обозначение Мегиддона, – местности, достопримечательной в истории еврейского народа. Привело Апокалиптику к упоминанию этой местности положение дела в царствование Калигулы, когда, именно, в долине Изреель можно было ожидать соединения Публия Петрония с другими войсками. Однако о горах Мегиддонских не может быть речи, так как Мегиддон лежал на равнине⁹¹⁰. De Wette полагает, что Армагеддон ради прибавления ἑβραϊστί нужно брать не как собственное имя, но по его этимологическому значению⁹¹¹. Prager же против этого указывает, что Армагеддон нужно понимать не символически, но реально, так как иначе Апостол Иоанн поместил бы соответствующее греческое слово⁹¹² (ср. Откр.9:11). Нам кажется, что Апокалиптику, во всяком случае, предносилось событие, описанное в Суд. 4 (см. Суд.5:19), а то обстоятельство, что он говорит о горах Мегиддонских, указывает, что здесь не имеется в виду географическая местность, но название носит символический характер⁹¹³.

Spitta (S. 163:170), далее, устраняет из видения чаш все, имеющее отношение к описанию зверя в гл. 13. Таковы слова в ст. 2: τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ; в ст. 10: τὸν θρόνον τοῦ θηρίου καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐσκοτωμένη. Главным основанием является, конечно, принятое Spitt'ою разделение содержания Апокалипсиса по источникам. Другие мотивы его вовсе не имеют доказательного значения. Так, критик обращает внимание на то, что казнь поражает ту область, где выливается чаша, и не понимает, каким образом после чаши, вылитой на престол зверя, страдают его подданные. Затем он недоумевает по тому поводу, что тьма производит такое страдание, что люди кусают свои языки и под.

Большинством критиков отрицается подлинность ст. 15⁹¹⁴, так как здесь слова Христа насильственно прерывают изложение видения. По нашему мнению, вообще нет оснований

выбрасывать из текста такие отступления. Они вполне понятны при живом чувстве и воображении писателя и придают произведению драматический характер⁹¹⁵. Признание первоначальности стиха имеет не только не менее, но скорее более оснований, чем отрицание ее: подобная вставка со стороны редактора совершенно непонятна.

Седьмой ангел вылил чашу свою на воздух, и из храма от престола раздался громкий голос, говорящий: совершилось – γέγονεν. Восклицание это имеет в виду описанные выше казни. Далее следует речь о казни, связанной с седьмой чашей (ст. 18–21). Здесь Spitta (S. 164–167) ст. 17б–20 вырывает из связи, в какой они стоят, и переносит в J¹. Его смущает нагромождение казней, поражающих людей. Ввиду того, что казнь распространяется на ту область, куда вылита чаша, Spitta и предполагает, что в описании седьмой чаши первоначален ст. 21, в котором говорится о павшем с неба граде величиною в талант: – ведь, седьмая чаша вылита в воздух! Слово γέγονεν, по его мнению, не может относиться вообще к семи чашам гнева Божия, – в таком случае оно должно бы было стоять после, а не прежде седьмой чаши. Не может оно относиться и к описанию суда над Вавилоном, потому что, собственно говоря, ст. 19а не предполагает этого описания: здесь падение города великого, то есть Рима, упоминается наряду с падением городов язычников. Что касается 19б, то он, ввиду последнего факта, должен быть выделен и отнесен на счет редактора. Точно так же и Völter отрицает первоначальность Откр.16:19б⁹¹⁶. Большим субъективизмом отличается суждение, что в описании седьмой чаши речь первоначально шла только о граде. Наоборот, если чаша вылита в такую широкую область, как воздух, то неудивительно, что и казнь захватывает так же широко, – здесь и молнии и громы, и великое землетрясение, и падение городов, исчезновение островов и гор и град. 19б можно удалить отсюда только в том случае, если будет признано, что следующее далее описание суда над Вавилоном происходит из другого источника. Γέγονεν, как мы заметили, относится к видению чаш вообще. Нельзя удивляться тому, что оно поставлено прежде описания казни, связанной с седьмой

чашей, – это несколько напоминает заключение видений печатей и труб. После открытия седьмой печати не описывается сопровождающая этот акт казнь, но говорится о таинственной получасовой тишине: все затихло в ожидании последнего Божия суда. Подобным же образом и за седьмой трубой нет описания казни, но небесными голосами и видением ковчега завета указывается на то, что приблизилось открытие Царства Божия. Также и здесь: лишь только вылита седьмая чаша, как раздается от престола голос: *υἱουεν*, – Царство Божие близ, при дверях!

Все дальнейшее со ст. 18, если угодно, можно относить к седьмой чаше. Но отрывок Откр.16:18–18:24 имеет такое же значение, как в видении труб – Откр.11:1–13; только последний стоит перед седьмой трубой, а первый после сообщения о том, что седьмая чаша вылита. Особенность, может быть, объясняется тем, что горизонт в третьей части Апокалипсиса гораздо шире, чем во второй: христианство и мир – вот противоположности, о которых здесь идет речь всюду. Мы имеем полное право смотреть на Откр.16:18–21, как на введение к описанию, содержащемуся в гл. 17–18, а в таком случае самое это введение может быть принято в настоящую связь в настоящем его виде. В частности, гл. 17–18 можно считать подробным раскрытием того, что в Откр.16:19 кратко сказано о Вавилоне: „И город великий распался на три части, и города языческие пали, и Вавилон великий воспомянут пред Богом, чтобы дать ему чашу вина ярости гнева Его“. Экзегеты расходятся в понимании того, что разумеется в первой половине 19 стиха под городом великим. Одни видят здесь Иерусалим⁹¹⁷, другие – Вавилон, который упоминается во второй половине того же стиха⁹¹⁸. Нам кажется, что город великий и Вавилон великий есть одно и то же. Отожествить распадение великого города на три части с судом над Иерусалимом, описанным в Откр.11:13, не представляется возможным ввиду различия отчетов. Двукратное упоминание Вавилона, может быть, допустимо объяснить знакомством писателя Апокалипсиса с параллелизмом еврейской поэзии. Кроме того, в первой части ст. 19 высказывается общая мысль о

падении великого города, вместе с остальными городами языческими, а вторая его половина вводит уже к образному описанию этого события, содержащемуся в гл. 17: „Вавилон великий воспомянут пред Богом, чтобы дать ему чашу вина ярости гнева Его“.

17–18 главы

Таким образом мы можем признать, что гл. 17 занимает в Апокалипсисе надлежащее место, и нет нужды вместе с Völter'ом отрывать ее от настоящей связи и ставить после гл. 10, предполагая соответствующие редакционные изменения в существующем тексте Откр.17:1 ⁹¹⁹.

Однако самое содержание гл. 17 возбуждает у критики много недоумений, которые вынуждают некоторых отрицать единство внутри ее самой. Так, Spitta⁹²⁰, относящий главу к источнику J², признает первоначальными только стихи 1–6, стихи же 7–18 он приписывает редактору, жившему при Траяне. Его удивляет то, что в последнем отрывке речь идет главным образом о звере, хотя предметом главы должна быть жена; затем одна и та же черта образа здесь получает различное объяснение: семь голов зверя обозначают и семь гор, на которых сидит жена, и семь царей; сам зверь то олицетворение власти, от которой заимствуют свои полномочия семь царей, то индивидуальный царь, – и именно, восьмой. Все объясняется просто, если предположить, что редактор при Траяне комбинировал образ 17 главы с образом 13 и объяснил все в отношении к Nero redivivus. Первоначально же под образом жены выводился просто республиканский Рим. Ввиду всего этого, должно признать также интерполяциями в ст. 3: ὀνόματα βλασφημίας, ἔχων κεφαλὰς ἐπτὰ καὶ κέρατα δέκα; в ст. 6: καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθύουσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. Редактору же принадлежит и слово μυστήριον в ст. 5. Чтобы поставить содержание ст. 7–18 в связь с легендой о Nero redivivus, происхождение которой невозможно и по Spitt'e ранее начала второго столетия, критик предполагает счисление Апокалиптиком императоров с Нерона: 1) Нерон, 2) Веспасиан, 3) Тит, 4) Домициан, 5) Нерва. Шестым, при котором работал редактор, был Траян. Joh. Weiss предполагает в 17 гл. работу трех рук. Последнему издателю (R) здесь принадлежат ст. 6, 14–15; а ст. 11–13, 16, 17 принадлежат уже другому автору – (Q); остальное же

представляет первоначальную основу. Между прочим, видение Вавилона – В и нового Иерусалима – I показываются Апокалиптику одним из ангелов чаш, и Joh. Weiss делает предположение, что Q является автором видения чаш, связавшим с ним В и I. Затем он останавливается на выяснении того, что ст. 10 и 11 не могли принадлежать одному и тому же лицу⁹²¹. Weizsäcker находит в гл. 13 и 17 две обработки одного и того же образа и на основании их сравнения приходит к выводу о раннейшем происхождении гл. 13. В последней, вместе с первым зверем, выводится второй – лжепророк, который, однако, на службе у первого зверя. Здесь, следовательно, колеблется представление между иудейским антихристом и языческим антихристианством. В 17 гл. мы не имеем никакого следа первой идеи. Во-вторых, в 17 главе дается двойное объяснение образа семи голов, что стоит в зависимости от того, что здесь занимает видное место образа жены. Наконец, шаг вперед в 17 гл. сравнительно с 13 замечается и в том, что в первой сделано употребление и из десяти рогов зверя⁹²².

Мы не считаем нужным излагать другие мнения относительно состава 17 главы, так как не найдем нигде еще приложения к делу каких-либо других принципов толкования⁹²³. И из сказанного уже ясно, что в основе литературной критики здесь лежит объяснение значительной части главы в отношении к Nero redivivus. Если не иметь в виду последнего, то не встретится больших недоумений там, где их теперь находят. Впрочем, и мы должны сознаться, что установить последовательный ход мысли в этой главе весьма трудно и нельзя считать себя уполномоченным к какому-либо определенному экзегезису ее, так как мы не имеем возможности проникнуть в те будущие исторические перспективы, которые открывались перед духовным взором вдохновенного созерцателя⁹²⁴.

Нетрудно, – полагаем мы, – согласиться с тем, что зверь 17 гл. тождествен со зверем гл. 13. Неудивительно и то, что в 17 гл. зверь ставится в самое тесное отношение к жене. Если Вавилон – мировой город, – мировая монархия, то зверь –

олицетворение ее силы и власти, и таким образом получает надлежащий смысл образ жены, сидящей на звере багряном. Ввиду этого вполне возможно признать подлинность всего ст. 3 главы 17, где явно устанавливается связь образов 13 и 17 гл. Название зверя θηρίον κόκκινον ничего не говорит против тождества двух образов, равно как и отсутствие указаний в 17 главе на диадемы на головах или рогах зверя. Вообще в описаниях зверей нет никаких противоречий, но только в 17 гл. к θηρίον прибавляется определение κόκκινον и умалчивается о диадемах.

Далее, в 17 главе, после описания зверя и затем жены, сообщается в ст. 6, что последняя „упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых“. Vischer, признавая иудейское происхождение Апокалипсиса, отрицает первоначальность слов: καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. Он не понимает, как в христианском произведении могли различать между святыми и свидетелями Иисуса⁹²⁵. Однако вполне возможно под первыми разуметь христиан вообще, а под вторыми – проповедников Христа, к которым принадлежал и сам писатель Апокалипсиса⁹²⁶. Вообще, если читать разбираемое место без малейшего предубеждения, то оно своим положением и смыслом не возбудит никакого недоумения.

В Откр.17:9,10 мы встречаем объяснение одной из черт описания зверя, именно: его семи голов. Здесь критику смущает двоякое объяснение этой черты: во-первых, в отношении к семи горам, на которых сидит жена, и, во-вторых, в отношении к семи царям. Однако двоякое объяснение странно только в том случае, если стать на точку зрения Spitt'ы и отрицать первоначальность связи образа жены с образом зверя, имеющего семь голов и десять рогов. Если же эта связь вполне возможна, чтобы не сказать более, то и нет нужды в двойном объяснении видеть знак работы двух рук.

Ст. 11 продолжает то, что говорилось в ст. 10. „Семь голов суть семь царей, из которых пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и когда придет, не долго ему быть“ (ст.10). „И зверь, который был и которого нет, есть восьмой, и из числа семи, и пойдет в погибель“. Нам думается, что, если видеть здесь

указание даже на Nero redivivus, то и тогда вполне возможно признать происхождение ст. 10 и 11 от одной руки. Еще в 13 главе мы видели, что Апокалиптик от речи об одной из голов зверя переходит вдруг к речи о самом звере. Правда, там это более ясно и понятно, чем в разбираемой нами сейчас главе, относительно которой мы не знаем, что здесь созерцатель имеет в виду. Но – во всяком случае – вполне возможно предположить, что Апокалиптик представлял восемь частей какой-то определенной величины, выведенной под образом зверя. Так как число семь для него имело схематическое и священное значение, он говорит сначала о семи частях данной ему величины, представляя их под образом семи голов зверя. Восьмая часть той же самой величины, выходящая уже из пределов схематического числа, отождествляется с самим зверем, – потому, вероятно, что она служила или будет служить особенно характерным и полным воплощением сущности зверя. Загадочные слова относительно τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν мы пока оставляем здесь без всякого объяснения, так как ниже, когда будем говорить относительно легенды о Nero redivivus, нам придется иметь с ними дело, – теперь же наша задача – показать только возможность происхождения 10 и 11 стиха от одной руки, несмотря на то, что в первом речь идет о семи головах зверя, а во втором – о самом звере.

В ст. 12–13 объясняется значение десяти рогов зверя, которые суть десять царей. Они еще не получили царства, но примут власть со зверем на один час. Они имеют одни мысли и передадут силу и власть свою зверю.

К объяснению десяти рогов примыкает ст. 14, возбуждающий у критики сомнения со стороны его первоначальности. Vischer (S. 59) и Schmidt (S. 35), конечно, выбрасывают его, руководясь своей точкой зрения на происхождение Апокалипсиса. Первый, кроме того, указывает на отсутствие связи стиха с предыдущим и последующим. Подобным же образом и Völter указывает, что о действительной задаче зверя и его союзников говорится в ст. 16–17: стих же 14 насильственно врывается в изложение и имеет в виду установить связь между 17 главой и Откр.19:11 и далее,

причем, – предполагается, – последняя часть происходит совсем от другого автора⁹²⁷. Однако если иметь в виду предыдущее, то совсем нельзя усмотреть отсутствие связи между ним и стихом 14. Нет никакого повода также и предполагать, что этот стих имеет в виду видение, излагаемое в Откр.19:11 и далее. В христианском Откровении зверь – антихрист, борьба со Христом – его первая задача, а потому и неудивительно, что прежде всего указывается на войну его и его союзников с Агнцем.

Должно согласиться с тем, что видение 17 главы имеет в своей основе нечто историческое, – предположим, что мы имеем здесь взгляд на будущее перспективы жизни мира на основе прошедшей истории. Тогда ст. 14 является выражением идейной сущности мирового процесса. Он прекрасно идет в связь с предыдущим, но имеет эпизодический характер, если посмотреть на него со стороны связи с последующим. А это последующе продолжает объяснения исторического характера, которые были прерваны ст. 14. Таким образом вполне возможно понять, как ст. 14 мог быть поставлен единым автором на его настоящем месте.

В ст. 16–17 продолжается объяснение значения десяти рогов, но предварительно этому в ст. 15 читаем: „вóды, которые ты видел, где сидит блудница, суть люди и народы, и племена и языки“. Joh. Weiss приписывает этот стих последнему издателю, которому принадлежит и ст. 14, и отрывает его от связи с дальнейшими стихами. Действительно ст. 15 прерывает объяснение образа десяти царей, символизируемых десятью рогами, хотя это, все-таки, не вынуждает отрицать его первоначальность. В ст. 13–14 шла речь об отношении 10 царей к зверю, далее должна идти речь об отношении их к блуднице, а ввиду того, что цари эти, очевидно, стоят в тесной исторической связи с величиною, которую Апокалиптик плеонастически обозначает, как λαοὶ καὶ ὄχλοι καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι, то он перед указанием отношения десяти рогов к блуднице и поместил объяснение образа вод многих, на которых она сидит.

Содержание ст. 16–17 действительно может возбуждать недоумение. Жена, по ст. 3, сидит на звере: по ст. 11, зверь

ставится в ряд с его семью головами; по стиху же 16, десять рогов зверя, то есть десять его союзных царей, неожиданно описываются, как враги блудницы. Здесь говорится о каком-то самоуничтожении, саморазложении мирового язычества.

Наконец, ст. 18 завершает все объяснение видения: „Жена же, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными царями“. Эта интерпретация стоит в конце для большей выразительности, так как и в начале гл. 17 ангел обещает показать созерцателю суд над великою блудницей, и в гл. 18 и начале 19 представление о ней играет главную роль.

В гл. 18 яркими красками изображается гибель Вавилона. Здесь мы имеем ряд мест, взятых из пророческих книг Ветхого Завета. В связи этой главы с предыдущей нельзя сомневаться. Переработанною считает 18 главу в настоящем ее виде Rauch. В ст. 4, – говорит он (S. 108–109), – народ Божий приглашается выйти из Вавилона, – следовательно, он еще не погиб, и возвешение ангела в ст. 2: ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη и т. д. фактически неправильно. Ввиду этого, он выделяет из первоначальной связи ст. 2б–4а. Но, как мы уже замечали, глава представляет не свободное изложение писателя, но цитацию из пророков, а потому нельзя быть здесь настолько придирчивым. Приписывает также Rauch редактору и ст. 20, так как в нем антиципируется суд: ἔκρινεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὑμῶν ἐξ αὐτῆς. Но при такой критике должно признать, что в Апокалипсисе и совсем не описывается суд над Вавилоном, но только предвозвещается. Посему и в Откр.19:1–6 нельзя найти чего-либо первоначально связанного с 18 гл., так как в Откр.19:1–6 суд предполагается совершившимся, а в 18 главе говорится, что он должен будет совершиться, но совершение его не описывается. Однако же Rauch признает некоторую связь этих двух отделов. Вообще нет ничего удивительного, что в живом и поэтическом языке Апокалиптики futura вдруг переходят в aorista, – это объясняется и живостью пророческого созерцания.

Таким образом основания Rauch'a нельзя признать достаточными. Другие критики удаляют только из ст. 20 слово: οἱ ἀπόστολοι⁹²⁸, так как присутствие этого слова, между прочим,

несовместимо и с признаваемым многими из них иудейским происхождением всего Апокалипсиса или той его части, к которой относится 18 глава. Vischer указывает на то, что в Откр.18:24 речь идет об αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων, то есть не упоминаются ἀπόστολοι, а это подтверждает, что и в 20 ст. οἱ ἀπόστολοι – интерполяция. Но почему же в таком случае редактор не прибавил и в ст. 24 слова ἀπόστολων? Такая редакторская небрежность совершенно непонятна. Притом нужно обратить внимание и на то, что οἱ ἀπόστολοι в ст. 20 занимает не последнее место, но стоит в середине между οἱ ἅγιοι и οἱ προφῆται, – положение, которое опять же едва ли даст право видеть здесь механическую работу редактора⁹²⁹. Erbes проводит такую остроумную параллель, идущую к данному случаю: Как плачущими о гибели Вавилона представляются троякого звания люди: 1) цари земные (ст. 9–10), 2) купцы (ст. 11–16) и 3) корабельщики (ст. 17–19), – так и радоваться по тому же поводу приглашаются 1) святые, 2) апостолы и 3) пророки. Hirscht полагает, что стремлением сохранить три члена объясняется и опущение ἀποστόλων в ст. 24. Он приводит еще следующие примеры подобного же стремления – ст. 2: κατοικητήριον... καὶ φυλακὴ – καὶ φυλακὴ; ст. 3: ἔθνη – βασιλεῖς – ἔμποροι; ст. 6: ἀπόδοτε – διπλώσατε – κεράσατε; ст. 8: θάνατος – πένθος – λιμός; ст. 15 и 19: κλαίοντες – πενθοῦντες, λέγοντες; ст. 16: βύσσινον – πορφυροῦν – κόκκινον. Это, по мнению Hirscht'a, не случайно, но является невольным воспоминанием еврейского элегического размера⁹³⁰. К удалению ст. 24 нет ровно никаких оснований, если признано все предыдущее⁹³¹.

19 глава 1–10 ст.

Откр.19:1–10 Erbes (S. 102) помещает после Откр.14:14–20 и ввиду этого делает в настоящем отрывке значительные выделения. Также и Joh. Weiss (S. 99, 119–120) видит здесь работу двух или даже трех рук. По Völter'у, эта часть новозаветного Апокалипсиса также первоначально стояла после Откр.14:14–20⁹³², но Spitta (S. 191) связывает ее с гл. 18. Все эти и подобные критики, на основании своих гипотез о составе Апокалипсиса, отрицают первоначальность отрывка в настоящем его виде.

По нашему мнению, он стоит в самом тесном отношении к предшествующей главе и является заключением третьей части Апокалипсиса. Ст. 1–3 своим содержанием прямо имеют в виду падение Вавилона. Ст. 5–9 полны мотивов более общего характера, – в них рассказывается о воцарении Бога и о браке Агнца, почему и падение враждебного Богу Вавилона представляется как бы предварительным условием открытия Царства Божия. По своему положению в Апокалипсисе 19:1–10 параллельны 11:15–19.

Erbes (S. 102–104), как мы уже замечали, отрицает первоначальность отрывка в настоящем его виде. Ст. 1–4 принадлежат, по его мнению, редактору; стихи же 5–8, 9а могут быть отнесены к Апокалипсису от 62 года. Его убеждает в этом связь ст. 2–3 с видением Вавилона, которое критик не принимает в настоящую связь. Затем, согласно с литургическим употреблением, можно ожидать аллилуия или один, или три раза, но не четыре, как в исследуемой части Апокалипсиса. Наконец, удивительно, что в ст. 6 опять речь идет о φωνὴ ὄχλου πολλοῦ после того как уже по ст. 1 был слышен φωνὴ μεγάλην ὄχλου πολλοῦ. На первое возражение отвечать не приходится: по нашему мнению, в начале гл. 19, наоборот, должно быть отношение к видению Вавилона. Что касается количества воспетых „аллилуия“, то мы здесь не находим противоречия с литургической практикой, так как песнь эта поется в данном отрывке не по четыре раза, но всегда по одному только.

Сначала великая толпа народа воспекает: „аллилуия“ в начале своего гимна и тем же самым словом заключает его. Затем 24 старца и 4 животных говорят: „аллилуия“, и, наконец, опять как бы голос многочисленного народа повторяет: „аллилуия“. Речь об ὄχλος πολὺς в ст. 6 не должна удивлять, так как содержание их песни иное, более широкое.

В ст. 1, как и в 6, Spitta (S. 197) относит слова: ὄχλου πολλοῦ на счет редактора, который этою прибавкой хотел установить связь с U (Откр.7:9 f.), доказательство крайне мелочное и основанное на критических делениях Апокалипсиса Spitt'ою.

Тот же Spitta (S. 195–196) выбрасывает в ст. 2: καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἶμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς; и в ст. 3: καὶ δεύτερον εἶρηκαν ἀλλήλουϊά. Опять же и здесь выделение в ст. 2 объясняется исключительно реконструкцией J², который относится критиком ко времени завоевания Иерусалима Помпеем, и соответствующим взглядом на содержание гл. 17. Происхождение указанной Spitt'ою прибавки в ст. 3 от руки редактора совершенно непостижимо, – у него не было никаких мотивов делать такую вставку, ее только и можно объяснить живостью чувства и созерцания Апокалиптики. Völter в ст. 2 выделяет от ὅτι ἔκρινεν и в ст. 3 от καὶ ὁ καπνὸς⁹³³, но у него – один только аргумент против первоначальности этих слов: отношение к видению Вавилона, которое не стояло в Апокалипсисе 65 г. Замечательно, что Spitta выбрасывает ст. 3а, а Völter, наоборот, 3б, – и связь устанавливается одинаково хорошо, – вот на какой зыбкой почве приходится здесь стоять! Наконец, отрицает Spitta (S. 192) и первоначальность ст. 4 ввиду его отношения к образам U.

Интересно еще отметить, что Joh. Weiss (S. 119–120) в отрывке Откр.19:1–10 различает две части: ст. 1–3 и 4–10. Первая часть связана с гл. 18, вторая принадлежит издателю. Однако, что за мотивы такого деления? Критик указывает, что в 18 гл. нельзя найти особенной ненависти к Риму, жажды мести и триумфа; подобное непримиримое настроение отразилось только в ст. 4–10 главы 19. Наоборот, ст. 1–3 совпадают в настроении с гл. 18. На чем основывается это суждение, мы не понимаем, ибо в ст. 4–10 о Вавилоне вовсе и не упоминается,

тогда как ст. 1–3 полны выражением ликования по поводу гибели великой блудницы. Вообще же определение Joh. Weiss'ом настроения его источников отличается большим субъективизмом и неправильностями, что можно сказать также и о Spitt'e.

В ст. 7 Vischer (S. 43–44) удаляет τοῦ ἀρνίου, а Spitta (S. 193) ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ. По мнению первого, здесь первоначально была речь о браке Самого Бога. Но спасение Богом народа еврейского в последние времена нигде в иудейской апокалиптике не изображается, как начало между ними брачного союза. Только у пророков мы усматриваем последнего рода образное представление о постоянных отношениях Бога и Израиля. Вообще мысль носит явный христианский отпечаток, и было бы натяжкой приписать ее позднему иудею. С точки зрения христианских представлений вообще и с точки зрения христологии Апокалиптики, в частности, нельзя считать неожиданным упоминание здесь Агнца, несмотря на то что ранее речь шла о воцарении Бога. Далее, Spitta выбрасывает еще объяснение в ст. 8б ввиду отражения в нем особенностей найденного им редактора⁹³⁴.

Стихи 9–10 возбуждают недоумения критиков; тем более, что они имеют параллель в Откр.22:6, 8–9. Vischer (S. 44–46) и Schmidt (S. 35) удаляют их целиком, также и Erbes (S. 108–109) 9б–10 приписывает редактору. Spitta (S. 195, 198–200) 9б–10а относит к U, а 9а и 10б приписывает редактору.

Смущает критику прежде всего, конечно, двукратное описание поклонения созерцателя ангелу, причем оно, будто бы, особенно неуместно в гл. 19, с которой вовсе не прекращается описание видений. Нам нет нужды для объяснения повторения указанной сцены прибегать к предположению, что этим настойчиво запрещается религиозное почитание ангелов⁹³⁵, – этот мотив не может считаться и достаточным. Дело же объясняется просто тем, что 19-ю главой заканчивается целый цикл видений, а в дальнейшем мы уже переходим к эсхатологии в тесном смысле этого слова. Все, излагаемое с 20 главы, существенно отличается от того, что излагалось ранее.

Пораженный картиною божественного мироправления и суда, открывшемуся пред ним, Апокалиптик и падает к ногам ангела, показывавшего ему все это, но получает внушение: ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Последнее предложение стиха особенно подвергается нападению критики. Его первоначальность отрицает и Hilgenfeld, защищающий в общем единство Апокалипсиса св. Иоанна⁹³⁶. Однако О. Pfeiderer хорошо замечает, что слова ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας – не чужое прибавление, но выражение возвышенного пророческого самосознания писателя⁹³⁷. И нам думается, что здесь мы имеем один из тех случаев, когда среди изложения апокалипсических видений можно усмотреть подлинные воззрения четвертого Евангелиста. Что касается того мнения, что содержание понятия ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ в Откр.19:10б противоречит содержанию того же понятия в других местах Апокалипсиса и даже в Откр.19:10а, то такого противоречия можно и не усматривать. В разбираемом месте содержится мысль, согласно которой тот, кто имеет свидетельство Иисусово – имеет в себе Духа, который, по слову Господа – Ин.16:13, возвестит его последователям грядущее⁹³⁸.

Таким образом мы должны, утверждая Иоанновский характер выражения: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας, признать его подлинным и имеем право соглашать содержание понятия ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ здесь и в других местах Апокалипсиса. При таком соглашении можно быть уверенными, что мы не допустим никаких натяжек. Действительно, хорошим комментарием к Откр.19:10б могут служить слова Господа в Евангелии Иоанна 15:26–27; 16:13–15. Если задать вопрос о смысле объяснения в 10б, как стоящего, именно, в данной связи, то можно сказать, что оно обосновывает запрещение кланяться ангелу указанием на высокое достоинство христиан, как непосредственных носителей Духа Божия.

Итак, есть возможность признать подлинность Откр.19:10 целиком. Предшествующий же 9 ст., по нашему мнению, не представляет многих затруднений. Двукратное καὶ λέγει μοι без

обозначения субъекта смущает, например, Spitt'y. Но Hirscht (S. 143) замечает, что живой язык восточного человека любит такие повторения, и это знает всякий, кто читал, например, Коран. Случаи подобного рода есть и в Ветхом Завете, – например, Книга пророка Иезекииля, гл. 3 и др.

По поводу Откр.19:9а Vischer указывает на различие представления о τὸ δεῖπνον здесь и в Откр.19:17, изобличающее в первом случае христианскую вставку. Однако в ст. 9а речь идет о τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἁγίου, а в 17 – о τὸ δεῖπνον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ. Неужели Апокалиптик не мог употреблять одно и то же слово применительно к различным обстоятельствам? Да и вообще доказательство это только выдуманно; единственный же мотив Vischer'а к выделению указанной половины стиха есть его христианский отпечаток, с чем в данном случае нам нет нужды считаться. Удостоверение в ст. 9б: οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰσιν, повторяющееся в Откр.21:5 и Откр.22:6, понятно в данном месте с той же точки зрения, как и сцена поклонения ангелу в ст. 10.

Этим и заканчивается третья часть Апокалипсиса св. Апостола Иоанна Богослова.

Четвертая часть эсхатологического созерцания (гл. 19:11–22:5)

С Откр.19:11 мы начинаем четвертую часть Апокалипсиса. В то время как три первые части содержат параллельные ряды видений, эта четвертая часть в хронологическом отношении должна быть поставлена после них. В тех мы имеем сначала – в первой части – ряд общих христианских эсхатологических идей; во второй части находится пророчество, относящееся специально к иудейству, и в третьей – к язычеству; в четвертой же описывается апокатастасис; и лишь эта часть содержит собственно эсхатологию в тесном смысле слова. Мы видели уже, что в первой части развитие эсхатологической идеи внезапно прерывается с открытием седьмой печати (Откр.8:1); во второй то же происходит со звуком седьмой трубы; наконец, в третьей – после седьмой чаши присоединяется описание суда над Вавилоном. А видения, начинающиеся с Откр.19:11, хронологически и должны, именно, следовать после седьмой печати или трубы или чаши; они представляют то, пред чем Апокалиптик прекращает изложение одних частичных пророчеств и переходит к другим ввиду того, что он еще не обнял своим взглядом весь мир.

19 глава 11–21ст.

Картина начинается с изображения последнего суда над нечестивыми, совершаемого всадником на белом коне (Откр.19:11–21). При изложенном нами взгляде на положение этого отрывка в Апокалипсисе, он не возбуждает недоумения своим отношением к предыдущему и последующему, хотя Völter и относит его к вставке Керинфа при Веспасиане⁹³⁹. Другие видят здесь ряд интерполяций.

Распространенным является убеждение в иудейском происхождении Откр.19:11–21. Такого мнения держатся не только Vischer, Schmidt, Spitta, но и Joh. Weiss⁹⁴⁰. На этом же основывается главным образом и выделение интерполяций; только в ст. 13б по другим основаниям удаляются слова: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ⁹⁴¹. Находят странным это замечание после того, как в ст. 12 сказано о всаднике, что он имеет имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Но, по мнению Bovon'a, в данном случае необходимо иметь в виду глубокий смысл, который содержит слово „знать“ в Новом Завете, – особенно в писаниях Св. Апостола Иоанна. Так, и в 12 ст., – если говорится о имени всадника, что его не знает никто, кроме Его Самого, то здесь разумеется такое познание сущности Слова, которым не может хвалиться смертный⁹⁴². По нашему мнению, имя „Слово Божие“ в Откр.19:13б нельзя считать тождественным с таинственным именем, упомянутым в Откр.19:12⁹⁴³. Последнее имеет со стороны символизма аналогию в Откр.2:17, где, однако, говорится не о имени Христа, а о имени верующего⁹⁴⁴ в состоянии прославления. На основании данной аналогии мы считаем себя вправе заключать, что таинственное имя Откр.19:12 касается не существа Христа⁹⁴⁵, но его прославленного состояния, как Икупителя и Судии вселенной⁹⁴⁶. Имя же „Слово Божие“, которое приводится, далее, в ст. 13б, во-первых, к имени стиха 12 отношения не имеет; во-вторых, кажется, предполагается известным

читателям Апокалипсиса; в-третьих, наконец, относится к существу Христа, как вечного Божественного Логоса⁹⁴⁷.

Если мы сделаем обзор других, указанных критикой, интерполяций, то увидим, что к ним относится значительная часть главы. Spitta, например, приписывает христианскому редактору ст. 11б (καλούμενος – πολεμεῖ), 12а (οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ – πύρος), 13б, 15, 21: τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελεύσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ⁹⁴⁸. Joh. Weiss указывает еще на одну черту, которая выдает христианское происхождение и первой половины ст. 13, – именно, всадник еще до битвы облечен в одежду, обгавленную кровью. Кровь здесь не есть результат битвы, но, по мнению Joh. Weiss'a, указывает на искупительную смерть таинственного всадника⁹⁴⁹. Нужно заметить, что все эти интерполяции, кроме 13б, признаются таковыми ввиду только их христианского отпечатка; положением же своим они не возбуждают вовсе недоумения. Если иметь в виду количество этих интерполяций (Spitta из отрывка в 128 слов удаляет 63)⁹⁵⁰, а также их прекрасное положение в связи речи, то едва ли будет возможным отрицать внутреннее единство этого пассажа. К этому нужно прибавить, что он содержит в своих выражениях указания на все части Апокалипсиса: на гл. 1–3; 12; 14; 13; 16:14; 17:14; (ср. 19:19–21); 6:15 (ср. 19:18)⁹⁵¹. Признанием целостности утверждается и христианский характер отрывка, против чего, впрочем, и с критической точки зрения нельзя сделать основательного возражения. Если Joh. Weiss соблазняется характером пассажа, проникнутого, как он выражается, „кровожадным чувством мести“, то он забывает, что содержание Откр.14:20 не помешало ему признать христианское происхождение Откр.14:14–20.

20 глава

19 глава заканчивается сообщением, что зверь и лжепророк „живые брошены в озеро огненное, горящее серою, а прочие убиты мечом Сидящего на коне, исходящим из уст Его, и все птицы напитались их трупами“ (ст. 20–21). К этому прекрасно примыкает Откр.20:10, где сообщается, что диавол, прельщавший народы, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк. Но как тогда смотреть на Откр.20:1–9, где содержится хилиастическое созерцание? Определенно высказать свой взгляд на апокалипсический хилиазм мы затрудняемся, так как все в Откр.20:1–10 производит на нас впечатление таинственной недоговоренности. Экзегеты спорят о времени и месте тысячелетнего царства. Одни⁹⁵² считают, что оно будет предшествовать второму пришествию Господа, другие⁹⁵³, что оно будет после этого пришествия. По одним⁹⁵⁴, местом открытия блаженного царства будет земля, по другим⁹⁵⁵ – небо. Между всеми ими есть еще другие частные различия, а также различие во взгляде на то, будет ли Христос видимо присутствовать среди участников тысячелетнего царства, или нет⁹⁵⁶. Ни на один из этих вопросов Апокалиптик не отвечает определенно. Однако мы можем предполагать, что здесь имеется в виду нечто совершающееся на земле. Если, далее, в 4 стихе описывается суд, то, во всяком случае, не последний суд, потому что здесь не только не упоминается о суде Христа, но нет речи и вообще о суде Бога: „и увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить“. Нужно обратить внимание и на то, что все описание тысячелетнего царства сделано Св. Апостолом Иоанном слишком кратко, как бы мимоходом. О Христе в Его отношении к этому царству говорится так мало, что возбуждается даже вопрос: будет ли Христос среди царствующих или нет? Думается, что если бы в Откр.20:1–10 мы имели нечто аналогичное иудейским хилиастическим чаяниям, то описание тысячелетнего царства было бы сделано иначе, особенно, если имеется в виду, что во всем мировом процессе Христу, по учению Апокалипсиса,

принадлежит центральное и руководящее значение. Весь характер хилиастического отрывка побуждает нас искать иного объяснения тысячелетия, причем и это объяснение нельзя считать за несомненное. Во-первых, можно предполагать, что в Откр.20:1–10 мы имеем ряд намеков на какую-то тайну последнего времени, на какую-то особенную последовательность событий, вполне ясно восстановить которую мы не имеем возможности. Во-вторых, этот пассаж, если смотреть на него, как на эпизодическую вставку, можно объяснить с точки зрения учения Св. Апостола Иоанна. В четвертом Евангелии мы читаем следующее: „наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут“. „Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения“ (Ин.5:25, 28–29). Здесь мы видим учение о двойном воскресении: одно совершается уже теперь у всех на глазах, – это оживотворение души всякого верующего во Христа; другое относится к будущему и произойдет при конце мира, когда все люди воскреснут. Двойное воскресение описывается и в 20 главе Апокалипсиса св. Апостола Иоанна и, можно полагать, что различие представления последнего писания от представления 4 Евангелия объясняется исключительно апокалипсическим стилем. Это первое воскресение, – воскресение душ человеческих, – и описывается в начале 20 главы. Воскресают только мученики, потому что они, по Апокалипсису, являются представителями всего христианства, как чистейшие выразители Его духа: христиане преследуемы, уничижаемы, но побеждают мир. Число – тысяча лет, конечно, не должно приниматься в буквальном смысле, как и все апокалипсические числа; ср. Откр.2:10, где возвещается скорбь на 10 дней. При таком понимании имеет смысл замечание Апокалиптики: „Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет“ (ст. 6). Далее, ст. 7–9 представляют параллель к описанию последнего суда в гл. 19:11–21, причем в

исследуемом нами сейчас месте, собственно, выдвигается на первый план мысль о значении диавола в последнем восстании мира против Бога и о суде над этим искушителем человечества. Такую точку зрения на хилиастическое учение Апокалиптики мы считаем вполне возможной.

С 10 стиха продолжается описание апокатастасиса. В 10 стихе описывается наказание диавола, а в ст. 11–15 изображается общее воскресение и суд, причем смерть и ад были повержены в озеро огненное, – это смерть вторая. „И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное“.

В 20 главе Vischer склонен признать вставкой христианского редактора ст. 4–6, ибо в своем иудейском произведении он не понимает присутствия учения о тысячелетии! Наконец, он не находит еще лиц, над которыми мученики могли бы царствовать. Но глагол βασιλεύειν может употребляться и для обозначения возможности полного развития сил субъекта, как это и видим в 1Кор.4:8. А если Vischer не понимает, зачем в 20 гл. в ст. 4–6 содержится указание на тысячелетие, то после выделения им этих стихов непонятно, зачем в ст. 1–3 рассказывается о связании сатаны.

Joh. Weiss (S. 100–105) делает в 20 главе такие выделения, после которых в ней не остается ничего характерного. Его операции основываются на принятой им же реконструкции источников, и нет нужды говорить о них здесь подробно. Упомянем только, что в ст. 12 после слов „и книги раскрыты были“ его смущает прибавление: „и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни“. Нам думается, что книга жизни различается от других книг, в которых была запись дел нечестивых. Ст. 4–7а и слова ст. 12: καὶ ἄλλο βιβλίον ἡνοίχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς выбрасывает и Spitta (S. 208–212). Переработку главы признает и Rauch (S. 91–93). Однако все эти критические опыты над 20 главой не имеют значения.

21–22:5 главы

Если читать следующую главу, то нельзя найти в начале ее ничего возбуждающего сомнение в ее первоначальности, – только со ст. 9 начинается описание нового видения, ставящее вопрос относительно его положения. Но, несмотря на это, и первые восемь стихов возбуждают сомнение критики. Так, Joh. Weiss (S. 106–107) только Откр.21:1–4 относит к первоначальному Апокалипсису Иоанна, следующие же стихи 5–8, по его мнению, принадлежат другому автору. Но оснований для такого деления у Weiss'a нет ровно никаких, кроме разве того ничего не значащего, что он находит возможным Откр.21:1–4 связать с Откр.22:3–5. Spitta (S. 212–217) из отрывка Откр.21:1–8 только незначительную часть оставляет для своего J¹, – именно, стихи: 1, 5а и 6а – καὶ εἶπέν μοι· Γέγοναν. Все остальное, – ст. 2–4, 5б, 6б, 7–8, – отчисляется на счет редактора. Критик предполагает, например, что в ст. 2 мы имеем редакторскую комбинацию представления о новом небе и новой земле (ст. 1), взятого из J¹, с представлением о новом Иерусалиме – из J² (Откр.21:9 сл.). Но ведь, стих 2 понятен и без такого предположения и проблемой является скорее не он, но Откр.21:9 сл. Остальное приписывается Spitt'ю редактору на том только основании, что существует родство в смысле или в выражении между текстами здесь в 21 главе и в других местах Апокалипсиса, распределенных критиком по другим источникам.

Vischer считает интерполяцией ст. 5б–8⁹⁵⁷, хотя они и не имеют выразительного христианского характера. Его, как и Spitt'у, смущает то, что после слов Бога в 5а тотчас следуют без обозначения субъекта: καὶ λέγει, καὶ εἶπέν μοι, – подобным образом редактор, будто бы, вводит свои вставки и в других местах. По поводу этого возражения отсылаем к нашим замечаниям относительно Откр.19:9. Такой же характер имеет и указание Vischer'a на слово ὑράψον, которым также пользуется редактор, чтобы ввести свои замечания. Указание, далее, на характер выражения и содержания отрывка, сходный с гл. 2–3, а также с Откр.7:17, не имеет значения, ввиду признанного нами

христианского происхождения Апокалипсиса и принадлежности к нему этих его частей. Наконец, и удостоверение истинности пророчества в 5б: *υράψων, ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἶσιν* в настоящей его форме нельзя считать совсем непонятным в устах Бога. Что удивительного, если Бог приказывает земному посреднику своих откровений настойчиво утверждать для убеждения людей истинность и верность его пророчеств?

Далее следует видение нового Иерусалима. Неуместность его в данном месте признается многими критиками. Так, Spitta относит его к J² и ставит после Откр.19:1–8. Völter тоже видит здесь инородную вставку в Апокалипсис Керинфа и склонен отнести ее на счет редактора⁹⁵⁸. Отрицает Иоанновское происхождение отрывка Откр.21:9–27 и его связь с предыдущим и Joh. Weiss, усматривающий здесь часть иудейского апокалипсиса, – той книги, которую, по рассказу гл. 10, созерцатель поглотил и из которой теперь пророчествует⁹⁵⁹. Подобным же образом Sabatier и Bousset видят в описании нового Иерусалима иудейский фрагмент в христианской редакции⁹⁶⁰.

Для доказательства мысли, что отрывок не мог произойти от того же автора, которым написаны и предшествующие стихи, нет других достойных упоминания оснований, кроме ссылки на то, что здесь мы имеем дублет к Откр.21:2, причем указывается еще на подозрительность выступления здесь ангела чаш⁹⁶¹. Но нет ничего удивительного, что после одного только упоминания в ст. 2 о новом Иерусалиме следует и подробное его описание, начиная со ст. 9. Не должно показаться странным и то, что это описание отделено от первого упоминания 3–8 стихами. Ст. 3 тесно примыкает ко второму; и было бы слишком прозаически логично, если бы Апокалиптик поместил его после видения нового Иерусалима; и наоборот видна поэтическая красота и непосредственность в словах: „я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего. И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их“ (ст. 2–3) и т. д. Было бы странным, если бы

Апокалиптик, давая подробное описание видения зверя и особенно видения Вавилона и суда над ним, при описании апокатастасиса ограничился только упоминанием мимоходом о новом Иерусалиме и никак не комментировал бы слов Сидящего на престоле: „се, творю все новое“ (ст. 5).

В содержании своем видение нового Иерусалима не включает ничего такого, что заставляло бы вырывать его из настоящей связи или даже смотреть на него, как на обработанный христианином фрагмент иудейского происхождения. Joh. Weiss говорит, что в описании нового Иерусалима сказалась восточная фантазия, между тем как Апокалиптик обычно пишет сдержанно; затем для Иоанна, которому христианская церковь представлялась в виде множества людей из всех народов земли и который участниками спасения из иудеев считает только 144000 избранных, было бы странно видеть особое значение в числе двенадцать, в частности в 12 коленах⁹⁶². Но первое основание, – само по себе чисто субъективное, – получает еще некоторую силу при собственном только представлении Weiss'a об Иоанне, Апокалипсис которого он очищает от всего яркого. На другой стороне мы встречаемся с иными мнениями об апокалипсическом описании нового Иерусалима. Так, W. Beyschlag говорит, что это описание принадлежит к возвышеннейшим и полным смысла частям библейской поэзии⁹⁶³. По Stevens'у, описание нового Иерусалима в Апокалипсисе есть, вероятно, самый величественный пассаж во всей апокалипсической литературе, что видно из его влияния на последующую христианскую мысль. Фигуративность этого описания была понятна уму человека того времени⁹⁶⁴. По мнению Vonon'a, это видение – последняя и великолепная картина, которую дает нам Апокалипсис Иоанна⁹⁶⁵. Второй аргумент Joh. Weiss'a и совсем странно слышать в отношении к христианину первого века из евреев. Ведь несомненно же, что число 12-ти Апостолов имело для христиан из иудеев свой смысл (Деян.1:15–26), как, конечно, и число 12 колен, – последнее потому, что верующие во Христа считались истинным Израилем, какого мнения держался и Апостол Павел. Völter,

признающий христианское происхождение отрывка и тем не менее отделяющий его от настоящей связи, приводит все такие основания к этому, что их совсем нельзя излагать, – настолько они ничтожны⁹⁶⁶.

Замечания относительно утверждаемого многими иудейского характера видения нового Иерусалима сделаны были ранее⁹⁶⁷. Здесь остается еще прибавить только, что при таких критических методах многое в апостольских посланиях можно объявить за иудейское, – даже в посланиях Апостола Павла: стоит лишь удалить отдельные слова и целые стихи, христианский отпечаток которых ясен. Так критика и поступает с Откр.21:9–27. Здесь признают за христианские интерполяции следующее: Откр.21:9 – τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου⁹⁶⁸; ст. 14 (по Spitt'e, только 146)⁹⁶⁹, ст. 19–20⁹⁷⁰; ст. 22, – по Joh. Weiss'y – весь, по Spitt'e и Vischer'y – καὶ τὸ ἀρνίον⁹⁷¹; ст. 23 – καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον⁹⁷²; в ст. 27, по Vischer'y и Joh. Weiss'y, – слово τοῦ ἀρνίου; по Spitt'e: εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου⁹⁷³. Для выделения этих интерполяций существует, собственно, один надлежащий довод: признание иудейского характера и происхождения отрывка, основанное главным образом на содержании Откр.21:24, 26 и Откр.22:2. Если эти стихи являются ничем иным, как отражением древне-пророческих идей, если подобное отражение можно найти даже у Апостола Павла, то на основании их нельзя описание нового Иерусалима считать фрагментом иудейского происхождения. Признанный всеми за интерполяцию, ст. 14 прекрасно подходит к связи и держит вместе с собою ст. 19–20. Так же хорошо идет к описанию стих 22, который некоторыми только и несправедливо считается понятным с точки зрения иудея. Упоминание об Агнце опять же нигде не может возбуждать сомнений со стороны своей уместности в настоящей связи. Вообще единство видения нового Иерусалима в настоящей его форме и обеспеченное единством христианское происхождение его для нас являются несомненными.

Откр.22:1–5, собственно, принадлежит к описанию нового Иерусалима. Однако Joh. Weiss отрицает происхождение этих пяти стихов от одной руки и приписывает первые два редактору,

а 3–5 относит к Апокалипсису Иоанна и ставит их после Откр.21:1–4. Он указывает на то, что в ст. 1 говорится о реке воды жизни, исходящей от престола Бога и Агнца, а в ст. 3 о престоле Бога и Агнца упоминается так, как будто ранее о нем вовсе не было речи⁹⁷⁴. Но в первом случае о престоле упоминается только для того, чтобы показать в нем исходный пункт воды жизни, а во втором – образ выражения зависит от того, что Апокалиптик переходит к речи о служении Богу и Агнцу и указывает образно предмет этого служения⁹⁷⁵. Joh. Weiss должен бы был отрицать и первоначальность или Откр.22:5 или Откр.21:23 (всего стиха) ввиду того, что здесь одна и та же мысль высказывается в сходных выражениях.

Spitta (S. 220–221) из Откр.22:1–5 относит к предыдущему только ст. 1–3а; стихи же 3б–5 и, далее, 6–7 приписывает редактору. Он указывает на совпадение здесь выражений по характеру и содержанию с выражениями реконструированных им источников, – что имеет значение доказательства только для самого критика. К тому же его смущают еще futura в ст. 3б–5: ἔσται, λατρεύσουσιν, ὁψονται и под. Это странно после praes. и aor., стоящих в описании нового Иерусалима, например, Откр.21:22: ὁ θεὸς παρὸς αὐτῆς ἐστὶν или Откр.21:23: ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν. Однако такая перемена времен наблюдается у Апокалиптика не только здесь, но и в других частях Апокалипсиса, где и сам Spitta не видит руки редактора. Так, например, в 4 главе, где со ст. 9 начинаются futura после предшествующих praes., что, однако, не мешает критику отнести всю главу к U. Кроме того, и в самом отрывке 3б–5 обращает внимание: ἔσται, λατρεύσουσιν, – но ἔχουσιν?.. По поводу удаления Vischer'ом (S. 42–43) и др. из ст. 1 и 3 – καὶ τοῦ ἀρνίου ничего нового сказать невозможно.

Заканчивается четвертая часть Апокалипсиса утверждением вечного царствования верующих в новом Иерусалиме. „Престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их. И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков“.

Заключение Апокалипсиса (глава 22:6–21)

В заключении Апокалипсиса обращают на себя внимание прежде всего стихи 6–9 ввиду того, что они сходны с Откр.19:9,10. По поводу последних двух стихов мы уже имели случай говорить об уместности двукратной сцены поклонения созерцателя Ангелу. Ввиду этого нет нужды соглашаться и с Bousset'ом, что тайнозритель нашел эту сцену в своем источнике и поместил дважды в Апокалипсисе⁹⁷⁶. Бóльшая точность описания в Откр.22:8 по сравнению с Откр.19:10, выражающаяся в обозначении предмета поклонения: ἔπεσα προσκυνῆσαι ἔμπροσθεν τῶν ποδῶν τοῦ ἀγγέλου τοῦ δεικνύοντός μοι ταῦτα, объясняется ничем иным, как только тем, что в Откр.22:7 приводятся слова Христа, а не Ангела.

Дальнейшие высокопоэтические стихи заключения Апокалипсиса представляют переходы от речи Господа к речи пророка. Только рабство букве побуждает отрицать их принадлежность единому писателю Апокалипсиса⁹⁷⁷. Bousset отказывается даже регистрировать критические операции над ст. 10–21 ввиду того, что они ясно отражают литературный характер Апокалиптики⁹⁷⁸.

Заключение Апокалипсиса полно поэтической красоты и пророческого вдохновения. Ст. 10–11 здесь вводятся посредством καὶ λέγει μοι и содержат, по мнению большинства экзегетов, слова Ангела⁹⁷⁹, а не Христа⁹⁸⁰. В ст. 12–13 совершается переход к речи Христа, в которой Он удостоверяет Свое скорое пришествие с судом и прилагает к себе Божественные предикаты: „Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его. Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний“.

На следующие, далее, ст. 14–16 можно смотреть, как на продолжение слов Христа. В этом случае должно быть принято чтение начало ст. 14: μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, в то время как в *tex. rec.* в этом месте стоит: μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Подлинность первого чтения, имеющего за себя кодексы X, A и переводы эфиопский и частью латинский⁹⁸¹,

хорошо доказана Prof. Rückert'ом из внешних⁹⁸² и внутренних оснований. Что касается последних, то он указывает следующее: 1) ποιεῖς τὰς ἐντολὰς – не Иоанновское и не библейское; 2) чрез αὐτοῦ неожиданно прерывается речь Христа; 3) соответствие членов требует здесь метафорического, а не прозаического выражения; 4) πλύνειν рекомендуется через ῥυπαρὸς ст. 11 и через κύων – ст. 15; 5) идея πλύνειν τὰς στολὰς – излюбленная у Апокалиптики, – ср. Откр.7:9, 13, 14; 6:11; 3:5, 18; 4:4; 16:15⁹⁸³.

В дальнейшем выражается томительное ожидание пришествия Господа: „И Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди!“ В ответ на это томление раздается ободряющий голос Христа: „ей, гряду скоро“! – „Ей, гряди, Господи Иисусе“! вырывается из глубины пламенной души пророка. Заключает св. Апостол Иоанн Апокалипсис обычным для посланий благопожеланием: ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.

Экскурс к главам 13 и 17 Апокалипсиса

Легенда о Nero redivivus

Выше (стр. 353) мы отмечали те трудности, какие представляются для исследователя содержанием гл. 17. Объясняется это тем, что у нас нет надлежащего ключа к ее пониманию. Мы не владем точным смыслом тех образов, какими пользуется Апокалиптик. Это можно сказать, впрочем, не только о 17, но и о 18 главе. Но в настоящее время большинство исследователей полагает, что разгадка таинственного содержания двух указанных глав, ключ к их пониманию найден, и таким ключом является легенда о Нероне. Мы здесь и находим нужным поместить несколько замечаний относительно этой легенды.

Из комментаторов Апокалипсиса еще Викторин Петавийский († 303 г.) использовал сагу о Nero redivivus в целях экзегезиса. С течением времени такое истолкование естественно должно было терять значение, благодаря тому, что человеческий ум склонен был всегда видеть в Апокалипсисе отражение своих злободневных интересов. Но в новое время критическое изучение Апокалипсиса опять обратилось к древней легенде и широко ее использовало. Так, Hilgenfeld объявляет легенду о Nero redivivus ключом к пониманию Апокалипсиса. То же самое говорит и Beyschlag⁹⁸⁴. Даже Hirscht (S. 134) склонен к утверждению, что Nero redivivus – идеальный виновник нашего Апокалипсиса, и говорит, что эта сага перестала быть суеверием с того времени, когда Иоанн связал ее со своими христианскими эсхатологическими ожиданиями.

Ясное и несомненное отражение легенды видят особенно в Откр.17:11: в восьмом царе здесь находят Nero redivivus, который является одним из семи, то есть царствовал ранее, как пятый император. В толковании других мест двух отмеченных глав существуют некоторые различия. Иные видят в Откр.13:3 указание не на Нерона, но на Юлия Цезаря⁹⁸⁵. Далее, в Откр.13:18 иногда признают подлинным число 616, а не 666; и расшифровывают его, подставляя имя Γάϊος Καῖσαρ⁹⁸⁶.

Существуют и другие опыты расшифрования числа 666. Völter, например, то подставляет написанное по-еврейски имя Траян Адриан⁹⁸⁷, то говорит, что число 666 получается от слова θηρίον, написанного еврейскими буквами, также от имени Нерон кесарь; наконец, и от полного имени Веспасиана: Тит Флавий Веспасиан Август⁹⁸⁸. Linder число 666 получает от слов Καῖσαρ δῖκτ. (Цезарь диктатор)⁹⁸⁹, а Bruston даже от слов Nimrod ben Kusch (Нимрод, сын Куша)⁹⁹⁰. Но как бы то ни было, самым распространенным является истолкование глав 13 и 17 в отношении к Nero redivivus, причем в числе 666 признается скрытым имя נרנ נרנ (Нерон кесарь). Впрочем, и в Откр.17:11 некоторые разумеют под восьмым царем Домициана, которого, – говорят, – Апокалиптик отождествил с Nero redivivus.

Прежде всего мы предлагаем здесь исторические сведения о легенде. Римские историки вовсе не знали о ней в ее фантастической форме. Светоний просто сообщает, что после смерти Нерона „non defuerunt qui per longum tempus vernis aestivisque floribus tumulum ejus ornarent, ac modo imagines praetextatas in rostris proferrent, modo edicta quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri⁹⁹¹. Точно так же и Тацит сообщает, что на основании различных слухов о смерти Нерона многие верили, что он жив⁹⁹². Ввиду дружественных отношений Нерона с парфянами, очевидно, образовалось представление, что он и бежал к ним, тем более, что парфянский царь Вологез вскоре после смерти императора, прислав посольство к сенату, просил его чтить память Нерона⁹⁹³; да и вообще парфяне склонны были поддерживать лже-Неронов⁹⁹⁴.

Первый из них, выступив вскоре после смерти Нерона, взволновал Грецию и Малую Азию. Это был какой-то раб или вольноотпущенник, певец и игрок на цитре, похожий лицом на умершего императора. Он нашел несколько приверженцев и остановился, принесенный бурей, у острова Китна, одного из Кикладских, – ныне Фермия. Здесь он и был схвачен и казнен солдатами Кальпурния Аспрената, назначенного Гальбою наместником Галатии и Памфилии⁹⁹⁵. Зонара сообщает еще о втором лже-Нероне, действительное имя которого было Теренций Максим. Он выступил при Тите и получил поддержку

парфянского полководца Артабана⁹⁹⁶. Но, может быть, этот самозванец тождествен с тем, о котором говорит Светоний – Nero, 57, что он выступил 20 лет спустя после смерти Нерона, причем парфяне, помогавшие ему, едва выдали его⁹⁹⁷.

Дальнейшие следы легенды о Нероне в той форме, в какой она циркулировала в иудейской среде, находим в IV–V Сивиллиных книгах. Однако исследование этих книг затрудняется отсутствием в них единства, препятствующим точному датированию. Во всяком случае Сив. V, 137–178 и 361–385 принадлежат раннему времени, – по Zahn'у⁹⁹⁸ к 71 г., по Geffcken'у, может быть, ко времени царствования Домициана или Нервы⁹⁹⁹ и Сив. IV, 117–139 относится к 80 г.¹⁰⁰⁰ Но здесь легенда не идет далее того, что можно вывести из сообщений римских историков. Что касается Сив. V, 93–110; 214–227, то относить ли их к 120–125 г. или же признавать их происхождение в конце первого века, положение дела от этого не меняется. Нигде здесь не утверждается смерть Нерона и его появление из царства мертвых, а только он представляется, как антимессия (Сив. V, 93–110), или его второе явление описывается супранатуральными чертами (Сив. V, 214–227). Даже, несомненно, принадлежащий к позднему времени (ко времени Адриана?)¹⁰⁰¹ отрывок Сив. V, 1–50 не вносит ничего нового. Ст. 24–34, где дело идет о Нероне, говорят только о том, что он делает себя равным Богу. Легенды о Nero redivivus мы здесь не находим совсем. Таким образом в первые полтора века нашей эры вовсе нет следов существования в иудейской среде саги о Нероне в той форме, в какой предполагают ее в новозаветном Апокалипсисе.

Образ Нерона, конечно, был памятен и для христианских кругов. И слухи о судьбе его, циркулировавшие среди язычников и иудеев, могли находить прием и среди последователей Христа. Но если вообще о Нероновской легенде можно сказать, что она „не имела особенной распространенности“¹⁰⁰², то тем более это должно утверждать о ее распространении среди христиан. Относительно последнего мы имеем очень скудные сведения. Так, прежде всего в „Вознесении Исаии“ (IV, 2) содержится предсказание, что Велиар – антихрист явится в

образе незаконного царя, убийцы своей матери, то есть Нерона. Но, во-первых, мы затрудняемся датировать весь отрывок – III,13–IV, принадлежащий к столь сложной по составу книге. Charles полагает для него в качестве *terminus ad quem* 100-й год¹⁰⁰³. Но Deane считает возможным отнести его ко второй половине 2-го века¹⁰⁰⁴. Если, впрочем, и признать датировку Charles'a точной, то нельзя не обратить внимания на форму саги о Нероне в „Вознесении Исаии“, так как мы имеем здесь дело не с историческим Нероном, а с образом, в котором должен явиться Велиар¹⁰⁰⁵.

Наконец, только писатель VIII-й Сивиллиной книги (ок. 150–160 гг.) поставил легенду о Нероне в связь с Апокалипсисом Ап. Иоанна¹⁰⁰⁶, но и после этого подобная комбинация мыслей не нашла сколько-нибудь значительного распространения и почти не встретила авторитетного признания.

Итак, мы предполагаем, что мысль о возвращении Нерона из царства мертвых не только сравнительно позднего происхождения, но и, кроме того, она является продуктом исключительно христианской фантазии. Может быть, она появилась вовсе не благодаря тому, что в начале второго века Нерон, родившийся в 37 году, достиг предела обычного человеческого возраста, – так принято объяснять трансформацию саги, – но вследствие, именно, влияния 17 главы Апокалипсиса. По крайней мере, даже во время позднейшее не считались с тем, что Нерон, если полагать его живым, имел бы не одну сотню лет, не говоря уже о том, что во II веке подобное обстоятельство не могло смущать пылкую фантазию. Итак, легенда о Нероне, – можно утверждать с исторической точки зрения, – не отразилась в Апокалипсисе; наоборот, допустимо предположение, что Апокалипсис воздействовал на трансформацию этой саги от более простого к самому фантастическому виду.

Подтверждение нашему предположению можно найти у позднейших свидетелей существования легенды о *Nero redivivus*. Лактанций относительно нее пишет: *Illum (i. e. Neromen) quidam deliri credunt esse translatum, ac vivum reservatum, Sibylla dicente matricidam profugum a finibus esse*

venturum; ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur, et Antichristi praecedat adventum. Itaque fas est credere, *sicut* duos prophetas vivos esse translatos in ultima tempora, atque initium Christi sanctum ac sempiternum, cum descendere coeperit, quod Sibyllae futurum praenuntiant: eodem modo etiam Neronem venturum putant, ut praecursor diaboli ac praevius sit venientis ad vastationem terrae et humani generis eversionem¹⁰⁰⁷. Блаж. Августин сообщает, что и в его время сага о Нероне существовала в двух формах: nonnulli ipsum (Neronem) resurrecturum, et futurum Antichristum; alii vero nec eum occisum putant: sed subtractum potius, ut putaretur occisus; et vivum occultari in vigore ipsius aetatis in qua fuit, cum crederetur extinctus, donec suo tempore reveletur, et restituatur in regnum¹⁰⁰⁸. Два приведенные отрывка показывают, что легенда о Нероне, представлявшая его живым, не только не исчезла в позднейшее время, уступив место другой форме ее, но была даже более распространена, чем та ее вариация, которая говорила о воскресении тирана. Появление же в ней фантастического элемента вполне понятно. Все это говорит за то, что представление о Нероне, как о чудовище, возвращающемся из царства мертвых, не было обычным и в позднее время, но только с трудом пролагало себе путь. Тем более, конечно, легенда не мыслима в такой форме для конца первого века, когда появился новозаветный Апокалипсис. По мнению В. Weiss'a, действительного преобразования саги о Нероне до IV столетия нельзя констатировать¹⁰⁰⁹. Правда, Викторин († 303 г.) знает Nero redivivus, но он в этом случае одинок¹⁰¹⁰.

Теперь об апокалипсическом числе 666. Естественнее всего предполагать, что Апокалиптик, писавший на греческом языке, как понятном для всех его читателей, имел в виду числовое достоинство, именно, греческих букв, а не еврейских. Если бы было последнее, он, конечно, сделал бы соответствующую оговорку, как и поступает в других местах (Откр.9:11; 16:16). Подобное соображение набрасывает уже тень на все попытки объяснить апокалипсическое число при помощи еврейского имени или слова. Что касается специально отношения к имени ׀ןן ׀ןן, то здесь указывают также на неполное написание

слова 𐤆𐤓𐤐 (– без йод). Однако это возражение, – думается, – не может иметь значения, так как подобное начертание могло быть принято, чтобы получить, именно, 666, – цифру, состоящую из трех 6.

Против отношения числа 666 к имени 𐤓𐤇𐤍 𐤆𐤓𐤐 говорят другие соображения общего характера. На более правильной, кажется, точке зрения вообще на происхождение числа стоит Vischer, который не согласен видеть здесь простое гаматрическое вычисление, но предполагает и метафизические соображения¹⁰¹¹. Нам дело представляется так. Число 666 не имеет отношения к имени определенного человека или вообще к имени человека. Это имя зверя, под которым нельзя разуместь отдельного, – положим, – императора. Ст. 18 совсем не опровергает наше утверждение. В нем мы читаем: ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν· καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ. Слова ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν не дают права думать, что число 666 получено путем гаматрического вычисления числового значения букв определенного человеческого имени, – ведь, раньше вовсе не было речи о каком-либо человеке, а только о звере, под которым никак нельзя разуместь индивидуальное лицо, а лишь коллективную величину. Указанные слова можно понимать только по аналогии с Откр.21:17. Если же число относится к обозначению зверя, представляющего некоторую коллективную величину, то оно и произошло не из собственного имени человека, но из какого-то понятия, характерного для зверя. Ввиду этого нам кажется, что правильного взгляда на характер апокалипсического числа держится св. Ириней Лионский, а из новых: Gunkel, Clemen¹⁰¹², хотя, может быть, и не один из них не приблизился к точному разрешению проблемы. Впрочем, такое разрешение и невозможно ввиду того, что нам не может быть известным то понятие, какое имелось в виду Апокалиптиком.

Наконец, заметим, что кроме Откр.17:11 собственно и нельзя найти указания на легенду о Nero redivivus. А если последняя легенда и вообще не могла отразиться в предполагаемой форме в произведении первого века, то

возникает только общий вопрос о праве истолкования главы в отношении к Римской империи и ее представителям, также вопрос о возможном понимании таинственного содержания особенно гл. 17. Несомненно, что символизм Апокалиптики в гл. 13 и 17 стоит в связи с современными ему отношениями в государстве. Откр.17:9, например, ясно указывает на Рим. При всем том нет основания думать, что в Римской империи св. Апостол Иоанн видел решительное воплощение антихристианской власти и предполагал, что с ее падением наступит кончина мира. Против такого взгляда убедительные основания приводит Th. Zahn. Он указывает, что, во-1-х, такое представление об империи не согласно с обычным для древней церкви взглядом на нее; во-2-х, непонятно, каким образом зверь, представляющий основанную Цезарем или Августом римскую монархию, описывается сплошь, как явление будущего; в-3-х, непонятно, каким образом умерщвление одной из глав зверя есть умерщвление самого зверя: чрез смерть Нерона или другого какого императора до написания Апокалипсиса дальнейшее существование империи совсем не делалось проблематичным; в-4-х, наконец, при упомянутом толковании невозможно объяснение 10 рогов¹⁰¹³. По поводу последнего пункта должно заметить, что принимать ли общее историческое изъяснение 17 гл. в отношении к Римской империи, привлекать ли к делу легенду о Nero redivivus, – 10 рогов, обозначающие 10 царей, являются величиной совершенно непонятной, на которой указанное толкование терпит крушение¹⁰¹⁴. Содержание ст. 12–13, 16 не позволяет совершенно видеть в 10 царях ни римских наместников в провинциях, ни парфянских царей.

Что касается изъяснения образов 13 и 17 глав, то здесь нельзя предложить ничего детального: все детали будут гадательны. Zahn вместе со многими экзегетами положительного направления видит в главах зверя фазы в развитии боговраждебной мировой власти¹⁰¹⁵. Нам кажется, что с такой точки зрения возможно несколько уразуметь и содержание Откр.17:8,10,11. Так, в Откр.17:8,11 о звере говорится, что он был и нет его – ἦν καὶ οὐκ ἔστιν. Этим

обозначается, что время последней мировой монархии, которая до крайней степени разовьет противобожеские стремления, еще не наступило; появление ее относится к будущему; зверь, вполне достойный этого имени, еще не существует. Тем не менее, он уже был в прошедшем, причем здесь под зверем прошедшего можно разуметь или исторический Вавилон, от описания гибели которого в Ветхом Завете заимствует краски гл. 17 Апокалипсиса, или даже вообще существовавшие ранее монархии, известные своим неблагосклонным отношением к народу Божию, а также и монархию, существующую в настоящее время, то есть римскую (см. [Откр.17:10](#)). Ведь, все это головы зверя. Но в будущем явится зверь, если можно так выразиться, идеальный, с идеальным развитием зверских инстинктов. В прошедшем же (пять царей пало), настоящем (шестой есть) и самом недалеком будущем (седьмой царь в [Откр.17:10](#)) можно наблюдать, так сказать, предварительные проявления враждебной Богу мировой власти. [Откр.17:11](#) при таком истолковании делается понятным. Мировая держава, представляющая идеальное воплощение зверских инстинктов, является восьмою, но она из числа семи, поскольку воплощает в себе тот дух, какой не вполне проявился в этих первых семи¹⁰¹⁶. Если первые семь – только моменты в проявлении зверя, то восьмая – сам зверь во всеоружии своей звериной злобы. Такой смысл можно вложить в [Откр.17:8, 10–11](#).

Отдел IV. О писателе Апокалипсиса

I. Самосвидетельство Апокалипсиса о писателе

Патристическая традиция об Апокалипсисе, о которой была речь в первом отделе исследования, не единогласна в суждении о его писателе и достоинстве. Среди древних встречаются как прямые отрицатели апостольского происхождения этой священной книги, так и замалчивающие о ней. Однако все эти попытки дискредитировать Апокалипсис, как мы уже видели, относятся ко времени сравнительно позднему и не имеют под собой исторической и традиционной почвы, противореча общему церковному убеждению о происхождении его. Ввиду этого, мы считаем положительным результатом изучения древнего предания об Апокалипсисе тот вывод, что писателем его признавался издревле св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов. Теперь необходимо обратиться к самой книге и посмотреть, насколько ее собственное свидетельство подтверждает это мнение о писателе.

Иоанн, писатель Апокалипсиса, называет себя рабом Божиим. Обращаясь к малоазийским христианам, он именует себя их братом и соучастником в скорби, и в царствии и в терпении Иисуса; сообщает также, что он был на острове, называемом Патмос, за слово Божие и за свидетельство Иисуса: διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (Откр.1:1:9). Свою книгу, написанную в форме послания, Иоанн посылает семи церквям, находящимся в Азии: в Ефес, в Смирну, в Пергам, в Фиатиру, в Сарды, в Филадельфию и в Лаодикию. Как показывают послания к семи церквям, Апокалиптик был отлично знаком с состоянием их внешней и внутренней жизни, что возможно только при условии продолжительного пребывания его в Малой Азии. Вот и все, что мы можем узнать о писателе из самого Апокалипсиса.

Еврейская окраска языка и мышления писателя Апокалипсиса указывает на его палестинское происхождение. Очевидно, задолго до написания Апокалипсиса Иоанн переселился в Малую Азию и занимал там среди христиан самое высокое положение. Он был настолько выдающемся и

общеизвестною в церквах провинции личностью, что считает возможным просто называть себя Ἰωάννης (Откр.1:4), Ἐγὼ Ἰωάννης (Откр.1:9), Καγὼ Ἰωάννης ὁ ἀκούων καὶ βλέπων ταῦτα (Откр.22:8). Такое значение Апокалиптики не могло основываться на его иерархическом положении, но для его объяснения необходимо предположить другое основание. Таким основанием авторитета Иоанна могло быть только его апостольское достоинство.

Но нам указывают, что Христос в новозаветном Апокалипсисе описывается исключительно возвышенными супранатуральными чертами, что понятно только в устах человека, не обращавшегося с Господом в Его земной жизни. Как говорит Scholten, в Апокалипсисе изображается иудейский теократический Мессия, а не кроткий учитель из Назарета¹⁰¹⁷. И вообще, – говорят, – в Апокалипсисе нет следов личных отношений писателя со Спасителем¹⁰¹⁸. На все эти доводы можно возразить, что характер произведения обуславливается индивидуальностью автора; и среди учеников Христовых мы должны предположить такую личность, которая от рассмотрения человечески-исторических черт Господа возвысилась вполне до созерцания Его божественной и премирной сущности. Человечество не настолько бедно характерами, чтобы Провидение не нашло среди него достойного органа Своих откровений. Утверждать, что высота созерцания, проявившаяся у Иоанна в идеальном воззрении на лицо Христа, невозможна для самовидца Спасителя, – значит противоречит фактам известным из истории религиозной жизни. Ведь, даже и не совсем высокие характеры пользовались иногда от своих крайне мистически настроенных поклонников божественным почитанием. Личность же Господа, и рассматриваемая с исторической точки зрения, настолько целостна в обнаружении черт своего высшего происхождения, что овладевает при известных условиях всем человеческим сердцем.

Что касается следов личного общения Иоанна с Господом в Апокалипсисе, то мы и не имеем права настойчиво искать их здесь, ввиду пророческого характера и апокалипсической формы выражения идей в этом писании. При всем том вместе с

Th. Zahn'ом¹⁰¹⁹ можно указать на трогательную сцену, описанную в Откр.1:17,18, – о чем мы уже упоминали выше¹⁰²⁰. Это ободрение: „Он положил на меня десницу Свою и сказал мне: не бойся“; это уверение: „Я есмь Первый и Последний и Живый; и был мертв и се жив во веки веков“, – приписанные Сыну Человеческому, лице Которого, как солнце, сияющее в силе своей, а голос, как шум вод многих, Который держит в деснице Своей семь звезд и имеет выходящий из уст острый с обеих сторон меч, – это возложение десницы и это уверение понятны только при предположении, что Апокалиптик был близким учеником Господа. Это был ученик, возлежавший на персях Иисусовых, – так можем мы утверждать и на основании предания и на основании самосвидетельства Апокалипсиса.

Против апостольского происхождения Апокалипсиса возражают указанием на Откр.21:14 и Откр.18:20¹⁰²¹. В первом случае говорится, что на основаниях нового Иерусалима написаны имена двенадцати Апостолов Агнца, во втором же – к ликование о гибели Вавилона приглашаются святые, и Апостолы и пророки. Говорят, что особенно первый из приведенных стихов неуместен в устах человека, принадлежащего к лику двенадцати, что вообще об Апостолах здесь говорится весьма объективно. Возражение, однако, вовсе не покажется основательным, если иметь в виду, что число Апостолов не было случайным, но имело определенное значение, основание которого находится в Ветхом Завете. Сознание такого значения было особенно живо у Апостолов, как показывает первая книга Деяний. Вследствие сего при упоминании в Откр.21:14 о 12 Апостолах св. Иоанн мог совсем не иметь в виду личности учеников Христовых, – для него было важно число 12, как таковое. Основоположительное же значение апостольского служения могло быть утверждаемо и в апостольском веке и Апостолом. Так и св. Павел называет христиан ἐποικδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν (Еф.2:20). Справедливо говорят еще против вышеупомянутого возражения, что, если придавать ему значение, то Лк.22:30 и Мф.19:28, которые могут принадлежать только Апостолам, должны считаться изобретением не

апостолов, равно как тогда должно полагать, что и св. Павел, когда писал 1Кор.12:28 и Еф.2:20; 3:5; 4:11, забыл, что в 1Кор.1:1 и Еф.1:1 он торжественно именовал себя Апостолом¹⁰²².

Призыв в Откр.18:20 понятен ввиду того, что ко времени написания Апокалипсиса почти все Апостолы уже умерли. Сопоставление Апостолов и пророков находим в Еф.3:5.

На основании всего изложенного, можно утверждать, что самосвидетельство Апокалипсиса о писателе не только не говорит против его апостольского происхождения, но скорее более понятно при признании, что писателем книги был св. Апостол Иоанн, сын Зеведея.

II. Св. Апостол Иоанн – Апокалиптик и Евангелист

А. Биографические сведения

Священная письменность сохранила нам несколько фактов, характеризующих личность Апостола Иоанна. Предание также предлагает нам такие факты из жизни этого ученика Господня, которые в своем внутреннем содержании носят все признаки достоверности. И те и другие имеют ценность не только биографическую, но и психологическую. Они дают возможность установить верный и несомненный взгляд на Иоанна Апокалиптика и Евангелиста. Нам кажется, что в некоторых случаях характер его обрисовывается неточно; в нем часто оставляют в стороне выдающуюся черту его духа – неудержимую пылкость, а между тем эта черта ярко выступает в Апокалипсисе; заметна она и в других писаниях этого ученика Господня. Часто имеют тенденцию характеризовать Иоанна по последним дням его жизни, когда Апостол, преклонный старец, только и мог повторять: „детки, любите друг друга“. Не слабым старцем представляется нам Иоанн, писатель Апокалипсиса, Евангелия и посланий, но лишь созерцательной натурой, таящей в глубинах души великие силы; натурой почти незаметной, если жизнь течет ровно¹⁰²³, но способный к взрыву, к неудержимому восторгу и ликованию, к святому, но беспощадному гневу. И в Евангелии, и в Апокалипсисе он говорит исключительно о резких противоположностях, решительно противопоставляет царство света царству тьмы, детей Божиих детям диавола, – он совсем не знает середины. Он – великий Апостол любви. Это он писал: „Бог есть любовь“. „Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас“ (1Ин.4:8:12). Но он же и дает совет „Кто приходит к вам и не приносит сего учения, того не принимайте в дом и не приветствуйте его“ (2Ин.1:10). Наконец, в его же душе нашлись ассоциации и для следующего образа: „И увидел я одного Ангела, стоящего на солнце; и он воскликнул громким голосом, говоря всем птицам, летающим по средине неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божию, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильных, трупы

тысяченачальников, трупы коней и сидящих на них, трупы всех свободных и рабов, и малых и великих“ (Откр.19:17:18). Или, мученики по открытии пятой печати вопиют к Богу громким голосом (Откр.6:10): „доколе, Владыка Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?“ Таков был Апостол Иоанн, – таким представляют его и писание и предание. И факты, сохраненные последним, в связи с теми штрихами, какими обрисовывается личность любимого ученика Господня в Евангелиях, утверждают нас в мысли, что Апокалипсис есть, именно, писание Иоанна и, что никакой другой ученик Христа, если иметь в виду их характеры, не был по духу своему настолько подходящим для созерцания великих откровений, описанных в нем, как этот сын Зеведея. В дальнейшем мы и постараемся собрать факты из жизни Апостола.

Св. Апостол Иоанн был сын Зеведея, по занятию рыбарь. Отец его был, очевидно, человеком зажиточным, так как держал даже работников в качестве помощников в рыбной ловле (Мк.1:20). На основании сообщения же Ин.18:5 об ученике, который был знаком первосвященнику и помог Петру пройти во двор последнего во время суда над Христом, полагают даже, что этим знакомым первосвященнику был, именно, Иоанн. Но относительно этого возникают основательные сомнения. Прежде всего по древнейшим свидетелям текстуального предания (X. A. B.) в Ин.18:15 перед словами ἄλλος μαθητής отсутствует член¹⁰²⁴. А потом указывают еще на странность предположения о знакомстве галилейского рыбака с главою иудейской аристократии¹⁰²⁵. Ввиду отсутствия члена, Zahn признает в другом ученике Ин.18:15 – Иакова – брата Иоанна, потому что все другие Апостолы в 4 Евангелии называются, обыкновенно, по имени; скрытое же указание на Иакова имеется, по Zahn'у, и в Ин.1:41¹⁰²⁶. Но этим, конечно, не устраняется другое из приведенных нами возражений. Поэтому Gloag думает, что ученик, знакомый первосвященнику, есть какой-то неизвестный последователь Господа¹⁰²⁷. Если отсутствие члена в исследуемом месте 4 Евангелия действительно имеет значение, а не является случайным, если,

словом, ученик, помогший Апостолу Петру пройти во двор первосвященника, не Иоанн, то мы скорее склонились бы к тому мнению, что это и не Иаков и не какой-либо другой из двенадцати. Но если отсутствию члена не должен быть придаваем такой важный смысл, то знакомство Иоанна с представителем иудейской аристократии мы могли бы объяснить чисто деловым торговым отношением Апостола рыбака к первосвященническому двору¹⁰²⁸, причем нет необходимости предполагать даже личных отношений Иоанна с первосвященником.

Существуют мнения о родстве Апостола Иоанна с Господом по плоти. Некоторые из древних полагали, что Саломия, мать любимого ученика Христова, была дочерью Иосифа Обручника от первого его брака¹⁰²⁹. Но такое предположение не имеет решительно никаких оснований. Более правдоподобным является мнение, что Саломия была сестрою Богоматери; оно имеет основания в Священном Писании и защищается некоторыми учеными до сего времени¹⁰³⁰. Указывают, что в Ин.19:25 называются не три женщины, стоявшие при кресте Господа, а четыре: 1) мать Иисуса, 2) сестра матери Его, 3) Мария Клеопова и 4) Мария Магдалина. При сравнении этого свидетельства с параллельными местами у синоптиков (Мф.27:56; Мк.15:40) оказывается, что они умалчивают о матери Господа, но говорят все-таки о трех женах: Марии Магдалине, Марии – матери Иакова и Иосифа, и Саломии, матери сынов Зеведеевых. Две Марии синоптиков находят соответствие и в 4 Евангелии, синоптическая же Саломия, может быть, скрывается у Иоанна под обозначением „сестра матери Его“, то есть матери Христа. Умолчание 4 Евангелистом имени своей матери вполне соответствует его обыкновению никогда не называть по имени себя и своих родственников. Принятием такого толкования Ин.19:25 мы избежали бы необходимости признания, что у родителей Богоматери было две дочери, которые носили имя Мария. Но против всего этого построения Neander возражает указанием на то, что в Ин.19:25 Евангелист присоединяет имя Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ без соединительного союза; а это, будто бы, показывает, что приведенное имя является только приложением

к предшествующему καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. В противном случае способ перечисления у Евангелиста был бы двусмысленным¹⁰³¹. Этому возражению едва ли можно придавать значение. Zahn, например, высказывается в совершенно противоположном направлении, утверждая, что мнение, согласно которому в Ин.19:25 перечисляются три, а не четыре жены, очень невероятно со стилистической стороны. Непонятно, говорит он, почему обозначение родственного отношения второй Марии удалено из его естественного положения позади имени и отделено от сообщения об ее отношении к Клеопе. А затем удивительно и то, что эта, по всей видимости, ничем не выдающаяся жена, так обстоятельно характеризуется по ее родственным отношениям¹⁰³². Наконец, перечисление Евангелистом имен парами являлось бы весьма естественным (Мф.10:2–4; Деян.1:13). Если ссылаются на факт, что в Евангелиях не сохранилось следов родственных отношений сынов Зеведеевых к Господу¹⁰³³, то и мы должны признать, что прямых указаний на это родство в Евангелиях действительно нет. Но в то же время некоторые факты, сообщенные писателем, должны остановить не себе наше внимание. Можно предположить, что действительно родством со Спасителем объясняется описанная у синоптиков (Мф.20:20) просьба Саломии и ее детей. Она же с Иоанном стояла и при кресте Господа, – который поручил даже попечению этого ученика Свою мать (Ин.19:25; Мф.27:56; Мк.15:40), – в числе немногих близких Ему лиц. Ввиду всего сказанного, мы считаем весьма вероятным мнение, что Саломия была сестрой Богоматери, и, следовательно, Апостолы Иаков и Иоанн были двоюродными братьями Господа по плоти.

О первоначальном воспитании и образовании Иоанна нам ничего не известно, а предполагать можно только то, что и о всяком еврее того времени¹⁰³⁴. Школой его несомненно были родительский дом и синагога. Может быть, он был и в специальном училище при синагоге. Имея в виду мнение, что иудеи были замечательно хорошо воспитанным народом¹⁰³⁵, а также обстоятельство, что Зеведей, отец Апостола Иоанна, был человеком зажиточным, мы должны признать, что любимый

ученик Господа получил достаточное образование и, вероятно, в этом отношении стоял выше других учеников Христа из двенадцати¹⁰³⁶. Он не только, конечно, знал отлично Писание, но ему, вероятно, довольно хорошо было известно иудейское предание, – тот мир мыслей и образов, в котором тогда жили более или менее образованные иудеи. Все этому не противоречит мнение об Апостолах Петре и Иоанне членов синедриона, согласно которому они были ἄνθρωποι ἀγράμματοί καὶ ἰδιῶται (Деян.4:13). Дело в том, что книжники клеймили презрительным am – haarez всех тех, которые не были учениками „мудрых“, не сидели у ног какого-нибудь известного раввина, – клеймили даже того, который знал Священное Писание и Мишну. Если же кто из иудеев знал только одно Писание, то его называли „пустым колодезем“. Ἰδιώτης, наконец, был тот, который по известному вопросу не знал ни одного авторитета¹⁰³⁷. Таким образом понятие образованности с точки зрения книжников было очень условным, и признание ими Апостола Иоанна „неучем“ не исключает того, что он в действительности хорошо знал не одно только Писание. Но этот же отзыв членов синедриона делает неприемлемым предположение Macdonald'a о том, что Иоанн, может быть, сидел и у ног учителей в Иерусалиме, где он мог сделаться известным и первосвященнику Каиафе, привлекая к себе внимание последнего своими способностями¹⁰³⁸. Заметим еще, что обогащение опыта и ума сына Зеведеева совершалось, конечно, и в последующее время, – после смерти Спасителя, тем более, что он долго жил в блиставшем культурою Ефесе.

При суждении об образовании Апостола Иоанна возникает специальный вопрос: знал ли он греческий язык в раннюю пору своей жизни? Если иметь в виду тот факт, что в населении Галилеи был весьма многочисленным языческий элемент¹⁰³⁹, который при взаимных сношениях, конечно, пользовался общераспространенным тогда греческим языком, – факт, дающий право Gloag'у прямо утверждать, что галилеяне были двуязычны¹⁰⁴⁰, – то придется на этот вопрос ответить утвердительно¹⁰⁴¹. В данном случае нужно только иметь в виду, что знакомство Иоанна с греческим языком, вероятно, не шло

далее способности вести на нем обычный житейский разговор, так как даже в последующее время в своих писаниях он не обнаруживает особенного искусства в конструкции греческой литературной речи.

Сначала Апостол был учеником Иоанна Крестителя. Это обстоятельство имеет большое значение для характеристики первого. Очевидно, он принадлежал к числу лучших людей своего народа, обладал очень тонкой духовной организацией, свежесть которой вполне сохранилась ввиду отсутствия раввинистического образования. Те же знания и правила, которые он впитал в себя среди родной обстановки, – может быть, отчасти в кругу людей несколько мистически настроенных¹⁰⁴², – могли не подавить, а, пожалуй, развить его природные склонности, как натуры религиозно-созерцательной. За Иисусом пошел Апостол Иоанн после свидетельства Предтечи: „се, Агнец Божий“ (Ин.1:36). Но это еще не было окончательным решением судьбы любимого впоследствии ученика Господня, так как он вполне оставил свое рыболовное занятие и своего отца Зеведея только после чудесного лова рыбы по слову Спасителя (Лк.5:1–11). С этого момента отношение Иоанна ко Христу выражается в чувстве горячей любви и всецелой преданности, причем из евангельских рассказов видно, что эти чувства у него иногда переходили в ревнивое оберегание прерогатив апостольского круга. Так, однажды он обратился к Господу с такою речью: „Учитель! Мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами, и запретили ему, потому что не ходит за нами“ (Мк.9:38). Очевидно, Иоанн, выступивший здесь от лица двенадцати, и был инициатором запрещения, равно как, может быть, он же принимал особенно горячее участие в рассуждениях о первенстве, о чем замечает Евангелист немного ранее (Мк.9:34). Можно предполагать, что первенство в царстве Мессии было мечтою обоих сынов Зеведеевых. Их мать однажды и приступила ко Христу с просьбой, чтобы ее два сына сели у Него один по правую, а другой – по левую сторону в Царствии Его (Мф.20:20–23; Мк.10:35–40). Немыслимо думать, чтобы простое невысокой пробы честолюбие руководило

Иоанном и его братом, – двумя учениками, которых особенно приблизил к Себе Иисус Христос. В этих мечтах, несомненно, был какой-то особенный отпечаток, благодаря которому при известных обстоятельствах могло произойти полное преображение духа. Христос знал, что прекрасной, сложной душе Иоанна не нужно будет терять ни одного из своих природных свойств, но все они могут быть обращены на служение новой религии. Пламеневший в его душе огонь мог найти надлежащее применение. Его стремление в высь, его недовольство мелкими условиями повседневной жизни и законно, и великолепно и сделало его великим созерцателем. Этот скромный по наружности человек носил в глубинах своего духа грандиозные планы, рисовал в своем воображении прекрасные картины, жил мечтами: – все это мы имеем право предположить у писателя Апокалипсиса.

Натуры созерцательные отличаются одной особенностью: они подобны глубоким водам. Не скоро можно взволновать их, но тем сильнее бывает буря. Человек таит чувство в глубине души, не скоро выведешь его из равновесия. Но если затронуть его сильно, то придется наблюдать страшный взрыв, сильнейшее возбуждение духа. К числу таких натур принадлежал Иоанн, сын Зеведея. Таким он является и по Евангелиям. Когда Христа не приняли в одном самарянском селении, то Иаков и Иоанн сказали: „Господи! хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их, как и Илия сделал?“¹⁰⁴³. Не резким обличением встретил Спаситель это предложение. Он не сказал, как однажды Петру: „отойди от Меня, сатана“ (Мф.16:23), но только кротко заметил: „не знаете, какого вы духа, ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасти“ (Лк.9:51–56).

Этот-то Иоанн, отличавшийся глубоким и сильным чувством, которое временами прорывалось крайне резко, был любимым учеником Господа, выделявшимся даже из той триады, к которой принадлежали его брат Иаков и Петр, присутствовавшие при самых таинственных фактах жизни Спасителя. Нежный, кроткий, любящий, – он возлежал во время тайной вечери у груди Иисуса и, в ответ на мановение Петра,

припавши к Его груди, спросил Учителя относительно предателя (Ин.13:23–25): „Господи! кто это?“ Далее, Иоанн, вероятно, был во время суда над Христом во дворе первосвященника, а затем мы видим его при кресте Спасителя. И здесь-то произошла трогательная сцена: Христос поручил Свою мать нежной попечительности любимого ученика. „И с этого времени ученик сей взял Ее к себе“ (Ин.19:25–27). Преданный Христу всем сердцем, Иоанн, очевидно, все время оставался при кресте в глубоком размышлении по поводу совершающегося на его глазах, всего смысла которого он еще не постигал. По крайней мере, он наблюдал перебитие голеней у разбойников и засвидетельствовал, как очевидец, тот факт, что из прободенного ребра Спасителя истекли кровь и вода (Ин.19:31–37). После этого Христос был погребен. Но вот в первый день недели Мария Магдалина приносит Петру и Иоанну весть: „унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его“. Оба ученика тотчас отправились к пещере. Но Иоанн бежит впереди Петра, приходит ко гробу первый: наклоняется и видит лежащие пелены, но во гроб не входит. Только уже вслед за пришедшим позже Петром вошел он туда, и увидел, и уверовал (Ин.20:1–10). Наконец, при море Тивериадском Иоанн первый узнает Иисуса и говорит Петру: „это – Господь“; быстрый же в решениях Петр после этого опоясывается одеждою и бросается в море (Ин.21:7).

По вознесении Спасителя мы видим Иоанна в Иерусалиме вместе с Петром, причем всюду на первый план выступает более энергичная личность последнего. Вместе же эти два столпа первенствующей церкви были взяты под стражу по случаю исцеления хромого у Красных ворот (Деян.4:3), но были отпущены, сопровождаемые только угрозами властей (Деян.4:21). Они же были отправлены сонмом Апостолов в Самарию для возложения рук на обратившихся ко Христу самарян (Деян.8:14–17).

После этого мы не видим уже Иоанна вместе с Петром. Последний то бывает в Иерусалиме, то предпринимает небольшие путешествия, об Иоанне же Книга Деяний умалчивает. Это умолчание вполне понятно, если иметь в виду,

что и ранее Иоанн упоминался только по причине его связи с Петром. Но где же был сын Зеведеев по разлучении с Петром? Для решения этого вопроса Книга Деяний не предлагает никаких данных. Можно думать, что его постоянным местом жительства неизменно оставался Иерусалим, – хотя временами Апостол, очевидно, ненадолго покидал город. По крайней мере, впервые бывший в Иерусалиме по чудесном обращении св. Апостол Павел не видел там Иоанна, – это событие случилось около 38 года¹⁰⁴⁴ (Гал.1:18:19). По-видимому, в это время Апостол отлучился из Иерусалима.

Наконец, еще последнее известие встречаем мы об Иоанне в Послании к Галатам. Он был в Иерусалиме, когда Апостол Павел около 51–52 года прибыл туда на Апостольский Собор¹⁰⁴⁵, и считался одним из столпов церкви. То обстоятельство, что сын Зеведеев был ἀπὸ τῶν δοκοῦντων εἶναι τι, принадлежал к οἱ δοκοῦντες στήλοι εἶναι (Гал.2:6:9), заставляет предполагать, что он имел прочное местопребывание в Иерусалиме и выделялся своим положением из ряда других деятелей первоначального христианства.

Никаких других сведений о жизни Иоанна не дает нам священная письменность, если не иметь в виду свидетельства Апокалипсиса об изгнании его на остров Патмос. Но вполне достоверное предание восполняет этот недостаток сведений сообщением о жизни и деятельности Апостола в Ефесе¹⁰⁴⁶. Несмотря на то, что факт малоазийского пребывания его утверждается целым рядом знаменитых мужей древности, начинающимся с Поликарпа Смирнского, ученика самого Апостола, он, однако, в настоящее время отрицается многими представителями библейской критики Нового Завета. Говорят, Иоанн совсем не был в Ефесе, но рано претерпел мученическую кончину от руки иудеев в Иерусалиме. Впервые мысль о том, что Апостол Иоанн не был в Малой Азии, была высказана еще в самом начале девятнадцатого столетия¹⁰⁴⁷, а затем позднее она решительно проводится Lützelberger'ом¹⁰⁴⁸, за которым следовали Keim¹⁰⁴⁹ и Scholten¹⁰⁵⁰.

Самым сильным свидетельством в руках критики против малоазийского пребывания Апостола Иоанна является

фрагмент из Папия у Георгия Амартола (9 в.) и у Филиппа Сидского (10 в.). Подлинность сообщения Папия¹⁰⁵¹ не может подлежать сомнению, но действительный смысл его открыть довольно трудно. Мы предлагаем здесь прежде всего нужный нам отрывок из Георгия Арматоло, который, кстати, имеется в таком виде единственно в кодексе Coislenianus: Μετὰ δὲ Δομετιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἐν, ὃς ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ. μόνος τότε περιὼν τῷ βίῳ ἐκ τῶν ἱβ' μαθητῶν καὶ συγγραψάμενος τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον· μαρτυρίου κατηξίωται. Παπίας γὰρ ὁ Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, αὐτόπτης τούτου γενόμενος, ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίων φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθη¹⁰⁵². Далее следует указание, что своею мученическою кончиною сыновья Зеведея исполнили предсказание о них Христа: Мф.20:23; Мк.10:39. Наконец, идет ссылка на Оригена, утверждавшего, будто бы, мученическую смерть Апостола Иоанна. У Филиппа Сидского имеется ссылка на Папия в таком виде: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνηρέθησαν¹⁰⁵³.

Суждения об этих отрывках весьма различны. Одни прямо говорят, что Папий не мог сказать того, что ему здесь приписывается¹⁰⁵⁴. Другие стоят на противоположной точке зрения, утверждая на основании приведенных фрагментов раннюю смерть Апостола Иоанна¹⁰⁵⁵. Есть, кроме того, попытки объяснить сообщение хроники Амартола пропуском в тексте¹⁰⁵⁶. Но справедливее всего судят те, которые признают, что у Папия действительно стояло нечто, давшее повод Георгию Амартолу и Филиппу Сидскому сослаться на него, хотя самая эта ссылка совершенно неправильна.

При последнем взгляде по поводу приведенных отрывков возникает недоумение, кто здесь более виноват: Папий ли, который, вероятно, владел пером совсем не блестяще, или Филипп Сидский и позднейший редактор хроники Георгия Арматоло, из-под пера которого она вышла в том виде, в каком имеется в кодексе Coislenianus? Епископ Иерапольский мог очень спутанно изложить свои мысли, а позднейшие авторы, ввиду этого, могли его худо понять. Во всяком случае,

сравнение двух отрывков – из Георгия Амартола и Филиппа Сидского – вполне способно убедить, что о смерти Апостола Иоанна у Папия вовсе не было речи. Возьмем сначала извлечение из последнего хрониста, то есть Филиппа Сидского. Конечно, у Папия не могло стоять: Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθησαν. Во-первых, эпитет θεολόγος – позднейшего происхождения; во-вторых, имя Иакова связано с именем Иоанна, тогда как несомненно, что Иоанн не был убит ни вместе с Иаковом, ни вскоре после него. Георгий Арматол, или лицо, обработавшее его хронику, – совсем не склонно относить смерть Иоанна к тому же периоду, к которому относится смерть Иакова. Он, наоборот, сообщает, что любимый ученик Господа в царствование Нервы получил разрешение жить в Ефесе и затем удостоился мученичества, как и Папий говорит во второй книге Господних изречений, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθη. Здесь, очевидно, предполагается смерть Апостола в Ефесе в позднейшую пору его жизни. Наконец, ссылка Георгия Амартола на Оригена совершенно ложна, – она говорит как раз против того, что хронист хочет доказать. Вот имеющееся в виду место из комментария на Евангелие Матфея: ἐπεὶ περ Ἡρώδης μὲν ἀπέκτεινεν Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου μαχαίρα· ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον, τὴν νῆσον¹⁰⁵⁷. Таким образом один хронист вычитывает, по-видимому, у Папия о смерти Иоанна вместе с Иаковом, что уже совершенно немыслимо; другой эту смерть относит, по крайней мере, к концу первого века и делает в доказательство мысли о мученичестве Апостола напрасную ссылку на Оригена. Во всяком случае, нужно обратить особенное внимание, что Георгий Арматол не нашел оснований у Папия к отрицанию мысли о малоазийском пребывании Апостола Иоанна.

Приведенное сравнение показывает, что у епископа Иерапольского едва ли было что сказано о насильственной смерти Апостола. Но что же в таком случае в сочинении Папия дало хронистам основание к утверждению факта такой его смерти? Можно предполагать на основании того же сравнения

отрывков из Георгия Амартола и Филиппа Сидского, что из приведенного хронистами у Папия буквально стояли только три слова ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθη¹⁰⁵⁸. Th. Zahn думает, что у него была фраза Ἰωάννης ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθη, которая допускает объяснение и не в отношении к Иоанну Зеведееву, но может указывать на Иоанна Крестителя. Возможность смешения двух лиц хронистами у него подтверждается указанием на факт уверения армянином Варданом Вардапетом (12 в.), что Поликарп был учеником Иоанна Крестителя, причем сам он ссылался на более древнего писателя Ананию Шаркуни, который в действительности говорил правильно, что Поликарп был учеником Евангелиста Иоанна¹⁰⁵⁹. Вероятнее предполагать, что фраза ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῆρέθη собственно относилась к Иакову, но была хронистами применена и к Иоанну, о котором шла речь тотчас после или же непосредственно прежде Иакова. Основанием к распространению значения фразы на Иоанна могло послужить то обстоятельство, что Папий старался доказать исполнение в жизни любимого ученика пророчества Господа о сынах Зеведеевых (Мф.20:23; Мк.10:39), при этом речь его не отличалась ясностью.

Кроме того, в доказательство ранней смерти Апостола Иоанна ссылаются на свидетельства древних календарей. Так, в Сирийском мартирологе 411 г. среди мучеников упоминаются под 27 декабря: „Апостолы Иоанн и Иаков в Иерусалиме“. В армянском мартирологе под 28 декабря отмечены: Иаков и Иоанн, сыны громовы. Афраат затем перечисляет без сообщения места страдания и календарной даты мучеников: Стефана, Симона, Павла, Иакова и Иоанна¹⁰⁶⁰. „Кто, кроме человека с теорией, – спрашивает по этому поводу Prof. Ramsay¹⁰⁶¹, – мог бы приписать даже самую незначительную ценность сообщению, что память Иоанна и Иакова совершалась 27 декабря, а Павла и Петра 28 декабря“? Действительно, всякий человек, смотрящий на дело без предубеждения, согласится, что имена Иакова и Иоанна соединены не на основании исторических данных об их смерти. Несомненно, пострадали они не в одно время, и трудно предположить также совпадение чисел месяца, в которое умерли, во-первых, Иаков

и Иоанн, а во-вторых, Петр и Павел. Кроме того, все эти мартирологи появились во время, когда предание о св. Апостоле Иоанне имело вполне устойчивую форму в церковном сознании. По поводу ссылок Moffatt'a на гностика Гераклеона, Климента Александрийского, Златоуста и даже Григория Нисского, у которых этот ученый находит отголосок древнего предания о мученической смерти Иоанна¹⁰⁶², достаточно напомнить, что все эти писатели признавали факт пребывания Апостола в Малой Азии и церковное предание о нем, а другого мнения об этом предмете, вероятно, и не предполагали. Откуда тогда произошли у них находимые Moffatt'ом темные намеки на мученичество Апостола, как могли они противоречить себе самим, – совершенно непонятно. Заметим еще, что все эти намеки отлично объясняются без предположения, что в них отразилось древнейшее предание о смерти Апостола.

Итак, мнение о ранней мученической кончине Апостола Иоанна не имеет достаточных оснований; утверждать противное значит говорить вопреки очевидности. Поликарп Смирнский, ученик Иоанна, затем ученик Поликарпа Ириней Лионский, Поликрат Ефесский и все древние писатели ничего не знают о мученической кончине Иоанна¹⁰⁶³, но говорят иногда много о его пребывании в Малой Азии. Неужели же Ириней и Евсевий должны уступить, чтобы дать место неценным и неточным византийским хронистам более позднего времени?¹⁰⁶⁴ Несомненно, и Папий не говорил о мученической смерти Апостола в Ефесе, не мог он говорить и о ранней его кончине в Иерусалиме. Таким образом отпадает главное основание к отрицанию малоазийского пребывания Апостола Иоанна.

Не имея положительных данных для обоснования тезиса, что Апостол Иоанн не был в Ефесе, критика придает большое значение аргументам *e silentio*. В этом случае указывают на молчание об Иоанне Игнатия и Поликарпа, а также Игизиппа и Климента Римского¹⁰⁶⁵. Об Игнатии у нас уже была речь в начале нашего исследования. Что касается Поликарпа Смирнского, то он пишет послание к Филиппийцам, то есть в Македонию, которая не имела связи с Иоанном, а потому и для упоминания о последнем у Поликарпа не было никаких

оснований. Молчанию об Иоанне Климента Римского сам Moffatt не придает большого значения, считая, что у него не было никакого особенного случая для упоминания об Апостоле. Действительно, Климент писал не историю, но давал наставления Коринфянам в деле, к которому пребывание Апостола Иоанна в Малой Азии не имело никакого отношения. Подобное же нужно сказать и об Игнатии и Поликарпе. В самом деле, на каком основании считать Климента или Игнатия обязанными отвечать на наши исторические сомнения? Для них достаточно было заниматься вопросами своего времени¹⁰⁶⁶.

Придают, наконец, значение молчанию Игизиппа¹⁰⁶⁷, который, будто бы, в своем историческом труде *ὑπομνήματα* не говорит о пребывании Иоанна в Малой Азии. В этом случае особенно указывают на то обстоятельство, что Евсевий, говоря о возвращении Апостола с воцарением Нервы из изгнания в Ефес, ссылается на древнее предание¹⁰⁶⁸, не упоминая об Игизиппе, о котором у него только что была речь. Но что ссылка на *ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος* исключает Игизиппа, это, как справедливо замечает Prof. Ramsay, является „заключением весьма диким“¹⁰⁶⁹. И действительно, оно совсем не вытекает из текста Евсевия. Кроме того, Ramsay замечает, что мы знаем об Игизиппе слишком мало, а затем отмечает неосновательность предположения, что Евсевий игнорирует или противоречит свидетельству об Апостоле раннейшего христианского историка, – было ли оно высказано прямо у него или только предполагалось¹⁰⁷⁰. Но у Игизиппа, как ни мало мы о нем знаем, можно найти даже косвенное указание на тот факт, что слово апостольской проповеди раздавалось до времен Траяна¹⁰⁷¹. По крайней мере он удостоверяет, что до этого, именно, времени церковь пребывала непорочною девою; когда же весь священный лик Апостолов окончил жизнь, тогда только дерзко и открыто стало выступать лжеименное знание¹⁰⁷². Наконец, на основании указаний на предмет сочинения Игизиппа у Евсевия¹⁰⁷³, нам кажется, что первый о малоазийских церквях говорил очень мало, – может быть, ограничился сообщением о бывших там ересьях; занимался же

он преимущественно церковью Иерусалимской и отчасти Римской.

Таким образом молчание некоторых древних писателей о малоазийском пребывании Апостола Иоанна вовсе не может служить основанием к отрицанию этого факта. А большое значение приписывается критикой этому молчанию потому, что в ее руках нет ни одного положительного свидетельства. Наоборот, целый ряд церковных писателей, начиная с Иринея, решительно и ясно говорит о деятельности Апостола в Ефесе. Назовем здесь, кроме Иринея, еще Поликрата Ефесского, Аполлония, Климента Александрийского, Оригена¹⁰⁷⁴ и т. д. и т. д. Чтобы понять все значение этих свидетельств, достаточно остановиться на одном Иринее. Weizsäcker говорит, что его сообщение о жизни Иоанна в Ефесе более, чем предание, – оно есть первоизвестие¹⁰⁷⁵. И действительно, в послании к Флорину, например, Ириней ссылается на то, что он сам слышал об Апостоле из уст его ученика Поликарпа Смирнского. Значение послания к Флорину сознавалось и крайними отрицателями малоазийской деятельности Апостола Иоанна, почему Scholten решился даже отвергать его подлинность¹⁰⁷⁶: шаг, к которому могло побудить только отчаяние. Вообще деятельность любимого ученика Господня в Малой Азии оставила столь глубокий след, что даже воспоминания о Павле отступили там на второе место, и весь образ мыслей малоазийских церквей можно назвать иоанновским¹⁰⁷⁷.

Подтверждается факт малоазийского пребывания Апостола Иоанна и Апокалипсисом. Даже в том крайнем случае, если считать его подделкой, – такое литературное явление возможно бы было только при наличии долгого пребывания и управления Апостолом церквами Малой Азии¹⁰⁷⁸. Scholten противоречит здравому смыслу, если утверждает, что все предание об Иоанне имеет общее основание в мнении, что он написал Апокалипсис¹⁰⁷⁹. Как мог быть приписан Апокалипсис, видения которого созерцались, по сообщению самой книги, недалеко от малоазийского берега, человеку, о котором знали, что он никогда в Малой Азии не был?

Очевидно, что таким путем объяснить происхождение предания об Апостоле Иоанне невозможно. Ввиду этого очень распространенным является другое объяснение при помощи теории о пресвитере Иоанне. Она основывается единственно на сохраненном Евсевием отрывке из предисловия Папия к своему сочинению. Вот этот знаменитый отрывок: Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος, ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πλλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τάληθῇ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ Κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν, ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ Κυρίου μαθηταί, λέγουσιν. οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης¹⁰⁸⁰.

При интерпретации этого отрывка важно прежде всего решить вопрос: кого Папий понимает под пресвитерами, – Апостолов или же их учеников? Среди отрицателей малоазийского пребывания Иоанна господствует мнение, что Папий не называет Апостолов пресвитерами¹⁰⁸¹. Существует также взгляд, что с грамматической точки зрения возможно двоякое понимание термина „пресвитер“ у Папия, – понимание в отношении и к Апостолам, и к ученикам Апостолов, так что окончательно вопрос может быть решен не путем грамматического разбора, а путем исследования вопроса, назывались ли вообще Апостолы пресвитерами¹⁰⁸². Нам такой взгляд представляется совершенно неосновательным. Если прочитать приведенный фрагмент без всякого предубеждения, и забыв о всех спорах, которые сосредоточены около него, то совсем невозможно усмотреть в употреблении в нем слова πρεσβύτερος никакой двусмысленности. Вполне понятно, что τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν и проч. поясняет предшествующее τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, – именно, так, что εἶπεν

прямо обращается к λόγους. Между λόγους и εἶπεν здесь такое тесное отношение, что нелегко приписывать первые одному лицу, а действие, выражаемое глаголом, другому. Затем, в разбираемых словах, описывающих путь предания, можно усмотреть только три инстанции: 1. пресвитеры, 2. лица, обращавшиеся с ними, 3. Папий, а не четыре: 1. Апостолы, 2. их ученики-пресвитеры, 3. лица, обращавшиеся с пресвитерами, 4. Папий. При последнем же понимании одна из инстанций (лица, обращавшиеся с пресвитерами-учениками Апостолов) может быть найдена только путем насилия над текстом, нарушающего естественный ход речи и затемняющего в действительности очевидный ее смысл. Можно подумать, что такие толкователи фрагмента Папия восполняют найденный ими в тексте его пропуск, хотя дело объясняется просто тем, что им нужно поставить Папия подальше от Апостолов. Итак мы считаем несомненным, что Папий называл Апостолов пресвитерами¹⁰⁸³.

Если скажут, что в последующей церковной литературе Апостолы пресвитерами не именовались¹⁰⁸⁴, то должно заметить, что в этом нет ничего удивительного. Термин „πρεσβύτερος“, кроме его иерархического значения, употреблялся древними церковными писателями в приложении к уважаемым учителям, считавшимся носителями апостольского предания по прямо нисходящей линии. В таком смысле употребляется это слово Иринеем, Климентом Александрийским, Ипполитом¹⁰⁸⁵. Весьма естественно, что Папий, – этот и с точки зрения Иринея ἀρχαῖος ἀνὴρ (древний муж), относительно которого мы не имеем оснований отрицать, что он был младшим современником некоторых из Апостолов, – прилагал термин πρεσβύτερος к этим последним¹⁰⁸⁶.

Если название Апостолов пресвитерами не должно возбуждать никаких сомнений, то все-таки в фрагменте Папия остается нечто такое, что, имея прямое отношение к Иоанновскому вопросу, возбуждает серьезное недоумение. Имеем в виду двукратное упоминание имени Иоанна. На основании этого двукратного упоминания и строится теория о пресвитере Иоанне, отличном от Апостола. Место у Папия, содержащее его, долго не возбуждало ни у кого недоумения, и

вся христианская древность ровно ничего не знала о двух малоазийских Иоаннах. Только Дионисий Александрийский робко намекнул на эту мысль, да и то вовсе не имея в виду свидетельство Папия. Очевидно, в сочинении последнего Иоанн был представлен в ясных и определенных чертах, почему указанный отрывок и не мог смутить лиц, ближе стоявших к поколению, видевавшему Апостолов. Но вот появляется Евсевий со своей антипатией к Апокалипсису, подвергает свидетельство Папия критике, в одном случае допускает неопределенность, в другом – умалчивает обо всем для него неудобном и таким путем успевает создать ложное представление о мифическом пресвитере Иоанне. В самом деле, у Евсевия была вся возможность представить на основании сочинения Папия вопрос о двукратном упоминании в его предисловии имени „Иоанн“ в ясном свете. Сам он сознается, что епископ Иерапольский часто ссылается на Аристиона и пресвитера Иоанна, называя их по имени. А между тем ученый историк ничего не предлагает для нашего убеждения в реальности пресвитера Иоанна, кроме ничтожного аргумента, состоящего в указании на две могилы в Ефесе, причем каждая из них считалась Иоанновою. Впрочем, и этот аргумент у Евсевия не свой, а взят у Дионисия Александрийского, слыжавшего только о двух могилах, но не о двух Иоаннах, – равно как его же он имеет в виду и в том случае, когда ссылается на сказание о двух Ефесских Иоаннах. То, что было у Дионисия робким предположением, у Евсевия сделалось „истинной историей“ (ἡ ἱστορία ἀληθής¹⁰⁸⁷). Далее, в руках у Евсевия была обширная и имеющая величайшую ценность литература, но и там он не нашел в пользу теории о двух Иоаннах ровно ничего. Наконец, не всегда историк из отрывка οὐκ ὀκνήσω делал одни и те же выводы. Теория двух Иоаннов в Н. Е. III, 39 выдвигается им, между прочим, и для того, чтобы доказать, что Папий не был самовидцем Апостолов, тогда как у него же в хронике читаем: Ἰωάννην ἀπόστολον Εἰρηναῖος καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσι παραμεῖναι τῷ βίῳ ἕως τῶν χρόνων Τραϊανοῦ· μεθ' ὃν Παπίας Ἱεραπολίτης καὶ Πολύκαρπος Σμύρνης ἐπίσκοπος ἀκουσταὶ αὐτοῦ ἐγνώριζοντο¹⁰⁸⁸.

Для нас ясно, что вся христианская древность не имела никакого понятия о пресвитере Иоанне, отличном от Апостола. Сам Евсевий, открыв его, для своего вымысла не имел никаких оснований. Что касается двукратного поименования Иоанна у Папия, то оно может быть объясняемо неумением искусно владеть литературной речью, ввиду чего сам Евсевий отзывается об епископе Иерапольском, что он был человеком малого ума, как видно из его сочинения: *σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἄν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἴπεῖν, φαίνεται*¹⁰⁸⁹. Этим неискусством и объясняется то обстоятельство, что Папий, собиравший изречения Иоанна, относящиеся к двум периодам его жизни, и самого Иоанна называет два раза. В первый раз он ставит его наряду с другими Апостолами из двенадцати, которых Папий лично, вероятно, не знал, во второй же раз он упоминает о нем вместе с Аристионом, как о лицах, живших в то время, когда Папий собирал предания. Сообразно с этим в первом случае стоит аор. εἶπεν, а во втором praes. λέγουσιν. Praes., конечно, указывает не на время написания Папием сочинения, но на время собирания им слов пресвитеров¹⁰⁹⁰.

Нужно заметить, что Папий отделяет Иоанна от Аристиона тем, что называет его ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, – именем, каким он только называл Апостолов из двенадцати. Однако к тому и другому вместе он прилагает общее наименование „ученики Господа“, „οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί“, которое немного ранее относится к Апостолам. Этот факт имеет большое значение. Он показывает, что в фрагменте Папия перечисляются исключительно самовидцы Господа. Сознвая это, Moffatt говорит, что слова οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί или являются интерполяцией, или мы имеем здесь дело с поврежденным текстом¹⁰⁹¹. Но это мнение не имеет никакого основания, кроме тенденциозности его изобретателя. Употребление Папием слова μαθητής вместо принятого у Павла ἀπόστολος важно и потому еще, что здесь можно признать влияние апостола Иоанна¹⁰⁹², учеником которого был, по нашему мнению, Папий¹⁰⁹³, – по крайней мере, для четвертого Евангелия термин μαθητής является обычным¹⁰⁹⁴.

Ввиду того, что, во-первых, вся христианская древность не знала никакого пресвитера Иоанна, отличного от Апостола; что, во-вторых, Евсевий для своего вымысла не мог представить оснований, хотя был в этом отношении в самом выгодном положении; ввиду того, наконец, что сохраненный Евсевием фрагмент из сочинения Папия допускает вполне удовлетворительное объяснение и без гипотезы двух Иоаннов, – мы считаем себя вправе отрицать самое бытие пресвитера Иоанна, благодаря чему церковное предание об Апостоле получает всю силу убедительности и ясности, а историческая наука освобождается от таинственной и ненужной личности, с которой часто, если признают ее существование, не знают, что делать.

Посмотрим далее, может ли критика воспользоваться гипотезой о пресвитере Иоанне для отрицательных целей, если бы он оказался даже историческим лицом. Выше¹⁰⁹⁵ мы указывали на невозможность объяснить происхождение предания об Апостоле Иоанне, если он не был в Малой Азии, из того обстоятельства, что ему приписали Апокалипсис. Теперь оказывается, что и с пресвитером Иоанном положение не улучшается. Говорят, что в древней церкви смешали Апостола Иоанна с пресвитером, и смешение это приписывается Иринею¹⁰⁹⁶. Но такое мнение возможно только при допущении целого ряда немыслимых предположений. Прежде всего, малоазийское пребывание Иоанна Зеведеева ранее Иринея признал еще Иустин, считавший писателем Апокалипсиса Апостола, также другие признавали его независимо от Иринея. Затем ошибка со стороны Иринея не может быть допущена ввиду ясности его воспоминаний, о которых он говорит в послании к Флорину, а также ввиду того, что на эту ошибку епископу Лионскому указали бы при его сношениях с другими церквами. Немыслимо и то, чтобы все церкви, как бы сговорившись, стали вдруг утверждать малоазийское пребывание Апостола Иоанна, зная ранее в Малой Азии только одного выдающегося Иоанна, – пресвитера. Особенно немыслимо это для церквей Малой Азии, которые должны были хорошо знать местное церковное предание¹⁰⁹⁷. Эти

соображения заставляют нас признать факт смешения Апостола Иоанна с пресвитером невозможным.

Итак, можно говорить с уверенностью, что факт малоазийского пребывания Апостола Иоанна остается непоколебимым. Что касается времени переселения любимого ученика Христова в Малую Азию, то это событие случилось, вероятно, не ранее смерти Апостола Павла. Может быть, перед иудейскою войной Иоанн удалился сначала с остальными христианами в Пеллу, но, пробыв там не долго, поселился в Ефесе¹⁰⁹⁸. В Малой Азии Апостол, несомненно, развил широкую деятельность, которая была прервана изгнанием его на остров Патмос, – один из Кикладских островов Средиземного моря. Некоторые думают, что перед ссылкой на Патмос Апостол был в Риме, где претерпел страдания за Христа. Авторитетом в данном случае является один только Тертуллиан¹⁰⁹⁹. Ввиду того, что Ириней и Евсевий молчат об этом факте, трудно высказаться определенно о его достоверности. И действительно, одни принимают хотя бы самый факт посещения Иоанном Рима¹¹⁰⁰, другие решительно его отвергают¹¹⁰¹. Существует мнение, что предание об изгнании Апостола на Патмос образовалось на основании Откр.1:9¹¹⁰². Это мнение вполне естественно в устах тех ученых, которые отрицают написание Апокалипсиса Апостолом Иоанном. Разновидностью этого мнения является предположение, что остров Патмос, как место получения откровения, – есть поэтическая фикция писателя Апокалипсиса, равно как и самая эта книга новозаветного канона представляет из себя кабинетное произведение, – продукт рефлексии, но не запись видений¹¹⁰³. Спорить со всем этим очень трудно. В самом деле, как могут понять друг друга люди, говорящие на разных языках? Какие убедительные аргументы можно представить тем, которые пишут историю не на основании действительных источников, но на основании собственного домысла? Несомненно, что изгнание Апостола на остров Патмос признавалось там, где Апокалипсис считался его писанием. Немыслимо же серьезно говорить о том, что Иустин или Ириней относили пребывание Апостола на Патмосе к числу литературных фикций. Если эти два церковные

писателя приписывали Апокалипсис Апостолу Иоанну, то, конечно, они признавали и его изгнание на Патмос. При этом несомненно, что факт этот казался для них само собою разумеющимся, так что, например, Ириней в своем сочинении и не останавливается на нем. Если при правильном взгляде на дело свидетелями патмосского изгнания Иоанна должны считаться все, приписывавшие ему Апокалипсис, то и не может смущать нас то обстоятельство, что в прямых словах говорят об этом изгнании во время лишь сравнительно позднейшее. Так, Климент Александрийский упоминает о возвращении Апостола в Ефес после смерти тирана¹¹⁰⁴. Ориген, ссылаясь на предание, свидетельствует, что римский император изгнал Иоанна на остров Патмос за свидетельство о слове истины¹¹⁰⁵. Неоднократно указывает на изгнание Апостола Евсевий. Он упоминает об осуждении его жить на острове Патмос за свидетельство о Божественном Слове¹¹⁰⁶; также о возвращении его с острова по смерти Домициана¹¹⁰⁷. Иероним говорит об изгнании Иоанна в четырнадцатый год царствования Домициана¹¹⁰⁸. По Епифанию, Апостол был на Патмосе в царствование Клавдия¹¹⁰⁹. Надпись на сирийском переводе Апокалипсиса¹¹¹⁰ и Феофилакт относят изгнание Иоанна к царствованию Нерона. Предание вполне благоприятствует датированию изгнания Апостола царствованием Домициана. На стороне этой даты стоит и имеющее первостепенную важность свидетельство Ириней¹¹¹¹. Единственное указание Епифания на царствование Клавдия (41–54 г.), в которое, будто бы, Иоанн не только был изгнан, но и возвращен с острова, противоречит всем историческим данным. К тому же и сам Епифаний говорит о написании Апостолом Евангелия, причем Иоанн называется девяностолетним старцем, – явное противоречие¹¹¹². Свидетельства за изгнание при Нероне крайне незначительны. Так, Феофилакт жил очень поздно. Что же касается надписи в сирийском переводе, то Belser старается объяснить ее в пользу указания на царствование Домициана, полное имя которого было Тит Домициан Флавий Нерон¹¹¹³. Это едва ли справедливо, – по крайней мере, недоказуемо. Но и без того, этой сирийской надписи нельзя придавать научного значения.

Что, в самом деле, ценное могло послужить для нее еще источником, если она противоречит свидетельствам всех знаменитейших мужей древности? Указание Nösgen'a, что мысль об изгнании Апостола Иоанна при Домициане образовалась чрез смешение имени Нерона „Домиций“ с именем Домициан¹¹¹⁴, не заслуживает и опровержения.

О характере кары, постигшей любимого ученика Христова, могут быть только предположения. Hort ввиду выбора места ссылки полагает, что Иоанн был изгнан из Ефеса проконсулом, а не по определению центральной власти¹¹¹⁵. Но нам кажется, что по этому вопросу могут быть различные мнения. По своим последствиям наказание изгнанием на остров бывало двоякого рода. Оно сопровождалось лишением всех гражданских прав и почти совершенным лишением собственности. Наказание было пожизненным. Изгнаннику оставлялось немного для пропитания; ему разрешалось свободно обращаться с жителями острова и зарабатывать деньги. Но такая форма наказания применялась только к лицам более или менее знатного происхождения и владевшим некоторым состоянием. Для лиц бедных и низкого происхождения изгнание на остров было одним из тягчайших наказаний ввиду того, что оно связывалось с необходимостью участия в тяжелых работах, – особенно в рудниках¹¹¹⁶. Ввиду того, что Иоанн Зеведеев не отличался ни родовитостью, ни богатством, можно предположить, что он потерпел наказание во второй очень жестокой форме. Через это Апостол сделался соучастником в скорби и терпении Иисуса (Откр.1:9); испил чашу и крестился крещением, как и его божественный Учитель (Мф.20:23; Мк.10:39).

Prof. Ramsay рисует нам Апостола Иоанна на Патмосе, как человека совершенно отрезанного от мира. Он редко мог иметь возможность слышать о церквах; он всегда оставался только с самим собою, в постоянных размышлениях о победе христианства над врагом. В это время к нему возвратились мысли, настроения и образы его юности; наоборот, все эллинистическое, как позднейшее, поблекло, ослабело. Глава эллинистических церквей Азии, Иоанн обратился теперь в христианского созерцателя, возросшего на иудейской почве.

Кроме того, это же состояние полного отрешения от мира, от реальной жизни сделало из Иоанна четвертого Евангелиста. Только таким путем Апостол и мог достигнуть высот созерцания вечного, божественного, премирного, что проявилось в его воззрении на Христа, на всю историю Его земной жизни¹¹¹⁷. Вот то значение, какое отчасти мог иметь Патмос в направлении и обострении природных способностей Апостола Иоанна.

С воцарением Нервы произошла перемена в судьбе патмосского изгнанника: он получил возможность опять возвратиться в Ефес. На этот период его жизни, вероятно, падает написание им Евангелия и посланий. Из этого же периода предание сохранило ряд фактов, хорошо характеризующих Иоанна. В них Апостол, уже глубокий старец, в последние годы своей жизни рисуется все тем же пылким сыном грома, каким он является пред нами юношей по Евангелиям.

Ириней сообщает о слышавших от Поликарпа такой рассказ о сыне Зеведеевом. Однажды в Ефесе он пришел в баню. Увидев там Керинфа, Иоанн выбежал не мывшись со словами: „убежим, чтобы не упала баня, потому что в ней враг истины Керинф“¹¹¹⁸. Епифаний, писатель гораздо более поздний, заменяет Керинфа Евионом¹¹¹⁹.

Фаррар решительно отрицает достоверность сообщенного Иринеем рассказа, ссылаясь, во-первых, на то, что он противоречит характеру позднейшего Иоанна; а во-вторых, на факт, что иудеи не посещали общественных бань¹¹²⁰. Что касается первого аргумента, то он вытекает из общей тенденции Фаррара провести грань между Иоанном более ранней и поздней поры его жизни, между Апокалиптиком и Евангелистом. По нашему мнению, этого совсем не требует ни достоинство Апостола, ни историческая правда. Идя по пути последней, мы должны признать, что Иоанн по характеру своему оставался всегда одним и тем же. И этот его характер отразился не только в предании, но и в его посланиях. Так, во 2-м своем послании Апостол любви заповедует не принимать в дом и не приветствовать того, кто не приносит правого учения (ст. 10). Кроме того, должно признать еще, что в некоторого рода

непримиримом отношении к еретикам совершенно нет ничего противоречащего нравственному достоинству Апостола, потому что оно легко объясняется старанием оградить верующих от людей, стремящихся разрушить основание христианского спасения¹¹²¹. И чем глубже человек чувствует значение того блага, которое дано в христианской вере, тем сильнее это старание. Форма же, в какой оно выражается, зависит от характера лица, пекущегося о спасении вверенного ему стада. И что удивительного, если в слове или поступке сына грома проскальзывало иногда нечто резкое, выходящее из глубины его сильного, стремительного духа.

Указание Фаррара на то, что иудеи не посещали общественных бань, в данном случае может и не иметь значения. Если Апостол обрезания Петр среди язычников жил по-язычески (Гал.2:14), то не тем ли более можно допустить это относительно Иоанна, главы эллинистических церквей Малой Азии! Кроме того, сам Фаррар упоминает о посещении бани Гамалиилом Младшим, причем в вину ему ставилось раввинами собственно то, что он вошел в баню, где даже была статуя Афродиты. И оправдывая его, раввины имели в виду не самый факт посещения бани, но присутствие там статуи богини: они указывали на то, что статуя была лишь простым придатком к бане¹¹²².

Наконец, надо еще сказать, что факт встречи с Керинфом совершенно согласен с характером Апостола Иоанна и отлично удостоверен преданием¹¹²³. О нем сообщает Иринея, ссылаясь на лиц, слышавших его от Поликарпа. Евсевий два раза упоминает об этом случае, веря ему, как преданию, идущему чрез Иринея от Поликарпа¹¹²⁴. Ввиду этого нельзя согласиться, что поручительство за достоверность приведенного рассказа весьма незначительно, как, именно, полагает Neander, склонный вообще набросить тень на Иринея¹¹²⁵.

Другой рассказ сохранен Климентом в Τίς πλούσιος ὁ σωζόμενος. Здесь Иоанн характеризуется в одно и то же время и как человек великой любви и как человек пылкий, стремительный. Имеем в виду рассказ о юноше, которого Апостол во время посещения одного, недалеко от Ефеса

лежащего, города поручил попечению епископа. Епископ сначала ревностно наблюдал за ним, но, просветив его св. крещением, ослабил свою бдительность. А юноша, пользуясь этим послаблением, попал в общество нехороших людей и в конце концов сделался даже начальником разбойничьей шайки. Когда Иоанн вторично был в том же городе, где прежде встретил юношу, он спросил о нем у епископа, и, узнав истину, весьма огорчился. В ревности о спасении души того, который когда-то обратил его внимание, Апостол любви требует лошадь и проводника и отправляется в поиски за начальником разбойничьей шайки. Он действительно нашел его, но начальник, узнав старца, от стыда бросился бежать. Иоанн, несмотря на свой старческий возраст, погнался за ним, умоляя его остановиться. Тот исполнил просьбу старца, который подошел к разбойнику, уже плававшему и умолявшему о прощении. Затем Апостол обещал ему от Господа это прощение, пал перед ним на колени и поцеловал его правую руку, как уже очищенную покаянием. Впоследствии под влиянием Иоанна совершилось окончательное возрождение преступника¹¹²⁶. Фаррар считает этот рассказ вполне достойным великого Апостола и покоящимся на фактическом основании, так как в нем много черт, которые не легко было выдумать¹¹²⁷. Можно согласиться с Gloag'ом, что рассказ о юноше очень красив и, что, хотя в нем много риторического, однако за последним можно усмотреть и зерно истины¹¹²⁸.

Следует еще упомянуть об одном прекрасном рассказе, сохранившемся у Кассиана¹¹²⁹, который характеризует Иоанна нежным не только к людям, но и к низшим тварям. По свидетельству Кассиана, Апостол Иоанн в часы отдыха занимался игрою с маленькой ручной куропаткой. Один молодой охотник, желавший видеть великого старца, застав его за таким занятием, не мог скрыть своего удивления, что такой человек занимается столь пустой забавой. Апостол же, видя лук в его руке, спросил: „почему он не постоянно натянут“? Охотник ответил, что от постоянного напряжения лук утратил бы свои свойства и не мог бы выстрелить, когда была бы в том нужда. „Не удивляйся, – сказал тогда Иоанн, – что даю временное

отдохновение уму своему: если он постоянно будет в напряжении, то также утратит свою крепость и ослабеет, когда по необходимости потребуешь от него усилий“. Епифаний¹¹³⁰ свидетельствует, что Иоанн проводил в Ефесе жизнь сурового аскета. Предание это, как слишком позднее, трудно считать вполне достоверным. Более ранние авторитеты не говорят об Апостоле ничего подобного, что совсем непонятно, если признать, что Епифаний прав. Вернее думать, что Иоанн по избавлении от всех страданий вел просто мирную, полную достоинства жизнь. Жизнь его производила на его современников впечатление такого величия, что они смотрели на Иоанна, как на первосвященника, откуда и образовалось сказание, что Апостол носил *пéταλον*¹¹³¹. Вероятно, о ношении *пéταλον* говорилось сначала в метафорическом смысле, но потом об этом забыли. И в новейшее время Weizsäcker принимает известие о ношении Апостолом Иоанном *пéταλον* в буквальном смысле¹¹³², но, нам кажется, что, по первоначальному значению, это не что иное, как метафорическое выражение, употреблявшееся для характеристики великого старца¹¹³³.

У Иеронима¹¹³⁴ сохранилось следующее предание о последнем времени жизни Апостола Иоанна. Будучи глубоким старцем и с трудом приносимый учениками даже в церковь, он не мог, как прежде, поучать верующих и ограничивался словами: „детки, любите друг друга“! Ученики, которые слушали одно и то же, спросили, наконец, Апостола: „учитель, зачем ты всегда говоришь нам это“? Иоанн ответил: „потому что это заповедь Господа, и если исполнять только ее одну, то достаточно“.

Умер Апостол Иоанн глубоким старцем и, очевидно, естественною смертью. По крайней мере, если бы он скончался мучеником, то совершенно непонятно было бы умолчание о столь важном факте у Ириния и других церковных писателей. Иоанн достиг весьма преклонного возраста, чем, может быть и объясняется еще при жизни сложившаяся вокруг него молва, что он не умрет (Ин.21:23). Временем смерти Апостола нужно

считать начало царствования Траяна (с 28 янв. 98 г.), как это засвидетельствовано Иринеем и подтверждено другими¹¹³⁵.

И писание и предание рисуют нам личность св. Апостола Иоанна Богослова одинаковыми красками. И этот характер его вполне подходит к содержанию и духу не только Евангелия и посланий Иоанновых, но и Апокалипсиса. Можно по праву утверждать, что по естественным силам и способностям никто из учеников Христовых не был способен к написанию такой книги, как новозаветный Апокалипсис, настолько, насколько Иоанн. Вот то заключение, к какому неизбежно приводит обсуждение фактов из жизни Апостола Иоанна.

Б. Отношение Апокалипсиса к Евангелию и посланиям Апостола Иоанна со стороны их содержания

Prof. Ad. Jülicher решительно и резко выдвигает в качестве одного из вернейших научных тезисов то положение, что от писателя Апокалипсиса не осталось в Новом Завете еще ни одной строчки¹¹³⁶. Гораздо ранее его подобную же мысль высказал de Wette в такой форме: если Апостол Иоанн есть писатель 4 Евангелия и посланий, то Апокалипсис не принадлежит ему, – или наоборот¹¹³⁷. Мысль о великом различии между этими писаниями должно возвести еще к древнему времени: впервые она была высказана Дионисием Александрийским, считавшим, что между ними нет даже и слога общего¹¹³⁸.

В начале второй четверти девятнадцатого века резко разрывает языковую и идейную связь между Апокалипсисом и Евангелием с посланиями Н. Ewald. Что касается идейного отношения между этими писаниями, то Ewald указывает здесь на следующее. В Евангелии имеется возвышенное учение о Мессии, Апокалипсис же содержит учение о Мессии с иудейской окраской, приближающееся к учению Евангелия Матфея. Различаются Апокалипсис и другие писания, приписываемые Апостолу Иоанну, и по общему духу, проникающему их. В Евангелии и посланиях рекомендуется прежде всего взаимная и искренняя любовь христиан друг к другу, чего напрасно было бы искать в Апокалипсисе. Писатель последнего был муж почтенный и заботящийся о спасении христиан, но он обнаруживает дух скорее смелый и решительный, чем нежный и мягкий, каким отличается писатель Евангелия и посланий. Наконец, Апокалипсис показывает в своем писателе человека ученого, знавшего еврейскую школьную мудрость. Писатель Евангелия человек простой, а из Деян.4:13 видно, что Иоанн не был учен¹¹³⁹. То, что сказано Ewald'ом, повторялось на разные лады с различными прибавлениями и другими; высказывают подобные мысли и до настоящего времени¹¹⁴⁰.

Но нужно сознаться, что научное исследование Иоанновой литературы в 19 веке в общем смягчило резкое суждение о различии между Апокалипсисом и другими писаниями Иоанна, высказанное Дионисием Александрийским. Не будет, кажется, преувеличением утверждать, что традиционная точка зрения на писания Иоанна все более и более получает подкрепление со стороны критики, которую, конечно, никто не может обвинять в пристрастии, хотя, может быть, сама эта критика и никогда не пойдет по пути предания, порвав с ним связь ввиду искусственности своих предпосылок и методов. Но посмотрим, что за суждения высказываются теперь по вопросу об отношении между писаниями Иоанна. Прежде всего между ними находят несомненные черты сходства. Такие черты открывает уже К. Köstlin¹¹⁴¹, утверждающий в конце концов, что учение Иоанна в Евангелии и посланиях есть по большей части одухотворение учения Апокалипсиса¹¹⁴². Другие, ввиду несомненного сходства между различными писаниями Иоанна, вынуждены утверждать связь их и по происхождению. Так, Weizsäcker говорит, что Апокалипсис и Евангелие Иоанна столь различны, что не могут принадлежать одному и тому же лицу; и в то же время настолько сходны, что указывают на происхождение из одного и того же круга¹¹⁴³. По Moffatt'у, индивидуальные свойства Апокалипсиса и Евангелия перевешивают их соприкосновение¹¹⁴⁴. Достопримечательно мнение по этому вопросу Joh. Weiss'a. Никто, – говорит он, – не может отрицать, что Апокалипсис соприкасается с Евангелием по языковому характеру, а также в частностях и по содержанию. Ввиду этого должно полагать, что одна и та же группа участвовала в издании обоих писаний. Во всяком случае и Апокалипсис и Евангелие по времени, месту и языку так близки друг другу, что должно принять возможность их существования и действия друг подле друга. Необходимо предположить, что в церкви было место для обоих мировоззрений: для апокалипсического и для имманентно-мистического. При таком положении дела, – заключает Joh. Weiss, – немного помощи оказывает то обстоятельство, что для обоих писаний предполагают различных авторов¹¹⁴⁵.

Итак, отрицательная критика как будто совсем подходит к традиции, – но она все-таки не переступает грань, отделяющую ее от последней. Этому, правда, нельзя и удивляться, когда дело идет о таком сложном и запутанном вопросе, как тот, о котором сейчас идет речь. Ведь, даже многие из тех ученых, которые признают написание и Апокалипсиса и Евангелия с посланиями Апостолом Иоанном, всячески стараются провести грань как между этими писаниями, так и между характером писателя в различные эпохи его жизни. Так, Hort согласен признать единство писателя для всех произведений, приписываемых Иоанну, но лишь под условием принятия ранней даты для Апокалипсиса. Большой промежуток времени, протекшего между написанием его и Евангелия, и объясняет, – по мнению Hort'a – различие между ними¹¹⁴⁶. Фаррар, также принимающий для Апокалипсиса раннюю дату, смотрит на Апокалипсис и на Евангелие, как на показатели различных ступеней в развитии их писателя. Первый есть – элементарное показание истины, второе – полное ее выражение. Апокалипсис, – соглашается Фаррар, – из книг Нового Завета наиболее проникнут иудейским духом, Евангелие же – наименее. Может быть, нужно было падение Иерусалима, чтобы убедить Апостола, что иудейство, бывшее колыбелью христианства, не должно было сделаться его могилой¹¹⁴⁷. По тому же пути идет и В. Weiss, относящий Апокалипсис ко времени Веспасиана. По его мнению, идеализм, усматриваемый в 4 Евангелии, есть преображенная форма огненного духа, который Иисус охарактеризовал именем „сыны грома“. Здесь ясно, что любимый ученик 4 Евангелия есть более зрелая, развитая фигура Апокалиптики¹¹⁴⁸.

Нет нужды далее перечислять всякого рода воззрения на отношение между 4 Евангелием и Апокалипсисом: сказанного достаточно, чтобы представить, в каком положении находится здесь дело. Необходимо теперь и нам высказать свою точку зрения по затронутому вопросу и точнее определить задачу. Выше мы обследовали предание об Апостоле Иоанне и нашли, что он долго жил в Малой Азии. А ранее из рассмотрения традиции об Апокалипсисе нами сделан вывод, что эта книга

приписывалась сыну Зеведееву. Относительно же 4 Евангелия еще Lützelberger высказался, что, если Апостол Иоанн был в Малой Азии, то оно подлинно¹¹⁴⁹; и предание без колебания эту книгу считает писанием того же лица, от которого произошел и Апокалипсис. Нам необходимо проверить это предание и посмотреть, могли ли действительно оба столь различные памятники новозаветной письменности произойти от одного и того же писателя. Сделать это можно только путем сопоставления учения обоих памятников. Но мы должны предупредить заранее, что доказать настолько, чтобы устранить всякую возможность сомнений, невозможно. С вопросом об отношении Апокалипсиса и 4 Евангелия по содержанию мы входим в такую область, где может сомневаться всякий, который заинтересован в том, чтобы сомневаться. В самом деле, и форма, и цель и содержание Апокалипсиса отличны от формы, цели и содержания 4 Евангелия, а потому здесь невозможно привести параллелей, имеющих силу математических доказательств. Но как же, в таком случае, сопоставление учения обоих памятников приведет нас к нашей цели, какою является обоснование традиционного тезиса о единстве писателя Апокалипсиса и 4 Евангелия с посланиями? Мы полагаем, что два писания, рассматриваемые со стороны в данном месте только содержания, могут считаться принадлежащими одному лицу, которому они и приписываются по традиции, в том случае, если в них отразились одинаковые убеждения, одинаковые взгляды на тот или другой захватывающий писателя круг вопросов, если в них наблюдается рассмотрение их под одним углом зрения. Так и в нашем деле. Пусть Апокалипсис и Евангелие весьма различны по форме и задачам, но если они принадлежат одному писателю, то в них непременно должно быть заметно сходство взглядов по основным вопросам христианской веры и жизни и точек зрения на эти вопросы. При этом нужно заметить, что как бы ни был различен кругозор писателя при написании всякого произведения в отдельности, – кругозор, который в данный момент определяется содержанием того предмета, о котором он пишет, – однако у человека в обоих произведениях непременно

проскользнет какая-либо частность, по которой сразу и узнаешь, что вот этот, а не кто-либо иной, являющийся автором вот этого произведения, написал и другое, подлежащее рассмотрению. Если все эти черты сходства, – то есть явное и по всем вопросам сходство в мировоззрении, может быть, подтверждаемое иногда довольно яркими частностями, окажется между Апокалипсисом и 4 Евангелием с посланиями, то мы вправе считать, что с точки зрения содержания названных писаний нет никакого основания отрицать традиционный тезис о единстве их писателя. Но перейдем к самому рассмотрению созерцаний Апокалипсиса и 4 Евангелия с посланиями по отдельным пунктам, чтобы установить, насколько возможно говорить о сходстве между ними.

а) Отношение к иудейству

Большое значение среди представителей критического изучения Иоанновой литературы имеет тезис, что Апокалипсис – самое иудейское писание Нового Завета, в то время как в 4 Евангелии заключается иудейского менее всего. Ввиду этого и возникает вопрос об отношении обоих этих памятников священной письменности к иудейству. Необходимо посмотреть: действительно ли в Евангелии сказывается такое безусловное внутреннее удаление от иудейской почвы, что оно представляет в этом отношении полюс Апокалипсису.

Но в чем прежде всего выражается иудейский характер самого Апокалипсиса? По нашему мнению, когда решительно утверждают такой его характер, то в этом случае на приговор часто воздействует представление о форме и языке книги. Нам необходимо оградить себя от влияния этого представления и судить только на основании содержания Апокалипсиса. В содержании же его иудейский характер сказывается в двух пунктах: во взгляде на христиан, как на истинного, духовного Израиля, и в широком влиянии на писателя ветхозаветного пророчества.

Теперь спрашивается: имеем ли мы в 4 Евангелии дело с противоположными воззрениями? На этот вопрос приходится отвечать отрицательно. Уже Köstlin признает, что иудейство, по Евангелию Иоанна, является почвою для явления Логоса, на которой Он находит понятие об едином истинном Боге и пророческие указания на Него¹¹⁵⁰. Иудеи для Логоса – „свои“ (τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι: Ин.1:11)¹¹⁵¹, как преимущественная сфера Его действия, как место особенного откровения Божия. К своим, то есть к иудеям пришел Христос, воплотившийся Логос, деятельность которого в условиях человеческого существования неизбежно должна была быть привязанной к определенному месту и народу. Понимать обозначение οἱ ἴδιοι в смысле отношения его ко всему человечеству¹¹⁵² не позволяет, – нам кажется, – ход мыслей Евангелиста в Ин.1:10–12, представляющийся в следующем виде. Сначала здесь

указывается на общую миротворческую и промыслительную деятельность Божественного Логоса: „В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал“. Дальнейшее касается одной частности отношения Логоса к человечеству и не разъясняет только, а усиливает мысль предыдущего: мир в общем не познал Логоса, и не только мир, как целое, но даже свои для Него, Его собственный народ, специальный орган откровения Божественного Света, – не приняли Логоса, когда Он пришел к ним. Но, вместе с Его пришествием к своим – к иудеям и отвержением Его ими, окончилась провиденциальная роль иудейского народа, – в дальнейшем он уже перестал быть нацией, стоящей к Логосу в особенном отношении: „свои Его не приняли. А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились“ (Ин.1:12:13). Таким образом указание на чад Божиих, родившихся не от похоти плоти или мужа, но от Бога через веру, является антитезой к предшествующему „свои“, а это „свои“, следовательно, имеет в виду отношение к Логосу, основывающееся на принципе происхождения по плоти. Мысль же об особенном отношении к Богу на основании плотского происхождения могла быть высказана только об евреях, которые, как семя Авраама, были избранным народом, – но не о всем человечестве.

Пришедши к „своим“, Христос, воплотившийся Логос, ограничивает круг своей земной деятельности иудейством. Замечательно, что эта мысль, резко выраженная синоптиками (Мф.10:5,6, 15:24–26; Мк.7:27), предполагается и Иоанном¹¹⁵³. Когда Апостолы Филипп и Андрей сообщают Христу о желании эллинов видеть Его, то Спаситель усматривает в этом приближение конца Своей земной деятельности, приближение Своего прославления, к которому Он должен прийти только через смерть (Ин.12:20–24). И в других местах Христос высказывает мысль, что Его дело должно получить всемирно-историческое значение и характер только после Его смерти: „когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе (Ин.12:32). „Есть у Меня и другие овцы, – говорит Он в притче о

добром пастыре, – которые не сего двора, и тех надлежит Мне привести“ (Ин.10:16). Факт ограничения Христом круга Своей деятельности на земле иудейством можно усмотреть и из замечания Евангелиста в Ин.11:51,52.

Наконец, весьма выразительным местом для характеристики общего взгляда 4 Евангелия на значение иудейского народа в истории теократии является Ин.4:22, – слова Господа к самарянке: „Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев“. Замечательно, во-первых, то, что Христос здесь ставит Себя в ряд с иудеями и, говоря от лица Своего народа, употребляет местоимение первого лица ἡμεῖς¹¹⁵⁴. Это тем более важно, что в Евангелии Иоанна об иудеях и их законе говорится, обыкновенно, весьма объективно с употреблением третьего или второго лица. Во-вторых, Христос в приведенных словах с ясностью, не оставляющею желать ничего большего, указывает на иудеев, как на единственных хранителей истинного боговедения, и как на нацию, от которой спасение идет ко всем народам. И называется эта нация здесь в речи о ее действительных и великих прерогативах именем, какое употребляется и в тех случаях, когда говорится о врагах Христа и Его дела из Его братьев по крови, – именем Ἰουδαῖοι: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.

Если в таком виде представляется общий взгляд 4 Евангелия на значение иудейского народа в истории Божественного откровения, то ясно, что о противоречии между Апокалиптиком и Евангелистом не может быть речи. Правда, идея указанного значения выдвинута в Апокалипсисе рельефнее, но это объясняется исключительно тем, что в нем мы имеем дело с образною речью. Если же перевести ее на прозаический язык, то окажется возможным свести круг мыслей Апокалиптики к кругу мыслей Евангелиста. Первый представляет христиан под образом двенадцатиколенного Израиля (Откр.7:4–8), считает их духовным Израилем, получившим спасение при посредстве ветхозаветного народа Божия, – Израиля по плоти (Откр.21:12), но то же самое

утверждает и 4 Евангелие, где приведены слова Христа о том, что „спасение от иудеев“.

Выше мы упоминали о влиянии на Апокалипсис ветхозаветного пророчества. Влияние это выразилось в том, что Апокалиптик весьма часто заимствует краски для своего описания из пророков, говорит их словами, пользуется пророческими образами. Этого, конечно, нельзя ожидать от Евангелия, которое представляет историческое писание. Но при всем том отношение 4 Евангелиста к пророчеству Ветхого Завета является таким фактом, который привлекает к себе внимание исследователя. Иоанн приводит слова Господа, утверждающие, что писание свидетельствует о Нем (Ин.5:39). В согласии с этим он представляет Христа, как предмет ветхозаветного пророчества и однажды даже, как его источник. Так, приводя в объяснение ожесточения иудеев, не веровавших во Христа, слова Ис.6:10, Иоанн добавляет: „Сие сказал Исаия, когда видел славу Его и говорил о Нем“ (Ин.12:41). Нужно заметить еще, что Писание для Иоанна имеет безусловный авторитет¹¹⁵⁵: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, – „не может нарушиться Писание“ (Ин.10:35)¹¹⁵⁶. Соответственно такому взгляду на Писание, Иоанн тщательно отмечает исполнение пророчеств в жизни Господа. Уже выступление Предтечи было предвозвещено пророком Исайей (Ин.1:23). При изгнании торгующих из храма „ученики Его вспомнили, что написано: ревность по дому Твоем снедает Меня“ (Ин.2:17). В согласии с пророчеством произошел торжественный вход Христа в Иерусалим (Ин.12:15:16). Разделение воинами одежд Иисуса Христа (Ин.19:24), прободение Его ребер (Ин.19:36:37), воскресение (Ин.20:9), – все это было предсказано в Ветхом Завете. Иоанн так тщательно ищет этого соответствия событий из жизни Христа Писанию, что часто кажется, как будто он считает, что известный факт случился не сообразно с Писанием, но для того, чтобы Писание исполнилось¹¹⁵⁷. Так, применяя слова Исаии об ослеплении иудеев к истории Христа, Евангелист вводит их посредством формулы: ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῇ (Ин.12:38). Затем предатель появился

среди учеников Христовых также ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ (Ин.13:18) и т. д. (ср. Ин.15:25; 17:12; 19:24).

При этом ниоткуда не следует, что Ветхий Завет у Иоанна теряет исторический характер и становится совокупностью символов и пророчеств, указывающих на Христа¹¹⁵⁸. Не следует это и из того, что в некоторых ветхозаветных событиях указывается прообразовательный смысл (Ин.3:14). В самом деле, такое положение с таким же правом могло бы быть высказано не только о других Евангелиях, но с большим еще правом о посланиях св. Апостола Павла, – словом, о всех тех писаниях, писатели которых признают за историческим еще и типологический смысл Ветхого Завета. Однако нет оснований принимать это положение, если нельзя доказать, что известный писатель отрицал исторический характер каких-либо ветхозаветных событий. Несомненно, что в буквальном смысле понимал их и Апостол Иоанн. Указывать какой-либо схематизм у 4 Евангелиста нельзя и потому, что у него замечен внутренний интерес, с каким он следит за исполнением пророчеств в лице Иисуса Христа. Так, из рассказа о первых учениках видно, что они пришли к Господу, ожидая от Него осуществления своих теократических надежд (Ин.1:41, 45–46:49). Но вера их во Христа терпела часто тяжелые испытания, и вот заметно, как писатель 4 Евангелия выходит из этого испытания только при помощи ветхозаветного Писания, которым он обосновывает все на первый взгляд непонятные факты, – например, отвержение иудеями Мессии (Ин.12:38–40). Евангелист, очевидно, внимательно и с живым интересом следил за развертывающимися пред ним событиями и останавливался на их провиденциальном значении: этим только и можно объяснить его неоднократные указания, что смысл некоторых из них был понят учениками уже после прославления Господа (Ин.2:22; 12:16; 20:9). Наконец, однажды, заключая описание страданий Христа, – события, самого тяжелого для веры учеников, – Иоанн предпосылает словам из Писания указание цели своего свидетельства о последних событиях жизни Спасителя; и из этого указания можно усмотреть, почему и сам он так заботливо следил за исполнением пророчества в жизни Господа: ἵνα καὶ

ὁμῆϊς πύτεύσητε (Ин.19:35)¹¹⁵⁹. После этого нельзя говорить, что Ветхий Завет для 4 Евангелиста – только совокупность символов и пророчеств, как бы безжизненная схема. Для него, как для историка жизни Господа, факты этой жизни стояли на первом месте. И потом уже он только следит, насколько в этих фактах исполняется то, что было обещано Богом еврейскому народу чрез пророков. Последнее сказывается, как мы видим, в Евангелии Иоанна, несмотря на то, что оно написано в то время, когда взгляд его писателя на мессианство Христа вполне сложился.

После всего сказанного об отношении Евангелиста к пророчеству не может быть и речи о некотором его равнодушии к этой части Ветхого Завета, – хотя последнее и утверждает Köstlin¹¹⁶⁰. Сам этот ученый считает Писание для Иоанна догматическим авторитетом. Если же сопоставить два указанные положения Köstlin'a и еще согласиться с тем, что мы сейчас высказали, то должно сознаться, что такое двойственное отношение к пророчеству, являющемуся частью ветхозаветного Писания, какое вытекает из тезисов Köstlin'a, является неразрешимой загадкой. Ввиду этого, объяснения Ин.7:42; 1:46 и 6:42, – то есть тех, именно, мест, на которые и ссылается Köstlin в подтверждение своего положения, нужно искать на другом пути, но не видеть здесь подтверждение ходячего в то время среди иудеев мнения о происхождении Христа из Назарета или же игнорирование безсеменного зачатия Спасителя¹¹⁶¹. Ведь, рождение Христа в Вифлееме и его чудесное зачатие издавна и твердо обоснованы были для христианского сознания на пророчествах Ветхого Завета (Мф.1:23; 2:6). Кроме того, аналогичные места мы находим и у Евангелиста Матфея (Мф.13:55) и у Луки (Лк.4:22), хотя они и рассказывают о чудесном рождении Спасителя. Очевидно, и в Ин.7:41; 1:46 и 6:42 нужно видеть выражение точки зрения на происхождение Господа по плоти со стороны неверующих иудеев, как это несомненно для указанных мест из Евангелий Апостолов Матфея и Луки.

По поводу того факта, что Апокалиптик, не приводя буквально пророческих цитат, часто говорит словами пророков,

– факта свидетельствующего, что он вполне сжился с Библией, – необходимо заметить, что нечто подобное не без основания утверждают и об Евангелии и послании Иоанна. Все его основные понятия, – говорит Prof. W. Beyschlag, – выросли из Ветхого Завета; весь его язык образовался на нем¹¹⁶². „Если бы пожелали разложить Евангелие на его ветхозаветные элементы, – полагает А. Н. Franke, последовательно указывая в нем отношение к Писанию, – то встретились бы с различного рода употреблением ветхозаветного материала, не только переходя от главы к главе, но довольно часто от стиха к стиху“¹¹⁶³. 4 Евангелие, как и Апокалипсис, богато образами, причем эти образы иногда тождественны в двух писаниях. Справедливо полагать, что и их необходимо возвести к Ветхому Завету. Таковы образы живой воды (Ин.4:10; 7:37,38; ср. Ис.12:3; 41:18; Иоил.3:18), доброго пастыря (Ин.10:1–16; ср. Иез.34; 37:24 и др.), виноградной лозы (Ин.15:1–8; ср. Ис.27:2–6; Иер.2:21 и др.)¹¹⁶⁴. Все сказанное ведет к необходимости признать, что 4 Евангелие обнаруживает такую же связь его писателя с Библией, как и Апокалипсис. Оба они написаны человеком, не только из детства занимавшимся изучением священных книг, но и претворившим их в прочное содержание своего духа.

До сих пор мы говорили преимущественно об отношении 4 Евангелия к пророчеству. Теперь необходимо сказать несколько слов специально о законе ввиду мнения, что Иоанн различает в иудействе мозаизм и пророчество¹¹⁶⁵. Нельзя, конечно, и предполагать, чтобы Евангелист разделял Писание на две части, относясь с уважением к одной, как к Божественному откровению, и отрицая другую. И действительно в Евангелии мы не находим такого деления; наоборот, в нем местами сказывается полное уважение писателя к Закону, основывающееся, конечно, на признании его откровенного характера. Это уважение видно уже из высокого взгляда Евангелиста на законодателя, относительно которого приводятся слова Христа: „если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне“ (Ин.5:46). Писания Моисея считаются здесь Божественным откровением, свидетельствующим о Христе. Есть данные также утверждать,

что писатель четвертого Евангелия считал и правила обрядового закона священными и истинными, хотя и имеющими временную ценность. Так, в изгнании торгующих из храма и сказанных при этом Христом словах выразилось признание Им священного значения храма и его установлений. Но, конечно, ученик в этом случае не мог думать вопреки Учителю. На первосвященника, хотя бы и на столь недостойного, как Каиафа, Евангелист смотрит по ветхозаветному: он приписывает ему, как посреднику между Богом и народом, дар пророчества. Это ясно из замечания его о словах Каиафы: „лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб“. Эти слова рассматриваются, как невольное пророчество Каиафы в силу его первосвященнического достоинства (Ин.11:50–52).

Для нас вполне достаточно знать, что Иоанн-Евангелист с полным уважением относился к ветхозаветному закону, – тем более достаточно, что и Апокалипсис, ведь, нигде не требует соблюдения Моисеевых предписаний, даже совсем не упоминает ни об одном из них, и прямо утверждает, что в Новом Иерусалиме храма не будет (Откр.21:22).

До сих пор мы видели, что в отношении 4 Евангелия к иудейству и его религии нет ничего противоречащего отношению Апокалипсиса. Но против этого положения выдвигается возражение, которому иногда придают большую силу. Основывается оно на том факте, что писатель 4 Евангелия говорит, обыкновенно, об иудеях, их законе и праздниках весьма объективно; например, Ин.7:19: οὐ Μωϋσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; ср.7:22; или еще 8:17: καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται. В Ин.15:25 указание на исполнение пророчества вводится словами: ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος. Пасха, далее, называется τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (Ин.2:13; 6:4; 11:55). Наконец, в Ин.8:44 представители иудейства прямо называются детьми дьявола. Все это, – говорят, – указывает, что сознание писателя 4 Евангелия совершенно отрешилось от иудейской почвы. Евангелист вполне сознательно занял положение против иудейства, в котором он видит только царство неверия и мрака¹¹⁶⁶. Этот

вывод из вышеотмеченного факта, сделанный еще Fr. Chr. Baug'ом, имеет значение для некоторых и до последнего времени, хотя и высказывается в более мягких выражениях. Так Н. J. Holtzmann говорит, что для писателя 4 Евангелия иудейство есть безнадежный остаток, привидение, тень. В употреблении у него имени „иудей“ сказывается симптом внутреннего удаления от этого народа. Как нация, иудеи принадлежат прошедшему, как враги, – настоящему. Еще для Павла Гал.2:14,15; Рим.2:17, 28, 29; Откр.2:9; 3:9 иудей „почетное“ имя; Евангелист же в почетном смысле употребляет „Израильтянин“ (Ин.1:47)¹¹⁶⁷.

Ввиду того, что мы сказали выше об отношении Иоанна-Евангелиста к иудейскому народу и ветхозаветному откровению, не может быть и речи о внутреннем его удалении от них, а тем более о низкой их оценке или даже прямо вражде. Поэтому надо искать иного объяснения упомянутому объективному отношению 4 Евангелия к иудеям и их закону. Такое объяснение вполне возможно. При этом нужно иметь в виду следующие факты. Объективность в выражениях замечается, обыкновенно, когда идет речь об ожесточенных врагах Господа и об иудейском законе, который не имел значения для христиан. Когда же дело касается неоспоримо великой роли иудейства в истории теократии, то Сам Христос ставит Себя в ряд с иудеями, объединяясь с богоизбранной нацией чрез употребление ἡμεῖς (Ин.4:22), и имя иудей делается в этом случае уже почетным, как название народа, чрез который даровано миру спасение. Если, далее, Евангелист употребляет выражения вроде τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (Ин.2:13; 6:4; 11:55), ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (Ин.5:1; 7:2), то нужно в этом и подобных случаях иметь в виду, что он писал с полным сознанием настоящего положения дела. Для него было ясно, что роль иудейства, как нации, окончилась, что принятие христианства есть разрыв с национально-ограниченным иудаизмом, что закон в христианстве не имеет никакой силы¹¹⁶⁸. Наконец, он писал, как историк, и перед его глазами стояли его эллинистические читатели. Если отдавать всему этому должное значение, то все отношение 4 Евангелиста к иудейству будет вполне понятным. Если он

говорит о своем народе и ветхозаветном откровении с историко-догматической точки зрения или приводит факты того времени, события которого в Евангелии излагаются, в его словах и рассказах отражается полное признание великого и несомненного значения того и другого (ср. например, ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ἐορτῆς: Ин.7:37). Но когда этого нет, то Евангелист переходит в тон человека, пишущего в самом конце первого века.

И в этом случае замечательно совпадение способа выражения 4 Евангелия со способом выражения Апокалипсиса. Речь о том, что название „иудей“ для Апокалиптика является почетным именем, а для Евангелиста обозначением христоубийственной нации, приходится слышать нередко¹¹⁶⁹. Но удивительно, что в Апокалипсисе имя „иудей“ употребляется только два раза, причем в обоих случаях иудеи называются синагогой сатаны – συναγωγή τοῦ Σατανᾶ (Откр.2:9; 3:9), что соответствует Ин.8:44. Там же, где идет речь о теократическом значении еврейского народа, говорится о двенадцати коленах сынов Израилевых (Откр.21:12). Таким образом о безотносительной почетности названия иудей у Апокалиптика нет и речи, так как в известном случае оно служит только знаком принадлежности к синагоге сатаны. Отсюда ясно видно тожество значения разбираемого имени в Апокалипсисе и Евангелии, так как и в том и в другом оно указывает на врагов Христа из среды Его народа, причем в том и другом здесь сказалось время написания этих новозаветных памятников. Правда, за словами Откр.2:9 и 3:9 скрывается мысль, что, кроме этих иудеев по плоти, есть истинные иудеи, к которым Апокалиптик относил не только христиан из иудеев, но и из язычников; но и для Христа, ведь, по 4 Евангелию, имя „иудей“ в известном смысле было почетным (Ин.4:22). Различие же в объеме этого почетного понятия иудей в Апокалипсисе и 4 Евангелии является лишь доказательством исторического характера последнего: что можно было сказать в конце первого века, того нельзя во время жизни Христа.

Из всего изложенного об отношении 4 Евангелия к иудейству нам представляется возможным сделать вывод, что

отношение это в двух памятниках, по крайней мере, не противоположно. Иоанн Апокалиптик нисколько не противоречит себе и в Евангелии¹¹⁷⁰.

б) Иоанновский „дуализм“

Полное сходство между 4 Евангелием с посланием Иоанна и Апокалипсисом наблюдается и в том, что называют Иоанновским „дуализмом“. Перед глазами Апостола, очевидно, рисовались противоположности. Ему представлялся весь резкий антагонизм двух царств – добра и зла. И вот мы видим, что это идеальное разделение мира на две половины, – на детей Божиих и детей дьявола, на ходящих во свете и ходящих во тьме, на нечестивых и сохраняющих заповеди Божии и имеющих свидетельство Иисуса, которые не поклонились зверю и образу его и не приняли начертания его на чело свое и на руку свою, – это резкое разделение проводится Иоанном во всех его писаниях, составляя их особенность¹¹⁷¹.

Что касается Евангелия и послания Иоанна, то здесь особенность его мирозерцания сказалась прежде всего в абсолютном противополжении общины верующих во Христа миру. Мир – κόσμος в этих новозаветных писаниях понимается в трояком смысле¹¹⁷². Прежде всего словом κόσμος у Евангелиста обозначается универс (Ин.17:5:24), затем – человечество (Ин.3:16, 19; 12:46,47; 1Ин.2:2; 4:9, 14:17) и, наконец, человечество в его отчуждении от Бога. Нас, собственно, интересует последнее понимание мира. С ним приходится встречаться и в 4 Евангелии и в Первом послании Иоанна очень часто. Христос говорит, по Иоанну, о Своем Царстве, которое не от мира сего (Ин.18:36; ср. 1Ин.4:4:5). Мир не знает Бога (Ин.17:25; 1Ин.3:1), ненавидит последователей Христа (Ин.17:14; 1Ин.3:13), не может принять Духа истины (Ин.14:17), весь лежит во зле (1Ин.5:19). Понимаемый в таком смысле, – он имеет главу в диаволе, который есть „князь мира сего“ (Ин.12:31). Таким образом основною противоположностью является противоположность Бога и мира с его главою. Как диавол есть князь боговраждебного мира, и все составляющие этот мир относятся к детям диавола (1Ин.3:10, 8; ср. Ин.8:44), так и Бог имеет Свое Царство, принадлежащие к которому суть дети Божии (1Ин.3:10)¹¹⁷³. Отсюда дети диавола

противополагаются детям Божиим. Дети Божии иначе еще называются рожденными от Бога. В силу этого рождения они имеют в себе семя Божественной жизни и не могут грешить (1Ин.3:9). Дети же диавола узнаются по тому, что они не делают правды и не любят братьев, чем ясно показывают, что они не от Бога (1Ин.3:10). Иоанн не говорит прямо о рождении от диавола, но связь делающего грех с ним объясняет тем, что „ἀπ’ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει“ (1Ин.3:8), также – тем, что ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς, ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ (Ин.8:44). Prof. W. Beyschlag старается доказать, что в словах, взятых нами из речи Христа в 4 Евангелии, не утверждается происхождение греха от диавола¹¹⁷⁴. По нашему мнению, здесь ясно высказана, именно, эта мысль. Так, слова ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ’ ἀρχῆς указывают, что диавол является виновником первого падения человека, причинившим ему смерть. Также и выражение ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ естественно понимать в том смысле, что ложь сделалась как бы второю природой дьявола, потому что он есть первоизначальник и виновник всякой лжи. Полагать, что „отец лжи“ указывает только на первообраз, а не на виновника, нет никаких оснований: это не соответствует естественному смыслу выражений, – также экспрессия, с какой эти слова сказаны. Если Beyschlag возражает, что Христос здесь, во всяком случае, не мог сказать о том, что Его противники созданы диаволом, то это совершенно справедливо, но в то же время не говорит против нашего объяснения. Ведь, и Апостол Иоанн, когда утверждает, что рожденный от Бога не может грешить, не хочет сказать, что дети Божии созданы с природой, которая, по существу, непричастна греху. Причинность Бога в правде человека и виновность дьявола в его грехе вовсе не исключают участия человеческой воли в деле принятия известного направления жизни, а потому мнение, что признание причинности диавола в грехе человека вызывает принятие и идеи творения последнего диаволом, в высшей степени странно.

Итак, вот главные противоположности по учению 4 Евангелия и Первого послания Иоанна: Богу противостоит дьявол, который есть князь мира сего; детям Божиим противопоставляются дети диавола. Первые называются еще рожденными от Бога, и о них говорится, что они не могут грешить. Можно еще упомянуть, что Бог у Иоанна называется светом (1Ин.1:5), – отсюда новая противоположность: света и тьмы, хождения во свете и пребывания во тьме (1Ин.1:6:7).

Мы видим, что весь мир представляется глазам писателя 4 Евангелия и Первого послания Иоанна разделенным на две половины, стоящие друг против друга, причем под рожденными от Бога понимаются истинные последователи Христа, в понятии же мира или детей диавола объединяются все остальные. Таким образом в объем понятия брата у Иоанна входят только верующие, что Иисус есть Христос (1Ин.5:1), но из него исключаются не христиане и враги¹¹⁷⁵. Впрочем, это не значит, что Евангелист здесь противоречит учению Христа о том, кто наш ближний, так как сам он утверждает, что Христос есть умиловление не только за наши грехи, но и за грехи всего мира (1Ин.2:2). Это резкое разделение у него между рожденными от Бога, то есть истинно верующими во Христа, и остальным миром объясняется исключительно способом рассмотрения Иоанном жизненных явлений *sub specie aeternitatis*. Он видит только существо вещей. Великие понятия его теологии являются продуктами созерцания. На вещи он смотрит глазами идеалиста, для которого внешняя форма с ее многообразием не имеет значения; не имеет значения также и градация в реальных явлениях религиозной и нравственной жизни. Пред его глазами идеальная община верующих, что Иисус есть Христос, пришедший во плоти, и он смотрит не нее с точки зрения ее противоположности миру. Отсюда у Иоанна и являются противоположности Бога и диавола, света и мрака и под.¹¹⁷⁶

Необходимо еще обратить внимание и на следующее обстоятельство. Ввиду резкого противопоставления Богу диавола, а также рожденным от Бога – мира или детей диавола, причем о рожденных от Бога говорится, что они не могут грешить

вследствие пребывающего в них Божественного семени, – ввиду всего этого, возможна мысль, что противоположность, устанавливаемая здесь, метафизическая. Но на самом деле, однако мысль эта исключается другими выражениями Иоанна. Так, мнение, что рожденные от Бога святы по природе, устраняется утверждением неизбежности греха (1Ин.1:8). В то же время и грех нигде у Евангелиста не представляется, как существенный принцип¹¹⁷⁷. Мысль о метафизической противоположности Бога и дьявола уничтожается учением о творении (Ин.1:3)¹¹⁷⁸. Prof. W. Beyschlag говорит, что 4 Евангелие не учит о происхождении зла, так как в нем нет речи о том, откуда происходит грех дьявола¹¹⁷⁹. Но Н. Messner справедливо указал, что, хотя 4 Евангелие не говорит о падении дьявола, однако предполагает его, так как из учения о Логосе, как основе всего тварного бытия, следует, что дьявол первоначально не был злым¹¹⁸⁰. И J. Vovon замечает, что, по 4 Евангелию (Ин.12:31; 16:11), дьявол подлежит суду, из чего следует, что он является ответственным, – именно, за свою вину, за свой грех¹¹⁸¹.

Если теперь мы обратимся к Апокалипсису, то встретимся там с тем же идеалистическим взглядом на жизнь и мир, как и в Евангелии. Нет нужды отрицать тот факт, что в терминологии Апокалипсиса и 4 Евангелия, относящейся к обсуждаемой сейчас особенности этих писаний, заметно значительное различие. Так, понятие *κόσμος* в Апокалипсисе не имеет того этического значения, как в Евангелии и Первом послании. Не говорит также Апокалипсис о рождении от Бога; свет и тьма в нем не противопоставляются. Из всего этого самый важный факт есть отсутствие многосторонности в понятии *κόσμος*. Но и он отчасти понятен ввиду незначительности в Апокалипсисе увещательного элемента. Далее, свет и мрак в Апокалипсисе не противопоставляются, но и в нем отразилось определение Бога, как света (Откр.21:23; 22:5), которое, очевидно, в обоих документах нужно свести к зависимости от пророческих мест Ветхого Завета. Вообще же следует сказать, что нельзя требовать от двух памятников письменности совершенного тождества в терминологии в силу их происхождения от одного

писателя. Нельзя никому предписывать употреблять в двух писаниях, совершенно различных по форме, содержанию и цели, одни и те же понятия. Если же отрешиться от такого требования, основанного на рабстве перед буквою и применяемого главным образом при наличии особого интереса заподозрить что-нибудь, то легко будет найти сходство между Апокалипсисом и другими Иоанновыми писаниями не только в общей схеме миропредставления, но и в достойных внимания частностях.

Апокалипсисом выразительно представляется та антитеза, из которой в других писаниях Иоанна происходят все суждения¹¹⁸². Через всю эту книгу новозаветного пророчества проходит выразительное разделение между небом и землею; это две части мира, между которыми происходит постоянная борьба. Величественные картины с описанием неба и его обитателей сменяются в Апокалипсисе описанием бедствий, которые являются уделом земли. И эти бедствия, постигающие „живущих на земле“, суть ничто иное, как казни, predetermined для земли в Божественном совете. Итак, небо и земля – вот две противоположности. Εὐφραίνεσθε, οὐρανοὶ... οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν (Откр.12:12), – радуйтесь небеса, горе земле и морю! Вся земля дивилась, следя за зверем, и поклонилась зверю (Откр.13:3:4). Зверю дана власть хулить живущих на небе, – но ему поклонятся все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца (Откр.13:6–8).

На земле царствует диавол, который и по 4 Евангелию является князем мира сего и который в Апокалипсисе представляется под образом большого красного дракона с семью, украшенными диадемами, головами и десятью рогами (Откр.12:3). Этот дракон называется, – очевидно, с намеком на историю грехопадения прародителей, – ὁφίς ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλοῦμενος Διάβολος καὶ Σατανᾶς ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην (Откр.12:9), что вполне соответствует прилагаемым к нему в 4 Евангелии эпитетам: ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, а также „лжец и отец лжи“. Земной владыка мира – первый зверь, вызывающий удивление и поклонение со стороны живущих на земле, получил

силу, престол и великую власть от дракона, и живущие на земле кланяются дракону, который дал власть зверю (Откр.13:2:3).

Соответственно противоположности неба и земли, в Апокалипсисе идет речь о живущих на небе (Откр.12:12; 13:6) и о живущих на земле (Откр.6:10; 13:8, 12:14). Но этот контраст смягчается тем, что писатель Апокалипсиса не мог не признать противоположности в среде самих живущих на земле. В точном соответствии учению других писаний Иоанна, различающих между верующей общиной и миром, Апокалипсис противопоставляет сохраняющих заповеди Божии и имеющих свидетельство Иисуса Христа – всему остальному человечеству, как враждебному Богу и Агнцу. При этом замечательно следующее. Как Христос в 4 Евангелии (Ин.17:14–16) противопоставляет небольшое общество Своих учеников миру и как в Первом послании Иоанн различает две величины: христианскую общину и мир, причем и Христос и Апостол высказывают о мире общие суждения, рисующие его во всем этическом безобразии, так и Апокалипсис, упоминая иногда о сохраняющих заповеди Божии и имеющих свидетельство Иисуса Христа (Откр.12:17), – тех, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою (Откр.20:4), – говорит часто о земле и живущих на ней с точки зрения общей противоположности неба и земли, объединяя, по-видимому, под этим именем все небожественное (Откр.6:10; 13:3:4). Подобно тому, как в Ин.17 быстро чередуются этическое и антропологическое понимание космоса, в Откр. 13 быстро чередуются те же понимания земли.

Мы видели, что в Евангелии и послании Иоанна этические противоположности нельзя возводить к метафизическим. То же самое должно сказать и об Апокалипсисе. Мысль о творении всего существующего на небе или на земле Богом выражена в нем с ясностью, не оставляющей желать большего (Откр.4:11; 10:6). Ввиду этого, не может быть речи о метафизической противоположности неба и земли. Увещания, предполагающие свободу выбора, содержатся в Апокалипсисе не только в семи посланиях, в одном из которых Христос прямо говорит: „кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему“ (Откр.3:20),

но и в других частях книги (Откр.14:6–17). Из заключения описания шестой трубы (Откр.9:20:21) следует, что казни, каким подвергается боговраждебный мир, имеют исправительную цель.

Есть еще одна частность, относящаяся к рассматриваемому нами сейчас свойству Иоанновской литературы, общая и Апокалипсису и другим писаниям Апостола. Она касается противоположности идеального и эмпирического в способе рассмотрения Иоанном явления жизни¹¹⁸³, которая выражается в ряде, по-видимому, противоречащих друг другу изречений об одном и том же предмете. Так, относительно греховности человека Иоанн пишет в Первом послании: „всякий пребывающий в Нем (во Христе) не согрешает, всякий согрешающий не видел Его и не познал Его“ (1Ин.3:6); „всякий рожденный от Бога не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога“ (1Ин.3:9); „мы знаем, что всякий рожденный от Бога не грешит; но рожденный от Бога хранит себя, и лукавый не прикасается к нему“ (1Ин.5:18). Можно подумать, что Иоанн здесь совершенно отрицает возможность грешить для известной категории лиц. На самом деле, это толкование несправедливо, так как оно опровергается рядом других изречений в том же Первом послании. „Если говорим, что не имеем греха, – обманываем самих себя, и истины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды“ (1Ин.1:8:9). Возможность греха и для верующих предполагается в 1Ин.2:1,2, – точно так же и в 1Ин.5:16,17, где различаются грех к смерти и грех не к смерти. Вот здесь-то и сказались две точки зрения Апостола: идеальная и реальная. Как идеалист, он уже в настоящем видит будущую окончательную победу над грехом. Как человек, который по необходимости должен считаться с реальными условиями настоящей жизни, он признает факт эмпирической греховности. Это будет еще понятнее, если вспомнить то, что в 4 Евангелии и Первом послании Иоанна говорится о победе над миром. Христос говорит о Себе: „Я победил мир“ (Ин.16:33). Апостол пишет: „сия есть победа,

победившая мир, вера наша“ (1Ин.5:4). Победа над миром, как следует из этих слов, уже совершена, и это несомненно, конечно, – но только с известной точки зрения. Идеально мир с его злом окончательно побежден, но реально всякий верующий, чтобы воспользоваться плодами победы Христовой, должен сам еще победить мир, что возможно в союзе веры со Христом. И вот Апостол провозглашает: „всякий рожденный от Бога побеждает мир“ (1Ин.5:4); „Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?“ (1Ин.5:5). Но в каких условиях совершается эта победа? Оказывается, что победа у Иоанна состоит не во внешнем триумфе. „В мире будете иметь скорбь“ (Ин.16:33), говорит в 4 Евангелии Христос Своим ученикам: „Вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется“ (Ин.16:20). „Наступит время, когда всякий убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу“ (Ин.16:2). Вот те условия, в которых должна протекать победная деятельность учеников Христовых.

Все эти особенности 4 Евангелия с посланием, касающиеся соединения идеальной и эмпирической точек зрения на мир и жизнь, встречаются и в Апокалипсисе, – все до последней частности. Прежде всего, понятие победы у Апокалиптика имеет такое же большое значение, как и в других писаниях Иоанна. В увещании, заключающем послание в Лаодикию, прославленный Христос говорит о Себе, как о победителе (Откр.3:21; ср. Ин.16:33). Но победа Господа не исключает необходимости для каждого верующего самому сделаться победителем. Ввиду этого каждое из семи апокалипсических посланий говорит об ὁ νικῶν, содержит обетование τῷ νικῶντι (Откр.2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12:21). На море стеклянном, смешанном с огнем, созерцатель видит победителей (τοὺς νικῶντας) зверя, и образа его и числа имени его (Откр.15:2). Но вот здесь во взгляде на победу и сказываются в Апокалипсисе те различные способы рассмотрения, которые мы нашли в 4 Евангелии и послании Иоанна. Так, победа в нем то представляется совершившимся фактом, то из всего хода речи следует, что это еще цель человека. По низвержении с неба дракона созерцатель слышит громкий голос, говорящий на небе: „ныне настало спасение и

сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низвержен клеветник братьев наших, клеветавший на них пред Богом нашим день и ночь. Они победили (ἐνίκησαν) его кровию Агнца и словом свидетельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти“ (Откр.12:10:11). В данном случае Апокалиптик предвосхищает уже то торжество веры и правды, которого можно ожидать только от будущего. Для него оно как бы осуществилось, потому что победа действительно совершена Христом, и всякий верующий может оказаться победителем дьявола через кровь Господа. Так обстоит дело, если рассуждать идеально; но эмпирически христианам посылаются различные увещания, которые предполагают, что они, – каждый в отдельности, – еще не победители, но только могут сделаться таковыми, при этом, конечно, предполагается кровь Агнца, как основание победы (Откр.12:11; 7:14). Но в чем же состоит победа христиан? И здесь, – в представлении о победе, – Апокалипсис стоит в полном согласии с остальными писаниями Апостола Иоанна. Победили те, которые „не возлюбили души своей даже до смерти“ (Откр.12:11). С точки зрения взгляда на победу, как на внешний триумф, победителем является зверь, которому дано вести войну со святыми и победить их (Откр.13:7). Если же дело идет о верующем, то последним актом его победы над зверем является смерть самого победителя. Победа и смерть в борьбе объединяются. „Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни“ (Откр.2:10). Тех, о которых можно сказать, что они победили зверя, и образ его, и начертание его и число имени его, созерцатель видит стоящими на море стеклянном, смешанном с огнем, и поющими песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца (Откр.15:2:3). Они прошли по житейскому морю, преодолев огненные искушения и победив фараона дьявола.

Таким образом и Апокалипсису и Евангелию с посланием Иоанна одинаково присущ им только в такой форме свойственный этический дуализм. Миропонимание и жизнепонимание во всех этих писаниях одно и то же, причем замечательно, что совпадение обнаруживается не только в общем, но и в частностях, – отчасти даже в терминологии. Все

это заставляет признать, что и Апокалипсис и 4 Евангелие с посланиями Иоанна отражают в себе совершенно одинаковый характер и умственный склад писателя.

в) Христология

В области догматического учения замечается значительное сходство между Апокалипсисом и другими писаниями Иоанна в христологии¹¹⁸⁴. Сходство это касается прежде всего общей точки зрения, с какой Христос описывается в указанных новозаветных памятниках и особенность которой состоит в том, что писатель в них исходит от Божества Спасителя и переходит к человечеству.

Что касается прежде всего христологии Апокалипсиса, то на нее существовали и иные взгляды. Так, Н. Ewald находит в книге новозаветного пророчества учение о Мессии с иудейской окраской, приближающееся к учению Евангелия Матфея. Общим для них является указание на происхождение Мессии от Давида и описание пришествия Христова. По мнению Fr. Chr. Baug'a, возвышенные предикаты в Апокалипсисе имеют внешнее, а не существенное отношение ко Христу¹¹⁸⁵. О несостоятельности такого взгляда на христологию Апокалиптика мы подробно говорили выше¹¹⁸⁶. В новейшее время Н. J. Holtzmann находит в апокалипсическом образе Христа лишь контрасты. Так, в описании его имеются иудейские черты: пасение жезлом железным (Откр.12:5; 19:15), имя „Царь царей“ (Откр.19:16), происхождение из дома Давыдова (Откр.5:5; 22:16). Но, с другой стороны, – думает Holtzmann, – встречающиеся Божественные черты личности Христа показывают, как мало исторический Иисус значит в мире мыслей Апокалиптика¹¹⁸⁷.

Мы должны признать, что указываемые Holtzmann'ом ветхозаветно-теократические черты мессианского образа действительно составляют особенность Апокалипсиса сравнительно с другими писаниями Иоанна. Но она всецело объясняется содержанием книги, описывающей суд прославленного Христа над миром. Отсутствие же в 4 Евангелии хотя бы указания на происхождение Господа из рода Давыдова объясняется условиями его происхождения, как последнего в ряду подобного рода памятников, только

восполняющего другие и подбирающего материалы соответственно заранее выработанному прагматизму. Кроме того, Ин.7:41,42 скорее предполагают молчаливое согласие Евангелиста с общим христианским убеждением относительно происхождения Христа из Вифлеема от семени Давидова, чем с противоположным мнением врагов Господа о рождении Его в Назарете. Совершенно немыслимо, чтобы он стал здесь в явное и сознательное противоречие с пророчеством, которое было для него догматическим авторитетом¹¹⁸⁸. Отсутствие в 4 Евангелии других ветхозаветных мессианских предиктов, встречающихся в Апокалипсисе, не может возбуждать никакого недоумения: многое, уместное в Апокалипсисе, совершенно невозможно было вставить в историческое писание о жизни Христа.

Правильно и то указание, что Божественные черты Господа в Апокалипсисе выступают на первое место, хотя, правда, они совершенно не устраняют с поля зрения и исторический Его образ. Даже наоборот, все апокалипсическое описание движется представлением об Иисусе и Его деле. Все всемирно-историческое значение Христа, Его право быть центром мировой истории основывается на том, что Он – лев из колена Иудина, корень Давидов, победил, то есть был заклан и кровью Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени (Откр.5:5:9).

Наконец, Божественность существа Мессии, по Апокалипсису, предвечна¹¹⁸⁹. Он – Первый и Последний (Откр.22:13) и описывается, как Ветхий днями в Дан.7:9 (Откр.1:14). За подробными сведениями относительно христологии Апокалиптики мы отсылаем к стр. 183 дал.

Христология 4 Евангелия и Первого послания Иоанна не менее определена и развита в том же направлении, как и христология Апокалипсиса. Впрочем, Prof. W. Beyschlag и на нее высказывает взгляд, противоположный тому, какой мы выше высказали. Мы говорили, что Иоанн всюду исходит из Божества Спасителя. Beyschlag утверждает, что форма самосознания Иисуса в 4 Евангелии, как и в синоптических, человеческая. Христос у него есть Сын Божий в ветхозаветном смысле. Ложно, будто бы, то понимание христологии Иоанна, по которому

Апостол от Божества уже переходит к человечеству Господа. Несомненно, что Христос для Иоанна прежде всего человек¹¹⁹⁰. Места, в которых говорится о послании Христа, объясняются в смысле зависимости от Божественного определения¹¹⁹¹. При таком характере Иоанновой христологии всецело понятны у него указания на человеческие слабости Спасителя, Которого Иоанн не представляет ни всеведущим, ни всемогущим. Христос называется и едиnorodным в смысле совершенной нравственной чистоты¹¹⁹². Проводя такой взгляд на христологию Иоанна, Beyschlag при обосновании его вводит в свои рассуждения значительную путаницу ввиду стремления доказать невозможное. Так, ему необходимо объяснить идею предсуществования Христа в 4 Евангелии. В этом случае ученый прибегает к предложению, что резкое выражение этой идеи в речах Господа следует отнести на счет Евангелиста, хотя ввиду распространенности ее среди иудеев необходимо, – сознается он, – признать, что и Сам Иисус некоторыми изречениями дал этому основание¹¹⁹³. Но резкое выражение идеи предсуществования с точки зрения Beyschlag'a непонятно и в устах самого писателя Евангелия, который рассматривает Христа прежде всего, как человека.

Мы считаем мнение Beyschlag'a противоречащим очевидности и согласны с взглядом W. F. Adeney'a, что в 4 Евангелии мы имеем представление Божества Христа более полное, чем где-либо еще в Библии¹¹⁹⁴. Так, уже в прологе Иоанн утверждает существование Божества Логоса, Который по воплощении жил на земле, как Иисус Христос: θεὸς ἦν ὁ λόγος (Ин.1:1). Prof. G. B. Stevens обращает внимание на выразительность, с какой здесь слово θεὸς поставлено на первом месте, а также на заботливое различие в первых стихах пролога между ὁ θεὸς и θεὸς. Первое обозначает специально Отца, последнее – Божественную природу или сущность. От ὁ θεὸς и различается ὁ λόγος, который есть θεὸς. В последнем же понятии (θεὸς) заключаются равно Отец и Сын. Таким образом Евангелист утверждает различие лиц и общность сущности¹¹⁹⁵.

Точно так же и в собственных речах Господа, изложенных в 4 Евангелии, отразилось Его Божественное самосознание, как исходный пункт Его учения. Так, Христос утверждает о Себе (Ин.8:42): „Я от Бога исшел и пришел“ (ἐξῆλθον καὶ ἦκω); „Я и Отец – одно“ (Ин.10:30); „Отец во Мне и Я в Нем“ (Ин.10:38); „Я в Отце и Отец во Мне“ (Ин.14:10). Здесь не может быть речи только о нравственном единении Сына с Отцом¹¹⁹⁶. Это подтверждается значением в 4 Евангелии и Первом послании Иоанна наименования „Сын“ и „Единородный Сын“ в приложении ко Христу. Так, исключительность Сыновнего отношения Иисуса к Богу выражена уже в Ин.1:18. По другим местам, богосыновство Господа является предположением Его посольства в мир¹¹⁹⁷: „не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него“ (Ин.3:17); „Отец послал Сына Спасителем миру“ (1Ин.4:14). Ясно также предполагается, что Христос был Единородным Сыном Божиим до воплощения и в следующем месте: „Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него“ (1Ин.4:9). Христос есть прежде Единородный Сын Божий, а потом уже по воле Божией Спаситель мира. Всем этим опровергается также мнение Prof. W. Beyschlag'a, что речь о послании Христа в мир указывает исключительно на Божественное определение известного события, но не на перемену, вместе с тем, Христом формы бытия.

Другим подтверждением того факта, что исходным пунктом христологии Евангелия и послания Иоанна служит учение о Божестве Христа, что, следовательно, все вышеприведенные изречения нужно понимать в смысле указания на существенное единство Сына с Отцом, служит ясно выраженная идея предсуществования Христа, предлагаемая уже, очевидно, такими изречениями, как Ин.3:17; 1Ин.4:14; 4:9. В Ин.8:56–58 Христос говорит иудеям: „Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел и возрадовался“. На это ему возразили: „Тебе нет еще пятидесяти лет, – и Ты видел Авраама“. Но Христос в ответ на возражение не только не указывает на то, что иудеи поняли Его слова неправильно, слишком буквально,

но наоборот подтверждает их понимание с усилением даже Своей мысли: „истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь“. В первосвященнической молитве Христос ясно говорит о славе, которую Он имел у Бога прежде бытия мира (Ин.17:5). Язык этих изречений Господа, утверждающих Его премирное бытие, является единственным; ничего подобного о верующих нигде не говорится¹¹⁹⁸.

Хотя христология Евангелия и послания Иоанна отличается особенной возвышенностью, тем не менее образ Христа у него не является продуктом спекуляции, но есть образ всецело исторический. В этих новозаветных памятниках отразилось то впечатление, какое личность Господа произвела на очевидца – писателя. Уже в прологе он говорит о Слове, которое стало плотью и обитало среди них, Его учеников (Ин.1:14). В начале Первого послания Иоанн удостоверяет, что он пишет о том, что было от начала, что они – Апостолы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руками, – о Слове жизни (1Ин.1:1). Наконец, в Евангелии воплотившийся Логос-Христос описывается не только супранатуральными чертами всеведения (Ин.13:1, 11, 21, 38; 18:4 и др.) и всемогущества (Ин.3:35; 10:28; чудеса и др.), но Евангелист показывает нам облик Господа во всей человеческой природе. Так, Христу приписываются усталость от пути (Ин.4:6), жажда (Ин.4:7), голод (Ин.4:31); печаль у Него вызывает слезы (Ин.11:35), душа Его смущается в предчувствии страданий (Ин.12:27), на кресте среди предсмертных мук Он заботится о Своей Матери и вверяет Ее любимому ученику (Ин.19:26:27). Н. J. Holtzmann указывает по этому поводу на трудности проблемы воплощения Логоса, Его единения с человечеством с точки зрения понятия о личности¹¹⁹⁹. Feine однако прав, когда утверждает, что Иоанн не чувствовал проблем, связанных с вочеловечиванием¹²⁰⁰. Не менее прав и В. Weiss, указывающий на понятность с точки зрения веры тех фактов из жизни Господа, где сказывается или подчинение Его Отцу или ограниченность воспринятой Им человеческой природы¹²⁰¹.

Из общего очерка христологии 4 Евангелия и посланий Иоанна видно, что она сходна с христологией Апокалипсиса в

общем характере. Все эти писания несомненно отражают одинаковое впечатление, произведенное исторической личностью Господа на очевидца. Оно хорошо выражено в словах: „мы видели славу Его, – славу, как Единородного от Отца“ (Ин.1:14). Несмотря на такое понятие о Лице Христа, писатель, вместе с тем, нигде не теряет и исторической почвы. Затем, к сходным пунктам обеих христологий нужно отнести и выражение в них учения о предсуществовании Христа.

Не ограничиваясь общим характером и общею точкой зрения, сходство христологии 4 Евангелия с христологией Апокалипсиса простирается на частности. Здесь весьма достопримечательным фактом является, прежде всего, применение ко Христу одинаковых наименований в различных писаниях Иоанна. Так, 4 Евангелие содержит в своем прологе ясное и подробное учение о Логосе. Но Логосом называет Господа и Апокалипсис: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (Откр.19:13). Прибавление τοῦ θεοῦ в приведенном месте не свидетельствует против тождества учения о Логосе в двух писаниях по смыслу, так как аналогию к этому мы имеем и в Первом послании Апостола, а именно, в нем Иоанн говорит об ὁ λόγος τῆς ζωῆς (1Ин.1:1). Справедливо думать, что ὁ λόγος 4 Евангелия, ὁ λόγος τῆς ζωῆς Первого послания и ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Апокалипсиса означают одно и то же, потому что и о первом евангельский пролог учит: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν (Ин.1:2), ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (Ин.1:4).

Общим Апокалипсису и 4 Евангелию является и наименование „Агнец“ с тем лишь различием, что в первом оно передается греческим словом τὸ ἀρνίον, а во втором чрез ὁ ἄμνός. В Апокалиптике в этом случае можно отчасти усмотреть ученика Предтечи, так как в Евангелии название Христа Агнцем выходит лишь из уст Крестителя. Различие между τὸ ἀρνίον и ὁ ἄμνός объясняется, вероятно, тем, что ὁ ἄμνός действительно было употреблено Предтечею (Ин.1:29:36), но Апостол оставил его и заменил в Апокалипсисе чрез τὸ ἀρνίον, так как этот термин более соответствовал особому оттенку соединяемой с ним мысли. Определить этот оттенок с несомненностью трудно. Возможны две комбинации: название Господа Агнцем имеет в

виду или пасхального агнца или Ис.53:7 с отношением ко всему пророчеству о рабе Иеговы. Prof. B. Weiss и думает, что уменьшительное ἄρνιον указывает, что Апокалиптик устанавливает отношение не к пасхальному агнцу, но к Агнцу Ис.53:7¹²⁰². Он же однако полагает, что и слова Крестителя указывают на то же самое место¹²⁰³. Следовательно, искать здесь объяснения причины употребления в Апокалипсисе τὸ ἄρνιον вместо ὁ ἄμνός трудно. К тому же не без основания утверждает Prof. G. B. Stevens, что точный смысл названия Христа в Апокалипсисе Агнцем экзегетически выяснить невозможно¹²⁰⁴, а Prof. P. Feine говорит то же самое относительно 4 Евангелия¹²⁰⁵. Какие бы доводы не приводили в пользу отношения термина к Ис.53:7, – все же направление мысли Апостола к прообразовательному смыслу пасхального агнца открывается еще с большей очевидностью (Ин.19:36). Но как бы то ни было, различию слова, выражающего понятие в Апокалипсисе и Евангелии, нельзя придавать никакого значения, особенно ввиду того, что в последнем оно употребляется Предтечей, и Апостол, следовательно, был связан в его передаче фактом. Сам же он, усвоивши понятие, нашел для его внешнего выражения более, по его мнению, подходящее слово.

Наконец, можно еще заметить, что в 4 Евангелии Христос говорит о Себе, как о добром пастыре (Ин.10:11:14). В Апокалипсисе хотя буквально это наименование и не употребляется, однако имеется образ пасения для обозначения отношения Господа к Своим верным последователям: „Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод“ (Откр.7:17).

Кроме сходства в обозначающих Христа эпитетах, христологии Апокалипсиса и других писаний Иоанна подобны друг другу еще в следующих пунктах, касающихся взгляда на Божественную природу Искупителя мира. Так, с одной стороны, во всех писаниях, приписываемых любимому ученику Господа, между Богом и Христом устанавливается весьма тесная связь. Особенно оригинально выражена она в Апокалипсисе и Первом послании. Имеем в виду то обстоятельство, что Апокалиптик не

только описывает явившегося ему подобного Сыну Человеческому чертами Ветхого днями из Книги пророка Даниила, но и обозначает Бога и Христа общими предикатами¹²⁰⁶. Соответственно этому, и в Первом послании Апостола между Богом и Христом устанавливается такое единство, что речь переходит совсем незаметно от Одного к Другому (см. 1Ин.2:27–29; 3:1–6)¹²⁰⁷. С другой стороны и в Апокалипсисе и в 4 Евангелии Христос представляется получившим все от Отца. В первом эту мысль высказывает о Себе явившийся созерцателю прославленный Сын Человеческий (Откр.2:27), равно как и в Евангелии она весьма обычна в собственных речах Господа. Сын получил все, всю власть от Отца (Ин.3:35; 13:3; 17:2); Его дело на земле есть исполнение воли, заповеди, поручения Отца (Ин.4:34; 6:38, 57; 10:18; 14:31; 15:10; 17:4); Сын говорит то, что слышал от Отца (Ин.8:26; 12:49); в частности, Он получил от Отца: Своих учеников (Ин.17:6, 11–12:24), Свою славу (Ин.17:22:24), власть судить (Ин.5:22). Словом, „Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также“ (Ин.5:19:30). Здесь же следует упомянуть о том факте, что и в Апокалипсисе (Откр.3:2:12) и в 4 Евангелии (Ин.20:17) Христос называет Бога Своим Богом. Замечательно то, что в этом случае мы имеем дело не с отвлеченным догматизированием, но с историческими воспоминаниями. Слова об отношении Сына к Отцу в Евангелии находятся в речах Господа, а не являются собственными рассуждениями писателя, равным образом и в Апокалипсисе идея получения Сыном всего от Отца содержится только в речи прославленного Христа, обращенной к тайнозрителю, и не встречается в других местах.

Кроме всего сказанного, в области христологических идей Иоанновой литературы наше внимание должен остановить еще следующий факт. Дело в том, что когда мы подходим к тем главам 4 Евангелия, которые касаются последних дней жизни Господа, то наблюдаем, что здесь в речах Спасителя довольно часто проводится взгляд на Его страдания, как на средство прославления. Так, когда Христу сообщили о желании еллинов

видеть Его, Он, усмотрев в этом знак приближения конца Своей земной деятельности, сказал: „пришел час прославиться Сыну Человеческому“ (Ин.12:23). Из последующих слов видно, что орудием этого прославления должны быть страдания и смерть: „если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода“ (Ин.12:24). Начало особенного прославления Сына Человеческого, по Евангелию, совпадает с началом Его страданий (Ин.13:1). В первосвященнической молитве, далее, Христос просит: „ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира“ (Ин.17:5). Здесь неоспоримо сказывается взгляд на уничтожение Христа, как на откровение Его славы¹²⁰⁸. Но то же самое воззрение легко заметить и в Апокалипсисе. По его учению, Христос является владыкою мира, потому что Он победил (Откр.5:5), а победа Его, очевидно, выразилась в том факте, что Он был заклан (Откр.5:9). Ввиду этого, Он „достоин взять книгу и снять с нее печати“; „достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и мудрость и крепость, и честь и славу и благословение“ (Откр.5:9:12). Побеждающему Христос обещает дать сесть на Его престоле, как и Он Сам победил и сел на престоле Отца (Откр.3:21). Впрочем, необходимо также иметь в виду в данном случае и то, что хотя страдания Христа у Иоанна и считаются орудием Его прославления, однако ни 4 Евангелие, ни Апокалипсис не представляют дело так, что Божественные свойства получены Господом только после прославления чрез страдания. Это следует само собой из общего характера христологии этих писаний. Если между Христом и Богом наблюдается отношение единства по существу, то ясно, что это отношение должно быть предвечным. Но, кроме того, в 4 Евангелии Христос прямо и ясно говорит о славе, которую Он имел у Отца прежде бытия мира. Спрашивается: если Христос-Логос является предвечно Божественным существом, то как возможно говорить о принятии Им власти и славы от Отца после прославления через страдание и смерть? Пояснить подобные выражения можно ссылкой на аналогичные места Апокалипсиса, касающиеся Самого Бога Отца. Так, после звука

седьмой трубы Апокалиптик слышит громкие голоса, раздавшиеся на небе: „царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков“ (Откр.11:15). После этого 24 старца говорят: „благодарим Тебя, Господи Боже Вседержитель, Который еси и был и грядешь, что Ты приял силу Твою великую и воцарился“ (Откр.11:17). По низвержении дракона созерцатель опять услышал громкий голос, говорящий на небе: „ныне настало спасение и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его“ (Откр.12:10). Во всех приведенных местах говорится о воцарении Самого Бога, а между тем несомненно, что Бог всегда был царем мира. В таком случае ясно, что здесь мы имеем дело с двумя точками зрения на предмет: идеальной и реальной. Идеально Бог всегда царствовал над миром, но реально в истории осуществляется Его воля и совет о мире только постепенно. То же самое можно сказать и о Христе. Идеально Он имел славу и власть у Отца прежде бытия мира, как Божественный Логос. Чрез Него все создано, в Нем источник жизни и света (Ин.1:3,4; Откр.3:14). Но исторически-реально Он стал чрез свое искупительное дело в особое отношение к миру, в особенно тесную связь с человечеством, – а все это дало Иисусу Христу и особенные права на мир.

Итак, между христологией Апокалипсиса и 4 Евангелия с посланиями Иоанна наблюдается сходство в следующем. Во всех этих писаниях исходным пунктом представления о Христе является Его Божественная природа, хотя писатель все-таки всюду стоит на исторической, а не на спекулятивной почве. Затем, в Апокалипсисе и других писаниях Иоанна встречаются общие наименования Господа. Далее, отношение Его к Богу рассматривается с двух сторон: то утверждается единство Бога и Христа, – причем в этом случае между Апокалипсисом и Первым посланием Иоанна наблюдается сходство даже формальное в способе выражения; то делается ударение на мысли, что Христос все принял от Отца. Наконец, уничижение и смерть Господа являются орудием и выражением Его славы как по Апокалипсису, так и по 4 Евангелию. Ввиду того, что иудейско-теократические черты мессианского образа,

имеющиеся только в Апокалипсисе, вполне понятны и необходимы в такого рода писании, между тем как для их отсутствия в 4 Евангелии легко найти надлежащее и совершенно удовлетворительное объяснение, мы уполномочены сделать вывод о единстве христологического учения во всех Иоанновых писаниях.

г) Искупление

Переходим теперь к учению об искуплении в писаниях Иоанна. Каждое из них усматривает в нем две стороны: учение или свидетельство и искупление в собственном смысле. Так, прежде всего в 4 Евангелии на значение Своего учения указывает Сам Христос: „Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь“ (Ин.6:63). Но особенно замечательно то, что для обозначения учения Господа в 4 Евангелии употребляется термин μαρτυρία, μαρτυρεῖν. В беседе с Никодимом Христос обращается к этому фарисею с такими словами: „Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем (μαρτυροῦμεν) о том, что видели, а вы свидетельства (τὴν μαρτυρίαν) Нашего не принимаете (Ин.3:11). На суде у Пилата Он указывает на Свое призвание свидетельствовать об истине (Ин.18:37). Точно так же и Предтеча говорит в 4 Евангелии о свидетельстве Спасителя, касающемся того, что Он, как Сын Божий, видел и слышал (Ин.3:32:33). Первое послание Иоанна не употребляет слова μαρτυρία в значении свидетельства Иисуса, но говорит, во-первых, о свидетельстве Бога о Сыне Своем (1Ин.5:9–11; ср. Ин.5:31–37), а затем писатель говорит о собственном свидетельстве (μαρτυροῦμεν: 1Ин.1:2), касающемся того, что он слышал от Учителя (1Ин.1:3:5). Все сказанное совершенно согласно не только с воззрениями, но и с терминологией Апокалипсиса, в котором употребляется специально сочетание ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ (Откр.1:2, 9; 12:17; 19:10; 20:4). Термин этот Апокалиптик обыкновенно соединяет с другим: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, – и все это указывает, какое большое место в его представлении о деле Христа занимает мысль об учении Господа, Который также называется ὁ μαρτυς ὁ πιστός. Что касается сочетания ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, то в 4 Евангелии ему прямо соответствует ἡ μαρτυρίαν αὐτοῦ (Ин.3:32:33), то есть Христа.

Что касается, далее, учения о спасительном значении страданий Господа, то и в этом случае мы встречаем в Апокалипсисе и 4 Евангелии с посланием Иоанна общность

идей. Все эти писания, говорящие много о свидетельстве Иисуса, не только не забывают никогда, но даже рельефно выражают мысль, что важнейшее место в деле Христа занимают Его страдания. При этом мы опять встречаемся здесь с одинаковыми мыслями относительно значения страданий Господа. Прежде всего 4 Евангелие несомненно устанавливает взгляд на Христа, как на жертву. Он ясно выражен в Ин.19:36, где Евангелист по историческому поводу делает ссылку на ритуал пасхального агнца, который несомненно имел в его глазах прообразовательное значение. В Первом послании Апостол пишет: „Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха“ (1Ин.1:7). Указывают, что соединение здесь двух слов: „Кровь“ и „очищает“ делает ясным, что в уме писателя была идея жертвы¹²⁰⁹. Что касается Апокалипсиса, то Христос в нем, как известно, называется ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον. Как мы уже говорили, трудно решить, что лежит в основе этого наименования: представление ли о пасхальном агнце или 53 гл. Книги пророка Исаии. Возможна здесь и комбинация того и другого представления. Но Gebhardt основательно доказывает, что во всяком случае тип пасхального агнца был здесь основным. Решение этого вопроса, по его мнению, зависит от смысла, в каком слово ἀρνίον употреблено в первый раз, то есть в Откр.5:6, так как в других местах оно прямо стоит вместо собственного имени Господа. Но здесь и оказывается, что в Откр.5:6 ничто не указывает на раба Иеговы Ис. 53, но все выражения, как ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων; ὡς ἐσφαγμένον; ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου; βασιλείαν καὶ ἱερεῖς; βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς хорошо подходят, если признать лежащим в основе представление о пасхальном агнце¹²¹⁰. Кроме того, еще отношение к представлению о жертве можно находить и в употреблении Апокалиптиком глагола ἀγοράζειν (Откр.5:9; 14:3:4), указывающего собственно на выкуп, причем средством, благодаря которому этот выкуп совершается, является Кровь Христа¹²¹¹. Как бы то ни было, но преимущественное наименование в Апокалипсисе Господа Агнцем в связи с другими выражениями, указывающими на значение Его смерти,

свидетельствует о существовании у Апокалиптика представления о Христе, как о жертве¹²¹².

Важнейшим фактом в искупительной деятельности Господа является Его смерть. Исключительное значение ее выразительно утверждается всеми писаниями, приписываемыми Апостолу Иоанну, причем оно с необходимостью вытекает уже из представления о Христе, как жертве. В первосвященнической молитве Сам Искупитель мира говорит о Себе: ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν (Ин.17:19). Ἀγιάζω здесь может указывать только на предстоящую смерть Иисуса, являющуюся завершительным актом в исполнении данного Ему Отцом поручения¹²¹³. Несколько ранее Христос, ввиду приближения Своих страданий, молится: „Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел“ (Ин.12:27); очевидно, по Собственному сознанию Господа, Его смерть является центральным пунктом Его дела, так что остальное только через нее получает всю свою силу и значение. Такой же взгляд на значение смерти Мессии находим и в собственном замечании Евангелиста по поводу невольного пророчества Каиафы, которое Иоанн объясняет первосвященническим достоинством последнего. Каиафа так убеждал других старейшин: „лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб. Сие же он сказал, – продолжает Евангелист, – не от себя, но, будучи на тот год первосвященником, предсказал, что Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино“ (Ин.11:50–52). Именно, смертью Господа и начинающимся с нее и заключающимся в ней Его прославлением обуславливается распространение Его дела на весь мир: „когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе“ (Ин.12:32). Далее, и в Первом послании Апостол с особенным ударением говорит о крови Христа: οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι’ ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ’ ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι (1Ин.5:6). В этом месте, правда, можно видеть специальное возражение против докетического гнозиса, – но оно не является единственным, где выдвигается на первое место смерть Мессии. Так, в Первом

послании (1Ин.1:7) Иоанн говорит: „Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха“.

С тем же стремлением выдвинуть смерть Господа на первое и исключительное место мы встречаемся и в Апокалипсисе. Здесь верующие называются „сохраняющими заповеди Божии и имеющими свидетельство Иисуса Христа“ (Откр.12:17), а Сам Христос „Свидетелем верным“ (Откр.1:5; 3:14). Но лишь только Апокалиптик станет говорить о значении дела Христова для верующих, как мысль о смерти Господа и Его крови становится господствующей в его сознании. Христос может снять печати книги, именно, как Агнец (Откр.5:5–6:9); Он искупил нас Богу Своею кровью (Откр.1:5; 5:9; 7:14; 12:11). Самое название „Агнец“ свидетельствует, что идея смерти Христа доминировала в воззрении созерцателя.

Но если смерть Искупителя имеет такое преимущественное значение в Его деле, то спрашивается, чем это значение обуславливается? Prof. W. Beyschlag, признавая, что у Иоанна-Евангелиста смерть Христа действительно выдвигается из ряда других сторон Его дела, утверждает однако, что, по Иоанну, правда Божия не удовлетворения требует, но подает помощь против греха. Смерть Господа не является непременно предварительным условием Божественного прощения, так как Иоанн выводит посольство Иисуса только из любви Божией¹²¹⁴. По нашему мнению, такой взгляд на учение Апостола Иоанна об искуплении совершенно опровергается его Первым посланием, на которое ссылается и сам Prof. Beyschlag. У последнего мы имеем дело с модернизированием, которое стремится освободить христианское учение об искуплении от всякого таинственного и метафизического элемента и свести его к чисто нравственному акту, причем все в конце концов обуславливается в спасении только доброю волей человека. В этом случае становится непонятным: почему же была необходима смерть Господа, которая, мы думаем, в учении Апостолов представляется фактом, разделившим историю мира на две части – до и после этого события, и в основе изменившим отношение Бога и мира. Если мы обратимся к учению Первого послания Иоанна, то действительно найдем

там совершенно противоположное тому, что утверждает Prof. Beyschlag. Из взгляда Апостола на Христа, как на жертву, следует, что и смерть Его должна иметь жертвенное значение. И, в самом деле, мы находим у Иоанна подтверждение нашему выводу. Смерть Господа есть жертва, принесенная им Богу за грехи людей, и, во всяком случае, является непременным условием прощения грехов, без которого нравственный акт со стороны человека не имеет значения. Христос ἱλασμός ἐστὶν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου (1Ин.2:2). Бог ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1Ин.4:10). Употребленное здесь в отношении ко Христу слово ἱλασμός вообще означает действия, имеющие целью примирение, например, жертвы и молитвы. Господа же Апостол называет ἱλασμός ввиду того, что через Него, как жертву, совершено искупление греха¹²¹⁵. Христос, следовательно, является, по Иоанну, примирительной жертвой. Та же самая идея заключается и в 1Ин.1:7: τὸ αἶμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Глагол καθαρίζει здесь может означать только действие жертвы на объект, к которому глагол относится; следовательно, очищение, о котором здесь идет речь, есть следствие примирительной жертвы Господа¹²¹⁶. Наконец, Апостол говорит еще, что Христос положил за нас душу Свою (1Ин.3:16). Все это вместе доказывает, что, по Первому посланию Иоанна, смерть Спасителя и пролитая Им кровь на кресте являются жертвой и имеют очищающую от греха силу¹²¹⁷. Но каким образом кровь Иисуса Христа совершает наше искупление, это у Иоанна все-таки не объясняется ничем, кроме аналогии жертвенного ритуала¹²¹⁸.

С точно таким же взглядом на значение смерти Христа встречаемся мы и в Апокалипсисе, по учению которого кровь Господа имеет очищающую от греха силу, как и по учению Первого послания. Созерцатель видит в видении тех, которые „омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца“ (Откр.7:14). Μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν (Откр.22:14). Христос является победителем (Откр.5:5), но победа для христиан возможна исключительно кровию Агнца

(Откр.12:11). Наконец, 24 старца в Откр.5:9 поют в своей песни, обращаясь к Агнцу: ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους. В Откр.14:3 идет речь об οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς, а в Откр.14:4 о них говорится: οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. Н. J. Holtzmann не без основания находит, что учение Апокалиптика здесь примыкает к павлинистическому учению об искуплении¹²¹⁹.

Таковы главные черты учения об искуплении во всех писаниях, приписываемых св. Апостолу Иоанну. Но мы здесь еще хотели бы обратить внимание на одну частность, общую 4 Евангелию с посланием и Апокалипсису. В первом искупительное дело Христа представляется, как его победа над диаволом. Незадолго до своих страданий Спаситель говорит: „ныне князь мира сего изгнан будет вон“ (Ин.12:31). На осуждение князя мира сего указывается также в Ин.16:11. По Первому посланию, Сын Божий явился, чтобы разрушить дела диавола (1Ин.3:8). С тем же воззрением встречаемся мы и в Апокалипсисе, по которому следствием искупительного дела Христова является низвержение дракона – диавола с неба, то есть лишение его прежнего положения, победа над ним (Откр.12:7–11).

Итак, мы должны констатировать единство учения об искуплении во всех памятниках Иоанновой новозаветной литературы. Общие черты этого учения следующие. Дело Христа на земле рассматривается, как свидетельство и как искупление в тесном смысле. Во всех писаниях проводится взгляд на Христа, как на жертву, признается исключительное значение Его смерти, и приписывается очистительная от грехов сила Его крови. Местами, кроме того, искупление рассматривается, как победа над диаволом.

д) Учение о Святом Духе

К особенностям теологии 4 Евангелия принадлежит подробное развитие учения о Духе. В связи с этим учением возникают различные вопросы. Первое место между ними занимает вопрос о личности Святого Духа: является ли Он личным Божественным существом или же имманентным жизненным принципом христианской общины? К последнему мнению склоняется Fr. Chr. Baug, утверждающий прежде всего, что в 4 Евангелии мессианский Дух отождествляется с Лицом Христа, пока Он жил и действовал на земле. И только после Его смерти Дух может действовать в кругу верующих, как самостоятельный принцип. Доказательство первой мысли Baug находит в Ин.7:38,39, где по поводу речи Господа об источниках воды живой, которые потекут из чрева верующих в Него, Евангелист замечает: τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλόν λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδόξασθη. До прославления Христа, следовательно, не было никакой деятельности Духа, кроме как в Самом Мессии. Но в прощальной беседе Дух и, по Baug'у, описывается, как Личное существо, однако при этом данный ученый обращает внимание на то, что „деятельность Духа есть только продолжение мессианской деятельности Иисуса, принципом которой также был πνεῦμα ἁγίον; это тот же самый действующий принцип – только с различием, что он не связан более с Личностью Иисуса непосредственно. Как одушевляющий верующих и обуславливающий их общение принцип, он действует во все более расширяющемся кругу таким образом, что совершенно не нужно мыслить о Духе, как Личном существе¹²²⁰. Также и по мнению Prof. W. Beyschlag'a, представление о Святом Духе, как о третьем Божественном Лице, есть одно из несчастнейших внесений, сделанных экзегетикой в Священное Писание. На самом деле, Святой Дух есть дух и жизнь Христа в верующих; в прощальной же беседе в учении о Нем мы имеем дело лишь с образным

персонифицированием. Такой смысл учения о Духе в 4 Евангелии представляется Beyschlag'у несомненным¹²²¹.

Но если только слова служат действительным выражением мысли, если их говорят для того, чтобы выяснить дело слушателям или читателям, а не запутать их, то нельзя не признать, что представление о Святом Духе у Евангелиста Иоанна совсем иное, чем то, которое находят Baug, а затем Beyschlag. В способе выражения Апостола мы найдем достаточно оснований для убеждения, что Святой Дух, о Котором Христос говорит в 4 Евангелии, есть Личное существо. В этом случае прежде всего должно признать большое значение за грамматическим аргументом. Дело в том, что τὸ πνεῦμα является существительным среднего рода, между тем как относящееся к нему местоимение у Евангелиста стоит часто в муж. роде. Только в тех случаях, когда местоимение стоит рядом со словом τὸ πνεῦμα, оно согласуется с последним в роде, но и здесь мы встречаем однажды исключение. Вот относящиеся сюда места: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα (Ин.14:26); τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (Ин.15:26). Самым же замечательным местом является Ин.16:13: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πάσαν: здесь ἐκεῖνος стоит рядом с τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Отсюда можно заключить, что, передавая речь о Духе, Евангелист представляет Его, как Лицо, а не имманентный принцип христианской жизни¹²²². Если бы даже ἐκεῖνος решили относить к отдаленному παράκλητος, то и в этом случае согласование психологически понятно лишь при представлении о Духе, как Лице. Этот аргумент получает всю свою силу в связи с другим. Отрицание Личности Святого Духа обыкновенно соединяется с мыслью, что Дух есть жизнь Христа в верующих. Это утверждает, как мы знаем, Prof. Beyschlag, а ранее его подобное же доказывал Aug. Neander, говоря, что Дух у Иоанна нечто иное, как сообщенная Христом жизнь, – поэтому Он переносит на Свое пришествие в духе все то, что говорит о пришествии Самого Духа¹²²³. Но в 4 Евангелии имеется много выражений, при существовании которых нет никакой

возможности отождествлять Святого Духа с духовным присутствием Господа среди верующих в Него. Здесь Святой Дух местами очень ясно различается и от Бога и от Христа. Так, Он, в отличие от Господа, называется другим Утешителем: ἄλλος παράκλητος (Ин.14:16). В Личных же терминах с различием между Отцом, Сыном и Духом идет речь и в следующем месте: „Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам“ (Ин.14:26; ср. Ин.15:26; 16:7). Здесь Святой Дух не только отличается от Христа, но и весь образ речи понятен исключительно при предположении у говорящего представления о Духе, как о Личности.

Что касается отношения Духа ко Христу с точки зрения спасительной их деятельности, то оно таково же, как отношение Христа к Богу. Христос, как мы знаем, есть исполнитель воли Отца; Он ничего не делает Сам по себе. Также и Святой Дух, Которого, по слову Господа, Отец пошлет во имя Его, напомнить ученикам все, что Спаситель мира говорил им (Ин.14:26), будет свидетельствовать о Нем (Ин.15:26). На единение Духа и Сына в сфере спасительной деятельности особенно рельефно выражено в следующих словах Христа: „Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам“ (Ин.16:13–15). Итак, отношение Духа и Христа подобно отношению Христа и Бога. Что касается отношения Духа и Бога, то оно оставляется в тени: дается только указание, что Духа пошлет Отец во имя Сына (Ин.14:26), – но несколько ниже Христос говорит, что Он Сам пошлет Духа от Отца (Ин.15:26). В последнем же месте содержится и общее положение, что Дух исходит от Отца: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Нам кажется, что в последнем случае речь идет о внутренней жизни Божественного Существа, но не о спасительных действиях Бога в мире.

Мысль о том, что Святой Дух заменяет для церкви Христа, нужно считать чуждой Иоанну¹²²⁴. Но в чем же состоит дело Духа по 4 Евангелию? Прежде всего Он является принципом Божественной жизни в верующих во Христа: „если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие“ (Ин.3:5). В одно из Своих пребываний в Иерусалиме, в последний великий день праздника кущей Иисус возгласил: „кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой“. К этим словам Господа Евангелист присоединяет от себя такое пояснение: „Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него; οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδόξασθη“ (Ин.7:37–39). Очевидно, и в других случаях, где употребляется в 4 Евангелии символ живой воды, нужно разумеать животворящую благодать Святого Духа (см. Ин.4:10–14).

Будучи принципом христианской жизни, Святой Дух является по 4 Евангелию и принципом христианского познания. Христос обещает ученикам: „Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам“ (Ин.14:26). Сюда же относится и пророческая деятельность Духа. Христианство, по Иоанну, не есть религия только книги, Святой Дух служит в церкви постоянным источником внутреннего просвещения верующих. И это просвещение является не только средством более и более глубокого проникновения в смысл христианских истин и внутреннего их усвоения, но оно служит и прямо источником прозрения в будущее: „Дух истины наставит вас на всякую истину... и будущее возвестит вам (καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν)“ (Ин.16:13). Обладание этими дарами Святого Духа не представляет в христианстве явления чрезвычайного, так как всякий христианин, исполняющий заповеди Божии и наслаждающийся блаженством богообщения, может быть сосудом благодати Святого Духа: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι (ὁ θεός) μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν (1Ин.3:24). Но единый τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον есть оживотворяющий и просвещающий принцип многих верующих, из которых каждый отличается своими особенностями, обуславливающими

индивидуальные дарования. Отсюда уже получается представление о τὰ πνεύματα, причем Иоанн дает и пробный камень для различения Духа от Бога и духа антихриста (1Ин.4:1–3).

Вот главные черты учения о Духе в Евангелии и послании Иоанна. Замечательно, что и это учение мы находим в Апокалипсисе, равно как и то, что Иоанновская программа внутренней церковной жизни в Духе нашла полное выражение в представлении Апокалипсисом христианского общества. Святой Дух, по Евангелисту, есть основа внутренней жизни верующих, предохраняющая их от рабства букве и религиозного формализма и оцепенения. В церкви, руководимой Духом, постоянно усматривается как бы бьющая ключом благодатная жизнь. И мы видим, что Апокалипсис является свидетелем изобилия в то время, когда он написан, духовных дарований. В церкви еще не иссякли пророки, которые неоднократно упоминаются писателем его, равно как не иссяк и дух пророчества. Но в каком же виде представляется самое апокалипсическое учение о Духе?

Prof. W. Beyschlag и в Апокалипсисе не находит никаких указаний на Духа, как на Личное существо. По его мнению, Дух в Апокалипсисе есть не что иное, как безличный принцип продолжающегося откровения Христа верующим, а также присутствия и откровения Бога в мире. Если где Он и представляется отличным от Бога, то в этом случае мы имеем дело с персонификацией¹²²⁵. Но Н. Gebhardt справедливо указывает на следующие факты, которые могут служить к опровержению этого мнения. Если в Откр.1:4 говорится о семи Духах пред престолом Божиим, от которых Апокалиптик желает верующим благодати и мира, то этим Дух¹²²⁶ отличается от Бога, как самостоятельная Личность. Если по Откр.22:17 „Дух и невеста“ говорят: „прииди!“ то, следовательно, Дух отличен и от Христа и от церкви. Затем, о безличном принципе не может быть сказано: „Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам“ (Откр.2:7 и др.), или: „ей, говорит Дух, они успокоятся от трудов своих“ (Откр.14:13)¹²²⁷. Наконец, значителен и тот

факт, что в Откр.5:6 *partizip. ἀπεσταλμένοι* стоит в mascul., хотя τὰ ἑπτὰ πνεύματα, к которым оно относится, neutri.

Отношение Духа к Богу и Христу, по Апокалипсису, такое же, как и по 4 Евангелию. Семь духов называются или семью духами Божиими – τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ (Откр.5:6), или находящимися пред престолом Его (Откр.1:4). При этом семь духов являются ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν (Откр.5:6). Как Божии, они, очевидно, посылаются Богом; источник начало Духа, следовательно, Бог. Но Дух есть и Дух Христа. Агнец имеет семь глаз, которые суть семь духов Божиих (Откр.5:6).

Деятельность Духа в христианском обществе рисуется и в 4 Евангелии и в Апокалипсисе одинаковыми чертами. Несправедливо было бы утверждать, что Дух в Апокалипсисе есть исключительно Дух пророчества, хотя эта сторона в нем, конечно, несколько и выдвигается, когда говорится специально о духах пророков – τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν (Откр.22:6), или о словах пророчества, содержащегося в Апокалипсисе (Откр.22:10–18). Но это совершенно понятно из его характера. Вообще же дух и по Апокалипсису является личным принципом жизни в христианских церквах. Так, увещания в апокалипсических посланиях говорит Дух (Откр.2:7 и др.). Он же, вместе с церковью, призывает Христа грядущего (Откр.22:17). Если в Откр.19:10б свидетельство Иисусово называется духом пророчества: ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας, то это имеет параллель в Ин.16:13–15, где говорится, что Святой Дух возвестит ученикам Господа грядущее и наставит их на всякую истину, источником которой будет Христос. Таким образом и здесь в Откр.19:10 речь идет не только о пророчестве в тесном смысле предсказания будущего, но о всем вообще развивающемся христианском познании, внутреннем постижении истины, принципом которого является Святой Дух, а предметом – Христос и принесенное Им спасение.

Наконец, подобно тому, как в Первом послании Иоанна содержится представление о τὰ πνεύματα, причем имеется в виду многообразие даров единого τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, точно так же и в Апокалипсисе идет речь о τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν.

Значение последнего выражения то же самое, что и значение понятия τὰ πνεύματα в Первом послании.

Впрочем, Н. Messner указывает и различие в учении о Духе в 4 Евангелии и Апокалипсисе. В первом, – говорит он, – описывается Его деятельность, связанная с совершенным Христом искуплением, а во втором – Он берется преимущественно в Его общем значении для мира¹²²⁸. Но это несправедливо, так как и в Апокалипсисе рисуется главным образом отношение Святого Духа к христианскому обществу. В общем же значении для мира Дух берется разве только в Откр.5:6, причем, если и это надо объяснять, то можно указать на то обстоятельство, что в Апокалипсисе дело рассматривается не только с внутренней и духовной, но, как говорит Prof. W. F. Adeney, и с социальной и исторической стороны¹²²⁹.

Нам кажется, что учение о Святом Духе, ввиду полноты и оригинальности его в писаниях Иоанна, является одним из важнейших пунктов сходства между теологией 4 Евангелия с посланием и Апокалипсиса.

е) Вера и дела

Группа книг Нового Завета, приписываемая Апостолу Иоанну, в которой одно писание многие ученые считают самым иудейским по характеру и содержанию, а другие – самыми далекими от иудейства, сходна и в том пункте, где особенно должен бы был сказаться иудейский или противоположный ему образ мыслей, то есть в учении об усвоении совершенного Христом спасения, то есть о вере и делах. Что касается прежде всего 4 Евангелия с посланием Иоанна, то понятие *πίστις* здесь встречается очень редко (1Ин.5:4), но зато весьма часто употребляется глагол *πίστεύειν*. Перечислить все случаи, где у Евангелиста предъявляется требование веры, как условия получения вечной жизни, было бы очень трудно, – так как они многочисленны. На вопрос иудеев: „что нам делать, чтобы творить дела Божии?“ Христос отвечает: „вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал“ (Ин.6:28:29). Вопрос звучит по-иудейски, – ответ указывает на единственное и основное дело в противоположность иудейским *πολλὰ ἔργα*¹²³⁰. „Приходящий ко Мне не будет алкать, а верующий в Меня не будет жаждать никогда“ (Ин.6:35); „верующий в Меня имеет жизнь вечную“ (Ин.6:47). „Кто жаждет, иди ко Мне и пей“ (Ин.7:37), зовет Христос. „Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден“ (1Ин.5:1). О цели своего Евангелия Апостол говорит: „Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его“ (Ин.20:31).

Но было бы совершенно неправильно ограничиваться указанием на одну эту сторону учения Евангелиста Иоанна об оправдании. У него можно часто наблюдать и ветхозаветное по характеру требование исполнения заповедей Божиих, как условия спасения¹²³¹. Так, с понятием *τηρεῖν τὰς ἐντολάς* у Иоанна мы встречаемся в Ин.14:15, 21; 15:10; 1Ин.2:3; 3:24 и проч. Иногда оно заменяется понятием *τηρεῖν τὸν λόγον* (например, Ин.14:23). Требование братской любви называется также *ἐντολή* (Ин.15:12) или *ἐντολὴ καὶνὴ* (Ин.13:34). Наконец, в

отношении к поведению христианина в Первом послании употребляется сочетание ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (1Ин.2:29; 3:7:10) в противоположность ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν (1Ин.3:4, 8:9). Впрочем, вера и дела не стоят у Евангелиста рядом, как два независимые субъективные фактора самостоятельного усвоения людьми христианского спасения, но поведение верующего всюду обуславливается его отношением к Богу и Христу. Рожденный от Бога не грешит, потому что семя Его пребывает в нем (1Ин.3:9). Если от христиан требуется любовь к братьям, то силы для исполнения этого требования они черпают в вере и сознании любви Божией, открывающейся в посольстве Им Единородного Сына (1Ин.4:11; 3:16).

В учении Апокалипсиса о субъективных условиях спасения Prof. Fr. Chr. Baur с решительностью признал главным моментом дела. За Baur'ом в новейшее время следует Prof. H. J. Holtzmann. Говорят, что Апокалиптик существо религии видит в страхе Божием, а так как страх Божий должен выражаться в соответствующем поведении, то отсюда и получается первенствующее значение дел. Подле дел, правда, в Апокалипсисе стоит вера – πίστις, но это понятие употребляется здесь не в павлинистическом смысле, но сообразно с обстоятельствами времени, в которое было кровавое гонение на христиан, – в смысле верности в исповедании: отсюда родство веры и терпения (Откр.13:10: ἡ ὑπομονὴ καὶ πίστις). Ссылаются, наконец, в доказательство мысли, что Апокалиптик стоит на уровне законнической нравственности и на то, что дела в Апокалипсисе отделяются от субъекта (Откр.19:8)¹²³². H. J. Holtzmann лишь не забывает оговориться, что дела здесь все-таки дела Иисуса (Откр.2:26)¹²³³.

Мы действительно должны признать, что речь о делах в Апокалипсисе идет довольно часто. Большинство из семи посланий содержит слова Господа: „знаю твои дела“ – οἶδα τὰ ἔργα σου (Откр.2:2, 19; 3:1, 8:15). В послании ангелу Ефесской церкви читаем увещание: τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον (Откр.2:5). Возмездие будет совершенно сообразно с делами καὶ δώσω ὑμῖν ἕκαστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν (Откр.2:23); καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν (Откр.20:12);

ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἐκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ (Откр.22:12). Умирующие в Господе убожаются: τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν (Откр.14:13). Невеста Агнца одета в светлый виссон τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαίωμα τῶν ἁγίων ἐστὶν (Откр.19:8). Кроме того, в Апокалипсисе упоминаются и οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ (Откр.14:12; 12:17).

Но мы знаем, что 4 Евангелию и посланию Апостола Иоанна также не чуждо требование исполнения заповедей, как условия спасения. Ἐντολή является и в этих памятниках новозаветной письменности довольно обычным понятием, – равно как и сочетание τηρεῖν τὰς ἐντολὰς. Ввиду этого, суть не в терминах и их употреблении, но в том, в каком отношении дела стоят к другому фактору спасения – вере. Если вера и дела ставятся друг подле друга, как два самостоятельные условия спасения, то действительно возможно утверждать, что учение Апокалиптики стоит на уровне законнической нравственности, и делать отсюда вывод о различии точек зрения его и 4 Евангелиста. На самом деле, однако, ничего подобного в Апокалипсисе не находим. Пусть даже в нем речь о делах более выразительна, чем в 4 Евангелии, – это вполне понятно и вытекает из характера книги, специально занятой вопросом об исторической судьбе христианства. Общий же взгляд Апокалиптики на спасение с его субъективной стороны подобен взгляду Евангелиста.

Prof. A. Schlatter утверждает, что и книга новозаветного пророчества видит задачу христианства в вере¹²³⁴. И, действительно, с понятием πίστις мы встречаемся в Апокалипсисе довольно часто (Откр.2:13, 19; 13:10; 14:12). Но здесь возникает вопрос: не есть ли πίστις у Апокалиптики просто верность в смысле стойкости в христианских убеждениях во время гонений, как и полагает Fr. Chr. Baur? И по нашему мнению, πίστις в Апокалипсисе точно значит не вера, а верность¹²³⁵, но видеть в этом понятии в качестве главного момента указание на стойкость в преследованиях – значит разрешать его от всякого присущего ему содержания. Мы хотели бы обратить внимание на следующий факт. В Откр.12:17 говорится об οἱ τηροῦντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν

μαρτυρίαν Ἰησοῦ, а в Откр.14:12 упоминаются οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. Вполне возможно провести аналогию между ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ в первом и ἡ πίστις Ἰησοῦ во втором случае. Различие между ними только в оттенках. Ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ есть все то, что открыл, чему научил Христос словом и делом, и ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ значит просто быть христианином. Что же касается ἡ πίστις Ἰησοῦ, то здесь выдвигается на первое место субъективное отношение к этому свидетельству. Вера в Иисуса или Иисусу в Апокалипсисе есть не что иное, как верность всему тому, что Христос сказал и сделал. Вера эта выражается не только в твердости христианского исповедания во время преследований, но прежде всего во внутреннем усвоении слов Господа, которое основывается на доверии к ним, и в вытекающем из этого усвоения поведении. Вера, как верность, есть исполнение взятого на себя человеком христианского званія. Она является понятием весьма широким, заключающим в себе все христианское делание: и внутреннюю сторону религии, и внешнее выражение религиозной жизни. Таково содержание πίστις в Апокалипсисе. И действительно, если ангелу Пергамской церкви прославленный Сын Человеческий говорит: οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου (Откр.2:13), то, хотя во всей фразе здесь и делается ударение на твердости в исповедании, тем не менее идея твердости сосредоточена совсем не в слове πίστις, – в последнем, несомненно, объединяется все содержание того, чему указанный ангел церкви остался верным. То же самое должно сказать о фразе: ὥδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ (Откр.14:12). Слишком плоским было бы понимание, разрешающее здесь слово πίστις от содержания христианской веры. Более всего сомнительным является оттенок, соединяемый с понятием πίστις в Откр.13:10: ὥδέ ἐστίν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Ничто не препятствовало бы в данном случае видеть в πίστις указание на доверие святых Христу, на уверенность в истине Его слов. Но, ввиду того, что мы считаем более основательным понимать πίστις в Апокалипсисе в смысле верности Христу, проявляющейся во внутреннем и внешнем усвоении Его

свидетельства, можно и в Откр.13:10 вложить в термин то же содержание. Самое соединение с ὑπομονή показывает в данном случае, что и в понятии πίστις содержится оттенок постоянства, неизменной верности тому обещанию, которое принял человек усвоением христианского звания. Против нашего понимания πίστις у Апокалиптики не может говорить тот факт, что это слово однажды употребляется наряду с другими проявлениями христианственности, как ἡ ἀγάπη, ἡ διακονία, ἡ ὑπομονή (Откр.2:19). Πίστις в данном месте несомненно имеет в виду совсем иное, чем ὑπομονή, равно как не указывает и на внешнее добродетельное, что имеет в виду διακονία. Естественнее всего видеть в πίστις указание главным образом на внутреннее отношение к христианству, на прочность и непоколебимость внутреннего усвоения христианского исповедания.

Итак πίστις в Апокалипсисе есть верность Господу, выражающаяся во внутреннем и внешнем отношении к Его слову и делу. Естественно, что, проявляясь в соответствующих действиях, эта верность должна простираться до готовности положить жизнь за слово Божие и свидетельство Иисусово. Γίνου πιστός ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς (Откр.2:10), – требует Христос от ангела Смирнской церкви. Вообще же мы должны сказать, что устранить факт величайшего значения πίστις в Апокалипсисе нет никакой возможности. Нет никаких оснований лишать этот термин присущего ему смысла. Даже наоборот, – πίστις и определение πιστός в Апокалипсисе соединяют, очевидно, в области религии теоретическую и практическую стороны. Эти понятия требуют со стороны того, кто ими определяется, соответствия им и во внешнем поведении. Несомненно, только ὁ πίστις может быть назван ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου (Откр.2:26). Ангела Смирнской церкви, от которого требуется верность до смерти, Господь увещевает: μὴ φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν (Откр.2:10). Ангелу церкви Филадельфийской Христос говорит: ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου (Откр.3:8) и под. Все это служит выражением τῆς πίστεως, все это делают οἱ πιστοί. В конце концов только οἱ πιστοί являются победителями, только

они во главе с Агнцем одолеют зверя с царями земли (Откр.17:14).

Если таково значение понятий *πίσις* и *πίσις* по Апокалипсису, то не может быть и речи о делах, как совершенно самостоятельном факторе спасения. Это и действительно подтверждается прямыми выражениями писателя, в которых он ставит спасение в зависимость не от дел человека, но от Божественной благодати, подаваемой приходящим ко Христу. „Жаждущему дам даром (δωρεάν) от источника воды живой“ (Откр.21:6), „Жаждающий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром“ (Откр.22:17). Таким образом вечная жизнь – дар Божий, подаваемый всякому, который чувствует духовную жажду и обращается для утоления ее к Господу. В этом случае мы можем констатировать не только идейное, но даже и формальное тождество между Апокалипсисом и 4 Евангелием, так как в последнем соответствующая мысль выражена при помощи того же самого образа: „кто жаждет, иди ко Мне и пей“ (Ин.7:37). Далее, идею спасения благодатью, а не делами можно усматривать и в обозначении христиан, как κλητοί – званые (Откр.17:14). Замечательно, что идея Божественного звания ясно выражена и в одной из речей Господа в 4 Евангелии: „Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день. У пророков написано: и будут все научены Богом. Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне“ (Ин.6:44,45, ср. Ин.6:65). Наконец, спасение не от дел, но от веры по благодати Божией засвидетельствовано в Откр.12:11, где речь идет о победителях дракона кровью Агнца (ср. Откр.7:14; 22:14), что опять соответствует тому значению крови Христовой, какое ей приписывается в других писаниях Иоанна¹²³⁶.

Дела – τὰ ἔργα не только не занимают самостоятельного места в качестве орудия спасения, но даже мы не имеем данных на основании Апокалипсиса смотреть на них только, как на внешние поступки, – так, чтобы τὰ ἔργα относились исключительно к внешнему поведению человека. В самом деле, почти все послания к семи церквам начинаются торжественным

οἶδα τὰ ἔργα σου (Откр.2:2), οἶδά σου τὰ ἔργα (Откр.2:19; 3:1, 8:15). После такого начала иногда суммарно указываются добродетели адресата послания, как, например, любовь, терпение (Откр.2:19); но иногда начинается прямо речь, представляющая анализ внутреннего содержания этого адресата. Так, ангелу Сардийской церкви Христос говорит: οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς καὶ νεκρὸς εἶ (Откр.3:1). Ангел Лаодикийской церкви заслуживает со стороны Господа такой упрек: οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός (Откр.3:15). Ввиду этого, вполне возможно понимать под τὰ ἔργα не внешнее исключительно поведение человека, но и всю его внутреннюю жизнь, все факты его веры и идейного одушевления, из которых происходят внешние поступки. В этом случае вполне понятно, что в Апокалипсисе, с одной стороны, утверждается взгляд на вечную жизнь, как исключительно на дар Божий, а с другой, говорится о воздаянии по делам κατὰ τὰ ἔργα. При таком же взгляде на дела гораздо понятнее и соединение: „дела Иисуса“ – τὰ ἔργα μου в устах Самого Господа (Откр.2:26). Кроме того, в данном случае и выражение: τὸ (γάρ) βύσσινον τὰ δικάιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν (Откр.19:8) теряет тот смысл, какой ему придают Fr. Chr. Baur и H. J. Holtzmann. В понимании его можно присоединиться к мнению Prof. C. F. Nösgen'a, который полагает, что содержание нравственной жизни здесь рассматривается, как не по природе свойственное человеку, но данное ему в дар¹²³⁷. Равным образом и слова Откр.14:13: τὰ (γὰρ) ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν могут указывать на продолжение начавшейся здесь духовной жизни в мире потустороннем¹²³⁸. Считая такой взгляд на понятие τὰ ἔργα в Апокалипсисе совершенно правильным, мы хотели бы обратить внимание на то, что в 4 Евангелии вера в посланного Богом Сына Его называется τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (Ин.6:29).

Таким образом и в Апокалипсисе и в других писаниях Апостола Иоанна основным условием спасения считается вера. Самое спасение в силу этой веры совершается благодатью Божией, дается человеку даром. Но вера, – какие бы оттенки ни соединялись с этим понятием в Иоанновой литературе¹²³⁹, –

вообще не рассматривается с точки зрения сухого интеллектуализма, но есть термин, указывающий на полноту религиозной жизни. Местами сходство Апокалипсиса с 4 Евангелием во взгляде на субъективные условия спасения распространяется даже до тождества образов и подобия в выражениях. Но во всех писаниях, приписываемых Апостолу Иоанну, имеем и много выражений с ветхозаветным характером, как, например, требование соблюдения заповедей Божиих и указание на дела. Однако заповеди или внешние дела нигде в Иоанновой литературе не имеют значения самостоятельного спасающего начала. Следовательно, и в этом случае нет оснований резко различать между учением Апокалиптика и учением 4 Евангелиста.

ж) Эсхатология

По мнению отрицателей факта происхождения 4 Евангелия и Апокалипсиса от одного и того же писателя, различие в характере мировоззрения этих двух памятников новозаветной письменности особенно ясно сказалось в эсхатологии. Апокалипсис представляет из себя писание, содержание которого составляют, между прочим, идеи пришествия Господа, воскресения мертвых, последнего суда и совершения всего. Эти идеи нашли здесь наиболее полную разработку. Но совсем иной взгляд в этом отношении устанавливается некоторыми на 4 Евангелие. Так, об отношении Евангелиста к идеям второго пришествия Христа и последнего суда Köstlin говорит следующее. Смерть Иисуса есть всемирно-исторический момент, в который зло уничтожено. Поэтому христианин должен смотреть на крест, а не ожидать „парусии“¹²⁴⁰. Суд, как награду за доброе поведение, Иоанн отрицал. У него содержится учение о духовном суде, как отделении зла от добра¹²⁴¹. Эсхатология Первого послания отличается, – по мнению Köstlin'a, – от эсхатологии 4 Евангелия некоторыми особенностями¹²⁴², почему он и излагает ее отдельно. Так, в нем говорится, что Христос во второй раз видимо явится на земле, без сомнения, для суда, после чего верующие будут подобны Богу. Имеющий эту надежду на Христа очищает себя, чтобы не постыдиться¹²⁴³. Сходное же мнение о важнейших эсхатологических актах у Иоанна высказывает и Н. J. Holtzmann. Он находит, что Евангелист в прощальной беседе преобразовывает популярное воззрение о конце этого века чрез „парусию“ так, что у него стирается ясная грань между настоящим и будущим¹²⁴⁴. Затем у него нет места и для юридически-судебного акта, где определялся бы окончательно жребий людей¹²⁴⁵. Но и Н. J. Holtzmann сознается, что Первое послание в этом случае ближе к популярному воззрению и способу выражения, равно как находит, что и 4 Евангелие не отрицает идеи суда в обычной форме¹²⁴⁶.

Уже из того, что говорят об эсхатологии Иоанна – Евангелиста Köstlin и Н. Holtzmann, видно, что в этой области учения у него не проводится последовательно тот взгляд, какой считают для него характерным. Это является достопримечательным фактом, свидетельствующим, что Евангелист совсем не относился отрицательно к общехристианским идеям второго видимого пришествия Господа, воскресения мертвых и последнего суда. Если же наряду с этим у него выдвигаются на видное место и духовные точки зрения на суд и вечную жизнь, то это не служит исключительным достоянием 4 Евангелиста, но нечто подобное можно усмотреть и в других новозаветных писаниях. Когда Предтеча и Сам Христос, по синоптикам, говорит о приближении Царства Небесного или Царства Божия (Мф.3:2; 4:17; 10:7; Лк.10:9), то они имеют в виду, конечно, не события, связанные со вторым пришествием Господа, но то же самое, что Иоанн обозначает термином „вечная жизнь“. Такой же смысл имеет и совет искать прежде Царствия Божия, а не мирских благ: „Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам“ (Мф.6:13; Лк.12:31). Затем, когда Христос в притчах раскрывает тайны Царствия Небесного и говорит, что оно, это Царство Небесное, – подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; подобно, далее, зерну горчичному, закваске и проч. (Мф.13), то Он имеет в виду Царство Небесное не потустороннее, а в условиях настоящей действительности. Но особенно замечательны в этом случае следующие слова Господа: „не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть“ (Лк.17:20:21).

Идея духовного пришествия и суда Господа сказалась и в самом Апокалипсисе. В послании к ангелу Ефесской церкви Христос угрожает: „скоро приду к тебе, и сдвину светильник твой с места его, если не покаешься“ (Откр.2:5; ср. Откр.2:16). В послании в Фиатиру Он обещает воздать каждому по делам (Откр.2:23). В послании к ангелу Сардийской церкви говорится: „Я найду на тебя, как тать, и ты не узнаешь, в который час найду на тебя“ (Откр.3:3). Лучше всего, более всего в духе

Иоанна идея духовной парусии выражена в следующих словах Господа: „Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною“ (Откр.3:20). Естественно, что такая точка зрения заметна только в апокалипсических посланиях, ее напрасно искать в остальном Апокалипсисе ввиду характера книги.

Если учение о вечной жизни в условиях настоящей действительности не является исключительно свойственным 4 Евангелисту, то оригинальность его ограничивается лишь формой, – которая, в свою очередь, придает ему у Иоанна особенную рельефность, – и большею подробностью и обстоятельностью. Главнейшими эсхатологическими понятиями, на которые у Иоанна выразительно проводится духовная точка зрения, являются следующие: вечная жизнь, „парусия“, воскресение и суд. Что касается первой, то Христос, по Иоанну, говорит: „слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь“ (Ин.5:24). „Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек“ (Ин.10:28). Посольство Богом в мир Своего Единородного Сына имеет целью сообщить людям вечную жизнь (Ин.3:16). Это понятие вечной жизни у Иоанна настолько чуждо всякого элемента, указывающего на время, что оно часто заменяется одним словом „жизнь“ (Ин.3:36; 5:24; 6:33; 10:10; 1Ин.3:14). Идея духовной парусии имеется в прощальной беседе Господа, хотя, правда, здесь часто бывает трудно установить действительный смысл слов, говорящих о пришествии Христа. Но совершенно несомненным является значение следующего: „кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим“ (Ин.14:23). О духовном воскресении идет речь в Ин.5:25: „наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут“. Наконец, встречаются в 4 Евангелии неоднократно изречения, в которых содержится, по-видимому, отрицание суда. „Не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него“ (Ин.3:17). „Я пришел не судить мир, но спасти мир“ (Ин.12:47). Всякий суд является излишним, так как „Верующий в

Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия (Ин.3:18). Суд в таком смысле собственно происходит всегда: он „состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы“ (Ин.3:19).

Вместе с этими изречениями, проводящими чисто духовный взгляд на великие эсхатологические понятия, у 4 Евангелиста сохранились также и элементы обычной эсхатологии, где утверждаются парусия, воскресение и суд, как акты, которые должны иметь место в конце настоящего мирового порядка. И должно заметить, что эти элементы здесь совсем не незначительны. Прежде всего, очевидно, у Иоанна была иудейская идея αἰὼν οὗτος и αἰὼν μέλλων, хотя термины эти у него и не встречаются, и самая идея одухотворена более, чем в иудейском сознании. Правда, у Апостола есть, по-видимому, сходный с первым термин ὁ κόσμος οὗτος, но он имеет у него местами этическое содержание (Ин.12:31), иногда же действительно обозначает настоящую форму мировой жизни (1Ин.4:17). Выражение же Иоанна ὁ κόσμος παράγεται (1Ин.2:17) с несомненностью убеждает в том, что Евангелист в своих эсхатологических представлениях считался с фактом временности настоящего порядка жизни мира.

Важнейшим событием, обуславливающим мировую катастрофу, является второе пришествие Господа. Для Евангелиста Иоанна это, очевидно, было незыблемым догматом веры, общеизвестность которого своим адресатам он вне всякого сомнения предполагает. По крайней мере, он употребляет даже самый термин παρουσία, причем упоминает о ней, как о предмете, о котором нет нужды распространяться ввиду его близости христианскому сознанию того времени. Καὶ νῦν, τέκνιά, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ’ αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ (1Ин.2:28). Со вторым пришествием Господа должно окончательно дать свой плод семя вечной жизни, посеянное в души верующих христианством: ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστὶν (1Ин.3:2). Это

пришествие, наконец, есть предмет христианской надежды, ободряющий христианина на пути нравственного совершенствования: „всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя так, как Он чист“ (1Ин.3:3). Из всего этого вполне ясно, что Апостол находит среди христианского общества учение о возвращении Господа и признает его незыблемость.

Со вторым пришествием Христа связано телесное воскресение мертвых. Идея эта ясно выражена в речах Господа в 4 Евангелии. „Наступает время, – говорит Христос, – в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения“ (Ин.5:28:29). Объяснить это место в смысле учения о духовном воскресении не представляется никакой возможности, потому что здесь глас Сына Божия слышат и делавшие зло; воскресают и те, которые подвергаются осуждению. Таким образом здесь мы встречаемся с учением о всеобщем воскресении. Догма о телесном воскресении имеет в 4 Евангелии такое значение, что оно упоминается иногда в тех случаях, когда речь идет только о духовных благах христианства. Дело представляется как будто так, что только в телесном воскресении все духовные блага христианства имеют надлежащее увенчание: Христос пришел для того, чтобы воскресить верующих в последний день. „Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день“ (Ин.6:39:40). „Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня; и Я воскрешу его в последний день“ (Ин.6:44). „Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день“ (Ин.6:54). Понимать все подобные места в смысле учения о телесном воскресении вынуждает указание на время его: последний день – ἡ ἑσχάτη ἡμέρα. Замечательным свидетельством, содержащим учение о воскресении, является Ин.11:23–26. В нем сменяют друг друга идеи телесного и духовного воскресения. Марфа, – в ответе на уверение

Господа, что ее брат воскреснет, – высказывает убеждение, что он воскреснет ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ. Христос не отвергает такую веру, но утверждает связь и этого воскресения с Его личностью: „Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет“. Факт телесной смерти для верующего – событие проходящего значения; совершенно устранимый воскресением, он не колеблет общего положения: „всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек“.

После второго пришествия Господа и воскресения мертвых должен последовать окончательный суд. Выше мы видели, что в 4 Евангелии есть места, где Христос говорит, что Он пришел не судить, но спасти мир. Но замечательно, что, с другой стороны, здесь же Сам Христос усвоит исключительно Себе прерогативу суда. „Отец и не судит никого, – говорит Он, – но весь суд отдал Сыну“ (Ин.5:22). „И дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий“ (Ин.5:27). Возможно ли объединить эти два ряда изречений? По нашему мнению, они вполне примиряются следующими словами Господа: „Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день“ (Ин.12:48). Здесь мы имеем, во-первых, несомненное указание на эсхатологический акт; а во-вторых, представление о последнем суде одухотворяется, так как он является только подтверждением того, что наблюдается в истории христианства при настоящем состоянии мира: „Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы“ (Ин.3:19). Впрочем, речь в 4 Евангелии о суде не исключает даже представления о нем, как юридически-судебном акте. Прямое упоминание о дне суда имеем в 1Ин.4:17: ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ’ ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Здесь идет речь о дерзновении в день суда; о дерзновении же и о том, чтобы не постыдиться в пришествие Господа, говорится и в 1Ин.2:28: не свидетельствует ли это, что последний суд представляется Иоанну в форме юридического акта?

В заключение мы должны коснуться учения Евангелиста Иоанна об антихристе, незатронутого нами в предыдущем изложении. „Дети! последнее время (ἔσχατῇ ὥρᾳ). И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время“ (1Ин.2:18). „Всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире“ (1Ин.4:3). „Многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист“ (2Ин.1:7). „Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына“ (1Ин.2:22). Н. J. Holtzmann говорит, что здесь явление антихриста обсуждается, как преданный член веры, но пересаживается из мифологической сферы на почву исторической действительности и объясняется в отношении к коллективной личности выходящих из христианства еретиков¹²⁴⁷. Но при обсуждении учения Иоанна об антихристе должно иметь в виду справедливое замечание Prof. R. F. Weidner'a, что Апостол в своем послании дает нам скорее практическое приложение доктрины об антихристе, чем формальное ее определение¹²⁴⁸. Сам Н. J. Holtzmann соглашается, что на основании 1Ин.2:18 от выступления многих антихристов можно заключить к скорому выступлению одного¹²⁴⁹.

Итак исследование эсхатологии Евангелиста Иоанна обнаруживает, что обычные представления в этой области не только не чужды ему, но занимают в его учении видное место. Телесное воскресение всех умерших представляется в 4 Евангелии одним из важнейших событий последнего времени. Второе пришествие Господа для суда всюду предполагается, как необходимый элемент христианской надежды. Ввиду этого, не может быть речи о том, что между эсхатологическими воззрениями 4 Евангелиста и Апокалиптики существует противоречие. Правда, в 4 Евангелии проводятся и духовные точки зрения на суд и под., – но нет ничего удивительного, что в Апокалипсисе эта сторона воззрений Иоанна совершенно

неразвита, так как специальная задача этой книги состоит в том, чтобы указать на роль христианства в истории. Эсхатологические акты с их внешней исторической стороны являются собственным предметом апокалипсического пророчества.

Мы обозрели важнейшие пункты учения, в которых сходятся 4 Евангелие с посланием Апостола Иоанна и Апокалипсис или в которых неосновательно усматривают их противоположность. Пункты эти затрагивают, с одной стороны, умственный склад писателя этих памятников новозаветной письменности, с другой – основные вопросы христианского учения. Сходство, простирающееся иногда на частности, которые мы констатировали в том и другом случае, имеет большое значение для решения вопроса о происхождении всех приписываемых Иоанну писаний. Но только здесь возникает вопрос: с чем мы в данном случае имеем дело, – с единством ли круга, из которого произошла Иоаннова литература или с единством писателя? Ввиду сходства не только в воззрениях, но и в характере писателя всех упомянутых новозаветных памятников, есть полная возможность признавать происхождение их от одного и того же лица. С этой стороны, следовательно, тезис предания о написании и Апокалипсиса и 4 Евангелия с соборными посланиями св. Апостолом Иоанном Богословом остается вполне приемлемым.

В. Язык Апокалипсиса и его отношение к языку 4-го Евангелия и посланий св. Апостола Иоанна

Язык Апокалипсиса, рассматриваемый со стороны грамматики и стиля, отличается большими неправильностями, выделяющими эту книгу из ряда других новозаветных писаний. Происхождение этих неправильностей ранее в значительной мере объяснялось влиянием еврейского языка. В настоящее время, – по открытии множества папирусов, сохраняющих часто язык даже низших слоев народа, – здесь, как и вообще в области новозаветной филологии, начинает брать верх другое направление. Оно объясняет языковую некорректность Апокалипсиса не семитизмами, но аналогичными явлениями в языке папирусов¹²⁵⁰. И действительно, иногда здесь открывается сходство самое неожиданное. Последнее обстоятельство заставляет некоторых ученых признать, что в Апокалипсисе мы имеем дело с языком в таком виде, в каком он существовал среди необразованного класса греческого общества. А проф. L. Radermacher прямо называет эту книгу в языковом отношении „das kulturfremdeste literarische Erzeugnis“¹²⁵¹.

Нельзя не согласиться, что это направление новозаветной филологии весьма плодотворно и в отношении изучения Апокалипсиса со стороны языка. Некоторые особенности его, иногда самые удивительные, здесь находят удовлетворительное объяснение. При всем том мы совсем не склонны всякую особенность в языке Апокалипсиса считать за простой вульгаризм, и это – по следующим основаниям. Во-первых, нам указывают, что не всегда можно провести грань между семитизмом и греческим идиотизмом¹²⁵², причем проникновение семитической стихии в κοινὴ διάλεκτος могло отчасти быть результатом влияния греческой Библии LXX. Во-вторых, стиль¹²⁵³ Апокалипсиса отличается такими свойствами, которые лучше всего объяснять влиянием семитического языка. Никакие указания скудных греческих параллелей здесь не помогут, так как общий характер фразеологии на протяжении всего писания

действует гораздо убедительнее. В-третьих, кое-что из особенностей в языке Апокалипсиса объясняется торжественным характером и содержанием его, воздействовавшими на форму выражения. В-четвертых, наконец, иногда возможно находить и в области грамматики чистые семитизмы. Имея в виду эти основные принципы, мы и произведем языковой анализ Апокалипсиса, причем укажем лишь главное из того, чем язык этой книги отличается, с одной стороны, от классического, а с другой – и от новозаветного вообще.

1. *Склонение*. Слова, оканчивающиеся на ρα в родительном и дательном имеют окончание ης и η, например, от μάχαῖρα: μαχαίρης, μαχαίρη (Откр.13:10;14). В Откр.2:24 нужно принять форму βαθέα вместо βάθη. Далее, замечается стремление к устранению feminine 2-го склонения: так, ὁ (вм. ἡ) ἄψινθος (Откр.8:11); ὁ (вм. ἡ) ὕαλος (Откр.21:18)¹²⁵⁴. От ἡ ληνός употребляется форма τὴν ληνὸν (Откр.14:19), но далее следует определение τὸν μέγαν.

Что касается падежей, то ἀκούω употребляется в Апокалипсисе с родительным лица (Откр.6:1, 3, 5, 7; 8:13 и др.) и винительным вещи (Откр.1:3; 7:4)¹²⁵⁵, а в классическом – с родительным лица говорящего и с винительным вещи или лица, о которых говорится¹²⁵⁶. Считать с Radermacher'ом (S. 98) на основании Откр.5:13, что для этой книги характерно ἀκούειν τινά, несправедливо. Затем, классическое ἀκούειν φωνῆς (Откр.16:1) употребляется в Апокалипсисе наряду с неклассическим ἀκούειν φωνήν (Откр.1:10). После αἰνεῖν в Откр.19:5 стоит дательный – конструкция совершенно необычная. Γέμειν иногда, как и в классическом, управляет родительным (Откр.4:6, 8; 15:7), но иногда – винительным (Откр.17:3); γεμίζειν – (Откр.15:8), как и вообще в Новом Завете, то родительным с предлогом ἐκ (Откр.8:5). Глагол διδάσκω, поставленный правильно, требует двух винительных, а потому весьма оригинальна конструкция ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ¹²⁵⁷. Различается конструкция προσκυβεῖν с дательным (Откр.4:10; 7:11; 11:16 и др.) и винительным (Откр.13:8, 12; 14:9;11), что соответствует и употреблению глагола у LXX¹²⁵⁸. Abbott говорит, что προσκυβεῖν с винительным

сохраняет у LXX классический оттенок презрения; отсюда оно характерно в Апокалипсисе для обозначения почитания зверя¹²⁵⁹. Ввиду последнего, Bousset во всех случаях считает подлинной, именно, конструкцию προσκυνεῖν τὸ θηρίον и пр. τὴν εἰκόνα (см. Откр.13:4, 15; 16:2; 19:20)¹²⁶⁰. Может быть, гебраизм представляет πολεμεῖν μετὰ τινος (Откр.2:16; 12:7; 13:4; 17:14)¹²⁶¹ вместо классического πολεμεῖν τινι¹²⁶². Глаголы ἐσθίω, πίνω, δίδωμι и под. в Новом Завете часто имеют после себя объект в родительном с предлогом ἐκ или ἀπό (Blass, S. 103–104). Так же и в Апокалипсисе: πίνω (Откр.14:8, 10; 17:6; 18:3); ἐσθίω (Откр.2:7), но ср. φαγεῖν εἰδωλόθута (Откр.2:14:20); чтение в Откр.2:17 без предлога: δώσω αὐτῷ τοῦ (в κ: ἐκ τοῦ) μάννα τοῦ κεκρυμμένου Blass не признает за верное. Замечательна та же самая конструкция при глаголе νικᾶν (Откр.15:2). Отметим, наконец, оборот: ἐθαυμάσθη... ὀπίσω τοῦ θηρίου (Откр.13:3) вместо θαυμάζειν ἐπὶ τινι или περὶ τινος.

Далее, по вопросу об употреблении падежей в Апокалипсисе можно еще заметить следующее. Genetivus partitivus, обыкновенно, заменяется родительным с предлогом ἐκ (Откр.2:10; 11:9 и др.). Встречается здесь также и родительный для обозначения качества, – вместо соответствующего прилагательного: ὀνόματα βλασφημίας (Откр.13:1; 17:3). Такой оборот представляет, вероятно, гебраизм¹²⁶³, – ср. в Откр.14:10: ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ. В иных случаях в Апокалипсисе поражает нагромождение зависящих друг от друга genetiv., так: τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀρυγῆς αὐτοῦ (Откр.16:19; ср. Откр.19:15). Dativus instrumentalis употребляется иногда в Апокалипсисе: λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ (Откр.5:12; 6:10; 7:2 и др.) и под., но часто заменяется оборотом с предлогом ἐν: ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (Откр.2:27), ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου (Откр.2:16) и др. (Откр.6:8; 13:10; 19:21). Звательный, обыкновенно, заменяется именительным с членом (Откр.6:10; 18:4 и др.), но κύριε (Откр.11:17; 15:3; 16:7), οὐρανέ (Откр.18:20). Замечательно употребление винительного после (Откр.8:13). Трудно решить вопрос об ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου (Откр.1:13; 14:14), так как в других случаях в Апокалипсисе после ὅμοιος стоит правильно дательный (Откр.1:15; 4:3; 13:2 и

др.). В Откр.1:13 ὁμοιον υἱὸν имеют X и Q; в Откр.14:14: X, A и Q; P имеет υἱοῦ. В. Weiss видит в ὁμοιον υἱὸν корректуру, явившуюся результатом стремления к механическому употреблению одного слова другому, и принимает чтение кодекса C: ὁμοιον υἱῶ¹²⁶⁴.

2) *Спряжение*. Об этимологии и синтаксисе глагола на основании Апокалипсиса говорить иногда несколько затруднительно ввиду трудности установить первоначальное чтение, а потому здесь часто приходится делать замечания, сомнительные по своей точности. Radermacher указывает, как на вульгаризмы, на флексии perfecti в следующих формах: οἶδες, δέδωκες, ἀφῆκες, πέπτωκας (Откр.2:3–5)¹²⁶⁵. Но, как замечает Bousset, с безусловной уверенностью о их положении в тексте говорить нельзя¹²⁶⁶. То же самое нужно сказать и о многих других особенностях Апокалипсиса в употреблении глагольных флексий, – например, аор. II: ἀπῆλθα (Откр.10:9) и под.

В употреблении времен заметна особенная склонность Апокалиптики к praesens, которое часто переходит в futurum, причем в этих переходах трудно заметить последовательность (Откр.2:10, 22–24; 3:7; 4:8–10). Иногда приходится наблюдать неожиданные переходы друг в друга времен aoristi, futuri и praesentis (Откр.11:1–5; 7–12). Употребляется в Апокалипсисе и imperfectum, но не часто. Случаи употребления perfecti многочисленны (Откр.2:3, 5, 28; 14:8; 19:3 и др.), причем для Апокалипсиса характерно смешение aoristi и perfecti¹²⁶⁷. Нужно заметить также futurum вместо aor conjunctivi¹²⁶⁸: ποιήσω... ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν, но далее: καὶ γινῶσιν (Откр.3:3); то же самое возможно и с ἄν: ἄχρι οὗ ἃν ἤξω (Откр.2:25)¹²⁶⁹.

Затем необходимо указать на некоторые случаи употребления наклонений. В выражении: ἐνίκησεν ὁ λέων... ἀνοῖξαι (Откр.5:5) infinitivus ἀνοῖξαι можно принять за infinitivus следствия¹²⁷⁰, – то же и в Откр.16:9: δοῦναι. В Откр.12:7 имеем inf. с членом τοῦ в необычной конструкции. В условных предложениях, обыкновенно, стоит ἐάν с aor. conjunctivi; εἰ встречается редко: в Откр.11:5 с praes. indicativi и с aor. conjunctivi, но о последнем Blass (S. 212) полагает, что θελήσῃ – неверное чтение; в Откр.13:10: εἰ ἀποκτενεῖ. Единственный в

Новом Завете случай *praes. indicativi* после ἄν представляет Откр.14:4: ὅπου ἄν ὑπάγῃ, если только это чтение подлинно. После ἵνα меняется *futur. indicativi* (Откр.3:9; 6:4; 8:3; 9:4, 5, 20; 13:12; 14:13; 22:14) и *praes. и aor. conjunctivi* (Откр.7:1; 11:6; 12:6; 21:23; 3:11; 20:3; 22:14). Вполне оригинально положение ἵνα в предложениях следствия: в Откр.9:20 с *futur. indicativi* и в Откр.13:13 с *praes. conjunctivi*. Аналогичную конструкцию встречаем еще в 1Ин.1:9 (Blass, S. 221). Ὅταν управляет, по большей части, *aor. conj.* (Откр.9:5; 11:7; 12:4; 17:10; 20:7) и *praes. conj.* (Откр.10:7; 18:9), но дважды после него стоит *indicativus*: в Откр.4:9 – для обозначения неопределенно повторяющегося действия; в Откр.8:1 – конструкция вульгарной речи¹²⁷¹. После οὐ μὴ, обыкновенно, стоит *aor. conj.*, ввиду чего и в Откр.9:6 Bousset (S. 171) принимает чтение εὐρωσὶν вместо εὐρήσουσιν.

Употребление единственного и множественного числа глаголов в Апокалипсисе также имеет особенности. При многих субъектах глагол ставится то в единств., то во множ. числе: в единств., обыкновенно, если глагол стоит впереди, а во множ., если позади субъектов (Откр.9:2, 17; 12:10; 18:20; 6:14; 18:17 и др.). Есть случаи согласования по смыслу: ἐξέλθατε ὁ λαὸς μου (Откр.18:4); ὄχλος... ἐστῶτες (Откр.7:9); также Откр.13:4. Согласование по смыслу можно усматривать и в следующем случае: ἀπεκτάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων (Откр.9:18). После *neutr. plur.* Апокалиптик очень часто употребляет глагол в *plur.*, но многие подобные случаи объясняются, как согласование по смыслу (Откр.3:4; 4:5, 8, 9; 5:14; 9:20 и мн. др.); другие же не допускают такого объяснения (Откр.1:19; 8:11; 15:4 и др.). Иногда после *neutr. plur.* ставится глагол и в *singul.* (Откр.8:3; 13:4; 14:13 и др.).

3. *Употребление предлогов.* Из предлогов наиболее часто встречаются в Апокалипсисе ἐπί и ἐκ, причем Bousset (S. 165) говорит, что наблюдения над употреблением первого ясно доказывают единый языковой характер этой книги. Так, для соединения причастия от κάθημαι с ἐπί можно установить следующие правила. После ὁ καθημένος следует ἐπί с винительным (Откр.4:2; 6:2, 5; 14:16 (?); 19:11), с дательным

(Откр.21:5), с родительным (Откр.7:15); после того же причастия в винит. падеже – ἐπί с винит., кроме Откр.9:17, где – с родит.; после τοῦ καθημένου – ἐπί с род. (Откр.4:10; 5:1, 7; 6:16; 17:1; 19:18, 19:21); после τῷ καθημένῳ – по большей части ἐπί с дат. (Откр.4:9; 5:13; 7:10; 19:4). Затем у Апокалиптика чаще всего встречается конструкция ἐπὶ τὴν κεφαλὴν, ἐπὶ τῆς γῆς. Нужно обратить внимание на: προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς (Откр.10:11); χαίρουσιν ἐπ’ αὐτοῖς (Откр.11:10); εὐφραίνου ἐπ’ αὐτῇ (Откр.18:20); κόψονται ἐπ’ αὐτὸν (Откр.1:7; ср. Откр.18:9). Предлог ἐκ употребляется очень часто, – между прочим, и в тех случаях, когда мог бы стоять предлог ἀπό. В Откр.16:10 находим ἐκ каузальное (Blass, S. 127). См. еще об употреблении ἐκ в отделе о склонении. Иногда, но реже, встречается и предлог ἀπό. Замечательно ἀπό ὃ ὢν в Откр.1:4. Ἐν часто стоит вместо dat. instrumentalis (см. выше). В Откр.11:11 ἐν заменяет εἰς. Ἀνά в разделительном смысле находим в Откр.4:8; как наречие, стоит тот же предлог в Откр.21:21 (Blass, S. 123). Предлог εἰς употребляется в сочетании εἰς τὴν γῆν (Откр.5:6; 6:13; 12:4, 9, 13 и др.). Замечательна смена употребления ἐπὶ и εἰς при βάλλω (Откр.2:10, 22, 24; 14:19; 18:19; 19:20; 20:3). Ὑπὸ при страдат. залоге стоит только однажды (Откр.6:13); странно употребление этого предлога в Откр.6:8. Некоторые предлоги встречаются в Апокалипсисе весьма редко, – например, παρὰ, περὶ; другие отсутствуют совсем, как πρό, σύν, ὑπέρ, ἐναντίον.

4. *Употребление частиц.* В этой области приходится отметить чрезвычайную скудость Апокалипсиса. Связь между предложениями здесь в высшей степени однообразна и устанавливается, по большей части, посредством καὶ. Другие частицы находят употребление самое ограниченное. Чаще других ставится γάρ (Откр.1:3; 3:2; 13:18; 14:4, 13; 16:14; 19:8, 10; 21:25; 22:10). В апокалипсических посланиях имеем: ἀλλὰ (Откр.2:4, 6, 9, 14, 20; 3:4), οὖν (Откр.1:19; 2:5, 16; 3:3, 19), δέ (Откр.1:14; 2:5, 16; 24), ὅφελον (Откр.3:15), πλὴν (Откр.2:25). Кроме того δέ стоит в: Откр.10:2; 19:12; 21:8. Иногда переход к следующему предложению делается через ἰδοὺ (Откр.2:10, 22; 3:8, 9:20), иногда же чрез μετὰ ταῦτα (Откр.4:1; 7:9; 18:1 и др.) и μετὰ τοῦτο (Откр.7:1). Таких частиц, как μέν и τε, Апокалипсис не

имеет. Союзы для соединения придаточных предложений упомянуты в разделе о спряжении.

5. *Анаколуф*. Встречаются в Апокалипсисе обороты речи анаколуфические. Здесь нужно, прежде всего, отметить такие случаи, когда в начале предложения стоит *nominativus pendens*, например: ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ (Откр.2:26); ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον (Откр.3:12); ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι (Откр.3:21). Иногда местоимение αὐτός, стоя после причастия и в том же падеже, как причастие, по положению своему является плеоназмом: τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ (Откр.2:7:17); τῷ καθημένῳ... ἐδόθη αὐτῷ (Откр.6:4). Такое же положение часто занимает αὐτός после относительного местоимения: ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν (Откр.3:8); οἷς ἐδόθη αὐτοῖς (Откр.7:2); οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Откр.13:8); ср. также Откр.7:9; 20:8; 17:9; 12:6, 14.

6. *Отсутствие согласования*. Особый колорит придает языку Апокалипсиса весьма частое игнорирование правил согласования. Приложение и определение здесь нередко ставится в именительном падеже, в каком бы другом падеже ни стояло слово определяемое: ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (Откр.1:5); τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ, ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Откр.3:12); ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (Откр.20:2); ср. Откр.2:20; 7:4; 14:12. Определение с определяемым часто не согласуется в роде: ἡ φωνὴ... λέγων (Откр.4:1); ζῶον ἔχων (Откр.4:7); φωνήν... λέγοντα... ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων (Откр.9:13:14); οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι... αἱ... ἐστῶτες (Откр.11:4); φωναὶ μεγάλαι... λέγοντες (Откр.11:15). Замечательно: εἰς τὴν ληνὸν... τὸν μέγαν (Откр.14:19). Наблюдается отсутствие согласования в числе: οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Откр.13:8; ср. Откр.9:12). Отметим еще такие характерные обороты: ὄχλος πολὺς... ἐστῶτες... περιβεβλημένους (Откр.7:9); οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς... βλέπόντων (Откр.17:8).

7. *Переход причастия в verbum finitum* также нужно отнести к числу языковых явлений, наблюдаемых в Апокалипсисе: τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς... καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς (Откр.1:5:6);

εἶδον... ἄγγελον ἀναβαίνοντα... ἔχοντα... καὶ ἔκραξεν (Откр.7:2); ср. Откр.2:2, 9; 3:9.

8. *Причастие вместо verbum finitum.* Замечается в Апокалипсисе и противоположное явление: причастие стоит там, где можно ожидать *verbum finitum*: Откр.1:14–16; 10:2; 21:12, 14.

Отметивши главные особенности языка Апокалипсиса, перейдем к сравнению его с языком других писаний Апостола Иоанна. История и положение вопроса об отношении Апокалипсиса к 4 Евангелию и посланиям Иоанна со стороны языка таковы же, как история и положение вопроса об их отношении друг к другу по содержанию. Дионисий Александрийский, как известно, не нашел между ними и слога общего. Подобного же мнения держались некоторые представители библейской науки нового времени. Но теперь в этом суждении видят утрировку. Признавая великое различие языка в Иоанновских писаниях, библейская критика даже отрицательного направления все-таки устанавливает факт и некоторого сходства в этом отношении. Существование языкового родства между Апокалипсисом и другими писаниями Иоанна и есть одно из оснований утверждать их происхождение из одной и той же школы или круга. Не перечисляя здесь всех особенностей или соприкосновений Апокалипсиса с другими писаниями Иоанна, чтобы не повторять сказанного ранее нас другими, мы отметим лишь главнейшее.

Язык сравниваемых писаний можно обсуждать со стороны вокабуляра, грамматики и стиля, – сначала мы будем говорить о первом. Prof. H. B. Swete говорит, что из 913 слов Апокалипсиса 416 находятся и в Евангелии; но слова, общие обоим книгам, или – обыкновенные, или же употребляются и другими новозаветными писателями. Лишь 8 слов свойственны только этим двум писаниям, но они, по мнению Swete'a, не представляют достаточных данных для вывода. Эти слова следующие: ἀρνίον, ἐβραϊστί, ἐκκεντέϊν, κικλεύειν (Ин.10:24, только в кодексе В), ὄψις, πορφύρεος, σκηνοῦν, φοῖνιξ¹²⁷². Приведенное суждение Prof. Swet'a нельзя признать действительно уясняющим отношение вокабуляров двух

писаний. Конечно, характерное для Апокалипсиса и очень часто в нем употребляемое ἄρνιον имеется в 4 Евангелии единственный раз (Ин.21:15) в такой связи, что о соприкосновении в понятиях говорить не приходится. Но ἑβραϊοῦτι и σκηνοῦν весьма характерны для Иоанна. Особенно же должно сказать это об ἐκκέντεῖν, от которого в 4 Евангелии и Апокалипсисе употребляется форма ἐξεκέντησαν (Ин.19:37; Откр.1:7). Она представляет оригинальный перевод в Зах.12:10 еврейского слова יִרְרַךְ и, по сознанию самого Swet'a, достойна замечания и, вероятно, является более чем совпадением. Кроме того и факт, что остальные слова, общие всем писаниям, приписываемым Апостолу Иоанну, употребляются еще в других новозаветных памятниках, совсем не лишает нас права на выводы в затронутом нами вопросе. Дело в том, что различные слова имеют в различных писаниях свои оттенки, и особенно о писаниях Иоанна можно сказать, что в них много слов с характерным смыслом, им только свойственным, получивших как бы терминологическое значение. Так, например, глагол νικᾶν употребляется и в Апокалипсисе и в других писаниях Иоанна с особенною выразительностью и в особенном смысле. Ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον, говорит о Себе Христос в 4 Евангелии (Откр.16:33). Τίς δέ ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πῖστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (1Ин.5:5)? спрашивает Евангелист в Первом послании. Замечательно, что в апокалипсических посланиях ὁ νικῶν (Откр.2:11, 26; 3:5, 12:21) и τῷ νικῶντι (Откр.2:7:17) употребляется уже без всякого дополнения и в том же самом смысле, как в 4 Евангелии и послании Иоанна. Здесь мы имеем пример резкого впечатления особенного смысла в индивидуальном сознании, причем есть основания сказать, что этот особенный смысл слова νικᾶν в Апокалипсисе выступает даже ярче, чем в других памятниках Иоанновой литературы. Признавать, что известные термины имели такой оттенок в сознании целого круга лиц, весьма затруднительно по отсутствию данных в документах, то есть в писаниях лиц, стоявших под влиянием Иоанна, и особенно ввиду слишком индивидуального характера Иоаннова воззрения. Все это мы сказали по поводу νικᾶν, но имея в виду не одно νικᾶν, так как

таких характерных слов во всех писаниях, приписываемых Апостолу Иоанну, имеется значительное количество. Сюда нужно еще отнести *μαρτορεῖν*, *τηρεῖν*, (*ἐντολήν* или *λόγον*), *διψᾶν*, *πεινᾶν*, *ὁδηγεῖν*, *νύμφη*, *θάνατος*, *ζωή* и др. Всем писаниям Иоанна, далее, свойственно наименование Христа Логосом; при этом, ели в Откр.19:13 речь идет об *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, то и в Первом послании говорится об *ὁ λόγου τῆς ζωῆς* (1Ин.1:1). Наконец, во всех этих писаниях можно наблюдать одни и те же образы с подобием в их словесном выражении. 4 Евангелие говорит об *ὕδωρ ζῶν* (Ин.4:10; 7:38), Апокалипсис – об *ὕδωρ ζωῆς* (Откр.22:17). В первом идет речь о *πηγὴ ὕδατος ἄλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον* (Ин.4:14), во втором – о *ἡ πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς* (Откр.21:6) или об *αἱ πηγαὶ τῶν ὑδάτων* (Откр.8:10). По Евангелию, Христос есть *ποιμήν* (Ин.10:2); по Апокалипсису, *τὸ ἄρνιον...* *ποιμανεῖ αὐτοὺς* (Откр.7:17), то есть пришедших от великой скорби, которых видит в видении созерцатель.

Правда, между Апокалипсисом и другими писаниями Апостола Иоанна, наряду с замечательными совпадениями в вокабуляре, наблюдается и значительное различие в этом отношении. Так, у Апокалиптики находим термины: *εὐαγγέλιον*, *εὐαγγελίζεин*, *κηρύσσειν*, *μυστήριον*, *μετανοεῖν* и др., которых нет у Евангелиста. С другой стороны, у Евангелиста встречаются: *ἡμέρα*, *νύξ*, *φῶς*, *σκοτία*, *παρρησία*, *ἀντίχριστος*, между тем как Апокалиптик не употребляет этих терминов или совершенно, или по крайней мере в смысле 4 Евангелия и послания Иоанна. Но, по нашему мнению, нет никаких оснований требовать, чтобы два писания, приписываемые одному и тому же лицу, отличались тожеством вокабуляра, – так, чтобы одно непременно содержало все хоть сколько-нибудь выдающиеся термины другого. Такое требование незаконно стремится стеснить свободу выражения и сузить умственный кругозор писателя. В основе его собственно лежит предположение, что один и тот же человек не может создать двух произведений различных по содержанию и настроению. Однако если рассуждать вполне беспристрастно, то нужно будет сознаться, что даже излюбленные выражения одного писания могут не повторяться в другом, ввиду различия материала или иного

настроения писателя¹²⁷³. Так, и некоторые особенности Апокалипсиса в вокабуляре могут объясняться, с одной стороны, тем, что в нем обсуждается определенная тема – парусия Христа и все то, что имеет к ней отношение, а с другой – поэтическим и символическим характером книги¹²⁷⁴. Ввиду этого весьма естественно и при предположении единства писателя Апокалипсиса и других, приписываемых Иоанну писаний, что в первом не имеют места в их специальном значении такие, например, Иоанновы термины, как ἡμέρα и νύξ, φῶς и σκοτία. Но в пользу мнения о единстве писателя говорит то, что идеи, соединяемые с этими терминами в 4 Евангелии и послании, можно найти и в Апокалипсисе, где они выражены только в пластической форме (Откр.21:23–25; 22:5). Итак со стороны вокабуляра нет оснований отрицать единство писателя Апокалипсиса и 4 Евангелия с посланиями Иоанна.

Что касается грамматики, то здесь действительно Апокалипсис заметно выделяется из ряда других писаний Иоанна и из всего Нового Завета своими неправильностями. Но сделать из этого какой-либо решительный вывод затруднительно по двум соображениям. Во-первых, в Апокалипсисе есть неправильности, о которых ни в коем случае нельзя сказать, что они объясняются недостаточным знакомством его писателя с греческим языком; а во-вторых, многие неправильности повторяются и в 4 Евангелии, хотя и не так часто.

Архиепископ E. W. Benson вполне прав, когда указывает, что наряду с примерами, по-видимому, недостаточного знакомства Апокалиптики с употреблением грамматических форм встречаются и примеры надлежащего их употребления, ввиду чего можно поставить вопрос: нельзя ли подыскать каких-либо соображений, оправдывающих эти аномалии¹²⁷⁵? Если в приветствии Откр.1:4 мы читаем: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ᾔοντος καὶ τοῦ ἐρχόμενου, то это совсем не указывает на невежество писателя в греческом языке, доходящее до того, что он не знал, что после ἀπὸ нужно поставить родительный падеж; нет, способ выражения обнаруживает даже мастерство писателя, некоторую свободу владения речью¹²⁷⁶. Эту

особенность языка можно назвать неправильностью риторического свойства, куда должно отнести еще все то, что обуславливалось живостью и силой поэтической пророческой речи. В приведенном нами примере речение ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος является описательным выражением имени Божия, почему, конечно, и не склоняется. После же него вполне правильно следует: καὶ ἀπὸ τῶν ἐπτά πνευμάτων и т. д.

Но важнее всего для нас то, что и 4 Евангелию не вполне чужды особенности апокалипсической грамматики. Конечно, эти особенности в нем представляют из себя единичные случаи, но из-за этого они нисколько не теряют в своем значении. Вот главные наблюдения, которые можно сделать в этой области. 1) В Откр.17:3 читаем: θηρίον... γέμοντα; Откр.7:9: ὄχλος πολὺς... ἐστῶτες и под. Во всех этих случаях мы имеем отступление от нормальных правил согласования, – но можем признать здесь согласование по смыслу. Однако последнее явление имеет место и в 4 Евангелии, где, например, при подлежащем τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον стоит местоимение ἐκεῖνος (Ин.14:26; 16:13). В нем даже есть такое выражение: ἔστιν παῖδάριον ᾧδε ὃς ἔχει (Ин.6:9), которое можно объяснить только тем, что в приведенном случае разумеется мальчик. Замечателен, наконец, случай, вполне параллельный Апокалипсису ὁ ὄχλος οὗτος – ἐπάρатоί εἰσιν (Ин.7:49). Правда, в Апокалипсисе есть в данном отношении и такие аномалии, которые никак нельзя объяснить согласованием по смыслу; сюда относится, например, Откр.14:19: εἰς τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τὸν μέγαν. Но в данном случае достаточно лишь заметить, что и в 4 Евангелии мы находим совсем необъяснимые отступления от принятых правил согласования. 2) Далее, в Апокалипсисе после подлежащего в neutr. plural. сказуемое ставится, то по общему правилу в единственном числе, то во множественном, например, τὰ στρατεύματα... ἠκολούθει (Откр.19:14), ἐδόθη αὐτῷ θυμιάματα (Откр.8:3) и под., но с другой стороны: γράψον... ἃ εἰσὶν (Откр.1:19), ὀνόματα... ἃ οὐκ ἐμόλυναν (Откр.3:4) и проч. Усматривать с Benson'ом в случаях, где сказуемое после подлежащего в neutr. plur. стоит также во множественном числе, согласование по смыслу¹²⁷⁷, мы

иногда затрудняемся ввиду Откр.16:14: εἰσὶν γὰρ πνεύματα... ἃ ἐκπορεύεται. В приведенном примере относящиеся к πνεύματα глаголы поставлены: один в sing., другой в plur. С явлением, совершенно подобным последнему, встречаемся однажды и в 4 Евангелии: τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἶδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ, ἄλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν (Ин.10:4). Здесь после τὰ πρόβατα сначала стоит ἀκολουθεῖ, но потом ἀκολουθήσουσιν.

3) Необходимо отметить, что и в Апокалипсисе и в 4 Евангелии вместо genetivus partitivus одинаково употребляется родительный с предлогом ἐκ (Ин.1:35; 3:1; 6:8, 70; 7:40, 48 и мн. др.).

4) Заметим также, что после глаголов φαγεῖν, πίνειν употребляется предлог ἐκ, как в Апокалипсисе (Откр.2:7; 14:10; 18:3), так и в 4 Евангелии (Ин.6:50,51; 4:13).

5) Указанное нами у Апокалиптики отсутствие последовательности в употреблении времен имеет место и у Евангелиста: Ἰωάννης μαρτυρεῖ... καὶ κέκραγεν (Ин.1:15). Неожиданно и начало следующего далее свидетельства Предтечи: οὗτος ἦν ὃν εἶπον, которое W.-H. обращают даже в приложение к Ἰωάννης (οὗτος ἦν ὁ εἰπών), причем объявляют это выражение вообще подозрительным по чтению.

6) Именительный падеж в Апокалипсисе стоит иногда самостоятельно (nominativus pendens), вне грамматической связи: ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν... δώσω αὐτῷ (Откр.2:26); ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν (Откр.3:12). Полное соответствие этой особенности находим в речи Господа в Евангелии Иоанна: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν (Ин.7:38). Встречаются в 4 Евангелии и другие, довольно многочисленные примеры анаколутической речи¹²⁷⁸. Наиболее яркий образец ее имеем в Ин.10:35,36: εἰ ἐκείνους εἶπεν θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, ὃν ὁ πατήρ ἡγάσεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε, ὅτι βλασφημεῖς и т. д.; или еще: ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ (Ин.6:39); ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς (Ин.17:2); ср. Ин.15:2–5; 18:11. Ту же особенность можно наблюдать и в Первом послании Иоанна (1Ин.2:24–27).

7) В Апокалипсисе определение согласуется иногда не со словом определяемым, а с ближайшим существительным: ἤκουσα... φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λεγούσης (Откр.1:10; ср. Откр.4:1).

Отдаленную аналогию к этому можно усматривать в Ин.15:6, где делается неожиданный переход к речи о другом совсем предмете, с которым сравнивается главный предмет речи: ἐὰν μή τις μένη ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὰ¹²⁷⁹... 8) Одною из особенностей Апокалипсиса является переход причастия в *verbum finitum*: τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς... καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν ἱερεῖς τῷ θεῷ (Откр.1:5:6). С таким же оборотом мы встречаемся и в 4 Евангелии: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν (Ин.1:32). Ср. Ин.5:44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε. То же в 2Ин.1:2: διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.

Впрочем, нет нужды перечислять все соприкосновения в грамматических особенностях между различными писаниями Апостола Иоанна, так как главнейшее нами исчислено, полнота же в данном вопросе, в решении которого очень часто сказывается личный вкус и настроение, ничего не прибавит к характеру вывода, считать ли его незыблемым или проблематичным. По поводу этих сходств мы хотели бы указать на то, что они подобно сходству в вокабуляре носят черты индивидуальности. Это не особенности грамматики школы или литературного кружка, – но отдельного лица. Конечно, грамматика Апокалипсиса более несовершенна, чем грамматика 4 Евангелия. Она имеет и другие ей только свойственные неправильности, но они в тех случаях, где идет дело о грубых нарушениях правил языка, довольно однообразны. Нужно согласиться и с тем, что особенности, встречающиеся в Апокалипсисе не один раз, в 4 Евангелии представляют иногда явление единичное. Но от всего этого совпадение между двумя новозаветными памятниками в грамматических особенностях не теряет своего значения. В Евангелии только заметно как будто нечто регулирующее язык писателя, который однако временами забывает свой регулятор и вставляет фразу не вполне корректную. В Апокалипсисе же писатель весь отдается содержанию своей книги, и оно получает у него форму, обусловленную его еврейским воспитанием. Нам кажется

прежде всего, что Prof. Th. Zahn, пожалуй, прав, когда утверждает, что грубые нарушения правил языка в 4 Евангелии избегнуты чрез ограничение в нем тесным кругом форм выражения¹²⁸⁰. Затем тот факт, что в 4 Евангелие местами неожиданно проникли языковые особенности Апокалипсиса, делает вполне приемлемым предположение о стилистической ревизии первого близкими Апостолу лицами. Так, Prof. L. Radermacher, предостерегая против тезиса о различии писателей 4 Евангелия и Апокалипсиса, говорит, что „условия литературной работы в древности были иные, чем теперь, и лучшая языковая форма Евангелия может быть объяснена литературным пособничеством“¹²⁸¹. Ввиду всего этого, мы считаем возможным признать происхождение Апокалипсиса и 4 Евангелия с посланиями Иоанна от одного и того же писателя.

Стиль, общий характер речи в Апокалипсисе несколько иной сравнительно с другими писаниями Иоанна. Однако и с этой стороны не только нельзя противопоставлять Апокалиптику и Евангелиста, но между ними можно найти даже значительное сходство в форме выражения. Весьма неосновательными являются суждения тех, которые в Евангелии и послании Иоанна открывают изящество эллинской речи, так как эти писания совершенно не показывают Апостола очень искусным в том, что касается ее конструкции. В этом отношении обращает на себя внимание у Евангелиста прежде всего, так называемый асиндетон, состоящий в опущении связующих слов¹²⁸². Связь предложений у него часто не обозначается, переход от одной мысли к другой внешне ничем не оттеняется, и таким образом богатство греческих частиц здесь не находит для себя полного применения¹²⁸³. Средством для обозначения перехода от одной мысли к другой нередко служит лишь постанова глагола-сказуемого на первом месте. Для иллюстрации сказанного достаточно привести следующий диалог: καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὕτω ἔκει ἡ ὥρα μου. λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις (Ин.2:4:5). Или еще: ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει, καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν ἐκείνην· ὥρα ἦν ὡς δεκάτη. || Ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου εἷς ἐκ τῶν δύο τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ – || εὕρισκει

οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον. (Ин.1:39–41). Несовершенство конструкции 4 Евангелия наглядно доказывается попыткой Jannaris'a¹²⁸⁴ так расставить знаки препинания в прологе, что в нем совсем не оказывается учения о Логосе, как Божественной ипостаси. Вот этот опыт: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν. ὁ λόγος οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν; ἐγένετο ἄνθρωπος. Ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ ἦν ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης. Здесь, – говорит Jannaris, – имеем образец духовного и этического истолкования Быт. 1, и речь идет не об ипостасном Божественном Логосе, но просто о миротворческом слове. Подобные попытки¹²⁸⁵ действительно должны служить предостережением для тех, которые склонны слишком высоко ставить язык 4 Евангелия. Они являются наглядным доказательством несовершенства конструкции этого новозаветного памятника.

В форме речи Евангелиста и Апокалиптики можно наблюдать и прямое сходство. Одною из особенностей 4 Евангелия и Первого послания Апостола Иоанна является то, что в нем последующая мысль привязывается к главному понятию предыдущей, с которого иногда и начинается само следующее предложение: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, || καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, || καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Ин.1:1). Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, || καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (Ин.1:4). Или вот еще пример подобного движения мысли в 1Ин.1:7–10: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. || ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. || ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρσιν ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. || ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Аналогичное явление встречается и в Апокалипсисе, например: καὶ ἔκραξεν (ὁ ἄγγελος) φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται. || καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. || Καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ ἡμελλον γράφειν (Откр.10:3:4); или: καὶ ἡ πόλις οὐ χρεῖαν

ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ· ἢ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἄρνιον (Откр.21:23).

Мы хотели бы еще указать здесь, что общему особенностью и Апокалипсиса и других писаний Иоанна является обыкновение повторять выраженную положительно мысль еще в отрицательной форме: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν (Ин.1:3); ὁ θεὸς φῶς ἐστίν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστίν οὐδεμία (1Ин.1:5): так любит выражаться Евангелист. С тем же самым мы встречаемся и в Апокалипсисе: σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταί, καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς (Откр.10:4); τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔκβαλε ἔξωθεν καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς (Откр.11:2); ἦξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποίαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ (Откр.3:3).

Наконец, должно отметить в 4 Евангелии с посланием Иоанна и Апокалипсисе ряд достопримечательных совпадений в выражениях¹²⁸⁶: ὁ λόγος... ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Ин.1:14), – ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτοῦς (Откр.7:15); ὄνομα αὐτῷ (Ин.1:6; 3:1; Откр.6:8; 9:11); ποιεῖν σημεῖον (Ин.2:23; 4:54 и др.; Откр.13:13; 19:20); ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (Ин.3:21), – ср. ποιεῖν ψεῦδος (Откр.22:15); κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας (Ин.4:6), – οὐ κεκοπίακες (Откр.2:3); ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω (Ин.7:37), – ὁ διψῶν ἐρχέσθω (Откр.22:17); ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου (Ин.10:18), – ὡς καγὼ εἶληφα παρὰ τοῦ πατρός μου (Откр.2:28); μέρος ἔχειν (Ин.13:8; Откр.20:6); τηρεῖν τὰς ἐντολάς (Ин.14:15, 21; 15:10; 1Ин.2:3, 4; 3:22, 24; 5:3; Откр.12:17; 14:12); τηρεῖν τὸν λόγον (Ин.14:23, 24; 1Ин.2:5; Откр.3:8, 10; 22:7, 9); οὐ δύνασθε βαστάζειν (Ин.16:12), – οὐ δύνη βαστάσαι (Откр.2:2); ἐν λευκοῖς (Ин.20:12; Откр.3:4).

Сравнительное изучение языка Апокалипсиса и 4 Евангелия с посланиями св. Апостола Иоанна обнаруживает существование между ними в этом отношении, кроме различия, также и весьма значительного сходства. Нам кажется, что это сходство такого рода, что им существенно затрогивается индивидуальный склад речи того или иного лица. Совпадения и в вокабуляре, и в грамматике, и в стиле имеют настолько индивидуальный характер, что разрешение проблемы об

отношении писаний Иоанна друг к другу на основе признания происхождения их из одного круга нам не представляется возможным. Здесь можно разве только предположить влияние одного писания на писателя другого настолько глубокое, что последний всецело и во всех отношениях подчинился первому. Но такое предположение совсем не устраняет трудности проблемы об отношении Апокалипсиса и 4 Евангелия с посланиями в той постановке, какая дается ей многими представителями библейской критики Нового Завета. Гораздо более помогает объяснению указанных нами соприкосновений убеждение, что и Апокалипсис и 4 Евангелие с посланиями происходят от одного и того же писателя.

III. О времени, месте и цели написания Апокалипсиса

На определение времени написания Апокалипсиса весьма часто влияют различные экзегетические соображения, касающиеся отдельных его глав или стихов. Ученые, находящие в Апокалипсисе отражение легенды о Нероне *redivivus* иногда относят его ко времени Гальбы (9 июня 68 г. – 15 января 69 г.) или немного после его смерти¹²⁸⁷. Эта дата основана на том счислении упомянутых в Откр.17:10,11 семи царей и восьмого при отношении их к римским императорам, царствовавшим во время написания книги, был, именно, Гальба. Разновидностью этого мнения является другое, которое считает шестым императором, при котором был написан Апокалипсис, Веспасиана¹²⁸⁸, в предлагаемом же восьмом (Откр.17:11) видит указание на будущего жестокого властителя Домициана; причем одни думают, что Апокалиптик смотрел на Домициана, как на *Nero redivivus*, другие же, – как, например, Prof. B. Weiss¹²⁸⁹, – по историческим основаниям совсем отрицают отношение Апокалипсиса к легенде о Нероне. При этом втором счислении римских императоров Гальба, Отон и Вителлий опускаются из списка цезарей, и на период от смерти Нерона до вступления на престол Веспасиана проводится взгляд, как на *rebellio trium principum*. Этот период считается временем когда ставился вопрос о самом бытии империи, почему смертельная рана на голове зверя в Откр.13:3 указывает, – говорят, – на смерть Нерона, с которым прекратилась царствующая династия Юлиев, а ее исцеление означает вступление на престол Флавиев лице Веспасиана.

Полагаться при определении даты Апокалипсиса на столь субъективное истолкование частных в содержании этого писания весьма рискованно. Ведь, совершенно ясно, что даже при последовательном проведении мнения об отношении апокалипсического пророчества к современным его писателю событиям в истории Рима никак нельзя согласить содержание Апокалипсиса с положением христианства в империи во время

rebellio trium principum или при Веспасиане. Даже самый исторический образ Нерона не соответствует апокалипсическому образу зверя, не говоря о Веспасиане. Это и сознано теперь некоторыми учеными. Так, по мнению J. Moffatt'a, датирование Апокалипсиса царствованием Домициана наиболее отвечает отношению его писателя к почитанию зверя. В то же время речь в Откр.13:3 о раненой голове последнего предполагает, по-видимому, воцарение Флавиев. А на основании 17 главы нужно признать временем написания книги царствование Веспасиана, причем ст. 11 этой главы прибавлен писателем, жившим при Домициане и видевшим в нем Nero redivivus¹²⁹⁰. Точно так же и Prof. Ad. Jülicher говорит, что относительно даты Апокалипсиса мы стоим перед загадкой, так как одни наблюдения заставляют отнести его к периоду между смертью Нерона и разрушением Иерусалима, а другие – ко времени на 25 лет позднее¹²⁹¹.

Эти ученые, конечно, находят убежище в своеобразном отрицании единства Апокалипсиса. Но так как мы признали неимеющим достаточных оснований, во-первых, это отрицание единства, а во-вторых, отнесение пророчества к тому или другому определенному римскому императору, то для нас получают все значение исключительно те места книги, на основании которых можно принять более позднюю ее дату. Ввиду этого должно констатировать факт, что в определении времени написания Апокалипсиса наблюдается полное согласие между первостепенным внешним свидетельством и данными для определения эпохи, заключающимися в самой книге. Так, Ириней сообщает о времени получения Иоанном откровения: οὐδὲ γάρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑώραθῃ, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς¹²⁹². Существует мнение, согласно которому аог. ἑώραθῃ у Ириней относится не к виденному Иоанном откровению, а к самому Иоанну: здесь, значит, утверждается, что Апостол дожил до конца царствования Домициана¹²⁹³.

Мнение это явно несостоятельно. Ириней рассуждает так: εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοῦνομα αὐτοῦ, δι' ἐκεῖνου ἃν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος· οὐδὲ γάρ

πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑώραθη... и т. д. Для нас совершенно непонятно, как можно не заметить, что приведенное выше сообщение о времени получения Апостолом откровения от слов οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου и т. д. является пояснением (γὰρ) к непосредственно предшествующему: τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος, причем в обоих случаях глагол ὁράω, конечно, относится к одному и тому же объекту. Итак, по свидетельству Иринея, Иоанн видел откровение в конце царствования Домициана. Положение христиан при этом императоре отразилось и в содержании Апокалипсиса.

Замечательно, прежде всего, то обстоятельство, что Апокалипсис предполагает повсеместное преследование христиан. Однако еще не видно, чтобы это преследование давало многих мучеников. Апокалиптик, правда, пережил уже один такой период времени, когда кровь христианская лилась рекой и, как показывает видение пятой печати, в настоящее время находится только в ожидании, что подобное же повторится в недалеком будущем. Кроме того – из обстоятельств его личной жизни следует, что в период появления Апокалипсиса практиковалось особенное наказание за христианское исповедание, – за слово Божие и за свидетельство Иисуса. Таким наказанием было изгнание.

Все перечисленные черты положения христиан указывают на время Домициана. Кровавое гонение, которое имеет в виду Апокалиптик, есть гонение Нерона, которое не вышло за пределы Рима. Теперь преследование делается повсеместным, – это уже прямо указывает на Домициана. Видеть в этом черту из времени не ранее Траяна было бы ошибочно. Во-первых, как видно из письма Плиния Младшего к Траяну, он и без указаний императора принимал уже решительные меры против христиан, – значит, в прошлое царствование эти меры были в порядке вещей повсюду. Во-вторых, есть и прямые известия о процессах христиан при Домициане. Так, Кассий Дион (LXVII, 14), сообщает: „в том же самом году (95 по Р. Х.) Домициан умертвил многих других и среди них консула Флавия Климента, хотя последний был ему двоюродным братом и был женат на его родственнице Флавии Домитилле. Оба они были обвинены в

безбожии, за что были осуждены и многие другие, принявшие обычаи иудеев. Одни из них были казнены, другие же были лишены имущества, а Домитилла была только изгнана на Пандатерию¹²⁹⁴. Это сообщение историка, в котором, несомненно, идет речь о христианах, блестяще подтверждает мысль о гонении на христиан при Домициане. Наконец, изгнание в отношении к христианам не практиковалось ни при Нероне, ни при Траяне, а именно при Домициане.

Указание на другую особенность Домициана скрывается в символизме Апокалипсиса. Здесь часто идет речь о тех, которые не поклонились образу зверя. Лжепророк, по Откр.13:14, убеждает людей, чтобы они сделали образ зверя. Символизм, конечно, ведет свое происхождение от практики императорского культа. Но опять же не о Нероне, а о Домициане засвидетельствовано, что он был особенно высокого мнения о своей божественности. Свои распоряжения, рассылаемые от имени прокураторов, он начинал так: Dominus et deus noster hoc fieri jubet. Затем было даже постановлено, чтобы никто ни письменно, ни устно не обращался к нему иначе¹²⁹⁵. Ясно, что при таком положении дела императорский культ, и без того процветавший в Малой Азии, должен был получить особенное значение. Поклонение статуе императора должно было стать пробой благонадежности.

Словом, на основании исторических свидетельств можно утверждать, что Антонины не ввели чего-либо нового своею политикою в отношении к христианам, но только продолжили, развили программу последнего представителя прежней династии. Ввиду этого, свидетельство Иринея о том, что откровение было созерцаемо в конце царствования Домициана получает всю силу несомненной убедительности и полной достоверности. Точно указать год написания Апокалипсиса – мы не имеем возможности.

Что касается места написания, то таковым был остров Патмос. Апокалиптику ясно говорится: „то, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам, находящимся в Азии“ (Откр.1:11). Было бы странно предполагать, что он отложил на более или менее продолжительное время исполнение этого поручения

Господа. Кроме того, Откровение написано в форме послания, адресованного к определенным церквям, а это также заставляет предполагать, что Иоанн во время его написания находился вне Малой Азии. Некоторые находят возможным сделать возражение против написания Апокалипсиса на Патмосе на основании Откр.1:9: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ. Говорят, ἐγενόμην показывает, что Иоанн, когда писал эти слова, не был уже на упомянутом острове¹²⁹⁶. Доказательство это нельзя считать убедительным. Оно могло бы иметь некоторое значение при том толковании Откр.1:9, какое ему дают Lücke и Bleek и согласно которому Иоанн путешествовал на Патмос для получения откровения. Тогда, по крайней мере, ἐγενόμην в ст. 9 можно бы было поставить в один ряд с ἐγενόμην в начале ст. 10. Но так как подобное толкование мы считаем невозможным¹²⁹⁷, то должно признать, что повторяющееся два раза ἐγενόμην имеет в виду совсем различные вещи. А именно, в первом случае, только и интересующем нас, созерцатель ставит целью исключительно указать на факт своего пребывания на Патмосе в качестве изгнанника, исповедника веры Христовой, делавший его соучастником вместе с другими христианами в скорби, в царствии и в терпении Иисуса. По этой причине он и связывает ἐγενόμην с διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Таким образом здесь констатируется факт изгнания и получения в изгнании откровения, но не содержатся указание, что в настоящее время это пребывание Апостола на острове принадлежит прошедшему, – следовательно Откр.1:9 не может дать основания для возражения против мысли о написании Апокалипсиса на острове Патмосе¹²⁹⁸.

Поводом к написанию Откровения послужила надвигавшаяся гроза в виде жестоких преследований, какие ожидали церковь. В то время уже было ясно, что наступает период, когда Римская империя откроет поход против христианства с целью стереть его с лица земли. Представление об этих угрожающих церкви бедствиях, в связи с сознанием полной победы христианства, и послужило поводом к написанию Апокалипсиса.

Поводу соответствовала и цель. Книга новозаветного пророчества имеет в виду не только семь малоазийских церквей, но всю вообще церковь вселенной. Ее кругозор простирается до второго пришествия Господа и откровения Нового Иерусалима, сходящего с неба. Она хочет дать утешение всем тем из верующих всех времен, которые, будучи проникнуты духом Христовым, чувствуют на себе ненависть мира в какой бы то ни было форме. Она дает утешение не только тем, что удостоверяет окончательную победу добра над злом в последнее время, но и тем, что указывает на личный триумф каждого, который отличается особым блеском в том случае, если верующий и жизнь свою полагает за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа.

* * *

Приложение

Рукописи и главные переводы Апокалипсиса

Апокалипсис сохранился в пяти унциальных кодексах: в *ℵ* – Sinaiticus, находящемся в Императорской Публичной Библиотеке в Петрограде и относящемся к IV веку; в *A* – Alexandrinus, который принадлежит V веку и хранится в Британском Музее; в *Q*, называемом еще *B* – Vaticanus (например, у Gregory), от VIII века. В последнем Апокалипсис находится среди творений Василия Великого и Григория Нисского. Обозначение *Q* удобнее для этого кодекса в отличие от известного кодекса *B* – Vaticanus, в котором однако совсем нет Апокалипсиса. В этих трех рукописях Апокалипсис имеется полностью. Кроме того еще в кодексах *C* и *P* сохранилась от него большая часть. Кодекс *C* – Ephraemi из V века находится в Парижской Национальной Библиотеке, а *P* – Porfiriensis от IX века в Публичной Библиотеке в Петрограде. Описание минускульных рукописей Апокалипсиса см. у Prof. C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes I, S. 316–326. Текст Апокалипсиса крайне неисправен, причиною чего является частью его язык, подававший много поводов к корректурам.

Из переводов Апокалипсиса нужно назвать прежде всего древне-латинский. Вообще древне-латинский перевод Нового Завета не является величиною определенной. Он делался постепенно в силу практических потребностей и многими никому неизвестными людьми. Прежде всего он появился согласно предположению Gregory (Textkritik II, 597) в Африке. Историей происхождения этого перевода объясняется и разнообразие его рецензий. Что касается специально древне-латинского Апокалипсиса, то предполагают, что в Стокгольмской рукописи XIII в. он сохранился в европейской рецензии; в рукописи VIII–IX в., находящейся в монастыре св. Креста, содержащей псевдо-Августиновский Speculum, может быть, испанская рецензия; в рукописи Парижской Национальной Библиотеки (VII в.) – отрывки африканской рецензии; древне-латинский Апокалипсис африканской церкви сохранился и в комментарии Примазия.

Prof. J. Haussleiter, издатель древне-латинского африканского Апокалипсиса, придает этому переводу очень большое значение для установления подлинного текста Апокалипсиса в силу его древности, превышающей древность кодекса Sinaiticus на 2 века (*Die lateinische Apokalypse*, S. 68–69). Имеется, конечно, Апокалипсис и в Вульгате, получившей определенную форму в сикстинско-климентовском издании 1590–1592 гг.

В древне-сирийском переводе Нового Завета, существовавшем уже, вероятно, во II веке, Апокалипсис отсутствовал, – также и в Пешитта, переводе, появившемся, может быть, около половины III века (*Gregory II*, 489). Занял Апокалипсис свое место среди книг Нового Завета в сирийской Библии только в переводе Филоксено-Гераклеийском (подробнее см. выше).

Может быть, раннему времени (по *Gregory*, S. 529: ранее конца II века) принадлежат Египетские (коптские) переводы Нового Завета, в том числе и Апокалипсиса: 1) перевод на диалект Нижнего Египта и 2) Саидский перевод. Замечательно положение в них Апокалипсиса, как книги Нового Завета второго ранга.

Наконец, что касается славянского перевода Апокалипсиса, то нет возможности точно определить время его происхождения. Prof. C. R. Gregory делает лишь предположение отрицательного характера, что св. братья Кирилл и Мефодий, может быть, перевели только Евангелие и Апостол, но не Апокалипсис (*Textkritik II*, 734).

Примечания

¹ - Св. Игнатий Богоносец умер мучеником в царствование Траяна (27 янв. 98–8 авг. 117 г.), после 107 г. (См. Gregory, Canon and Text of the N. Testament, p. 71; Prof. O. Bardenhewer, Patrologie³, Freiburg i. B. 1910, S. 27). Хронология Папия Иерапольского только предположительная. Zahn ставит его жизнь в пределы, годов 60–140 (Forschungen, VI, S. 112). По Gregory, он родился ок. 80 г., (Canon and Text of the N. T., p. 97); по Larfeld'у, родился ок. 70 г., писал ок. 125 г., ум. ок. 130–140 (Die beiden Johannes von Ephesus, S. 15). По Bardenhewer'у Папий писал ок. 130 г. (Patrologie, S. 104). По Harnack'у же, лишь ок. 140–160 (Chronologie I, S. 357).

² - Так Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes, S. 42–69; Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien, S. 34–35; Keim, Geschichte Jesu von Nazara B. I. (Zürich 1867) S. 161; Pfleiderer, Urchristentum, B. II, S. 413–414; Moffatt, Introduction to the Literature of the N. Testament, p. 613–614.

³ - Funk, Patres apostolici, vol I, p. 222.

⁴ - См. Н. Д. Молчанов. Подлинность четвертого Евангелия, стр. 90–93. По мнению Prof Gregory, евангелия Матфея и Иоанна были у Игнатия или любимыми или лучше ему известными (Canon and Text of the N. T. p. 72).

⁵ - Так Lützelberger, op. cit., S. 47–48; Pfleiderer, Urchristentum² II, S. 413.

⁶ - См. между прочим, Westcott, A General Survey of the History of the Canon of the New Testament, p. 35–36.

⁷ - Funk, vol. I, p. 224–226, 268. Ср. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 19.

⁸ - Adv. haer. V, 33. M. gr. VII, col. 1214. „Папий, бывший слушателем Иоанна, товарищем же Поликарпа, древний муж“.

⁹ - Zahn, Forschungen VI, S. 109–112 предположительно относит ее к 135 г. Сообщение Chronicon paschale о мученичестве Папия в 164 г. неверно. Действительное происхождение этого известия из Евсевия Н. Е. IV, 15, 48,

причем имя Παπίας. было поставлено на место имени Πάπυλος, указал с несомненной очевидностью Lightfoot, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, p. 147–149.

¹⁰ - Zahn, Forschungen VI, S. 112. Cp. Lightfoot, Essays, p. 150.

¹¹ - Euseb., H. E. III, 39 p. 147–148.

¹² - „Не премину тебе и то что некогда хорошо узнал от пресвитеров и хорошо запомнил, присовокупить к истолкованиям для подтверждения их истины“.

¹³ - „И если как-либо заходил кто-либо из обращавшихся с пресвитерами, я вызывал от них слова пресвитеров“.

¹⁴ - О значении термина „πρεσβύτερος“ в древне-церковной литературе см. Lightfoot, p. 145; Zahn, Forschungen VI, S. 78–88. Что пресвитеры фрагмента из Папия не Апостолы, – это утверждают Lützelberger, op. cit., S. 80–81, 84–85; Scholten, op. cit., S. 53; Moffatt, p. 599. Cp. Chapman, John the Presbyter, p. 10–11.

¹⁵ - H. E. III, 39, 7. p. 148. „И Папий, о котором у нас теперь речь, признает, что слова Апостолов он принял от обращавшихся с ними; об Аристионе же и пресвитере Иоанне говорит, что он сам был их слушателем“.

¹⁶ - Die beiden Johannes von Ephesus, S. 40, 143–144, 165–167.

¹⁷ - Имеется в виду вопрос о пресвитере Иоанне, о чем специально речь будет ниже, в разделе о писателе Апокалипсиса.

¹⁸ - Funk, vol. I, p. 362: Περί μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου περιττὸν μηκύνειν τὸν λόγον ἡγούμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου φημι τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δε καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἰππολύτου ταύτην προσημαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον. Андрей Кесарийский, Толкование на Апокалипсис, Ярославль 1892, стр. 3. То же, перевод П. М. Б., Москва 1884, стр. 5,

¹⁹ - Funk ibid., p. 362; русск. пер. стр. 92 (101–102).

²⁰ - Euseb., H. E. III, 39, 11–12, p. 149. „Передаёт тот же самый (Папий) и другое, как бы дошедшее до него из неписанного предания и некоторые неизвестные притчи

Спасителя и Его наставления и нечто иное близкое к баснословию. Между прочим, он говорит, что после воскресения мертвых будет продолжаться в течении тысячи лет имеющее наступить на этой земле телесное царство Христово. И я полагаю, что он вывел это из апостольских повествований, не понявши сказанного в них таинственными образами“.

²¹ - Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in d. Off. Joh., S. 268–269.

²² - Cp. Zahn, Forschungen VI, S. 118. Anm. 2. Что касается имени „ученик Господа“, то нужно обратить внимание на указание, что обозначение Иоанна, как Апостола, не было свойственно Ефесской церкви, так как атрибут „Апостол“ существенно павлинистический. Папий не употребляет последнего именованя, а Иринея неизменно называет Иоанна „учеником Господа“, тогда как Петра, наприм., называет Апостолом (Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 167–168).

²³ - Н. Е. III, 39, 13, p. 149.

²⁴ - Zahn, Forschungen VI, S. 128–129. S. 128. Anm. 2. Самые места из Ипполита см. в Hippolytus' Werke, изд. Achelis'a, Leipzig 1897, p. 7, 2–9; 29, 19–30, 15; 39, 12–40, 13.

²⁵ - Многие принимают более позднюю дату рождения св. Иринея. Так Harnack относит его к 135–142 г., а 130 г. считает уже крайней границей (Chronologie I. S. 329). По Bardenhewer'у, он родился ок. 140 г. (Patrologie³, S. 96), а по Gregory, как и по Harnack'у, между 135–142 гг. (Canon and Text, p. 147).

²⁶ - Cp. у Prof. C. R. Gregory о св. Поликарпе: he is the keystone of the arch that supports the history of Christiansty, and therefore of the books of the New Testament, from the time of the Apostles to the close of the second sentury (Canon and the Text of the N. T., p. 74). Поликарп соединяет Ап. Иоанна, который видел Господа, с началом третьего века чрез одного только Иринея (ibid., p. 75).

²⁷ - Adv. haer. III, 3–4. M. gr. VII, col. 851–852.

²⁸ - Euseb., Н. Е. V, 20, 6 (p. 246); V, 24, 16 (p. 253).

²⁹ - Harnack считает совершенно устраненным авторитет Ириней в сфере Иоанновского вопроса (Chronologie I. S. 657).

³⁰ - Adv. haer. V, 33, 4. M. gr. VII, col. 1214. См. Zahn, Forschungen VI, S. 88–90.

³¹ - Tiefenthal, Die Apokalypse d. hl. Johannes, S. 4–5.

³² - Adv. haer. V, 30, 4. M. gr. VII, col. 1207.

³³ - Ibid., IV, 20, 11. M. gr. VII, col. 1040 и дал.

³⁴ - Adv. haer. V, 30–1–3. M. gr. VII, col. 1203–1207. „Ибо оно (откровение) видно было не много времени тому назад, но почти в наш век, – в конце царствования Домициана“.

³⁵ - E. Preuschen, Analecta², Theil II, Tübingen 1910, S. 11. „Затем и некий муж из нашей среды, которому имя Иоанн, один из Апостолов Христовых, в бывшем ему откровении пророчествовал, что верующие в нашего Христа проведут в Иерусалиме тысячу лет и, что после этого произойдет всеобщее и, словом, вечное всех вместе воскресение и суд“.

³⁶ - Lücke, S. 278 ff.

³⁷ - Cp. Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 34. Anm. 2.

³⁸ - Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons, B. I, H. 2, S. 459. Harnack, Chronologie, I, S. 283–284.

³⁹ - Euseb., H. E. IV, 18, 8, p. 185. „Упоминает же и об Апокалипсисе Иоанна, ясно говоря, что он принадлежит Апостолу“.

⁴⁰ - H. E., IV, 25, 2 (p. 193–194).

⁴¹ - H. E., IV, 24, 1 (p. 192).

⁴² - Euseb., H. E. V, 18, 14 (p. 244): Κέχρηται δε καὶ μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, καὶ νεκρὸν δὲ δυνάμει θεία πρὸς αὐτοῦ Ἰωάννου ἐν τῇ Ἐφέσῳ ἐγηγέρθαι ἱστορεῖ.

⁴³ - Euseb., H. E. V, 24, 3 (p. 250–501); III, 31. 3 (p. 137). „И Иоанн, возлежавший на персях Господа, – который был священником, носившим дщицу, и свидетелем и учителем, – этот погребен в Ефесе“.

⁴⁴ - Так, Tiefenthal, S. 16–17. Против этого см. Zahn, Forschungen IV, S. 209–213, который, между прочим, указывает,

что Епифанием πῆταλον приписывается и Иакову, брату Господню.

⁴⁵ - Euseb., H. E. V, 24, 4, 5 (p. 251). Ср. Zahn, Forschungen VI, S. 213.

⁴⁶ - Euseb., H. E. V, 1, 10, p. 250. Подробнее см. Tiefenthal, S. 17–20.

⁴⁷ - H. E., V, 51. 58 – p. 216.

⁴⁸ - По мнению Zahn'a в Acta Ioannis, Erlangen 1880, эти Acta составлены во имя Левкия, вероятно, действительного ученика Ап. Иоанна (см. S. CXLIV–CXLV).

⁴⁹ - Zahn, Grundriss der Geschichte des neutest. Kanons, S. 30.

⁵⁰ - Zahn, Forschungen VI, S. 14–15.

⁵¹ - Ibid., S. 196–199.

⁵² - Adv. haer. III, 11, 9. M. gr. VII, col. 890–891.

⁵³ - См.; напр., Adv. haer. M. gr. VII, col. 890 not. 48.

⁵⁴ - В тексте Migne'я, – в словах: qui pseudoprophetae quidem esse volunt нужно принять с Zahn'ном (Geschichte d. neutest. Kanons, I, 1, S. 244) и др. корректуру volunt в nolunt, – иначе в тексте получится самопротиворечие. См. Bousset, Die Offenbarung J., S. 22 Anm. 1.

⁵⁵ - Adv. haer. XLI M. gr. XLI, col. 891.

⁵⁶ - Liber de haeresibus, LX M. lat. XII, col. 1174–1175.

⁵⁷ - Bousset, D. Off. J. S. 22.

⁵⁸ - Epiphan., Adv. haer. XLI, 33. M. gr. XLI, col. 948.

⁵⁹ - Ibid., XLI, 34. M. gr. XLI, col. 949.

⁶⁰ - Ibid., XLI, 32. M. gr. XLI, col. 945.

⁶¹ - Слишком важное значение придает протесту алогов против писаний Ап. Иоанна Ad. Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg i. B. 1889, S. 61–70.

⁶² - Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 253–254.

⁶³ - См. Harnack, Chronologie I, S. 255.

⁶⁴ - Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 39. Также Tiefenthal, Die Apokalypse des hl. Johannes, S. 3; Н. А. Гамолко,

Каноническое достоинство Апокалипсиса Св. Ап. Иоанна Богослова, в Христ. Чт. 1913, – февраль, стр. 253. Но иначе Zahn, Geschichte d. neut. Kanons I, 2, S. 945.

⁶⁵ - Bardenhewer, Patrologie³, S. 109; Harnack, Chronologie I, S. 259.

⁶⁶ - Н. А. Гамолко – в Хр. Чт. 1913, февраль, стр. 253.

⁶⁷ - Напечатан, вместе с репродукцией греческого и первоначального латинского текста, в соч. Hilgenfeld'a, Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments, Halle 1863. См. также E. Preuschen, Analecta², Th. II, Tübingen 1910, S. 27 ff. Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 5 ff.

⁶⁸ - Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 134–136.

⁶⁹ - Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 108–110.

⁷⁰ - Восстановленный Zahn'ом текст отрывка: „Apokalypsin etiam Iohannis et Pètri (unam) tantum recipimus (epistulat); fertur etiam altera. quam quidam ex nostris“ ets. (Ibid. S. 110, Anm. 1).

⁷¹ - См. Fragmente aus dem arabischen Kommentar zur Apokalypse в Hippolytus 'Werke, изд. Achelis'a, S. 231–238.

⁷² - Отрывки, взятые из комментария Дионисия Бар-Салиби, в немецк. переводе см. ibid. S. 241–247 и „Texte u. Untersuchungen“ v. Gebhardt u. Harnack VI, 3, 121–133.

⁷³ - Hippolytus 'Werke, S. 235. Ср. Андрей Кесарийский, Толкование на Апокалипсис, стр. 106 (по Моск. изд. 115).

⁷⁴ - Euseb., Н. Е. III, 28, 2 (р. 133–134). „И Керинф, баснослова нам в откровениях, как бы написанных великим Апостолом, о диковинах, будто бы показанных ему ангелами, прибавляет, говоря, что после воскресения будет земное царство Христа и, что плоть, живя в Иерусалиме, опять будет рабствовать страстям и удовольствиям. И будучи врагом Божиих писаний, желая обольстить, он говорит, что тысячелетие пройдет в брачном праздновании“.

⁷⁵ - „Texte u. Untersuch“ VI, 3, S. 125; Hippolytus 'Werke, S. 246.

⁷⁶ - Harnack в „Theologische Literaturzeitung“ 1888, 644.

⁷⁷ - Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 230–233.

⁷⁸ - Völter, *Das Problem der Apokalypse*, S. 349–350.

⁷⁹ - Eusebius, *H. E.* VII, 25, 1–3 (p. 352–353): τινές μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον, καὶ καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστόν τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες, ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφὴν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι, τὴν σφοδρῶ καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινὰ, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἀγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ συγγράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἴρεσιν, ἀξιόπιστον ἐπιφημίσει θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα, τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὧν αὐτός ὠρέγετο φιλοσώματος ὧν καὶ πάνυ σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρὸς καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τουτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημότερον ταῦτα ὥήθη ποιεῖσθαι, ἐορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείων σφαγαῖς.

⁸⁰ - Völter, 1). *Problem d. Apokalypse*, S. 353; cp. Zahn, *Geschichte d. neut. Kanons* I, 1, S. 227–230.

⁸¹ - *Ibid.*, S. 355.

⁸² - Hippolytus' *Werke*, S. 241; „*Texte u. Unt.*“ VI, 3, S. 122.

⁸³ - Hipp. ' *Werke*, S. 241–242; „*Tex. u. Unt.*“, S. 122–123.

⁸⁴ - Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons* I, 1, S. 373–374; *Grundriss*, S. 45.

⁸⁵ - Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr. 200*, S. 107. Anm. 1.

⁸⁶ - Harnack, *ibid.*, S. 106–107.

⁸⁷ - Migne, *Patrologia latina* t. II, col. 366.

⁸⁸ - Наприм., *De praeser.* 33: Ioannes vero, in Apocalypsi, idolothyta edentes et sturpa committentes jubet castigare: sunt et nunc alii nicolaitac, Caiana haeresis dicitur (Migne, *Patrologia lat.* II, col. 46). *Adv. Marc.* III, 14: Apostolus Ioannes in Apocalypsi ensem describit ex ore Dei prodeuntem, bis acutum, praeacutum (Migne, *ibid.*, col. 340). *De anima*, 8: Ioannes, in spiritu Dei factus, animas martyrum conspicit (Migne, *ibid.*, col. 658; cp. Апк. VI. 20) и др.

⁸⁹ - Lücke, S. 302.

⁹⁰ - Tiefenthal, S. 25.

⁹¹ - Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 39.

⁹² - Harnack, Chronologie I, S. 427.

⁹³ - Bardenhewer, Patrologie³, S. 22.

⁹⁴ - Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 2, S. 955.

⁹⁵ - Cp. Zahn, ibid., S. 956, Anm. 4.

⁹⁶ - Euseb., H. E. VI, 14, 1 (p. 279).

⁹⁷ - Ibid., VI, 25, 9 (p. 294–295). „Что сказать об Иоанне, возлежавшем на персях Иисуса, который оставил одно Евангелие, признавая, что можно написать их столько, сколько не мог бы вместить и мир? Написал же и Апокалипсис, между тем как ему было приказано молчать и не писать голоса семи громов“.

⁹⁸ - По интерпретации Leipoldt'a, в последней фразе приведенной выдержки из Оригена содержится упрек Иоанну за неисполнение повеления не писать голоса семи громов, причем это неисполнение и выразилось в самом факте написания Апокалипсиса (Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 63). Толкование, очевидно, странное, так как в других местах Апокалипсиса, Ориген, ведь, читал повеление Божие созерцателю писать то, что он видит или слышит. И вообще заключение Joh. Leipoldt'a, что рассматривать Апокалипсис как Священное Писание, не соответствует истинному мнению Оригена, – заключение, выведенное из рассмотрения общего духа учения великого Александрийского наставника, – является ни на чем не основанным.

⁹⁹ - См., напр., Westcott, op. cit., p. 362–363.

¹⁰⁰ - Euseb., H. E. VI, 25, 8. 10.

¹⁰¹ - См. Westcott, op. cit., p. 363.

¹⁰² - Euseb., H. E. VI, 25, 11–14 (p.295).

¹⁰³ - См. о ней Euseb., H. E. VII, 24–25.

¹⁰⁴ - „Внимательный читатель в каждом из двух писаний (Евангелие и 1 соб. послание Ап. Иоанна) многократно будет находить жизнь, часто свет, прехождение тьмы, беспрестанно – истину, благодать, радость, плоть и кровь Господа, суд,

оставление грехов, любовь Божию к нам, заповедь нам о взаимной любви, о том, что должно хранить все заповеди; обличение мира, дьявола, антихриста, обетование Св. Духа, сыноположение Богу, во всем требуемая от нас вера, везде Отец и Сын“.

¹⁰⁵ - Renan, Der Antichrist, Leipzig–Paris, 1873, S. XXIV Anm. 2.

¹⁰⁶ - Lücke, S. 329.

¹⁰⁷ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 177–179.

¹⁰⁸ - Joh. Weiss, D. Offenbarung d. Johannes, S. 155–156.

¹⁰⁹ - Против Lücke, S. 330.

¹¹⁰ - Tiefenthal, S. 30.

¹¹¹ - Lücke, S. 331.

¹¹² - Euseb., H. E. III, 25 (p. 130–131). См. E. Preuschen, *Analecta*² II, Tübingen 1910, S. 77–79.

¹¹³ - Euseb., H. E. III, 39, 5–6: „Ἐνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δις καταριθμοῦντι αὐτῷ τὸ Ἰωάννου ὄνομα ὧν τὸν μὲν, πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δηλῶν τὸν εὐαγγελιστήν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην διαστείλας τὸν λόγον ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτοῦ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει, ὡς καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμῖα κεχρῆσθαι εἰρηκότων, δύο τε ἐν Εφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι. Οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν· εἰκὸς γὰρ τὸν δεύτερον, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑωρακέναι.

¹¹⁴ - Об этом будет суждение в разделе о писателе Апокалипсиса.

¹¹⁵ - Lücke, S. 333 Anm. 1.

¹¹⁶ - Lücke, S. 333. Westcott, A General Survey of the History of the Canon of the N. Testament, p. 424–425.

¹¹⁷ - См. E. Preuschen, *Analecta*², Th. II, Tübingen 1910, S. 79–82; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 177–180.

- ¹¹⁸ - Cyrill. IV, 36; XV, 16: M. gr. XXXIII, 500, 892. Zahn, указывает случаи невольного пользования у Кирилла Апокалипсисом вопреки сознательному отвержению его (Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 176, Anm. 2).
- ¹¹⁹ - Adv. haer., LI, 33: M. gr. XLI, 949.
- ¹²⁰ - Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 442 not. 3. У Lücke, S. 337.
- ¹²¹ - Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 279.
- ¹²² - Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 228–230; Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 92–93.
- ¹²³ - Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 281.
- ¹²⁴ - Lücke, S. 347.
- ¹²⁵ - Westcott, p. 443.
- ¹²⁶ - Junil., De partibus divinae legis I, 4: M. lat. LXVIII, 18.
- ¹²⁷ - Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 281.
- ¹²⁸ - Lücke, напр., S. 334. Даже позднее Leipoldt, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 93.
- ¹²⁹ - Cp. Bousset, D. Off. Joh. S. 27.
- ¹³⁰ - Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 374–375.
- ¹³¹ - Zahn, Grundriss, S. 53; Cp. Leipoldt, Geschichte d. nt. Kanons I, S. 97–98.
- ¹³² - Cp. Пешитта и Синописис Златоуста.
- ¹³³ - См. Zahn, Grundriss, S. 54; Cp. Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 88–90.
- ¹³⁴ - Zahn, Grundriss, S. 53.
- ¹³⁵ - De fide orthodoxa IV, 17. M. gr. XCIV, 1180.
- ¹³⁶ - См. E. Preuschen, Analecta², Th. II, Tübingen 1910, S. 71; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 202.
- ¹³⁷ - Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 201. По Leipoldt'y, список появился в IV или V в., но не в Египте, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 94.
- ¹³⁸ - Westcott, General Survey, p. 437.
- ¹³⁹ - См. у Zahn'a, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 216–217; у Leipoldt'a, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 91 Anm.

- 140 - Carmen dogmatic, 12. M. gr. XXXVII, 474.
- 141 - Gregory, Canon and Text of the New Testament, p. 274.
- 142 - См. список Амфилохия у Zahn'a, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 217–219; у Leipoldt'a, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 91 Anm.
- 143 - Leipoldt, Geschichte d. neut. Kanons I, S. 92 Anm. Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 274–275.
- 144 - См. у Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 294.
- 145 - Leipoldt, Geschichte d. nt. Kanons I, S. 97.
- 146 - См. E. Preuschen, Analecta² II, S. 42–45; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 210–212.
- 147 - Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 448. Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 277.
- 148 - Liber de haeresibus, 88: M. lat. XII, 1199–1200. У Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 236–237.
- 149 - См. у Zahn'a, Ibid. S. 236.
- 150 - См. Zahn, Ibid. S. 246–252.
- 151 - См. E. Preuschen, Analecta², Th. II, S. 72–73.
- 152 - См. у Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 244–246.
- 153 - De doctrina christiana II, 13, – см. у Zahn'a, Ibid. S. 258.
- 154 - De civit. Dei, XX, 7: M. lat. XLI, 666–668.
- 155 - Epist. 129, 3: M. lat. XXII, 1103.
- 156 - Historia sacra II, 31: M. lat. XX, 146.
- 157 - Zahn, Grundriss, S. 57.
- 158 - Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 472–473.
- 159 - Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons II, S. 108–109.
- 160 - Westcott, General Survey, p. 485.
- 161 - Luthers, Werke für das christliche Haus, herausgegeben v. Buchwald, Kawerau, Köstlin u. A., B. VII (Braunschweig 1892), S. 23–24.
- 162 - Ibid., S. 22–23.
- 163 - Leipoldt, Geschichte d. neutest. Kanons II, S. 127–129.
- 164 - Ibid., S. 129–130.

- ¹⁶⁵ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 32.
- ¹⁶⁶ - Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 487–488.
- ¹⁶⁷ - Westcott, General Survey, p. 490–491.
- ¹⁶⁸ - См. у Bousset'a, D. Off. Joh., S. 33.
- ¹⁶⁹ - См. у Bousset'a, D. Off. Joh., S. 33–34.
- ¹⁷⁰ - Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes II, S. ³ 1304.
- ¹⁷¹ - Ewald, Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, p. 47–50.
- ¹⁷² - Ibid., p. 65–72.
- ¹⁷³ - Ibid., p. 74–76.
- ¹⁷⁴ - Ibid., p. 78. Cum Eusebius probabiliter (εἰκός) tantum diversum hunc Johannem intelligi posse operis auctorem dicat, rumorem sane habemus vagum, cujus originem et fidem nescimus.
- ¹⁷⁵ - Ibid., p. 76–79.
- ¹⁷⁶ - Ibid., p. 79: Librum vero si non spurium, sed apostolo tamen nontribuendum esse statuimus, nihil inde auctoritati ejus detragitur justae.
- ¹⁷⁷ - Ibid., p. 81.
- ¹⁷⁸ - Lücke, S. 246–261; cp. S. 409–417.
- ¹⁷⁹ - Ibid., S. 361–372.
- ¹⁸⁰ - Ibid., S. 374–377.
- ¹⁸¹ - Ibid., S. 378–388.
- ¹⁸² - Ibid., S. 388.
- ¹⁸³ - Ibid., S. 400–402.
- ¹⁸⁴ - Ibid., S. 468–479.
- ¹⁸⁵ - De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher d. N. Testaments, S. 423. Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 136–138.
- ¹⁸⁶ - Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, S. 448–451.
- ¹⁸⁷ - Hilgenfeld в ZWTh. 1890, S. 419.
- ¹⁸⁸ - Baur, Geschichte der christlichen Kirche, S. 50–51.

- ¹⁸⁹ - Hilgenfeld в ZWTh. 1890, S. 402–403. Cp. Baur, Geschichte der christlichen Kirche, S. 81–82.
- ¹⁹⁰ - Hilgenfeld, Einleitung, S. 412–417. Cp. Baur, Geschichte der christlichen Kirche, S. 80.
- ¹⁹¹ - Baur, Geschichte der christlichen Kirche, S. 81.
- ¹⁹² - Hilgenfeld, Einleitung, S. 411, 447.
- ¹⁹³ - Renan, Antichrist, S. XXV–XXVII.
- ¹⁹⁴ - Ibid., S. XXIV.
- ¹⁹⁵ - Ibid., S. XXIV Anm. 3.
- ¹⁹⁶ - Ibid., S. XXVII.
- ¹⁹⁷ - Ibid., S. 166–167.
- ¹⁹⁸ - Ibid., S. 289 Anm. 2–3; 290 Anm. 6; 291 Anm. 3.
- ¹⁹⁹ - Ibid., S. 289 Anm. 4–5; 293 Anm. 4.
- ²⁰⁰ - Ibid., S. 278–282.
- ²⁰¹ - Volkmar, Commentar zur Offenbarung Johannes, S. 205–213.
- ²⁰² - Ibid., S. 38–43.
- ²⁰³ - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, S. 480–483. Также Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 249; cp. S. 265–266.
- ²⁰⁴ - Weizsäcker, S. 518–519.
- ²⁰⁵ - Ibid., S. 517.
- ²⁰⁶ - Ibid., S. 487–488.
- ²⁰⁷ - Pfleiderer, Urchristentum B. II, S.² 399–415.
- ²⁰⁸ - Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament, p. 602–606, 613–614.
- ²⁰⁹ - Pfleiderer, Urchristentum B. II, S.² 420.
- ²¹⁰ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 35–38.
- ²¹¹ - Ibid., S. 38–46.
- ²¹² - Ibid., S. 131–136.
- ²¹³ - Selwyn, The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse, p. 126–128.
- ²¹⁴ - Lindenbein, Erklärung der Offenbarung des Johannes, S. 2–3.

²¹⁵ - Moffatt, Introduction, p. 513.

²¹⁶ - Zahn, Einleitung, B. II, S.³ 626–627; 628 Anm. 3; 628–629 Anm. 5.

²¹⁷ - Hort, The Apocalypse of St. John, p. 26–33.

²¹⁸ - Ibid., p. XL.

²¹⁹ - Swete, The Apocalypse of st. John, p. 177–182.

²²⁰ - Ramsay, The Letters to the Seven Churches of Asia, p. 89–90.

²²¹ - Ibid., p. 38.

²²² - Lücke, S. 420–424.

²²³ - Можно заметить еще здесь, что Н. Bungeroth, в общем придерживающийся традиционного изъяснения Апокалипсиса, находит в нем ряд интерполяций и прибавлений толкователя. В лице последнего, по мнению Bungeroth'a, мы имеем дело с фанатиком, который был самого высокого мнения о себе и о своем „духе“, вместе с тем был полон ненависти к враждебным силам, угрожавшим христианству, – специально к Римской империи. Он занимал важное положение в церкви и был „свидетелем“ в том смысле, что претерпел страдания за Христа (S. 32). Интерполяции, открытые Bungeroth'ом, следующие: 1:1–3, 4б, 5а, 7, 20; 2:6, 11, 13б; 3:9, 12, 13, 21–22; 7:5–8; 8:13; 9:10–12, 17а, 18; 10:8–11; 11:4–6, 11–14; 13:3, 5б, 8–10, 12, 15, 18; 14:10б–12, 13б, 17–20; 15:1, 8; 16:5–7, 11, 15, 19б, 21; 17:1–3а, 6б–17; 18:1–24; 19:2–3, 5, 8–10, 15; 20:8–9; 21:9–22:19 и множество еще более мелких вставок.

²²⁴ - Кроме 2:7, 11, 17, 26–29 и 3:5–6, 12–13, 21–22.

²²⁵ - В Theol. Studien, 1886, 454 ff. и в сочинении Omwerkingen en Compilatie – Hypothesen toegepast op de Apocalypse van Johannes, 1888. (См. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 112).

²²⁶ - I) Источник 19 ,17–12 ,1:10 :х; гл. 4–6; 7:1–8, 9–17; гл. 8–9; 11:14–18; 14:2–3; 15:5; 16:17б–20; 14:14–20; гл. 17–18; 19:1–6; 21:9–27; 22:1–11, 14–15. II) Источник –12:1 ;11:13–10:1 :г 18–12 ,10; гл. 13; 14:6–11; 15:2–4; 16:13–14; 19:11–21; гл. 20; 21:1–8. III) Христианский редактор: гл. 1–3; (5:6–14); 9:18; 10:7; 11:8б, 19; 12:11, 17в; 14:1, 4–5, 12–13; 15:1, 6–8; 16:1–17а, 21; 17:14; 19:7–10, 13б; 21:9а, 14б; 22:7а, 12–13, 16–21.

- ²²⁷ - У Bousset'a, Die Offenbarung Johannis, S. 112–113.
- ²²⁸ - Jülicher, Einleitung in das N. Testament, S. 181–182.
- ²²⁹ - Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament, p. 488, 490–492.
- ²³⁰ - Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments, S. 35.
- ²³¹ - Prof. W. Bousset, Die Religion des Judenthums, S. ² 545. Попытка Alfr. Jeremias'a найти монотеистическое течение в вавилонской религии касается частного и не вполне определенного и ясного направления: см. его „Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion“, – особ. S. 10–17, 25–26. О ней у König'a, S. 38–39; у проф. Б. А. Тураева, История Древнего Востока I, СПб, 1913, стр. 128–129.
- ²³² - A. Dieterich, Nekyia, S. 219 „Das war ja gar keine Kultur und gar keine Kulturmacht mehr“.
- ²³³ - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 293–379.
- ²³⁴ - Ibid., S. 122–132.
- ²³⁵ - Ibid., S. 291–293.
- ²³⁶ - Gunkel, Israel und Babylonien, S. 26–27.
- ²³⁷ - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 291–293.
- ²³⁸ - Gunkel, Israel und Babylonien, S. 27.
- ²³⁹ - Gunkel указывает три эпохи влияния Вавилона на евреев: во-первых, время около 660 г., когда и в Иерусалиме служили вавилонским богам; во-вторых, время плена и после него; и в-третьих, раннейшую эпоху, когда Вавилон повлиял на евреев через посредство хананеев. См. Israel und Babylonien, S. 13–14.
- ²⁴⁰ - См. у проф. Б. А. Тураева, История Древнего Востока I, СПб, 1913, стр. 13.
- ²⁴¹ - Возможность предположения, что вавилонский язык был только языком дипломатических сношений, устраняет Prof. K. Marti (Die Religion d. A. T. unter den Religionen des vorderen Orients, S. 24–25) ссылкой на открытый Sellin'ом при раскопках небольшой архив князя Иштавашура, где 12 клинописных

таблиц содержат частью переписку палестинских князей между собою, частью списки имен.

²⁴² - Gunkel, Israel und Babylonien, S. 7–8.

²⁴³ - Помещен в немецком переводе у Gunkel'я, Schöpfung und Chaos, S. 401–420. Также Winckler, Keilinschriftliches Textbuch, S. 89 ff. Изложение по-русски см. у Б. А. Тураева, История Древнего Востока I, СПб, 1913, стр. 131–132; у Кондамена, Вавилон и Библия, Сергиев Посад, 1913, стр. 15–16.

²⁴⁴ - Ibid., S. 30–81.

²⁴⁵ - Ibid., S. 120. Тезисы Gunkel'я принимает и Prof. H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903, S. 15–17.

²⁴⁶ - См. напр., Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 62, 66 и др.

²⁴⁷ - Ibid., S. 44.

²⁴⁸ - Ibid., S. 107.

²⁴⁹ - Напечатан в немецком переводе у Gunkel'я, Schöpfung und Chaos, S. 423–428; Winckler, Keilinschriftliches Textbuch, S. 71 ff.

²⁵⁰ - Gunkel, Israel und Babylonien, S. 16–23. Также и Prof. H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903, S. 8. Изложение вавилонского рассказа о потопе и обзор гипотез относительно его связи с библейским см. у Кондамена, Вавилон и Библия, Сергиев Посад, 1913, стр. 24–30.

²⁵¹ - Ibid., S. 23. О различии вавилонской и библейской космогонии и рассказов о потопе см. также у проф. Б. А. Тураева, История Древнего Востока I, СПб, 1913, стр. 155–156.

²⁵² - Zimmern находит, например, в Библии отражение представлений вавилонян о боге Ану в представлении о небе, как жилище Божию, о троне Бога, также о горе Бога на крайнем севере (Ис.14:13; Пс.48:3). Затем, на Ягве, по его мнению, перенесены некоторые черты Сина. Даже самая вера в воскресение Христа через три дня произошла в конце концов из мифа о трехдневном исчезновении луны и т.д. и т.д. У Schrader'a, II, S. 352–353, 364–366.

²⁵³ - По Zimmern'у, библейское повествование о 10 допотопных патриархах сводится к вавилонскому повествованию о 10 царях, причем имена некоторых патриархов

представляют ничто иное, как еврейский перевод вавилонских имен. Так, третий царь Amelon = amêlu – человек, третий патриарх Енос – человек. Седьмой царь – Enmeduranki, по переводу Zimmern'a: Oberpriester des Verbindungsortes von Himmel und Erde, седьмой библейский патриарх – Енох (Hanôk) – посвященный (der Eingeweihte) и т. д. См. у Schrader'a, II, S. 539–540. В истории Самсона и Илии, далее сказалось влияние культа Шамаша: *ibid.*, S. 369, и д.

²⁵⁴ - Cp. Köberle, *Babylonische Kultur und biblische Religion*, S. 23.

²⁵⁵ - У нас проф. Вл. П. Рыбинский находит у евреев „несомненное заимствование из Вавилона“ в системе монет, весов и в архитектуре. См. его „Вавилон и Библия“, Киев 1903, стр. 21.

²⁵⁶ - См. у Рыбинского там же стр. 20–21; Köberle, S. 31–33.

²⁵⁷ - Köberle, S. 24–25.

²⁵⁸ - *Ibid.*, S. 14–15.

²⁵⁹ - В частности, по поводу переработки Винклером и Циммерном труда Шредера – „*Keilinschriften und das Alte Testament*“ и второго издания книги Jeremias'a „*Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*“, проф. Б. А. Тупаев говорит: „Авторы привлекли к делу богатейший материал клинописи и семитической археологии, дали множество ценных замечаний и экскурсов, сообщили своим трудам даже общую идею, но при этом наполнили их невозможными сопоставлениями и комбинациями“ (История Древнего Востока I, Спб. 1913, стр. 49).

²⁶⁰ - *Ibid.*, S. 7.

²⁶¹ - Bousset, *Die Religion des Judenthums*, S. 549.

²⁶² - *Ibid.*, S. 548. Также Stave (Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 82–83) выяснил, что близкое соприкосновение иудеев с персами возможно только в Вавилоне. А Н. Holtzmann признает, что вавилонское влияние на иудейство было опосредствовано парсизмом: см. *Lehrbuch der Neutest. Theologie*, B. I, S. 44.

²⁶³ - Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 21–22. Ср. S. 23–24. Gunkel, конечно, везде находит следы влияния вавилонской мифологии.

²⁶⁴ - Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 145.

²⁶⁵ - Ibid., S. 125.

²⁶⁶ - Ibid., S. 168–169. Его взгляд на иудейскую ангелологию, S. 210–215.

²⁶⁷ - Prof. K. Marti, Die Religion des Alten Testaments, S. 75–78. Ср. далее Prof. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, B. II, S. ⁴ 587.

²⁶⁸ - Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie, S. 148–149.

²⁶⁹ - J. Darmesteter высказал положение, что считавшаяся ранее древнейшей частью Авесты, так называемые Гаты, произошла только в первом столетии нашей эры, а потому не иудейство зависит от парсизма, а наоборот. См. об этом у Stave, S. 2–9. Prof. W. Bousset, Die Religion des Judenthums, S. ² 547. Хотя эту гипотезу большинство и отвергает, тем не менее иные ученые о времени происхождения идей парсизма высказываются осторожно. Так, E. Schürer говорит: „das höhere Alter der persischen Anschauungen sehr fraglich“ (Geschichte des jüdischen Volkes, B. II, S. ⁴ 587). И Böklen соглашается, что разрешение вопроса об отношении парсизма и иудейства затрудняется неверностью датирования Авесты (S. 4–6; ср. S. 147–147). См. важные указания по этому вопросу у проф. Б. А. Тураева (История Древнего Востока II, СПб, 1913, стр. 203–206), которые далеко не служат в пользу Авесты, как источника древнейшей религии Ирана.

²⁷⁰ - Несомненно, проникновение эллинской культуры к иудеям до Маккавейских войн. 2Мак.4:9–20 рассказывает о попытках первосвященника Иасона ввести греческие обычаи. Так, он построил в Иерусалиме училище для гимнастических упражнений, и вообще склонял к „эллинским нравам“. Почва для этого, очевидно, была благоприятная, так что даже священники, оставляя храм, „спешили принимать участие в

противных закону играх палестры по призыву бросаемого диска“. Иасон дошел до того, что во время празднования в Тире игр послал туда триста драхм на жертву Геркулесу. Неизвестно, к чему бы все это привело, если бы насильственная попытка Антиоха IV не положила конец мирной эллинизации иудейства. Вообще со времени Маккавейских войн влиянию эллинизма был поставлен предел, и иудеи утвердили независимость своей религии, хотя следы эллинизма во внешней культуре и остались. Ср. Krüger, Hellenismus und Judentum, S. 17–19, 24–27.

²⁷¹ - Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 189.

²⁷² - Ibid., S. 201–204.

²⁷³ - Ibid., S. 208.

²⁷⁴ - Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, I. S. 191–192.

²⁷⁵ - Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 53–54.

²⁷⁶ - Ibid., S. 125–126.

²⁷⁷ - Ibid., S. 134–136.

²⁷⁸ - Ibid., S. 100.

²⁷⁹ - Ibid., S. 71, not. 1.

²⁸⁰ - Jeremias, Babylonisches im N. T., S. 12, Anm. 2.

²⁸¹ - Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 7–9.

²⁸² - Ibid., S. 63–64.

²⁸³ - Ibid., S. 24–26.

²⁸⁴ - Ibid., S. 64–73.

²⁸⁵ - Jeremias, op. cit., S. 89–92.

²⁸⁶ - Этот метод исследования представляется нам полным ниспровержением исторического знания. В проведение его крайние представители заходят так далеко, что совершенно забывают о серьезной исторической критике источников христианства и говорят при рассуждении о его происхождении о социальных и хозяйственных отношениях в Римской империи, о греческой философии, – о чем угодно, – только не об истории Христа и Его церкви (см., напр., A. Kalthoff, Die Entstehung des

Christentums, Leipzig 1904). Разве только сделают иногда как бы мимоходом грубый историко-критический выпад (см. *ibid.*, S. 111). Все это несомненно отмечает первые шаги исследования в новой еще и трудной области.

²⁸⁷ - Об апокалипсическом предании см. суждения Gunkel'я в ZWTh. 1899, s. 586–587: „Wie reich ist dies Gebiet an ungelösten und vielleicht für immer unlösbaren Fragen: was ist Armagedon? was bedeutet die Zale 144000? was ist der κατέχων? Der Deutungen darüber giebt ja genug, aber es befriedigt keine. Diese apokalyptische Tradition ist offenbar sehr reichhaltig gewesen, und sie war einmal ein Geheimwissen; kein Wunder, dass darin so viele ἄπαξ λεγόμενα vorkommen und wir darin so vielerlei nicht verstehen. Hören wir von, „dem Gottlosen“, „dem Hemmenden“, „den Wehen“, „dem Ende“, „dem Reich“, „dem Löwen“ (=Teufel), „dem Werkmeister“ (=Schöpfergott), „dem Gesalbten“, oder „der grossen Trübsal“, „der grossen Zeit“, „dem Greuel der Verwüstung“, „dem zweiten Tode“, „der grossen Stadt“, „der grossen Buhlerin“ u. s. w. u. s. w. Solche Worte, ursprünglich nur dem Eingeweihten verständlich, zeigen, dass die eschatologische Tradition Geheimtradition ist oder wenigstens davon herkommt. Hierher gehört auch der Ausdruck „der Mensch“ = der Christus, ein Ausdruck, der ohne Erklärungs unverständlich ist“.

²⁸⁸ - Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 233.

²⁸⁹ - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 296–298.

²⁹⁰ - *Ibid.*, S. 298–299. Cp. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 193.

²⁹¹ - Gunkel, *ibid.*, S. 299–302.

²⁹² - Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 40–42. Cp. O. Pfleiderer, Urchristentum, II, S². 285–286. Но Е. Ставе, у проп. Захарии скорее согласен видеть воздействие персидского учения о семи Амеша-Спента (Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 217).

²⁹³ - Prof. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 185–186.

²⁹⁴ - Cp. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 124–125.

²⁹⁵ - Prof. J. Hehn, Siebenzahl und Sabbat, S. 4, 16–17.

²⁹⁶ - Ibid., S. 20, 25–30.

²⁹⁷ - Ibid., S. 11–12.

²⁹⁸ - Ibid., S. 45–46.

²⁹⁹ - H. Zimmern y Schrader'a, B. II, S. 621.

³⁰⁰ - G. Schiaparelli, Die Astronomie im Alten Testament, S. 117. Cp. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 127–128.

³⁰¹ - Hehn, ibid., S. 46–47.

³⁰² - Ibid., S. 113–114; cp. S. 41–42. Ввиду этого, нельзя согласиться с Alfr. Jeremias'ом, что Spuren einer fortrollenden siebentägigen Woche zeigt die Bedeutung des 19 Tages, der als $7 \times 7 = 49$ Tag, vom Beginn des vorhergehenden Monats an gezählt, ausgezeichnet wird, und die Hervorhebung der Zahl 50 ($50 \times 7 = 350$, d. i. Mondjahr) zur Bezeichnung des gesamten Jahres-bez. Weltenzykles: Marduk erhält die Zahl 50 als Ehrenname, Ninib-Ningirsu, der den Nordpunkt, die meta des Sonnenlaufs beherrscht, wo hat im „Tempel 50“ (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, S. 182–183).

³⁰³ - Так, Schiaparelli, S. 116.

³⁰⁴ - Проф. Б. А. Тураев, История Древнего Востока I, СПб, 1913, стр. 143.

³⁰⁵ - A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, S. 186. Можно заметить, что G. Schiaparelli, S. 115 семидневные периоды Вавилонян считает происшедшими из наблюдения над фазами луны. Но A. Jeremias здесь твердо стоит на признании влияния культа семи планет: Die Siebenerwoche, говорит он, hat mit dem Mondlauf zunächst nichts zu tun; hingegen ist keine Zeit denkbar, in der man dabei nicht an die sieben Planeten gedacht haben sollte. Was die Nabatäerschrift Dimešqi c. 10 sagt (Chwolsohn, Ssabier II, 400), gilt von dem gesamten alten Orient: „Die sieben Planeten regieren die Welt“. ATAÖ. S. 183. Но cp. Hehn, ibid., S. 51: Die wenigen Stellen, an denen die Planeten als geschlossene Siebenheit in der babylonischen Literatur auftreten, und die völlige Unabhängigkeit des Gebrauchs der hl. Sieben von denselben macht es höchst wahrscheinlich, dass der Kult der Planeten als der weltbeherrschenden Siebenheit, also

der eigentliche Planetenkult, gar nicht im alten Babylonien, sondern erst in Alexandria zur vollen Ausbildung und zu seiner hervorragenden Bedeutung gelangte. Если это предположение правильно, то оно вполне объясняет ссылку Gunkel'я, что у орфиков, гностиков и прочих мы слышим о халдейской астрологии и особенно часто о семи звездах (Schöpfung und Chaos, S. 300). О еврейской субботе и šabattu вавилонян см. у Н. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903, S. 32; ср. Кондамен, Вавилон и Библия, Сергиев Посад 1913, стр. 89.

³⁰⁶ - Кстати евреи, насколько можно судить по Ветхому Завету, вовсе и не знали семи планет, как старался выяснить Schiaparelli; им известны были только две планеты: Венера и Сатурн. Правда в более позднее время они, по мнению Schiaparelli, могли обладать и более точным знанием планет, как это видно из Ветхого Завета. См. Astronomie im. A. T., S. 43–44, 45 Anm. 1.

³⁰⁷ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 252.

³⁰⁸ - Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 45.

³⁰⁹ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 251–252.

³¹⁰ - Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, S. 24–25, S. 25. Anm. 2.

³¹¹ - Zimmern y Schrader'a, B. II, S. 632, Anm. 2.

³¹² - Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 75–76; Zimmern, ibid., S. 632, Anm. 2.

³¹³ - Astronomie im A. T. S. 9.

³¹⁴ - Это особенно справедливо, если иметь в виду следующее замечание Prof. C. Clemen'a: Kann man den Adler auf dasjenige Sternbild deuten das wir jetzt so nennen – obwohl dieser Name, soweit ich sehe, im Babylonischen noch nicht nachgewiesen ist und der Adler auch nicht dem Löwen gerade gegenübersteht (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 75–76).

³¹⁵ - Против Bousset'a, Die Offenbarung Johannis, S. 252.

³¹⁶ - У Bousset'a, Die Offenbarung Johannis, S. 247. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 308. Также Zimmern, op. cit., S. 633. Ср.

Hehn, S. 50.

³¹⁷ - По Alfr. Jeremias'y, Babylonisches im N. T., S. 15, die 24 Ältesten müssen im Zusammenhang des kosmischen Bildes 24 Zeitteilen des Tierkreises entsprechen. На основании сочинения Jeremias'a можно подумать, что новозаветный Апокалипсис был написан вавилонским ученым, потому что в еврейской литературе, если взять ее во всей совокупности, нельзя найти более или менее полного вавилонского миропредставления и следов таких заимствований, какие указывает этот ученый в Апокалипсисе. Prof. Schlatter свидетельствует, что в синагогальной предании нет никакого следа 24 звезд, равно как и число 24 не имеет никаких параллелей (Das A. Testament in d. johannischen Apokalypse, S. 16, Anm. 2).

³¹⁸ - Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 131–132.

³¹⁹ - Prof. Franz Steinmetzer (Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 129) вполне прав, когда указывает, что название „πρεσβύτεροι“ совсем не подходит для обозначения небесных духовных существ. В ином смысле оно известно из Ис.24:23, где идет речь о славе Бога пред старцами: βασιλεύσει Κύριος ἐκ Σειῶν καὶ εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξασθήσεται.

³²⁰ - См. выше.

³²¹ - Jeremias, Babylonisches im N. T., S. 92. Также P. Fiebig, Babel und das Neue Testament, S. 18.

³²² - H. Zimmern y Schrader'a, S. 629.

³²³ - C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 79.

³²⁴ - H. Winckler y Schrader'a, B. I, S. 209.

³²⁵ - Alfr. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, S. 325.

³²⁶ - Winckler, Ibid., S. 208–211.

³²⁷ - Köberle, Babylonische Kultur und biblische Religion, S. 7. Ср. S. 13–14.

³²⁸ - См. A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, S. 15: Da die Stufeukreise nach dem Tierkreise zwölf

Stationen haben, so wird hiermit die Vorstellung von den zwölf Toren am Himmel zusammenhängen. Но, по мнению Zimmern'a, auch hier nicht die Zwölfzahl der Tierkreisbilder, sondern die Zwölfzahl der Mondwechsel im Laufe eines Sonnenjahres den ursprünglichen Ausgangspunkt für die Bedeutsamkeit dieser Zahl abgegeben haben wird (S. 627).

³²⁹ - Связь образа со знаками зодиака признают Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 386; Zimmern у Schrader'a, B. II, S. 630; A. Jeremias, Babylonisches im N. T., S. 36; Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 336; Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 78.

³³⁰ - Jeremias, Babylonisches im N. T., S. 16–17. Подробнее у него же, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, S. 66–69.

³³¹ - Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 62; Pfeiderer, Urchristentum B. II, S.² 298.

³³² - Pfeiderer, Ibid., S. 298–299.

³³³ - C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 81.

³³⁴ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 259.

³³⁵ - Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 60–63.

³³⁶ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 259. Сходство с Мардуком, получающим скрижали, то есть управление миром, признает и A. Jeremias (Babylonisches im N. T., S. 17–18).

³³⁷ - A. Jeremias, Babylonisches im N. T., S. 24–25: Die Planetenfarben sind: Mond grün (oder silbern, weisz, entsprechend seinem Metall). Sonne golden, Mars rot, Merkur blau (bez. schwarz und weisz in seiner Doppelstellung zwischen Ober-und Unterwelt), Jupiter gelb (erdfarben), Venus weisz, Saturn schwarz.

³³⁸ - Jeremias, Ibid., S. 25–26.

³³⁹ - Hehn, Siebenzahl und Sabbat, S. 48, Anm. 3.

³⁴⁰ - Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 68: Aber einmal wird beim siebenten Siegel überhaupt keine Farbe erwähnt denn der goldene Altar und das goldene Weihrauchfasz V. 3 gehören nicht mehr dazu – und wenn man dem auch nicht viel Wert beilegen darf, so entsprechen doch

die vorher erwähnten Farben keineswegs schlechthin den für die Planeten üblichen. Denn diese sind: silbern, dunkelblau, weissgelb, golden, rosenrot, braunrot, schwarz, im der Offenbarung dagegen: weis, feuerfarben, schwarz, gelb, nochmals weiss und nochmals schwarz.

³⁴¹ - Можно здесь упомянуть еще, что Müller (Die Apokalyptischen Reiter в ZfNW. 1907) ставит 4 коней Апокалипсиса в связь с делением солнечного пути на 4 – иногда на 3 – части. В мифологическом представлении каждой солнечной фазе соответствовал какой-нибудь цвет. Именно краски: белая, красная и черная и являются обычными для обозначения таких фаз. Этот порядок иногда заменяется другим: белая, желтая и черная (S. 292 ff. 304:308). В Апокалипсисе, правда, четвертый конь – $\chi\lambda\omega\rho\acute{o}\varsigma$ – зеленоватый – (grün) или чалый. Но в сказках зеленый цвет, обычно, заменяет один из вышеупомянутых, причем зеленая краска является краской ночи (S. 308–309). Сам Müller признает сомнительным знакомство Апокалиптики с первоначальным значением красок (S. 316), и указанный им астрально-мифологический мотив в видении печатей нет никакой возможности проследить.

³⁴² - Jeremias, Babylonisches im N. T., S. 8 ff.

³⁴³ - Ibid., S. 36.

³⁴⁴ - Ibid., S. 36–38.

³⁴⁵ - Ibid., S. 35–36.

³⁴⁶ - Prof. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 237.

³⁴⁷ - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 173–181.

³⁴⁸ - Ibid., S. 181–192. Ср. S. 228–229.

³⁴⁹ - Ibid., S. 235–248.

³⁵⁰ - Ibid., S. 251–255.

³⁵¹ - Ibid., S. 263–266.

³⁵² - Ibid., S. 272–277.

³⁵³ - Ibid., S. 282.

³⁵⁴ - Ibid., S. 293.

355 - О них см. выше.

356 - Gunkel, Ibid., S. 328–329.

357 - Ibid., S. 332–333.

358 - Ibid., S. 360.

359 - Ibid., S. 379.

360 - Ibid., S. 379–380.

361 - Ibid., S. 258–259.

362 - Против значения последнего аргумента говорят, что слово *tehom* принадлежит к общесемитическим; у древних арабов *tihamat* называлось побережье Красного моря. Других характерных слов Быт.1, как *raqia*, *tohu wa bohu* в вавилонском мифе нет. См. проф. Вл. П. Рыбинский, Вавилон и Библия, Киев 1903, стр. 21. Ср. Его же, Библия и Вавилон, Спб. 1904, стр. 53–54.

363 - Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, S. 381–382.

364 - Ibid., S. 383.

365 - Ibid., S. 383–385.

366 - Ср. Völter, *Die Offenbarung Johannis*, S. 89.

367 - Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, S. 385–387.

368 - Ibid., S. 387–388.

369 - Ср. Bousset, *Der Antichrist*, S. 171.

370 - Мы не приводим против Gunkel'я и вообще в дальнейшем исследовании о религиозно-историческом объяснении Апокалипсиса доводов, подобных доводам Kohlhofer'a, в *Die Einheit der Apokalypse*, S. 75–79. Они имели бы смысл только тогда, если бы кто утверждал, что в Апокалипсисе вавилонский эпос прямо переписан. А до такого абсурда, конечно, еще никто не договорился.

371 - Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, S. 55.

372 - Völter, *Die Offenbarung Johannis*, S. 92.

373 - Ibid., S. 91.

374 - Ibid., S. 91–92.

375 - Ibid., S. 92.

³⁷⁶ - Например, по поводу образа жены, болеющей муками рождения, Völter пишет (Die Offenbarung Johannis, S. 92): Möglich wäre höchstens, dass dem Apokalyptiker dabei zugleich parsistische Ueberlieferungen von der Geburt des Zarathustra vorgeschwebt hätten.

³⁷⁷ - Dieterich, Abraxas, S. 117–118.

³⁷⁸ - Dieterich, Ibid., S. 121–122; cp. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 352–353; Völter, Die Offenbarung Johannis, S. 87–88.

³⁷⁹ - Cp. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 167.

³⁸⁰ - Dieterich, Abraxas, S. 118.

³⁸¹ - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 283–284.

³⁸² - Cp. Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 201–202.

³⁸³ - Bousset, Der Antichrist, S. 171.

³⁸⁴ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 353–355.

³⁸⁵ - Отражение в 12 гл. Апокалипсиса мифа об Аполлоне признает и Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 386, Anm. 5.

³⁸⁶ - Cp. Völter, Die Offenbarung Johannis, S. 90.

³⁸⁷ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 355. С Bousset'ом соглашается во всем и O. Pfeleiderer, Das Urchristentum, II, S.² 307–311.

³⁸⁸ - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 336–337.

³⁸⁹ - Ibid., S. 360–363. Cp. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, S. 99.

³⁹⁰ - Gunkel, ibid., S. 338–339.

³⁹¹ - Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, I, S. 196, Anm. 1.

³⁹² - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 361.

³⁹³ - Ibid., S. 328–329. Cp. S. 361.

³⁹⁴ - Cp. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 136.

³⁹⁵ - Ibid., S. 165–166.

- ³⁹⁶ - Gunkel, S. 350.
- ³⁹⁷ - Ibid., S. 366.
- ³⁹⁸ - Ibid., S. 366.
- ³⁹⁹ - См. Bousset, Die Religion des Judenthums, S.² 201–202.
- ⁴⁰⁰ - Ibid., S. 129–130.
- ⁴⁰¹ - Ibid., S. 92; Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur, S. 208–209.
- ⁴⁰² - Ibid., S. 91.
- ⁴⁰³ - См. ibid., S. 99–110.
- ⁴⁰⁴ - Ibid., S. 150 ff.
- ⁴⁰⁵ - Так, проф. прот. А. В. Смирнов, Мессиянские ожидания и верования иудеев, стр. 190.
- ⁴⁰⁶ - Проф. Н. Н. Глубоковский, Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу, кн. I (Спб. 1905), стр. 828; ср. стр. 832: „Они (апокалиптические парения) не подчинялись раввинской муштровке и с этой стороны были даже протестом для мертвящего воздействия иудейской схоластики“.
- ⁴⁰⁷ - См., например, Апк. Варуха XXXII, 15. XIV, – у Charles’a, The Apocalypse of Baruch, p. 58, 121, 24–28. У Kautzsch’a, S. 423–441, 417.
- ⁴⁰⁸ - Факт этот отрицает прот. А. В. Смирнов, Мессиянские ожидания и верования иудеев, стр. 189.
- ⁴⁰⁹ - См. у проф. Н. Н. Глубоковского, цит. соч., стр. 832–834; также W. O. E. Oesterley, The Religion and Worship of the Synagogue, 1907, p. 41–42. Последний, однако, решительно признает значение псевдэпиграфов для представления исторического положения и развития раввинистического иудаизма, а также отношений к последнему христианства (p. 42–43).
- ⁴¹⁰ - Bousset, Die jüdische Apokalyptik, S. 9.
- ⁴¹¹ - Главнейшие мнения о происхождении иудейских апокалипсисов таковы. Hilgenfeld склонен отнести основную часть книги Еноха приблизительно к началу последнего дохристианского столетия или несколько ранее (Die jüdische

Apokalyptik, S. 126). Притчи в кн. Еноха он считает христианским произведением (ibid., S. 173–175, 177, 179, 180–184. Ср. S. 156–158:164). Весс принимает гипотезу многосоставности произведения. По его мнению, гл. 92, 93:1–14, 91:12–17 могли произойти до 167 г. до Р. Х. Гл. 85–90 можно отнести ко времени Иоанна Гиркана. Гл. 91:1–11, 94–105 можно бы отнести к царствованию Александра Ианнея (см. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II. S. 230–231). Baldensperger помещает основную часть во время последних Асмонеев (Das Selbstbewusstsein Jesu, I, S. 15), а проф. о. А. В. Смирнов полагает, что вся книга Еноха написана в последние годы правления Иуды Маккавея, т. е. около 162 или 161 г. до Р. Х. (Книга Еноха, стр. 166). По мнению Stanton'а, видение 70 пастырей в кн. Еноха написано в царствование Иоанна Гиркана; седминный апокалипсис произошёл при Антиохе Епифане; притчи же Еноха или христианское произведение, или произошли под христианским влиянием (The Jewish and the Christian Messiah, p. 55, 57:63). Deane распределяет книгу Еноха между четырьмя авторами: 1) гл. 1–36, 72–105 произошли в последней трети II века до Р. Х.; 2) притчи Еноха – гл. 37–71 написаны скоро после первой части и 3) Ноевы фрагменты – гл. 54:7–55:2, гл. 65–69; 106–107 произошли позднее притч, а 4) гл. 108 ещё позднее (Pseudepigrapha, p. 78–82). L. Prager приписывает притчам христианское происхождение (Die Offenbarung Johannis, B. II, S. 492). Charles (The Book of Enoch) решительно утверждает многосоставность кн. Еноха. По его мнению, гл. 1–36 написаны около 170 г. до Р. Х. (p. 25–26:56). Притчи нужно отнести к 94–79 г. до Р. Х. (p. 108). Гл. 83–90 принадлежат 166–161 г. до Р. Х. (p. 26). Наконец, гл. 91–104 написаны между 104–95 г. до Р. Х. (p. 264). Все эти отделы кн. Еноха содержат, по мнению Charles'а, множество интерполяций. Апокалипсис (4 или 3 книги) Ездры относят ко времени Домициана: Thomson (Books which influenced our Lord and his Apostles, p. 457–458), Gunkel (у Kautzsch, op. cit., S. 352), Wellhausen (Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 245–248), который, однако, сомневается, чтобы видение орла и гл. 3–10 составляли первоначально единое произведение. Baldensperger согласен

отнести апокалипсис Ездры к первым годам Траяна (op. cit., S. 49–52), а Hilgenfeld датирует даже правлением Ирода (Die jüdische Apokalyptik, S. 195); а затем и Faye относит его к 31 г. до Р. Х. (p. 43–45), выделяя из настоящего состава видение орла, написанное при Флавиях (p. 19), и человека, написанное в последнее время Римской республики (p. 23–24). Отнесение книги к царствованию Домициана вероятнее всего. Что касается апокалипсиса Варуха, то вопрос ставится о первенстве его или 3 (4) Ездры. Deane (Pseudepigrapha, p. 137) и Gunkel (у Kautzsch'a, S. 351–352) стоят за приоритет апокалипсиса Ездры, а Ryssel (ibid., S. 406) за приоритет Варуха. Wellhausen также приписывает первенство апокалипсису Варуха (Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 248–249), равно как и Schürer склоняется к тому же мнению (Geschichte des jüdischen Volkes, B. III, S. 4 310), которое представляется более вероятным. Можно еще отметить, что Thomson относит апокалипсис Варуха к 59 г. до Р. Х., полагая, что в нем говорится о взятии Иерусалима Помпеем в 63 г. до Р. Х. (Books which influenced our Lord, p. 420–421). Charles (The Apocalypse of Baruch) признает крайнюю сложность композиции апокалипсиса Варуха. Stanton удостоверяет органическое единство 4 Ездры и апокалипсиса Варуха (p. 65, ср. Burkitt, Jewish and Christian Apocalypses, p. 41). По Faye, видение леса не принадлежит к остальному составу книги (Les apocalypses juives, p. 25). Assumptio Mosis произошло, по мнению С. Clemen'a (у Kautzsch'a, S. 313), или вскоре после 6 г. по Р. Х., или скоро после 4 г. до Р. Х., по Charles'у, – между 7 и 30 г. по Р. Х. (The Assumption of Moses, p. LVII–LVIII; ср. Deane, Pseudepigrapha, p. 105–107) по Stanton'у, после 4 г. до Р. Х. (p. 77); по Faye, около 4 г. нашей эры (p. 70, 73–74); по Thomson'у (Books which influenced our Lord, p. 449–450) и Burkitt'у (Jewish and Christian Apocalypses, p. 37 not 5), ок. 6 г. по Р. Х. Славянская книга Еноха считается обыкновенно александрийским произведением (Charles, Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 251; Burkitt, op. cit. p. 75) и относится к I веку нашей эры (Harnack, Chronologie I, S. 564).

⁴¹² - Thomson, Books which influenced our Lord, p. 12, 97.

- ⁴¹³ - Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 253–258; Thomson, op. cit. p. 93–94.
- ⁴¹⁴ - Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 270–272.
- ⁴¹⁵ - Ibid., S. 272–273.
- ⁴¹⁶ - По мнению Wellhausen'a, ессейская литература, может быть, в немалой мере получена нами в псевдэпиграфах (Israelitische und jüdische Geschichte, S.6 307).
- ⁴¹⁷ - Смирнов о. А. В., Мессиянские ожидания и верования иудеев, стр. 185.
- ⁴¹⁸ - По справедливому суждению Holtzmann'a (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S. 47), об отношении апокалипсического мира мыслей к народному благочестию трудно высказаться определенно. Однако они не покрывают друг друга. Апокалиптика окружена тайной и рассчитана на особо квалифицированное понимание.
- ⁴¹⁹ - Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu I, S. 203–205.
- ⁴²⁰ - Ibid., S. 206.
- ⁴²¹ - Bousset, Die jüdische Apokalyptik, S. 37–3.
- ⁴²² - Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 12.
- ⁴²³ - Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 226–230.
- ⁴²⁴ - Charles, Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 106, 168.
- ⁴²⁵ - Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes, B. III, S.4 261.
- ⁴²⁶ - Prof. C. Burkitt вполне прав, когда об апокалипсисах прямо утверждает, что их доктрина есть доктрина о последнем суде (Jewish and Christian Apocalypses, p. 2).
- ⁴²⁷ - По Н. J. Holtzmann'у (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, B. I. S.² 90–92, 103–104), ожидание личного Мессии в после пленное время почти не имело места или отступило на задний план. Мессиянская вера оживилась только в греческий период. Ср. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. III.
- ⁴²⁸ - Ожидание „пророка верного“ ясно выражено, впрочем, в 1 кн. Маккавейской (1Мак.4:46; 14:41).
- ⁴²⁹ - См. Haussleiter, Beiträge zur Würdigung der Offenbarung des Johannes, S. 9–10; Burkitt, Jewish and Christian Apocalypses,

р. 6.

⁴³⁰ - Cp. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*, p. 6.

⁴³¹ - Cp. Swete, *The Apocalypse of St. John*, p. XXVIII–XXIX.

⁴³² - Смирнов, *Мессианские ожидания*, стр. 316–318.

⁴³³ - По мнению Stanton'a, 4 Ездр. и Апк. Варуха не должны быть обязательно признаны заключающими идею предсуществования Мессии, хотя они и свидетельствуют о том, что его образ представлялся все более таинственным (р. 131–132).

⁴³⁴ - Ен.48:6, с его идеей домирного предсуществования Мессии должно считать, – по мнению Dalman'a (*Die Worte Jesu*, B. I, S. 107), – неподлинным.

⁴³⁵ - Faye (*Les Apocalypses juives*, p. 126–127) говорит, что иудеи не различали между идеальным и реальным. Это не совсем справедливо, если иметь в виду раввинистическое учение о предсуществовании Мессии. Кроме того, раввины приписывали предсуществование и таким вещам, как покаяние, которое они, конечно, не представляли в форме какого-либо предмета. Затем, по мнению Faye, предсуществование и других вещей, если оно им евреями приписывалось, есть реальное, а не идеальное (р. 128–131). Но это, по крайней мере, не всегда справедливо.

⁴³⁶ - Baldensperger, *op. cit.*, S. 146–147. По Faye, учение о предсуществовании стоит в связи с идеей избрания еврейского народа (р. 133).

⁴³⁷ - Jeremias, *Babylonisches im N. T.*, S. 62.

⁴³⁸ - Смирнов, *Книга Юбилеев*, стр. 76, 105.

⁴³⁹ - Смирнов, *Мессианские ожидания и верования иудеев*, стр. 320; Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 247. Также Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S.² 348. Иное, кроме идеального предсуществования, думает Weber, по более древней иудейской системе немыслимо. Только более поздняя иудейская теология позволяет Мессии существовать в действительности (*ibid.*, S. 354–356).

⁴⁴⁰ - Смирнов, *Мессианские ожидания*, стр. 320–321.

⁴⁴¹ - Решительное утверждение учения о реальном предсуществовании Мессии в этих книгах можно найти еще у Couard'a, *Die Religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, S. 207–209.

⁴⁴² - Широкое распространение учения о предсуществовании Мессии среди иудеев отрицает Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 106–107. Charles признает единичность этой концепции в иудейской литературе, – *The Book of Enoch*, p. 133–134. И совершенно непостижимо, откуда Faye взял, что идея предсуществования Мессии одна из самых распространенных и самых древних (*Les apocalypses juives*, p.124). Stanton (*The Jewish and the Christian Messiah*, p. 131) считает вероятным, что разбираемая доктрина появилась после Рождества Христова.

⁴⁴³ - Это тем более странно, что Притчи Еноха и 4 кн. Ездры не предполагают рождения Мессии, как человека, – он должен выступить на земле, как сложившаяся личность. О предсуществовании же Мессии, предшествующим его рождению, как человека, иудейство никогда ничего не знало, говорит G. Dalman, *Die Worte Jesu I*, S. 107.

⁴⁴⁴ - G. Dalman (*Die Worte Jesu I*, S. 191 ff.) отрицает за наименованием „сын человеческий“ значение мессианского термина. Ср. применение этого положения специально к притчам Еноха – у Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes II*, S. 614–615, Anm. 13. Мы согласны с Stanton'ом (*The Jewish and the Christian Messiah*, p. 240–241), что и во времена Христа это наименование не было терминологическим определением Мессии, а утверждение Charles'a (*The Book of Enoch*, p. 316–317), равно как и Fiebig'a (*Der Menschensohn*, S. 93 ff.), что имя „Сын Человеческий“, – или, по Fiebig'у, „человек“, – было ходячим в эпоху жизни Христа, считаем необоснованным. Что касается смысла обозначения Себя Сыном Человеческим со стороны Христа, то здесь заслуживает внимания указание Dalman'a (op. cit., S. 211), который думает, что, судя по Мф.24:30 (Мк.13:26; Лк.21:27) и Мф.26:64 (Мк.14:62), Христос заимствовал это обозначение из Дан.7:13, а не из притч Еноха. Ср. Stanton, op. cit., p. 239–240, но см. противоположное мнение Charles'a, *The Book of Enoch*, p. 314–316. Причины, по которым

Иисус Христос заимствовал у Даниила наименование „Сын человеческий“, по Dalman'у, следующие: Господь, во-первых, хотел указать, что перемена отношений на земле может произойти только от Бога; во-вторых, Он этим наименованием хотел дать возможность представить свои будущие страдания (Die Worte Jesu I, S. 216–218). Вторую мысль подтверждает и Charles (ibid.), когда говорит, что в евангельском термине заключается и концепция „Раба Иегова“ Ис.53. (Ср. Fiebig, Der Menschensohn, S. 116–119). С нею согласны и мы. Что же касается первой мысли Dalman'а, то не справедливее ли думать, что в устах Господа Спасителя обозначение Себя Сыном Человеческим являлось скрытым мессианским именем? Через него Он возводил ум слушателей к видению пророка Даниила, мессианское истолкование которого было обычным. Подтверждение последнего положения см. у Dalman'а, Die Worte Jesu I, S. 201 и Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge, S. 38 Anm. Но несправедливо влагать в евангельский термин „Сын Человеческий“ значение идеала расы, – против Stanton'а, p. 246 и др.

⁴⁴⁵ - Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 196. Ср. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 191–193.

⁴⁴⁶ - Fiebig, Der Menschensohn, S. 54–56.

⁴⁴⁷ - Против Gunkel'я – в ZWTh. 1899, S. 588–589.

⁴⁴⁸ - Терминологическое значение наименования „сын человеческий“ в кн. Еноха отрицает Hertlein, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, S. 29–31.

⁴⁴⁹ - Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 198. Перевод Wellhausen'а, очевидно, основан на сирийском тексте, ср. у Hilgenfeld'а, Messias judaeorum, p. 253.

⁴⁵⁰ - Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 234–241.

⁴⁵¹ - Иначе думает Fiebig, Der Menschensohn, S. 82–83; но ср. Hertlein, Die Menschensohnfrage, S. 34.

⁴⁵² - Das Buch Henoch, S. 33. На основании терминов Сын человеческий, сын мужа и сын жены prof. A. Dillmann утверждает, что Мессия у Еноха обозначается, как истинный человек (S. 157).

- ⁴⁵³ - Книга Еноха, стр. 364.
- ⁴⁵⁴ - Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S.4 615.
- ⁴⁵⁵ - Charles, The Book of Enoch, p. 164 – Crit. not.; Beer y Kautzsch'a II, S. 271 Anm. r.
- ⁴⁵⁶ - Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 214. У Kautzsch'a, S. 276 Anm. s.
- ⁴⁵⁷ - Die jüdische Apokalyptik, S. 158 Anm. 2.
- ⁴⁵⁸ - Charles, The Book of Enoch, p. 128; ср. проф. Н. Н. Глубоковский, Благовестие св. Апостола Павла I, Спб., 1905, стр. 874–875 примеч.
- ⁴⁵⁹ - Так, Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S.4 615–619.
- ⁴⁶⁰ - Против Baldensperger'a, Selbstbewusstsein Jesu I, S. 137–138.
- ⁴⁶¹ - У Смирнова, Мессиянские ожидания, – стр. 310–311.
- ⁴⁶² - Syr. XII, 32: hic est Unctus, quem servavit Altissimus in finem dierum, qui orietur ex semine David (Hilgenfeld, Messias judaeorum, p. 252); Aeth. XII, 37: hic est is, quem servavit Altissimus in finem dierum ex semine David (ibid., p. 310–311); Arab. XII, 32: hic est is, quem Altissimus servavit et fecit relinqui ad ultima tempora, qui surget e semine Davidis (ibid., p. 367); Armen. XII, 32: ille est Unctus, quem mittet Altissimus temporibus finis e gente Davidis (ibid., p. 425).
- ⁴⁶³ - Этот же факт может служить против ссылки на значение супранатуральных черт Мессии в притчах Еноха в доказательство процесса обоготворения среди иудеев его личности.
- ⁴⁶⁴ - G. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 221. Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S.² 91.
- ⁴⁶⁵ - The Book of Enoch, p. 301.
- ⁴⁶⁶ - У Kautzsch'a, S. 214.
- ⁴⁶⁷ - О попытках разгадать значение этого таинственного имени см. у Charles'a, The Assumption of Moses, p. 35–36. Hilgenfeld думал, что латинское *taxo* есть испорченное греческое *τξυ'* (=363) и соответствует числовому значению слова *תשיצ*

(Messias judaeorum, p. 467). Но Charles замечает вслед за Colani, что „этот пассаж стоит в таком же отношении к Мессии, как и к императору Барбароссе“. И действительно, в случае отношения к Мессии, мы должны бы были приписать автору Ass. Mosis странную веру в происхождение Мессии из колена Левиина. Несомненно, что здесь мы имеем дело с порчей текста. С. Clemen предполагает, что здесь первоначально стояло τάξων, причем дело шло о предвестнике конца, который явится ревнителем закона. А Charles на основании самарянских „Легенд Моисея“ предполагает, что χδρл по ошибке получилось из χδρп – то есть „ревнитель“. Семь же сыновей стоят в связи с семью сыновьями вдовы во 2Мак.7 и 4Мак. (Charles, The Assumption of Moses, p. 35–36. С. Clemen у Kautzsch'a II, S. 326 Anm. d.). Burkitt же (Jewish and Christian Apocalypses, p. 39, not. 2) предполагает, что Тахо(с) есть ничто иное, как искусственное начертание имени Елеазар, причем для этого начертания были взяты буквы ближайшие в семитическом алфавите к соответствующим буквам указанного имени (קחלעור).

⁴⁶⁸ - Относительно последнего см. Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S.² 356–357.

⁴⁶⁹ - Ср. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 216–217.

⁴⁷⁰ - Подробное его изложение см., между прочим, у Смирнова, Мессиянские ожидания, стр. 481–522.

⁴⁷¹ - Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S.4 648: Die Weissagung des virten Buches Esra, dasz der Massias nach 40 jähriger Herrschaft sterben werde (IV Esra 7, 28–29), hat selbstverständlich mit der Idee eines Versöhnungstodes nichts gemain.

⁴⁷² - Так, Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, S. 202; Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 124–125.

⁴⁷³ - См. Stanton, op. cit., p. 124: Messiah Ben Joseph, the Messiah, that is to say, of the ten tribes, who prepares the way for Messiah Ben-David, is not according to the original conception of his character a sufferer, but a warrior. Также и Dalman (Der leidende

und der sterbende Messias der Synagoge, S. 23) говорит, что страждущий Мессия есть бен-Иосиф. Связь Мессии бен-Иосиф с 10 коленами Dalman отвергает (ibid., S. 16–17). Также Bousset, Religion des Judenthums, S.² 266. Но эту связь утверждает Weber (Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S.² 362–363). Couard говорит об умирающем Мессии бен Иосиф и страдающем Мессии бен Давид (op. cit., S. 203 Anm. 1).

⁴⁷⁴ - Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 21–22.

⁴⁷⁵ - Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S.² 362–363.

⁴⁷⁶ - Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, S. 22–23; Bousset, Religion des Judenthums, S.² 265.

⁴⁷⁷ - Dalman, ibid., S. 41.

⁴⁷⁸ - См. у Смирнова, Мессианские ожидания, стр. 489–490; Dalman, op. cit., S. 39; Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S.² 359.

⁴⁷⁹ - Dalman, ibid., S. 91–92. Ср. Смирнов, Мессианские ожидания, стр. 509: „происхождение иудейского учения о страданиях Мессии нужно искать в прямом или косвенном влиянии на раввинизм христианства“.

⁴⁸⁰ - Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, S.4 650–651. Dalman, ibid., S. 85–87.

⁴⁸¹ - Ibid., S. 96.

⁴⁸² - Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 64–65.

⁴⁸³ - См. перевод Beer'a у Kautzsch'a, S. 298 и Charles'a, The Book of Enoch, p. 258. Критические примечания см. у Kautzsch'a, S. 298 Anm. C.; у Charles'a ibid., p. 258. crit. not., а также у Dillmann'a, Das Buch Henoch, S. 287–288. Слова Dillmann'a повторяет Смирнов, Книга Еноха, стр. 447.

⁴⁸⁴ - Charles, The Assumption of Moses, p. 41 not.

⁴⁸⁵ - Ibid., p. 61.

⁴⁸⁶ - Volz, op. cit., S. 260.

⁴⁸⁷ - По седминному апокалипсису кн. Еноха, очевидно, воскресение праведных последует в седьмую седмину (гл.

91:10). Но о Мессии в седминном апокалипсисе нет вовсе речи. Кроме того, представление истории у его автора очень спутанное, почему и его толкование едва ли возможно.

⁴⁸⁸ - Против Baldensperger'a, *Das Selbstbewusstsein Jesu I*, S. 108.

⁴⁸⁹ - Таковы указания Volz'a (op. cit., S. 378–379), хотя он и признает оригинальность *Assumptio Mosis* в определении места блаженства евреев.

⁴⁹⁰ - Baldensperger, op. cit., S. 150–158.

⁴⁹¹ - Faye (*Les apocalypses juives*, p.18) высказывает очень резкое, но в значительной степени справедливое суждение по поводу иудейско-апокалипсической эсхатологии: „сокрушение всех своих врагов и собственное первенство – вот в общем к чему сводится честолюбие этого народа. Материализм – вот источник его вдохновений. Надежды его ограничиваются землею. Концепции же возвышенные и спиритуалистические здесь исключение“. Ср. p. 41–42.

⁴⁹² - См. у Kautzsch'a, S. 319 Anm. „h“.

⁴⁹³ - По Faye (op. cit., p. 32), порабощение других народов – крайний предел иудейского великодушия.

⁴⁹⁴ - У Volz'a, op. cit., S. 324.

⁴⁹⁵ - См. Bousset, *Die Religion des Judenthums*, S.² 129–131. Baldensperger, op. cit., S. 72–76.

⁴⁹⁶ - Vischer, S. 89; Spitta, S. 460; Schmidt, S. 39–40.

⁴⁹⁷ - Обличения *Ass. Mosis V* относятся к предшественникам маккавеев, каковы первосвященники Иасон, Менелай и др. (Charles, *The Assumption of Moses*, p. 15–19). VI гл. имеет в виду, по Charles'у, маккавеев, а VII – вообще саддукеев (*ibid.*, p. 20, 25–28).

⁴⁹⁸ - См. ее у Schürer'a, *Geschichte des jüdischen Volkes II*, S.4 539–541.

⁴⁹⁹ - Blass у Kautzsch'a, S. 183; Zahn, *Apokalyptische Studien* в *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1886, S. 33; Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, S. 19–20.

- ⁵⁰⁰ - Bousset, Die Religion des Judenthums, S.² 129–130.
- ⁵⁰¹ - Schmone-Esre, 17 (у Schürer'a, op. cit. II, S.4 540).
- ⁵⁰² - Еврейский молитвослов с переводом Авзера Блоштейна, Вильна 1894, стр. 97; The authorized Daily Prayer Book of the British Empire, London 1904, p. 54, 119.
- ⁵⁰³ - Против Bousset'a, Die jüdische Apokalyptik, S. 20–23.
- ⁵⁰⁴ - Ср. W. Bousset (Der Antichrist, S. 87:100), который видит в ἐκ Σεβαστηνῶν намек на Нерона, причем самый отрывок считает иудейским по происхождению.
- ⁵⁰⁵ - Volz, op. cit., S. 47; Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, S. 15. Ср. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, I, S.² 106.
- ⁵⁰⁶ - Ср. еще проф. Н. Н. Глубоковский, О втором послании св. Апостола Павла к Фессалоникийцам, Петроград 1915, стр. 75.
- ⁵⁰⁷ - Проф. Н. Н. Глубоковский, ibid. 74: „Весьма сомнительно, чтобы в иудейских созерцаниях I-го века была ясная фигура личного „антихриста“, как религиозно-нечестивого человека беззакония“.
- ⁵⁰⁸ - Bousset, Die Religion des Judenthums, S.² 293.
- ⁵⁰⁹ - Volz, op. cit., S. 73.
- ⁵¹⁰ - Bousset, Der Antichrist, S. 81–82.
- ⁵¹¹ - Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu I, S.³ 70.
- ⁵¹² - Смирнов, Книга Еноха, стр. 304.
- ⁵¹³ - Bousset, Die Religion des Judenthums, S.² 374.
- ⁵¹⁴ - У Kautzsch'a, S. 297 Anm. „b“.
- ⁵¹⁵ - У Kautzsch'a, S. 513–514.
- ⁵¹⁶ - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 217–218.
- ⁵¹⁷ - Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 484.
- ⁵¹⁸ - Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 97.
- ⁵¹⁹ - Adeney, The Theology of the New Testament, p. 231–232. Также по мнению Stevens'a, хотя грамматически выражение ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ допускает двоякое толкование, но, –

по смыслу, – Христа должно поставить вне твари, как ее логический prius (The Theology of the New Testament, p. 539–540).

⁵²⁰ - Messner, Die Lehre der Apostel, S. 377.

⁵²¹ - Swete, The Apocalypse of St. John. p.³ 59. Оригинальным является то понимание этого места, по которому здесь говорится о создании Христом нового человека, – выражение „начало создания Божия“, таким образом, относится не к творческой, а искупительной деятельности Господа. Так, Kliefoth, Die Offenbarung des Johannes I, S. 225–226. А. А. Жданов, Откровение Господа о семи азийских церквях, стр. 283–284.

⁵²² - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 216.

⁵²³ - Ср. Смирнов, Мессиянские ожидания, стр. 326–334.

⁵²⁴ - Bousset, Die Religion des Judenthums, S.² 399. Здесь же и цитаты.

⁵²⁵ - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 216–217.

⁵²⁶ - Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 484.

⁵²⁷ - B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, S.6 560 Anm. 5.

⁵²⁸ - Ср. Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 101.

⁵²⁹ - Ср. Weizsäcker, S.² 512. W. Beyschlag утверждает, что Апокалиптик принимал идею Логоса (Neutestamentliche Theologie, II, S. 375–377). По Messner'у (Die Lehre der Apostel, S. 377), Апокалиптик употребляет наименование ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ в том же смысле, как и Евангелист, а Schmid высказывает то же самое выражение ὁ λόγος τῆς ζωῆς в 1 Jo I, 1 (Biblische Theologie des Neuen Testaments, S. 571).

⁵³⁰ - Так, например, Swete, The Apocalypse of St. John. p.³ 307; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 531. Но иначе Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 85.

⁵³¹ - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 215–216.

⁵³² - В этом и В. Weiss видит указание на предвечность божественного существа Мессии (Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, S.6 560).

⁵³³ - Это не только особенность Апокалипсиса, но она свойственна и Первому посланию Иоанна. Н. J. Holtzmann отмечает факт, что между Богом и Христом в последнем устанавливается такая степень единства, что в значительном числе случаев нельзя решить: Бог или Христос является субъектом ср. II. 20, 25, 27–29 (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, II, S.² 444). Ср. P. Feine, Theologie des Neuen Testaments, S. 659–660.

⁵³⁴ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 58 ff.

⁵³⁵ - Ср. Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 90.

⁵³⁶ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament B. II. S.³ 625. Ср. ibid., S. 628 (Anm. 3).

⁵³⁷ - Vischer, S. 38–39.

⁵³⁸ - Мы не касаемся здесь деталей учения об искуплении в Апокалипсисе, оставляя это до другого случая. Наша задача в данном месте состоит только в общем описании на основании новозаветной пророческой книги всемирно-исторического значения лица Иисуса Христа.

⁵³⁹ - Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 301–302.

⁵⁴⁰ - Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, p. 162–163.

⁵⁴¹ - Так, Swete, The Apocalypse of St. John. p.³ 172 not. 5.

⁵⁴² - В. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, S.6 666 Anm. 2

⁵⁴³ - Hirscht, Die Apokalypse und ihre neueste Kritik, S. 150.

⁵⁴⁴ - Это место, равно как и Откр.21:22, обыкновенно, служит камнем преткновения при суждении об универсализме Апокалипсиса. Так, de Wette находит здесь unpassende Vorstellung (Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 201). Также и Bleek полагает, что представление в этих стихах не подходит к предшествующему описанию суда и обновления мира (Vorlesungen über die Apokalypse, S. 359–360). А Н. J. Holtzmann на основании этих стихов считает, что, по

Апокалипсису, верующие из язычников в Новом Иерусалиме – граждане второго ранга; ввиду этого, хотя Апокалипсис и не содержит узкого иудаизма, но в нем нет и универсализма в смысле Гал.3:28 (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, I, S.² 550–551.

⁵⁴⁵ - Так, Prof. A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, Th. II, S. 86–87.

⁵⁴⁶ - B. Weiss, Das Neue Testament, B. III, S. 527–528.

⁵⁴⁷ - Так, Hengstenberg II, S. 352–353; Kliefoth III, S. 355; A. Reymond, L'Apocalypse II, p. 218. Ср. Swete, The Apocalypse, p.³ 300. Совершенно неприемлемо то толкование стиха, которое предполагает существование физического зла в будущем блаженном веке – это против Prager'a, Die Offenbarung Johannis II, S. 455. Ср. Bungeroth, Die Offenbarung Johannis, S. 422.

⁵⁴⁸ - См. выше.

⁵⁴⁹ - Vischer, S. 13–15. Ср. Ménégoz в „Revue de Théologia et de Philosophie“, 1887, p. 171–172.

⁵⁵⁰ - Vischer, S. 15–17. Ср. Ménégoz ibid. p. 172.

⁵⁵¹ - Ibid., S. 17–18.

⁵⁵² - Schmidt, Prof., Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, S. 32.

⁵⁵³ - Pfleiderer, Das Urchristentum II, S.² 305–306.

⁵⁵⁴ - Erbes, Die Offenbarung Johannis, S. 71–75.

⁵⁵⁵ - В θυσιαστήριον здесь видят жертвенник всесожжения Hengstenberg I, S. 346; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 467 и др.

⁵⁵⁶ - Так, de Wette, по мнению которого о жертвеннике всесожжения нет упоминания во всем Апокалипсисе, – (Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 112) и Bleek (S. 257). Кроме того, жертвенник кадильный видят в Откр.11 Kliefoth II, S. 179; Ebrard, S. 328; Lindenbein, S. 90; Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 91 и др.

⁵⁵⁷ - Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 91.

⁵⁵⁸ - Ср. Swete, The Apocalypse of St. John, p.³ 133.

⁵⁵⁹ - Многие экзегеты, однако, видят в οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτοῖς иудеев. Так, Godet отождествляет их с 144000 запечатленных в 7 гл. и находит, что в Откр.11:1,2 идет речь об обращении Израиля (Bibelstudien II, S. 225–226). По В. Weiss'у, Откр.11:1,2 указывает на сохранение верующих и отвержение неверующих из Израиля (Das Neue Testament III, S. 467). Также Reymond, L'Apocalypse I, p. 238–239. Ср. W. Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 105–106. Мы отказываемся от такого понимания ввиду широты перспективы, открывающейся в гл. 11, и ввиду того еще, что о христианах из иудеев, в отличие от христиан из язычников, в Апокалипсисе нигде нет речи.

⁵⁶⁰ - Kohlhofer, Die Einheit der Apokalypse, S. 44.

⁵⁶¹ - Spitta, Die Offenbarung des Johannes, S. 422–423.

⁵⁶² - Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 221–222.

⁵⁶³ - Gunkel, в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, 1899, S. 600–601.

⁵⁶⁴ - Ср. Bruston, в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1888, p. 263.

⁵⁶⁵ - Kohlhofer, S. 45–46. Ср. Bousset, Der Antichrist, S. 139.

⁵⁶⁶ - Bovon в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 337 not. 4.

⁵⁶⁷ - „Nachwort“ к соч. Vischer'a, S. 133 Anm. 1.

⁵⁶⁸ - Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888. S. 106. См. Anm. 1. Также В. Weiss, Das Neue Testament III, S. 473.

⁵⁶⁹ - Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu I, S. 177 Anm. 2.

⁵⁷⁰ - Ср. Bovon в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 334–335: Théologie du Nouveau Testament I, p. 509 not. 1.

⁵⁷¹ - Ср. Bousset, Der Antichrist, S. 11–12. Ср. S. 138–139.

⁵⁷² - По Hengstenberg'у (В. I, S. 348), два свидетеля – идеальные лица. Ebrard видит в них персонификацию Закона и Евангелия (S. 338–339). Также Bungeroth (S. 223–224). По мнению de Wette (Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 116), Апокалиптик ожидает пророков, которые будут действовать

в духе Илии и Моисея; а по Bleek'у, здесь имеются в виду сами Моисей и Илия (S. 260–261). Индивидуальное понимание двух свидетелей вносит в свое толкование A. Reymond: два свидетеля – две выдающиеся личности, которые, по причине их важности, представляют все свидетельство своей эпохи, то есть последнего времени, когда будет обращение Израиля (t. I, p. 243). Но ср. коллективное понимание B. Weiss'a (Das Neue Testament B. III, S. 471).

⁵⁷³ - См. напр., Tiefenthal, Die Apokalypse des hl. Johannes, S. 461: Die beiden Zeugen sind ideale Personen, die im Laufe der Zeiten in einer Menge von wirklichen zur Erscheinung kommen, Personifikationen des Zeugentums. Die Zweizahl ist zunächst, wie sich aus dem Folgenden ergibt, in Hinsicht auf Moses, der in der Urzeit das Wasser wandelte in Blut und die Erde mit allerlei Plage schlug, und Elias, der in den Tageu seiner Weissagung den Himmel verschloz, dasz es nicht regnete und dessen Feinde Feuer vertehrte, gewählt... Als solche sind sie Vorbilder des Zeugentums im Neuen Bunde. Sodann hat die Zweizahl eine tröstliche Bedeutung. Sie zeigt an, dasz der treue Zeuge Christi nicht vereinzelt dastehe, dasz er immer solche tinden werde, die mith ihm Hand geben, denen er sein Herz offenbaren, an denen er sich aufrichten kann, die ihn stärken werden etc. Также Swete, The Apocalypse of St. John, p.³ 134.

⁵⁷⁴ - Suetonius, Nero, 40, – ed Teubneri, p. 190.

⁵⁷⁵ - Vischer, S. 20–21.

⁵⁷⁶ - Ibid., S. 21–23.

⁵⁷⁷ - Ibid., S. 24–27.

⁵⁷⁸ - Ibid., S. 30.

⁵⁷⁹ - Ibid., S. 30.

⁵⁸⁰ - Ibid., S. 28–29, 31. Иудейское происхождение главы признают, не внося ничего нового в ее критику, на французской почве, между прочим, Chavannes, Que penser de l'apocalypse? в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1907, p. 440–442; Ménégoz в „Revue de Théologia et de Philosophie“ 1887, p. 172–174. В том, что Мессия 12 главы – Мессия без креста, видит знак иудейского происхождения Sabatier (p. 28). Кроме того, по

мнению последнего, чтобы найти в 11 и 12 главах христианский смысл, нужно извратить их смысл – и исторический и естественный (p. 4 not. 4).

⁵⁸¹ - Spitta, S. 351–355.

⁵⁸² - Ibid., S. 356–357.

⁵⁸³ - Ibid., S. 355–356.

⁵⁸⁴ - Schmidt, Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis, S. 29–30.

⁵⁸⁵ - Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. VI, S. 218–219.

⁵⁸⁶ - Ibid., S. 223.

⁵⁸⁷ - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S.² 491.

⁵⁸⁸ - Cp. Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 108.

⁵⁸⁹ - Bovon, L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 338–339.

⁵⁹⁰ - См. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 348.

⁵⁹¹ - Bousset, Der Antichrist, S. 170. См. выше.

⁵⁹² - В апокалипсисе Варуха (XXIX, 3; XXX, 1) также содержится учение о предсуществовании, а не о скрытом состоянии Мессии.

⁵⁹³ - См. у Смирнова, Мессианские ожидания и верования иудеев, стр. 351–356.

⁵⁹⁴ - Völter, Das Problem der Apokalypse, S. 170–172.

⁵⁹⁵ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 348.

⁵⁹⁶ - Ibid., S. 348. Anm. 1.

⁵⁹⁷ - Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 107. Cp. Bruston, p. 265; Chavannes, p. 443.

⁵⁹⁸ - Bousset, Der Antichrist, S. 170.

⁵⁹⁹ - Beyschlag, „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 109–110; B. Weiss, Das Neue Testament B. III, S. 476; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 130.

⁶⁰⁰ - Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 86 Anm. 3.

- ⁶⁰¹ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 277.
- ⁶⁰² - Cp. Bovon, L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'Apocalypse в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 357–358.
- ⁶⁰³ - Bovon, ibid., p. 354–355.
- ⁶⁰⁴ - Vischer, S. 79.
- ⁶⁰⁵ - Против Vischer'a, S. 79–81.
- ⁶⁰⁶ - Hirscht, S. 57.
- ⁶⁰⁷ - Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 84.
- ⁶⁰⁸ - Vischer, S. 82–83. Cp. S, 85, 87–88.
- ⁶⁰⁹ - См. ibid., S. 84.
- ⁶¹⁰ - Ibid., S. 86.
- ⁶¹¹ - Cp. Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 145–147.
- ⁶¹² - Vischer, S. 87–88.
- ⁶¹³ - Ibid., S. 88.
- ⁶¹⁴ - Ibid., S. 37–38.
- ⁶¹⁵ - См. у Ménégos, p. 187.
- ⁶¹⁶ - Напечатан по-немецки в „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 1886, S. 204–210.
- ⁶¹⁷ - „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 1886, S. 205.
- ⁶¹⁸ - Cp. Sabatier, p. 7.
- ⁶¹⁹ - Ibid., p. 7–8. По этому вопросу ценны также указания Völter'a, в Die Entstehung der Apokalypse, zweite Auflage, S. 112, 139, 161–162, 177.
- ⁶²⁰ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.² 112–114, 117–120, 139–144, 162–163.
- ⁶²¹ - Swete, The Apocalypse of St. John, p³. 158.
- ⁶²² - Латинский текст взят у Völter'a ibid., S. 119.
- ⁶²³ - Текст у Völter'a ibid., S. 117–118.
- ⁶²⁴ - Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, S. 106–107.
- ⁶²⁵ - ibid., S. 68–69.

⁶²⁶ - *ibid.*, S. 73 Anm. 3.

⁶²⁷ - *ibid.*, S. 106 Anm. 1.

⁶²⁸ - *ibid.*, S. 14–16, 24–25, 59–60, 63–66 и др. Cp. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments*, T. II, S. 166 Anm. 1.

⁶²⁹ - Schlatter, *Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse*, S. 23–24.

⁶³⁰ - *ibid.*, S. 88, 67–68.

⁶³¹ - Hilgenfeld в *ZfWT*. 1890, S. 402–403. Cp. Renan, *Der Antichrist*, S. 166–167.

⁶³² - Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* T. II. S.³ 594; Johannes Weiss, *Die Offenbarung des Johannes*, S. 48–50.

⁶³³ - Cp. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia*, p. 177; cp. p. 197. И A. Reymond думает, что семь церквей здесь тип полноты, совокупности церквей всех мест и времен (t. I. p. 40). Также Ebrard (S. 116–117). Символическое значение числа семь здесь признает и de Wette (*Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis*, S. 36) и мн. др.

⁶³⁴ - De Wette, *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis*, S. 35.

⁶³⁵ - Hengstenberg, *Die Offenbarung des heiligen Johannes I*, S. 54.

⁶³⁶ - Так Godet, *Bibelstudien II*, S. 218; A. Reymond, *L'Apocalypse I*, p. 40–41. Cp. De Wette, *Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis*, S. 36. Но несправедливо мнение Hort'a, по которому правдоподобнее, что число церквей было определено внешними фактами, хотя он признает возможность и символического значения числа (*The Apocalypse of St. John*, p. 10). Невозможно доказать и предположение Ramsay'я, что провинция М. Азия делилась на семь церковных округов, причем во главе каждого из них стояла церковь определенного города, – а эти-то города и поименованы в Апокалипсисе (*The Letters to the Seven Churches of Asia*, p. 178 sqq.). Точно так же совершенно неприемлемо и мнение Swete'a, несколько примыкающего к Ramsay'ю. Swete объясняет выбор городов положением их на великой дороге, соединяющей главные города М. Азии (*The Apocalypse of St. John*, p. 58–59). Стоит

посмотреть на приложенную автором к своей книге карту М. Азии, чтобы отказаться понимать пропуск очень значительных городов, лежавших на этой дороге.

⁶³⁷ - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, S. 476–480. Также Н. J. Holtzmann, Hand-Commentar zum Neuen Testament, T. IV, S. 311.

⁶³⁸ - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, S. 483.

⁶³⁹ - Johannes Weiss, S. 51.

⁶⁴⁰ - Hilgenfeld, Einleitung, S. 412; Renan, Antichrist, S. 288–289. Bleek, S. 167; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 423; Stevens, The Theology of the New Testament, p. 537 not. 2, Pfleiderer, Das Urchristentum II, S.² 287–288 и др.

⁶⁴¹ - Так Gebhardt, S. 40; Keferstein, S. 37–39; Hort, p. 19; Н. J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, S. 320; Жданов, стр. 105–112.

⁶⁴² - Zahn, Einleitung II, S.³ 614.

⁶⁴³ - Ramsay, The Letters, p. 67–69. Cp. Swete, p. 22.

⁶⁴⁴ - Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II. S.³ 614. Cp. Ramsay, The Letters, p. 68.

⁶⁴⁵ - Ramsay, The Letters, p. 69–72.

⁶⁴⁶ - Ebrard, S. 144–146; Spitta, S. 38.

⁶⁴⁷ - Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament II. S.³ 614–615.

⁶⁴⁸ - Этого понимания из новых экзегетов держатся, кроме римско-католических: Kliefoth I, S. 161; Ewald, Die johanneischen Schriften II, S. 125–126; A. Reymond I, p. 56; Prager, Die Offenbarung Johannis I, S. 258; Th. Zahn, Einleitung II, S.³ 615–616; Joh. Weiss, S. 49 Anm. 1; Völter, Die Offenbarung Johannis, S. 160–161.

⁶⁴⁹ - Rohr, Die apokalyptischen Sendschreiben в „Theologische Quartalschrift“, 1906, S. 376–379.

⁶⁵⁰ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament, T. II, S.³ 620–621 (Anm 7).

⁶⁵¹ - Hengstenberg I, S. 120–121; Kliefoth I, S. 182; Th. Zahn, Einleitung II, S.³ 615; Belser, Einleitung, S. 420; Prager, I, S. 323.

⁶⁵² - Zahn, Einleitung II, S.³ 622–623 (Anm 8); Belser, op. cit., S. 422.

⁶⁵³ - Ramsay, The Letters, p. 273–274.

⁶⁵⁴ - Tak Spitta, S. 243; Bungeroth, S. 63.

⁶⁵⁵ - De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 34; Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 191–192; Bullinger, S. 116; H. J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, S. 318; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 420.

⁶⁵⁶ - Zahn, Einleitung II, S.³ 618 (Anm 1). Так еще Kliefoth I, S. 136; Prager I, S. 235; Swete, p. 12; Reymond I, p. 33–34; Hort, p. 8; Ewald, Die johanneischen Schriften II, S. 115; Ebrard, S. 129–130; Жданов, стр. 58–62.

⁶⁵⁷ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 210–212. Ср. Pfeleiderer II, S.² 292; Swete, p.³ 34–35; H. J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, S. 322.

⁶⁵⁸ - Ramsay, The Letters, p. 283–284, 293–294. Ср. Kliefoth I, S. 186–187, по мнению которого, престол сатаны есть римский суд; Ebrard, S. 173. Так B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 427. Prof. P. Wendland, (Die Hellenistisch-Römische Kultur, S.^{2–3} 252) думает, что „престол сатаны“ есть нечто иное, как пергамский храм Августа и Рома.

⁶⁵⁹ - Так Ewald, Prof., Die johanneischen Schriften II, S. 131–132; Macdonald, The Life and Writings of St. John, p. 185; Hort, p. 27–28; Zahn, Einleitung II, S.³ 618–619 (Anm 2); Н. И. Троицкий видит в „престоле сатаны“ знаменитый пергамский алтарь Зевса с изображением гигантомахии (Апокалипсический „престол сатаны“. – По раскопкам в Пергаме, стр. 9–10).

⁶⁶⁰ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 10–18.

⁶⁶¹ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse. S.² 35 ff.

⁶⁶² - Spitta, S. 251, 253, 257–262; ср. Pfeleiderer II, S.² 289; ср. Joh. Weiss, S. 52–53.

⁶⁶³ - Weizsäcker, S.² 510.

⁶⁶⁴ - Baur, Geschichte der christlichen Kirche, S. 80–83.

⁶⁶⁵ - Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, S. 414–417.

⁶⁶⁶ - Renan, Der Antichrist, S. 27, 289 Anm. 2, 3, 4, 5; 290 Anm. 6; 291 Anm. 3.

⁶⁶⁷ - Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apokalypse в „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 535–537.

⁶⁶⁸ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 205–207, 212–213, 216–220.

⁶⁶⁹ - Erbes, S. 140; см. еще S. 138–142. Также понимает блуд николаитов и Volkmar, S. 82 ff. A Scholten видит здесь в πορνεία указание на браки христиан с язычниками (Der Apostel Johannes in Kleinasien, S. 10).

⁶⁷⁰ - Ramsay, The Letters, p. 299–301. Cp. Lightfoot, Essays, p. 14, not. 2.

⁶⁷¹ - Ramsay, The Letters, p. 341–351.

⁶⁷² - Ibid., p. 335–337.

⁶⁷³ - Некоторые экзегеты считают николаитов учениками лже-апостолов. Так Bleek, S. 170; Prager I, S. 93; H. J. Holtzmann, не отождествляя лжеапостолов и николаитов, находит возможным видеть в последних продолжение первых (Hand-Commentar IV, S. 320–321).

⁶⁷⁴ - Так Prager I, S. 276; Hort, p. 21 и др.

⁶⁷⁵ - Так Kliefoth I, S. 168–169.

⁶⁷⁶ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament, T. II, S.³ 620–621 (Anm 7).

⁶⁷⁷ - Откр.2:20: uxorem tuam Zezabel (Haussleiter, Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche в Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons IV, S. 88).

⁶⁷⁸ - Конечно, признание в Иезавели жены предстоятеля возбуждает и большее недоумение: для нас непонятно, каким образом было возможно такое положение, что в главе еретической партии стояла жена предстоятеля церковной общины (так Жданов, стр. 214). Но нужно помнить в этом случае, что адекватное представление исторических отношений того времени едва ли возможно. Чтение с σοῦ принимают Hengstenberg (I, S. 139), Kliefoth (I, S. 195–196); Prager (I, S. 306), – но первый не считает Иезавель женою предстоятеля. Ebrard совсем отказывается видеть в Иезавели индивидуальную

женщину, но считает ее олицетворением николаитизма, к которому община относится, по мнению Апокалиптика, как Ахав к Иезавели (S. 181–183). Что касается имени жены – Иезавель, то, по нашему мнению, оно символическое, а не действительное личное имя: так de Wette (S. 52), Bleek (S. 186–187) и др. Hort замечает, что имя Иезавель, конечно, не стала бы носить ни одна еврейка (p. 30).

⁶⁷⁹ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament, T. II, S.³ 624.

⁶⁸⁰ - Adv. haer. I, 26, 3.

⁶⁸¹ - Hippolytus' Werke, Hälfte II, S. 251.

⁶⁸² - Clem., Str. II, 118; III, 25–29. Cp. у Zahn'a, Einleitung in das Neue Testament, T. II, S.³ 623–624 (Anm. 13). Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 620, Anm. 1) и Hort (p. 22–23) утверждают однако, что название николаиты, если и происходит от имени Николая, то все-таки не от диакона.

⁶⁸³ - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 491.

⁶⁸⁴ - См. выше.

⁶⁸⁵ - Отрицают временную последовательность апокалипсических событий, между прочим, из новых экзегетов Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 108; Grasz, S. 6–7, – первый, однако, не предлагает своего понимания композиции Апокалипсиса; B. Weiss (см. особ. Apokalyptische Studien в „Theologische Studien und Kritiken“ 1869, H. 1, S. 31–33, Anm. a); Benson, The Apocalypse, p. 2–3; Prager I, S. 171; Bungeroth, S. 133 (cp. S. 305–306); Reymond I, p. 128–129 и др.

⁶⁸⁶ - Cp. Prof. W. M. Ramsay, p. 35–37.

⁶⁸⁷ - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S.² 489.

⁶⁸⁸ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 3–4; Die Entstehung der Apokalypse, S.² 7–10; Die Offenbarung Johannis, S.² 48–49, 148–149.

⁶⁸⁹ - Hilgenfeld, „ZWTh.“ 1890, S. 395–397.

⁶⁹⁰ - Sabatier, p. 10.

⁶⁹¹ - Spitta, S. 10–11; Rauch, S. 76.

- ⁶⁹² - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 4.
- ⁶⁹³ - Joh. Weiss, S. 35–36.
- ⁶⁹⁴ - Cp. Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apokalypse, S. 540.
- ⁶⁹⁵ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 183.
- ⁶⁹⁶ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.² 11; cp. H. A. Гамолко в Хр. Чт. 1912, стр. 1097–1098.
- ⁶⁹⁷ - Впрочем, Benson признает роль *angeli interpretis* в Апокалипсисе более значительной чем это принято думать. Так, он, по Benson'у, говорит и действует в Откр.1:11; 4:1; 10:4–8; 11:1; 13:9–10, 18; 14:12–13; 21:15. Ангел чаш, выступающий в 17:1 и 21:9, – все тот же ангел (The Apocalypse, p.16–18, 20, 23–24:35).
- ⁶⁹⁸ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 182. Hirscht, S. 12.
- ⁶⁹⁹ - Несогласен признать основательным это возражение против первоначальности Откр.1:1–3 и O. Pfleiderer, Das Urchristentum II, S.² 284–285.
- ⁷⁰⁰ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.² 12–13.
- ⁷⁰¹ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 147.
- ⁷⁰² - Spitta, S. 27.
- ⁷⁰³ - Cp. Hilgenfeld в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1890, S. 398 Anm. 1.
- ⁷⁰⁴ - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 5.
- ⁷⁰⁵ - Это против Prof. J. Haussleiter'a (Die lateinische Apokalypse, S. 218–221), который, выбрасывая καὶ ὁ ζῶν, опирается и на древний латинский перевод Апокалипсиса.
- ⁷⁰⁶ - Ewald, Die Johanneischen Schriften II, S. 120; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 40; Bleek, S. 165; Spitta, S. 28–29; Benson, p. 154–155; Bullinger, S. 48–49, 121.
- ⁷⁰⁷ - Так B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 423; Lindenbein, S. 23–24 и др. Жданов (стр. 97) все выражение относит к посланиям, т. е. ἃ εἶδες, по его мнению, имеет в виду явление Сына Человеческого; ἃ ἐστίς – настоящее состояние церквей; и ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα – будущую судьбу тех же церквей, насколько о ней говорится в посланиях (см. Откр.2:10, 16, 22–23; 3:3–4, 9, 11:16).

- ⁷⁰⁸ - Zahn, Einleitung II, S.³ 620 (Anm. 6); Spitta, S. 30; Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 199.
- ⁷⁰⁹ - Wellhausen, Analyse, S. 5.
- ⁷¹⁰ - Spitta, S. 31–39.
- ⁷¹¹ - Hilgenfeld, „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1890, S. 404–405.
- ⁷¹² - Ramsay, The Letters, p. 370.
- ⁷¹³ - X (аноним), Die hebräische Grundlage der Apokalypse («Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» 1887, S. 167–168).
- ⁷¹⁴ - См. выше.
- ⁷¹⁵ - Spitta, S. 46.
- ⁷¹⁶ - Cp. Ramsay, The Letters, p. 246.
- ⁷¹⁷ - Ibid., S. 243–244.
- ⁷¹⁸ - Ibid., S. 333.
- ⁷¹⁹ - Ibid., S. 407–408.
- ⁷²⁰ - Ibid., S. 301–311.
- ⁷²¹ - Spitta, S. 37–38.
- ⁷²² - См. выше.
- ⁷²³ - Spitta, S. 43–51.
- ⁷²⁴ - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 5–9.
- ⁷²⁵ - См. выше возражения Joh. Weiss'a.
- ⁷²⁶ - См. выше.
- ⁷²⁷ - Vischer, S. 77–78. Cp. Schmidt, S. 9–11.
- ⁷²⁸ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 51.
- ⁷²⁹ - Rauch, S. 77–78.
- ⁷³⁰ - Ввиду несомненного отношения Откр.4:1 к 1:19 нельзя принять предположения Benson'a, что 2 стих четвертой главы начинается словами μετὰ ταῦτα, но необходимо держаться обычной расстановки знаков препинания (The Apocalypse, p. 155–156).
- ⁷³¹ - Cp. Sabatier, p. 11–16. О языке посланий, cp. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 240.

⁷³² - Так, Hilgenfeld в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1890, S. 421–422, S. 421 Anm. 1; Bungeroth, S. 31, 204 и др.

⁷³³ - Cp. Zahn, Einleitung II, S.³ 599–600.

⁷³⁴ - Ebrard, S. 214–215. Так Prager, Die Offenbarung Johannis I, S. 392, 395; Keferstein, S. 52.

⁷³⁵ - Zahn, Einleitung II, S.³ 606.

⁷³⁶ - Spitta, S. 64. Против первой конъектуры см. Hirscht, S. 40; Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 243.

⁷³⁷ - Spitta, S. 554.

⁷³⁸ - Ibid., S. 64–65.

⁷³⁹ - Joh. Weiss, S. 54 (Anm. 1)–55.

⁷⁴⁰ - Несомненно, число старцев 24 есть 12x2.

Предположения Selwyn'a, что 24 объясняется из представления о заседании синедрiona, излишни, равно как ложно и утверждение его, что писатель Апокалипсиса был членом синедрiona (The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse, p. 129–130, 226–227. Cp. Prager I, S. 405). Из экзегетов одни объясняют число 24 из отношения к 24 чредам священников ветхозаветного храма (так Bullinger, S. 164; Ewald, Die Johanneischen Schriften II, S. 159. Cp. Holtzmann, Hand-Commentar IV, S. 326 и Bleek, S. 205); другие из отношения к числу патриархов или колен Израилевых и Апостолов (так Hengstenberg I, S. 178–179; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 438; Ebrard, S. 223; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 66 и др.). Swete видит здесь удвоение числа колен Израилевых (p. 69). Из этих мнений самым вероятным кажется нам второе, ибо число колен Израилевых и Апостолов фигурирует и при описании Нового Иерусалима.

⁷⁴¹ - Обозначение положения животных в середине престола и вокруг престола указывает или на то, что животные находились на середине высоты престола (так Kliefoth II, S. 21; Prager I, S. 412), или на то, что они были под престолом, но так, что престол не закрывал их целиком (так Hengstenberg I, S. 186). Последнее – вероятнее всего. Cp. И. Ньютон (стр. 201): „животное, находившееся сзади престола, и животное,

находившееся спереди престола, представлялись глазам Иоанна как бы посредине престола, а находившиеся по бокам престола казались ему стоящими вокруг престола“. Что касается значения образа, то 4 животных, конечно, херувимы (так Kliefoth II, S. 23–26; Holtzmann, Hand-Commentar IV, S. 326–327; Reymond I, p. 149). Prager (I, S. 413) в доказательство того, что здесь имеются в виду не звери и не абстракции, а самосознающие личности, ссылается на конструкцию причастия при отношении его к животным: ἔχων, λέγοντες. Впрочем, нам кажется, что и при взгляде на животных, как на херувимов, можно объяснить их, как персонификацию творения (так Hengstenberg I, S. 186–187; Swete, p. 71; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 439; Godet, Bibelstudien II, S. 220–221) и персонификацию сил божественных, проникающих творение (так Reymond I, p. 149; Swete, p. 71; Bungeroth, S. 123; Ebrard, S. 227).

⁷⁴² - X (аноним) в „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft“ 1887, S. 168.

⁷⁴³ - Huschke, Das Buch mit sieben Siegeln, S. 12 ff.

⁷⁴⁴ - Zahn, Einleitung II, S.³ 600; Joh. Weiss, S. 57–59; Fiebig, S. 21.

⁷⁴⁵ - Cp. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 258.

⁷⁴⁶ - Schmidt, S. 34 u. S. 34 Anm. 3 u. S. 38.

⁷⁴⁷ - X (аноним) в „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft“ 1887, S. 169.

⁷⁴⁸ - Cp. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 277; Beyschlag, S. 113–115.

⁷⁴⁹ - Völter: Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 18; Die Entstehung der Apokalypse, S.² 50; Die Offenbarung Johannis, S.² 12–13, 145. Spitta, S. 67; Rauch, S. 80.

⁷⁵⁰ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 13; Rauch, S. 80; Spitta, S. 67. Против них Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apokalypse, S. 498–499.

⁷⁵¹ - Vischer, S. 55. Cp. Schmidt, S. 35.

⁷⁵² - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 28.

⁷⁵³ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 263.

⁷⁵⁴ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 14–15, 135. Ср. Spitta, S. 68.

⁷⁵⁵ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 261.

⁷⁵⁶ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 18–19, 59; Die Entstehung der Apokalypse, S.² 50–51; Die Offenbarung Johannis, S.² 14. Erbes, Die Offenbarung Johannis, S. 49–50. Против них Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apokalypse, S. 499–500.

⁷⁵⁷ - Καὶ ἴδε (так в κ) или καὶ βλέπε (так тех. рес.) после ἔρχου неподлинны и произошли по непониманию переписчика. Ἐρχου обращено ко всадникам. Как замечает Swete (p. 85), оно соответствует „прийди“ Духа, Невесты и писателя книги в Откр.22:17–20, но, по нашему мнению, оно может стоять просто для драматизма картины. Ср. Holtzmann, по которому ἔρχου обращается не к коню, а к созерцателю (Hand-Commentar zum Neuen Testament, T. IV, S. 328).

⁷⁵⁸ - Grass, S. 3. Также и Völter, Das Problem der Apokalypse, S. 91 и др.

⁷⁵⁹ - Spitta, S. 288–292; Renan, S. 307; Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 42.

⁷⁶⁰ - Erbes, S. 37–39; Völter: Die Entstehung der Apokalypse, S.² 55; Die Offenbarung Johannis, S.² 17–18; Bousset, S. 265–266; Grass, S. 3; Ramsay, The Letters, p. 58; H. J. Holtzmann, Hand-Commentar IV, S. 328–329.

⁷⁶¹ - Bullinger, Die Apokalypse, S. 189; Swete, p. 86.

⁷⁶² - Ср. Hilgenfeld в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1890, S. 425 Anm. 1; Joh. Weiss, S. 60–62; Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 133; Prager, I, S. 472; Reymond I, p. 171–172; Godet, Bibelstudien II, S. 221; свящ. Орлов, стр. 107–108. Многие экзегеты видят во всаднике первой печати прямо Христа: так Hengstenberg I, S. 219–221; Ebrard, S. 243–244; Bleek, S. 216; Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 249; Bungeroth, S. 139–141; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 445; Keferstein, S. 55. Думается, что последнее мнение по смыслу тождественно с первым, а потому спор здесь является излишним. Излишне и желание доказать, что в первой печати созерцатель не мог иметь в виду описание личности Иисуса

Христа, потому что такой характер этой печати не соответствовал бы другим, представляющим не индивидуумов, но персонификации событий или состояний (против Prager'a). Кроме того говорят, что Христос в видении является уже в образе Агнца (так, например, Reymond и др.). Но обычную мерку нельзя применять к Апокалипсису ввиду частой смены в нем сцены и положений лиц, что объясняется визионерным характером откровения. Здесь различие образов, в которых описывается одно и то же лицо, объясняется необходимостью пластического представления этого лица в связи с различными характеризующими его идеями.

⁷⁶³ - Spitta, S. 292–294.

⁷⁶⁴ - Weizsäcker, S. 494.

⁷⁶⁵ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 18–20. Впрочем, еще гораздо раньше всех этих писателей И. Ньютон высказал общее убеждение, что „видения при открытии этих печатей имеют отношение только к событиям гражданской жизни языческой Римской империи“ (Замечания на Книгу пророка Даниила и Апокалипсис св. Иоанна, стр. 199).

⁷⁶⁶ - Pfeleiderer, Das Urchristentum II, S.² 299.

⁷⁶⁷ - Spitta, S. 297–300.

⁷⁶⁸ - Так De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 112; Bleek, S. 257.

⁷⁶⁹ - Bleek, S. 220–221; Keferstein, S. 58 и др.

⁷⁷⁰ - Vischer, S. 82–83; Schmidt, S. 11.

⁷⁷¹ - См. выше.

⁷⁷² - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 43; Die Offenbarung Johannis, S.² 22; Weizsäcker, S. 494; Joh. Weiss, S. 7–10.

⁷⁷³ - Vischer, S. 40. Völter: Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 19; Die Entstehung der Apokalypse, S.² 51; Die Offenbarung Johannis, S.² 145. Joh. Weiss, S. 64. Rauch, S. 81. Spitta, S. 77–78.

⁷⁷⁴ - Völter: Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 19–20; Die Entstehung der Apokalypse, S.² 51–52; Die Offenbarung Johannis, S.² 23–24, 145–146.

⁷⁷⁵ - Spitta, S. 80–86. Против него Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 276–277.

⁷⁷⁶ - Против Hengstenberg'a I, S. 249; Ebrard'a, S. 263; Bousset'a, который видит в 7 главе первое интермеццо, S. 279; Swete'a, p. 95 и др.

⁷⁷⁷ - Bungeroth, S. 155.

⁷⁷⁸ - Так Tiefenthal, S. 351; ср. Hengstenberg I, S. 249–250.

⁷⁷⁹ - См. выше.

⁷⁸⁰ - Это отмечает Spitta, S. 314–316. По поводу этого см. Hirscht, S. 64.

⁷⁸¹ - Hengstenberg I, S. 258–259; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 88, 91; Bleek, S. 229; Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 116–119; Hilgenfeld в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1890, S. 428–429 и Einleitung in das Neue Testament, S. 426–427; Swete, p. 99; Bovon в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 341.

⁷⁸² - Так Godet, Bibelstudien II, S. 223, 225–226; ср. S. 262; Lindenbein, S. 71, 73–74; Pfeiderer, Das Urchristentum II, S.² 301–302; Hirscht, S. 60–62; Reymond I, p. 181–183.

⁷⁸³ - Так Ewald, Die Johanneischen Schriften II, S. 185–187, 189; Ebrard, S. 271–272; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 449–452.

⁷⁸⁴ - Joh. Weiss, S. 67; Hilgenfeld в „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ 1890, S. 429–430; Pfeiderer, Das Urchristentum II, S.² 301.

⁷⁸⁵ - Rückert в „Theologische Quartalschrift“ 1886, 3, S. 431.

⁷⁸⁶ - На основании стратоникийской (в Кари) надписи Prof. Ad. Deissmann полагает, что мотив для этого образа созерцатель нашел в окружавшей его греческой действительности (см. Bible Studies, Edinburgh 1909, p². 368 sq.).

⁷⁸⁷ - Ср. Deissmann, Bible Studies, p. 352, 350.

⁷⁸⁸ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II. S.³ 602. Ср. Prager, Die Offenbarung Johannis I, S. 597.

⁷⁸⁹ - Так Ewald, Die Johanneischen Schriften II, S. 193.

⁷⁹⁰ - Kliefoth, II, S. 113.

- 791 - B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 454.
- 792 - De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 93.
- 793 - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 29 ff.; Rauch, S. 84–86; Joh. Weiss, S. 72 ff.; Erbes, S. 58 ff.
- 794 - Schmidt, S. 11–12.
- 795 - Hirscht, S. 66.
- 796 - Spitta, S. 94–95.
- 797 - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 292–294.
- 798 - Erbes, S. 59–60.
- 799 - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 294.
- 800 - Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, S. 26–27.
- 801 - Ibid., S. 27 Anm. 1.
- 802 - Spitta, S. 324.
- 803 - Erbes, S. 58–59. Ср. Hirscht, S. 67.
- 804 - Чтение ἀετοῦ в Откр.8:13 вместо ἀγγέλου tex. rec. является отлично удостоверенным. Первое принято кодексами α , β , γ , δ , ϵ , ζ , η , θ , ι , κ , λ , μ , ν , ξ , $\omicron$, π , ρ , σ , τ , υ , ϕ , χ , ψ , ω и различными переводами; оно же признается первоначальным и всеми новейшими издателями, как Tischendorf, Wescott и Hort, B. Weiss, Nestle, v. Soden. Чтение ἀγγέλου из унциалов имеет только кодекс P.
- 805 - Joh. Weiss, S. 76–77.
- 806 - Rauch, S. 87.
- 807 - Vischer, S. 37; X (аноним) в „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft“ 1887, S. 170; Schmidt, S. 35.
- 808 - См. выше.
- 809 - Так, Spitta, S. 95–96; Erbes, S. 60; Rauch, S. 86.
- 810 - См. выше.
- 811 - См. S. 96 ff.
- 812 - Ср. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 303.
- 813 - „Texte u. Unters.“ VI, 3, S. 124. Hippolytus' Werke, ed. Acheis'a, S. 243.
- 814 - Так Kliefoth II, S. 151; Prager II, S. 49; Reymond I, p. 218.

- ⁸¹⁵ - Hirscht, S. 74.
- ⁸¹⁶ - Так Rauch, S. 86–87.
- ⁸¹⁷ - Против Bousset'a, Die Offenbarung Johannis, S. 303–304.
- ⁸¹⁸ - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 13–14.
- ⁸¹⁹ - Weizsäcker, S. 491; Pfeiderer, Das Urchristentum II, S.² 304–305.
- ⁸²⁰ - Ср. Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apokalypse в „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 502–504.
- ⁸²¹ - Против Hengstenberg'a I, S. 329–330; Prager'a II, S. 62–63.
- ⁸²² - Так Kliefoth II, S. 161; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 463.
- ⁸²³ - Spitta, S. 104 ff.
- ⁸²⁴ - Spitta, S. 345–346.
- ⁸²⁵ - Ibid., S. 347–348.
- ⁸²⁶ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 308–309.
- ⁸²⁷ - Erbes, S. 64–65. По мнению Moffatt'a, цикл „семи громов“, может быть, опущен для того, чтобы дать место новому источнику (An Introduction to the Literature of the New Testament, p. 494).
- ⁸²⁸ - Ср. еще Rauch, S. 95–97. Ср. также Bruston в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1888, p. 256–257.
- ⁸²⁹ - Sabatier, p. 25.
- ⁸³⁰ - См. выше.
- ⁸³¹ - Spitta, S. 427. Ср. Rauch, S. 98–99.
- ⁸³² - См. у него Anhang, S. 573.
- ⁸³³ - Vischer, S. 84–85.
- ⁸³⁴ - Historia naturalis V; § 70: см. Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, p. 270.
- ⁸³⁵ - Ibid., p. 151.
- ⁸³⁶ - Völter: Das Problem der Apokalypse, S. 121; Die Offenbarung Johannis, S.² 146; Vischer, S. 18 (от слов: ας ἡτικλειται); Schmidt, S. 35 и др.
- ⁸³⁷ - См. выше.

- 838 - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 38–39.
- 839 - Vischer, S. 18; Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 37.
- 840 - Völter: Das Problem der Apokalypse, S. 131; Die Offenbarung Johannis, S.² 37–38.
- 841 - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 77, 96–100.
- 842 - Erbes, S. 2.
- 843 - Sabatier, p. 27; Weizsäcker, S. 490; Pfeleiderer, Das Urchristentum II, S.² 311.
- 844 - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 346–347.
- 845 - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 18–19.
- Ср. Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 224–225.
- 846 - Calmes, L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique, p. 49.
- 847 - Joh. Weiss, S. 88–90, 82–84.
- 848 - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 19.
- 849 - Spitta, S. 133.
- 850 - Ibid., S. 133–134.
- 851 - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 79; Vischer, S. 28–29; Spitta, S. 130; Schmidt, S. 35; Rauch, S. 100.
- 852 - См. выше.
- 853 - Völter, Die Offenbarung Johannis, S. 104–105, 108–109. Ср. Prof. Ramsay, The Letters, p. 97. По мнению Swete'а, образ второго зверя относится к языческому священству времени св. Иоанна и обозначает скорее систему, чем лицо (p. 169:172). Еще ранее Ewald (Die johanneischen Schriften II, S. 255–256) указывал, что второй зверь есть языческое лжепророчество времени Иоанна, причем последний мог иметь в виду Симона Мага. Точно так же и de Wette (Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 142) указывает первообраз второго зверя в авгурах, гаруспексах и, может быть, в Симоне Маге.
- 854 - Völter: Die Entstehung der Apokalypse, S.¹ 21–30; Die Entstehung der Apokalypse, S.² 72–83.
- 855 - Spitta, S. 367–373, 380–384; Erbes, S. 17–27; Rauch, S. 131–133.

- ⁸⁵⁶ - Bruston в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1888, p. 262.
- ⁸⁵⁷ - Spitta, S. 136–141; ср. Erbes, S. 17–18.
- ⁸⁵⁸ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 375–377.
- ⁸⁵⁹ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 102.
- ⁸⁶⁰ - Vischer, S. 39–40; Schmidt, S. 33.
- ⁸⁶¹ - Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 115.
- ⁸⁶² - Schmidt, S. 35; Vischer, S. 64
- ⁸⁶³ - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 22.
- ⁸⁶⁴ - Ср. Schmidt, S. 35–36, 45.
- ⁸⁶⁵ - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 21.
- ⁸⁶⁶ - Ibid., S. 22–23.
- ⁸⁶⁷ - Так Erbes (S. 85) помещает 14:1–5 после 11:19, – подобным образом и Völter (Die Offenbarung Johannis, S.² 39–40).
- ⁸⁶⁸ - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 23–24.
- ⁸⁶⁹ - Spitta, S. 145–148, 586, 395–397.
- ⁸⁷⁰ - Слов этих нет в tex. rec., но подлинность их удостоверяется четырьмя (из пяти) унциальными кодексами: X, A, C и Q, а также латинским переводом. Новые издатели свящ. текста принимают эти слова.
- ⁸⁷¹ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 39–40. Ср. Bruston, p. 257–258.
- ⁸⁷² - Erbes, S. 86–87.
- ⁸⁷³ - Weizsäcker, S. 490–491.
- ⁸⁷⁴ - Pfeleiderer, Das Urchristentum II, S.² 317–318.
- ⁸⁷⁵ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 383.
- ⁸⁷⁶ - Joh. Weiss, S. 94–95.
- ⁸⁷⁷ - Erbes, S. 87–88.
- ⁸⁷⁸ - Это тожество отрицают между прочим Ebrard (S. 397–399) и Swete (p. 176). Первый говорит, что эти две группы даже стоят друг к другу в известном контрасте.

⁸⁷⁹ - Prof. Dr. Rückert, Die Begriffe παρθένος и ἀπαρχή in Апок. 14, 4. 5. в „Theologische Quartalschrift“ 1886, S. 422–423.

⁸⁸⁰ - B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 486.

⁸⁸¹ - Rückert в „Theologische Quartalschrift“ 1886, S. 394–398.

⁸⁸² - Выражение οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν понимают аллегорически Hengstenberg II, S. 86; Ewald, Die johanneischen Schriften II, S. 265; Ebrard, S. 401; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 144; Bleek, S. 296; Swete, p. 179; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 486; Stevens, The Theology of the New Testament, p. 548 и мн. др. Nösgen, видя в девственности образ беспорочного поведения, считает, что μολύνεσθαι μετὰ γυναικῶν относится к христианам, которые ради жен-язычниц отступают от своего пути жизни во Христе (Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, II, S. 459 Anm. 4). Но это объяснение без оснований суживает смысл выражения. Некоторые экзегеты видят в Откр.14:4 указание на безбрачие в собственном смысле. Таковы Kliefoth III, S. 125–126; Bullinger, S. 332–333; Prager II, S. 236; Lindenbein, S. 119, 125–126. Kliefoth и Lindenbein делают ударение на том, что здесь дается не абсолютная оценка безбрачия, но относительная, – как состояния наиболее удобного во время „великой скорби“.

⁸⁸³ - Prof. Dr. Rückert, Die Begriffe παρθένος и ἀπαρχή in Апок. 14, 4. 5. в „Theologische Quartalschrift“ 1887, S. 112–116.

⁸⁸⁴ - B. Weiss сюда же относит и 2Фес.2:13, где он считает правильным чтение ἀπαρχήν, но не ἀπ' ἀρχῆς (Das Neue Testament III, S. 486–487). Также и Swete (p. 180).

⁸⁸⁵ - Spitta, S. 144–145, 150.

⁸⁸⁶ - Hilgenfeld в „ZfWT“. 1890, S. 451.

⁸⁸⁷ - Grasz, S. 17; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 487.

⁸⁸⁸ - Так, Prager II, S. 242; Swete, p. 181.

⁸⁸⁹ - См. Kliefoth III, S. 130.

⁸⁹⁰ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 110. Ср. Vischer, S. 41; Erbes, S. 34–35.

⁸⁹¹ - Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 115.

- ⁸⁹² - Spitta, S. 150–151.
- ⁸⁹³ - Vischer, S. 62; Schmidt, S. 35; Spitta, S. 152.
- ⁸⁹⁴ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 170.
- ⁸⁹⁵ - Против Spitt'ы, S. 153.
- ⁸⁹⁶ - Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 24.
- ⁸⁹⁷ - Так Hengstenberg II, S. 110–111; Kliefoth III, S. 140; Ebrard, S. 413–414; Lindenbein, S. 123; Bullinger, S. 344; Swete, p. 188; Prager, S. 259; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 490.
- ⁸⁹⁸ - De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 149; Bleek, S. 303; Reymond I, p. 370–371; Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 43. Cp. Spitta, S. 154–155.
- ⁸⁹⁹ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 45, 110 ff.
- ⁹⁰⁰ - Erbes, S. 93. Cp. Rauch, S. 89; Wellhausen, Analyse, S. 25; Spitta, S. 156–157; Joh. Weiss, S. 124.
- ⁹⁰¹ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 394–395; Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apocalypse в „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 512–513.
- ⁹⁰² - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 111; Spitta, S. 159; Vischer, S. 41–42; Schmidt, S. 33; Rauch, S. 89; Wellhausen, Analyse, S. 25.
- ⁹⁰³ - Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 115–116. Cp. B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 492–493.
- ⁹⁰⁴ - Bovon в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 349; cp. Weizsäcker, S. 507. Но нет нужды, вместе с Bullinger'ом (Die Apokalypse, S. 349), видеть здесь различные песни: одну, которая содержится во Втор. 32, и другую – в Откр.15:3,4.
- ⁹⁰⁵ - Spitta, S. 160–161; cp. Rauch, S. 104–105.
- ⁹⁰⁶ - Sabatier, p. 33–34. Cp. Spitta, S. 163: он отрывает ст. 13–16 от настоящей связи и переносит их в J¹. По Joh. Weiss'у (S. 125), ст. 13–15 – интерполяция издателя.
- ⁹⁰⁷ - Hirscht (S. 127), защищая первоначальность отрывка, отрицает, однако, тожество двух обозначений.
- ⁹⁰⁸ - Против Hengstenberg'a II, S. 152; Kliefoth'a III, S. 177; Ebrard'a, S. 439.

⁹⁰⁹ - Так De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 159; Bleek, S. 316; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 498; Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 301; Swete, p. 209.

⁹¹⁰ - Cp. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 399.

⁹¹¹ - De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 160.

⁹¹² - Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 301.

⁹¹³ - Cp. B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 498; Ebrard, S. 441–442. Оригинально мнение Ewald'a (Die Johanneischen Schriften II, S. 294), что под Армагеддоном нужно разуместь Рим, так как слова Армагеддон и великий Рим, взятые по-еврейски, дают одно и то же число 304. Этому же объяснения слова Армагеддон придерживается Н. П. Аксаков, Когда был написан Апокалипсис, Спб. 1908, стр. 19.

⁹¹⁴ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 115; Rauch, S. 102–103; Vischer, S. 65; Schmidt, S. 35; Ménégos в „Revue de Théologia et de Philosophie“, 1887, p. 181–182; Hilgenfeld в „ZWTh.“ 1890, S. 455 Anm. 2; Sabatier, p. 34 и др.

⁹¹⁵ - Cp. Bovon в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 349; Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apocalypse в „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 515.

⁹¹⁶ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 62.

⁹¹⁷ - Так B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 498–499; Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 306–307; Reymond II, p. 29 и др. Cp. Ebrard, S. 450.

⁹¹⁸ - Так Hengstenberg II, S. 157; Kliefoth III, S. 184–186; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 161; Bleek, S. 319; Swete, p. 211 и др.

⁹¹⁹ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 60–63; Schmidt (S. 15–16) считает 17:1–19:5 вставкой в „мессианскую книгу“; Sabatier считает гл. 17–18 отдельным фрагментом (p. 29–31).

⁹²⁰ - Spitta, Die Offenbarung des Johannes, S. 180–190, 447–449.

⁹²¹ - Joh. Weiss, S. 23–33, 122–123.

⁹²² - Weizsäcker, S. 496–500.

⁹²³ - См. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 414–416; Wellhausen, Analyse der Offenbarung Johannis, S. 26–29; Rauch, S. 106–108.

⁹²⁴ - При толковании 17 и 13 гл. Апокалипсиса всегда было много простора для ума, не хотевшего сознаться в своем неведении относительно тайн Божьих. Экзегезис здесь часто определялся религиозною и расовою враждой. Даже в самое последнее время протестантский толкователь немец L. Prager признал в Апокалипсисе пророчество о греко-славянской мировой державе, которая и будет последнею антихристианскою монархией. Эта монархия вступит в союз с главою лже-пророков – Римским папою, так как православная церковь, по его мнению, подобна римско-католической, а в последнее время они соединятся совсем. См. подробно восстанавливаемую Prager'ом историю будущего в его Die Offenbarung Johannis II, S. 186–208, 327–341.

⁹²⁵ - Vischer, S. 61. Cp. Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 64–65.

⁹²⁶ - Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888, S. 120–121.

⁹²⁷ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 69.

⁹²⁸ - Vischer, S. 60; Spitta, S. 191; Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 72.

⁹²⁹ - Cp. Hirscht, S. 139.

⁹³⁰ - Ibid. S. 140.

⁹³¹ - Против Spitt'ы, S. 191.

⁹³² - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 43–46.

⁹³³ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 47–48.

⁹³⁴ - Spitta, S. 195; cp. Hilgenfeld в „ZWTh.“ 1890, S. 459.

⁹³⁵ - Так Weizsäcker, S. 511.

⁹³⁶ - Hilgenfeld в „ZWTh.“ 1890, S. 459 u. ibid. Anm. 1. Cp. Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 48.

⁹³⁷ - Pfleiderer, Das Urchristentum II, S.² 326.

⁹³⁸ - Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 370–371.

⁹³⁹ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 116.

⁹⁴⁰ - Joh. Weiss, S. 142.

⁹⁴¹ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 118; Vischer, S. 65; Rauch, S. 90; Schmidt, S. 35; Hilgenfeld в „ZWTh.“ 1890, S. 460 Anm. 1, но ср. его же Einleitung in das Neue Testament, S. 443; Spitta, S. 202.

⁹⁴² - Bovon в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 350.

⁹⁴³ - Так Hengstenberg II, S. 231–232; Kliefoth III, S. 249; Ebrard, S. 502–503; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 180; Bleek, S. 343; Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 377 и др.

⁹⁴⁴ - Так Ebrard, S. 178–179; De Wette, op. cit. S. 151; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 427; Prager, Die Offenbarung Johannis I, S. 303 и др.

⁹⁴⁵ - Против Hengstenberg'a II, S. 231–232; Ebrard'a, S. 502; De Wette, S. 180; Swete'a, p. 251–252; Reymond'a II, p. 100. По Kliefoth'у III, S. 249, таинственное имя остается непонятным, пока „парусия“ откроет его значение.

⁹⁴⁶ - По мнению B. Weiss'a (Das Neue Testament III, S. 515) в 19:12 имеется в виду имя, которое Христос носит в славе Своей.

⁹⁴⁷ - Можно отметить здесь предположение de Wette (op. cit., S. 180) и Bleek'a (S. 343), что при написании 19:12 Иоанн не имел в виду никакого определенного имени.

⁹⁴⁸ - Spitta, S. 202–205.

⁹⁴⁹ - Joh. Weiss, S. 143 Anm. 1.

⁹⁵⁰ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 434.

⁹⁵¹ - Ibid. S. 435.

⁹⁵² - Так Hengstenberg II, S. 243: по его мнению, началом тысячелетия нужно считать день Рождества Христова 800 года, то есть день коронования Карла Великого; Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 389–393; Das Tausendjährige Reich, S. 27–32. Та интерпретация хилиазма, согласно которой тысячелетним царством является все историческое время от Рождества Христова до Его второго пришествия, принадлежит

бл. Августины (De civ. Dei XX: M. lat. XLI, col. 667 sequ.),
благодаря которому она широко распространилась.

⁹⁵³ - Так Kliefoth III, S. 255 ff; Ebrard, S. 510; De Wette, S. 187; Reymond II, p. 111; Lindenbein, S. 163, 165 и др.

⁹⁵⁴ - Так Hengstenberg; Kliefoth; Ebrard; De Wette; Bungeroth, S. 381–382 и др.

⁹⁵⁵ - Так Swete, p. 266.

⁹⁵⁶ - Отрицательный ответ в этом случае дают, между прочим, B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 519; Bungeroth, S. 381–382.

⁹⁵⁷ - Vischer, S. 65–67; Rauch, (S. 93) приписывает редактору ст. 5, 66–8.

⁹⁵⁸ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 138–142.

⁹⁵⁹ - Joh. Weiss, S. 105–106, 115–116.

⁹⁶⁰ - Sabatier, p. 31–33; Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 453–455.

⁹⁶¹ - См. у Joh. Weiss'a, S. 105–106; ср. Spitta, S. 112.

⁹⁶² - См. Joh. Weiss, S. 106; ср. S. 116.

⁹⁶³ - Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 399.

⁹⁶⁴ - Stevens, The Theology of the New Testament, p. 562.

⁹⁶⁵ - Bovon, Théologie du Nouveau Testament II, p. 521.

⁹⁶⁶ - См. у Völter'a, Die Offenbarung Johannis, S.² 141–142.

⁹⁶⁷ - См. выше.

⁹⁶⁸ - Vischer, S. 44; Spitta, S. 218; Joh. Weiss, S. 116.

⁹⁶⁹ - Vischer, S. 60; Spitta, S. 219; Joh. Weiss, S. 117 Anm. 1.

⁹⁷⁰ - Joh. Weiss, S. 117 Anm. 1.

⁹⁷¹ - Joh. Weiss ibid., но ср. S. 117–118; Spitta, S. 219; Vischer, S. 42. Ср. Sabatier, p. 32.

⁹⁷² - Joh. Weiss ibid.; Spitta ibid.; Vischer ibid.

⁹⁷³ - Vischer, S. 40; Joh. Weiss ibid.; Spitta ibid.

⁹⁷⁴ - Joh. Weiss, S. 106; ср. Spitta, S. 220.

⁹⁷⁵ - Ср. Hirscht, S. 161.

⁹⁷⁶ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 456–457.

⁹⁷⁷ - Приведем здесь только для регистрации некоторые из попыток критического деления 22:6–21 по источникам. Völter (Die Offenbarung Johannis, S.² 143–144, 172–173) приписывает редактору стихи: 6, 8–9, 10–11, 14–15, 21; а ст. 7, 12–13, 16–20 – автору введения (Einleiter). Joh. Weiss (S. 108–109 Anm. 1) считает принадлежащими Иоанну ст. 8а, 11, 12, 13, 14а, 15, 16, 20–21, и усвояет издателю ст. 6, 7, 8б–10, 14б, в 15 ст. слова καὶ οἱ φωνεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι, в ст. 16 слово ὑμῖν, 17–19. Hilgenfeld (в „ZWTh.“ 1890, S. 465–466) считает неподлинными ст. 7, 12–20. Spitta (S. 220–225) редактору приписывает стихи: 6–7, 9, 14, 17а, 18б–20а. Ст. 15 относится им к J² (S. 226, но ср. S. 559 Anm. е). Наконец, ст. 8, 10–13, 16, 17б, 18а, 20б–21 им приписываются U.

⁹⁷⁸ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 460.

⁹⁷⁹ - Так Kliefoth III, S. 347; De Wette, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 204; Bleek, S. 362–363; Swete, p. 304; Prager, Die Offenbarung Johannis II, S. 466.

⁹⁸⁰ - По В. Weiss'у, Das Neue Testament III, S. 531, это – слова Христа.

⁹⁸¹ - Чтение нашего tex. rec., засвидетельствованное из унциальных, кодексом Q, предполагают переводы стиха у Тертуллиана, Киприана и Тихония, но Примазий, как видно из его комментария, знает другое чтение (см. у Haussleiter'a, Die lateinische Apokalypse, S. 173–174). Из новых издателей чтение кодекса Q и textus rec. принимает v. Soden.

⁹⁸² - Rückert, Exegetisch-kritische Beleuchtung von Apoc. 22, 14 und 15 – в „Theologische Quartalschrift“ 1888, S. 551–553.

⁹⁸³ - Ibid. S. 554–555.

⁹⁸⁴ - Hilgenfeld, Einleitung, S. 411. 433–436. Beyschlag в „Theologische Studien und Kritiken“ 1888. S. 128 ff.

⁹⁸⁵ - Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 351–355; Bruston, p. 262; Clemen в „ZNW.“ 1901, S. 110–111.

⁹⁸⁶ - Spitta, S. 386–395; Erbes, S. 27–33; Rauch, S. 131–133.

⁹⁸⁷ - Völter, Die Entstehung der Apokalypse, S.² 77.

⁹⁸⁸ - Völter, Die Offenbarung Johannis, S.² 105–106.

⁹⁸⁹ - Chavannes, p. 447–450.

- 990 - Bruston, p. 268–269.
- 991 - Suetonius, Nero. 57: ed. Teubneriana, p. 197–198.
- 992 - Tacitus, Historiae II, 8: ed. Teubneriana II, p. 55.
- 993 - Suetonius loc. cit.
- 994 - Tacitus, Historiae I, 2 (p. 2).
- 995 - Ibid. II, 8–9 (p. 55).
- 996 - Zonara, Annales lib. XI, cap.18: ed. du Fresue, Parisiis 1686, p. 578: Ἐπὶ τούτου καὶ ψευδονέρων ἐφάνη, ὃς Ἀσιανὸς ἦν, ἐκαλέσατο δὲ Τερέντιος Μάξιμος, προσεοικῶς δὲ τῷ Νέρωνι καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν φωνήν. Καὶ γὰρ καὶ ἐκιθαρώδεν. Ἐκ τε τῆς Ἀσίας τινὰς προσεποιήσατο, καὶ ἐπὶ τὸν Εὐφράτην προχωρῶν, πολλῶ πλείους ἀνηρτήσατο· καὶ τέλος πρὸς Ἀρτάβανον τὸν τῶν Πάρθων κατέφυγεν ἀρχηγόν.
- 997 - Cp. Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. I, S.³ 180 (Anm. 9); Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 411; свящ. Вл. Н. Страхов, Второе послание св. Ап. Павла к Фессалоникийцам, Сергиев Посад 1911, стр. 208.
- 998 - Zahn, Apokalyptische Studien в Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, S. 41–42.
- 999 - Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, S. 24–25.
- 1000 - Zahn, Apokalyptische Studien в Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, S. 37; cp. Geffcken, Komposition, S. 19–20.
- 1001 - Так Zahn ibid. S. 37–39.
- 1002 - Проф. Н. Н. Глубоковский, О втором послании св. Ап. Павла к Фессалоникийцам, Петроград 1915, стр. 75.
- 1003 - Charles, The Ascencion of Isaiah, p. 30–31.
- 1004 - Deane, Pseudepigrapha, p. 273.
- 1005 - Мы и вообще не можем согласиться с произведенной Charles'ом (The Ascencion of Isaiah, p. LXI–LXX) генетической реконструкцией иудео-христианских представлений об антихристе. Так, его тезис о слиянии представления об антихристе с легендой о Nero redivivus основывается только на Апокалипсисе св. Ап. Иоанна, между тем как отношение

последнего к этой легенде весьма спорно. Положение о том, что Нерон, представляемый еще живым, является воплощением Велиара, доказывается только ссылкой на Сив. III, 63–74. Но здесь в ἐκ Σεβαστηνῶν естественнее видеть намек на Симона Волхва, а не на римского императора, как потомка Августа (см. выше).

¹⁰⁰⁶ - Zahn, Apokalyptische Studien в Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1886, S. 349–352.

¹⁰⁰⁷ - Lactantius, De morte persecutorum II: M. lat. VII, col. 197–198.

¹⁰⁰⁸ - De civitate Dei XX, 19: M. lat. XLI, col. 686.

¹⁰⁰⁹ - B. Weiss, Apokalyptische Studien в „Theologische Studien und Kritiken“ 1869, S. 20.

¹⁰¹⁰ - Ibid. S. 18.

¹⁰¹¹ - Vischer в „ZNW.“ 1903, S. 172.

¹⁰¹² - Irenaeus, Adv. haer. V, 30. 3 (M. gr. VII, 1206) указывает содержащие число 666 слова: εὐανθάς, λατεῖνος, τειτάν; Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 377–378: תהיִם קרמוכיה; Clemen в „ZNW.“ 1901, S. 114: ἡ ἰταλὴ βασιλεία и ἡ λατίνη βασιλεία (616 и 666). Общее между ними всеми то, что они ищут разгадку таинственного числа не в имени индивидуального лица, а в понятии.

¹⁰¹³ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II, S.³ 633–634.

¹⁰¹⁴ - Cp. Weizsäcker, S. 501.

¹⁰¹⁵ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II, S.³ 632–633.

¹⁰¹⁶ - B. Weiss решительно утверждает, что ἐκ τῶν ἐπτὰ ἐστὶν (Откр.17:11) с точки зрения языка вовсе не означает, что восьмой царь лично тождествен с одним из семи, бывших ранее (Apokalyptische Studien в „Theologische Studien und Kritiken“ 1869, S. 48–49).

¹⁰¹⁷ - Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien, S. 9.

¹⁰¹⁸ - См. напр., у Weizsäcker’a, S. 517.

¹⁰¹⁹ - Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II, S.³ 625, 628
Anm. 3.

¹⁰²⁰ - См. выше.

¹⁰²¹ - См. напр., Bleek, S. 125–127; Scholten, S. 10; H. J. Holtzmann, Hand-Commentar zum Neuen Testament, T. IV, S. 312, 313; Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 35 и др.

¹⁰²² - Zahn, Einleitung II, S.³ 626; Belser, Einleitung, S. 398–399.

¹⁰²³ - Neander обращает внимание на достопримечательный факт, что, хотя Апостол Иоанн и был по Гал.2:9 столпом Иерусалимской церкви, однако в первенствующей церкви не было никакой Иоанновской партии (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 613–614).

¹⁰²⁴ - Prof. Th. Zahn говорит: Nur die vorgefasste Meinung, dass unter diesem namenlosen Jünger derselbe Apostel gemeint sein müsse welcher 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7, 20 namenlos eingeführt wird, nämlich der Ev. Jo., konnte die LA mit dem Artikel vor ἄλλος μαθητής erzeugen und ihr zu grosser Verbreitung verhelfen (Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908 в Kommentar zum N. Testament v. Prof. Th. Zahn B. IV in loc.).

¹⁰²⁵ - Так, например, Gloag, Introduction to the Johannine Writings, p. 10–11.

¹⁰²⁶ - Zahn, Das Evangelium des Johannes, S. 617. Указание на Иакова в 1:41 содержится, – по мнению Zahn'a, – в слове πρῶτος, которое он считает подлинным вместо πρῶτον. Если делается ударение, что Андрей первый нашел своего брата, то это значит, что и другой из первозванных Апостолов также привел своего брата к Господу, а эта последняя братская пара и была Иоанн и Иаков. См. ibid., S. 129–132.

¹⁰²⁷ - Gloag, op. cit., p. 11.

¹⁰²⁸ - Так Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 129–130.

¹⁰²⁹ - См. у иером. (ныне архиеписк.) Евдокима, Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, стр. 36 (по 2 изд. – стр. 37–38).

¹⁰³⁰ - Так, Th. Zahn, Forschungen VI, S. 339–341. Ср. Zahn, Das Evangelium des Johannes, S. 644–647. Принимают это

мнение еще, между прочим, Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 108; Gloag, Introduction, p. 13–15.

¹⁰³¹ - Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 609–610 Anm. 2.

¹⁰³² - Zahn, Das Evangelium des Johannes, S. 645.

¹⁰³³ - Neander, op. cit., S. 610 Anm.

¹⁰³⁴ - См. у иером. (архиеписк.) Евдокима, цит. соч., стр. 44–52 (по 2 изд. – стр. 44–54).

¹⁰³⁵ - Gloag, Introduction, p. 17.

¹⁰³⁶ - Ср. Prof. Ramsay, The Letters, p. 38.

¹⁰³⁷ - Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 108 not. 2. У иером. (архиеписк.) Евдокима, цит. соч., стр. 43 (по 2 изд. – стр. 44–45).

¹⁰³⁸ - Macdonald, The Life and Writings of St. John, p. 22–23.

¹⁰³⁹ - См. об этом у иером. (архиеписк.) Евдокима, цит. соч., стр. 12–17 (по 2 изд. – стр. 13–17).

¹⁰⁴⁰ - Gloag, Introduction, p. 17. Значение греческого языка у народных масс Галилеи и Перее утверждает решительно и Moulton (A Grammar of New Testament Greek, vol. I, p. 8).

¹⁰⁴¹ - Так Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 109; Gloag, p. 17; иером. (архиеписк.) Евдоким, стр. 70 (2 изд. – стр. 71–72).

¹⁰⁴² - Ср. выше.

¹⁰⁴³ - Иаков и Иоанн были названы Христом „Воанергес“, то есть сыны громовы, как сообщает Евангелист Марк при суммарном указании на факт призвания Апостолов (Мк.3:17).

¹⁰⁴⁴ - См. проф. Н. Н. Глубоковский, Благовестие христианской свободы в послании св. Апостола Павла к Галатам, Спб. 1902, стр. 62–63.

¹⁰⁴⁵ - Там же, стр. 72–73.

¹⁰⁴⁶ - Предположение Macdonald'a (The Life and Writings of St. John, p. 138–140) о пребывании Иоанна в древнем Вавилоне вместе с Петром должно быть отвергнуто, как ни на чем не основанное.

¹⁰⁴⁷ - См. у Н. Д. Молчанова († архиеписк. Никандр).
Подлинность четвертого Евангелия, стр. 125.

¹⁰⁴⁸ - Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften.

¹⁰⁴⁹ - Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, S. 161–167.

¹⁰⁵⁰ - Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien.

¹⁰⁵¹ - Отрывок из Георгия Амартола см. у Nolle в „Theologische Quartalschrift“ 1862, S. 464–468. Оба – из Г. Амартола и Ф. Сидского – напечатаны у Funk’a, Patres apostolici, vol. I, p. 366–370.

¹⁰⁵² - „После Домициана царствовал в течении одного года Нерва, который, призвавши Иоанна с острова, разрешил ему жить в Ефесе. Будучи тогда единственным из двенадцати учеников, оставшимся в живых, и написавши свое Евангелие, он удостоился мученичества. Ибо Папий, епископ Иерапольский, его самовидец, говорит во второй книге Господних изречений, что он (Апостол) был убит иудеями“.

¹⁰⁵³ - „Папий во второй книге говорит, что Иоанн Богослов и Иаков, брат его, были убиты иудеями“.

¹⁰⁵⁴ - Так Chapman, John the Presbyter, p. 78; Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 154–156.

¹⁰⁵⁵ - Так из новейших Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 35–36; Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament, p. 602–605 и др. Ср. Swete, The Apocalypse, p. 177.

¹⁰⁵⁶ - Так Lightfoot, Essays, p. 212.

¹⁰⁵⁷ - У Nolle в „Theologische Quartalschrift“ 1862, S. 467. „Ирод убил Иакова, брата Иоанна, мечом; римский же император, как говорит предание, осудил Иоанна на мучение за слово истины на остров Патмос“.

¹⁰⁵⁸ - Prof. Ramsay, The First Christian Century, p. 43 (not. 1) – 44. Что был за контекст у Папия, по его мнению, – крайне темно.

¹⁰⁵⁹ - Zahn, Einleitung II. S.³ 474 Anm. 27; Forschungen VI, S. 149.

¹⁰⁶⁰ - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 37; Moffatt, An Introduction, p. 605–606.

- ¹⁰⁶¹ - Ramsay, *The First Christian Century*, p. 50 note.
- ¹⁰⁶² - Moffatt, *An Introduction*, p. 606–607.
- ¹⁰⁶³ - Larfeld совершенно справедливо говорит, что церковь М. Азии не сделала ни малейшей попытки украсить Ап. Иоанна мученическим венцом, – блестящее доказательство ее любви к истине (*Die beiden Johannes von Ephesus*, S. 156).
- ¹⁰⁶⁴ - Ср. Ramsay, *The First Christian Century*, p. 49.
- ¹⁰⁶⁵ - См. Moffatt, *An Introduction*, p. 613–614. Другие указания см. выше, прим. 2.
- ¹⁰⁶⁶ - Ramsay, *The First Christian Century*, p. 32.
- ¹⁰⁶⁷ - Так Scholten, *Der Apostel Johannes in Kleinasien*, S. 35–36; Moffatt, *An Introduction*, p. 614.
- ¹⁰⁶⁸ - Euseb., *H. E.* III, 20, 11: p. 120: ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος.
- ¹⁰⁶⁹ - Ramsay, *The First Christian Century*, p. 35.
- ¹⁰⁷⁰ - Ibid., p. 35–36.
- ¹⁰⁷¹ - И. Успенский, Вопрос о пребывании св. Ап. Иоанна Богослова в М. Азии в „Христианское Чтение“ 1879, ч. I, стр. 14.
- ¹⁰⁷² - Euseb., *H. E.* III, 32, 7–8 (p. 139).
- ¹⁰⁷³ - *H. E.* IV, 22 (p. 187–189).
- ¹⁰⁷⁴ - Разбор их свидетельств см. у проф. Н. И. Сагарда, Первое соборное послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, стр. 50–58. См. также у нас выше стр. 11 дал.
- ¹⁰⁷⁵ - Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, S. 482.
- ¹⁰⁷⁶ - Scholten, *Der Apostel Johannes in Kleinasien*, S. 63–70.
- ¹⁰⁷⁷ - Thiersch, *Die Kirche im Apostolischen Zeitalter*, S. 249, 265–266. Ср. Weizsäcker, *op. cit.*, S. 483.
- ¹⁰⁷⁸ - Renan, *Der Antichrist*, S. 446–447. Успенский, Вопрос о пребывании св. Ап. Иоанна Богослова в М. Азии в „Христианское Чтение“ 1879, ч. I, стр. 287–289.
- ¹⁰⁷⁹ - Scholten, *Der Apostel Johannes in Kleinasien*, S. 49–50.
- ¹⁰⁸⁰ - Euseb., *H. E.* III, 39, 3–4 (p. 147–148). „Не премину тебе и то, что некогда хорошо узнал от пресвитеров и хорошо запомнил, присовокупить к истолкованиям для подтверждения

их истины. Ибо я не тем, которые говорят много, радовался (как многие делают), но тем, которые учат истинному; и не тем, которые вспоминают чужие заповеди, но заповеди, данные Господом для веры и происходящие от самой истины. И если как-либо заходил кто-либо из обращавшихся с пресвитерами, я выпрашивал от них слова пресвитеров: что сказал Андрей или Петр, или Филипп, или Фома, или Иаков, или Иоанн, или Матфей, или иной кто из учеников Господа, также что говорят Аристион и пресвитер Иоанн, ученики Господа. Ибо я думал, что не получу столько пользы из книг, сколько от голоса живого и пребывающего“.

¹⁰⁸¹ - Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes, S. 80–81, 84–85; Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien, S. 53, 55–56; Moffatt, An Introduction, p. 599.

¹⁰⁸² - Chapman, John the Presbyter, p. 10–11. При отношении термина к ученикам Апостолов слова εἰ δὲ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι и т. д. имеют такой смысл: если приходил кто-либо, обращавшийся с пресвитерами, я расспрашивал о словах пресвитеров, а именно о передаваемых пресвитерами словах Андрея, Петра и т. д. Так Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 55 ff.

¹⁰⁸³ - Ср. выше.

¹⁰⁸⁴ - Так Scholten, op. cit., S. 53; Chapman, op. cit., p. 13–18.

¹⁰⁸⁵ - Zahn, Forschungen VI, S. 78–81.

¹⁰⁸⁶ - Относительно Ап. Иоанна это должен был признать даже Larfeld (Die beiden Johannes von Ephesus, S. 142–143, 165–167), отрицатель тезиса, что у Папия πρεσβύτερος = ἀπόστολοι (ibid. S. 55).

¹⁰⁸⁷ - Euseb., H. E. III, 39, 5–7 (p. 148–149).

¹⁰⁸⁸ - У Funk'a, Patres apostolici I, p. 370.

¹⁰⁸⁹ - Euseb., H. E. III, 39, 13 p. 149.

¹⁰⁹⁰ - См. Zahn, Forschungen VI, S. 113–147; проф. Н. И. Сагарда, цит. соч. стр. 67–96.

¹⁰⁹¹ - Moffatt, An Introduction, p. 600. Из новейших исследователей вопроса повреждение текста видит здесь Larfeld, утверждающий, что τοῦ κυρίου μαθηταί произошло по

ошибке переписчика из Ἰωάννου μαθηταί, причем эта ошибка предполагает сокращенное начертание апостольского имени в тексте сочинения Папия (Die beiden Johannes von Ephesus, S. 132–134).

¹⁰⁹² - Ср. и Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 167–168.

¹⁰⁹³ - Также и Larfeld, *ibid.*, S. 40; ср. S. 161, 165–167.

¹⁰⁹⁴ - Chapman, John the Presbyter, p. 59–63.

¹⁰⁹⁵ - См. стр. 407–408.

¹⁰⁹⁶ - Так Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, S. 164.

¹⁰⁹⁷ - Ср. Успенский, Вопрос о пребывании св. Ап. Иоанна Богослова в М. Азии в „Христианское Чтение“ 1879, ч. I, стр. 291–294.

¹⁰⁹⁸ - Ср. Gloag, Introduction, p. 45–46.

¹⁰⁹⁹ - De prescr. haer. c. XXXVI: M. lat. II, col. 49.

¹¹⁰⁰ - Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 150–151.

¹¹⁰¹ - Gloag, Introduction, p. 85–87.

¹¹⁰² - Так Lützelberger, *op. cit.*, S. 10; Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 126, 157–159. Ср. Neander (*op. cit.*, S. 627–632), который суждение об историческом характере изгнания Апостола ставит в зависимость от того, является ли Апокалипсис произведением пресвитера Иоанна или подложным писанием.

¹¹⁰³ - Так Ad. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, S. 176, 168.

¹¹⁰⁴ - Euseb., H. E. III, 23, 6 (p. 122).

¹¹⁰⁵ - Origen., Comment. in Matt. XVI, 6: M. gr. XIII, col. 1385.

¹¹⁰⁶ - Euseb., H. E. III, 18, 1 (p. 118).

¹¹⁰⁷ - Euseb., H. E. III, 23, 1 (p. 121).

¹¹⁰⁸ - Jeronym., De viris illustr. c. IX: M. lat. XXIII, col. 625.

¹¹⁰⁹ - Adv. haer. LI, 12: M. gr. t. XLI, col. 909.

¹¹¹⁰ - Надпись эта в латинском переводе читается так: „Revelatio, quae fasta est Joanni evangelistae a Deo in Patmo insula, in quam iniectus fuit a Nerone Caesare“. См. у Belser'a, Einleitung in das Neue Testament, S. 406 Anm. 2.

- ¹¹¹¹ - Adv. haer. V, 30, 3: M. gr. VII, col. 1207.
- ¹¹¹² - Zahn, Einleitung II, S.³ 471 (Anm. 14).
- ¹¹¹³ - Belser, Einleitung, S. 406.
- ¹¹¹⁴ - Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 416–417.
- ¹¹¹⁵ - Hort, The Apocalypse of St. John, p. XLI.
- ¹¹¹⁶ - Ramsay: The Letters, p. 83–85; The First Christian Century, p. 44–45. Викторин в комментарии на Откр.1:9 говорит, что Иоанн был in metallum damnatus. Farrar (The Early Days of Christianity, vol. II, p. 151 not. 1) полагает, что здесь имеются в виду каменоломни. Против этого понимания высказывается иером. (архиеписк.) Евдоким, видящий в metallum указание на рудники (Св. Апостол и Евангелист Иоанн Богослов, стр. 325, прим. 99; 2 изд. – стр. 330, прим. 99). Еще ранее преосвящ. Евдокима последнее мнение обосновал проф. А. Дмитриевский ссылкой на французского путешественника Guérin'a, который приводит такую характеристику о. Патмоса, сделанную средневековым географом Мелетием: Αὕτη ἡ νῆσος εἶναι ὀρίνη καὶ ματαλλοφόρος. Кроме того, один из патмиотов (г. Маландраки) говорил проф. Дмитриевскому, что в недавнее сравнительно время на о. Патмосе открыта металлическая руда. Предлагать же существование здесь каменоломен в древнее время, – нет никаких оснований, так как даже на самом острове не сохранилось никаких выдающихся сооружений, хотя в древнее время он был значительно населенным и, судя по остаткам древностей и надписям, довольно культурным. Наконец, по собранным путешественником на месте сведениям, указанное предположение противоречит естественным свойствам патмосских гор (А. Дмитриевский, Патмосские очерки, Киев 1894, стр. 31 примеч. 2).
- ¹¹¹⁷ - Ramsay, The Letters, p. 86–89.
- ¹¹¹⁸ - Iren, Adv. haer. III, 3, 4: M. gr. VII col. 851–853.
- ¹¹¹⁹ - Epiphan., Adv. haer. XXX, 24: M. gr. XLI col. 445. О происхождении этой замены от Левкия: Zahn, Einleitung II, S.³ 472–473 (Anm. 24).
- ¹¹²⁰ - Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 161–164.

¹¹²¹ - Cp. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche, S. 626.

¹¹²² - Farrar, op. cit., vol. II, p. 163 and ibid. not. 1.

¹¹²³ - Gloag (Introduction, p. 80) считает этот факт самым правдоподобным и отлично удостоверенным (the most credible and best attested).

¹¹²⁴ - Euseb., H. E. III, 28, 6 (p. 134); IV, 14, 6 (p. 169).

¹¹²⁵ - Neander, op. cit., S. 626 und ibid. Anm. 2.

¹¹²⁶ - Euseb., H. E. III, 23 (p. 121–126).

¹¹²⁷ - Farrar, op. cit., vol. II, p. 169. По Neander'у, рассказ о юноше имеет печать, по крайней мере, в основе его лежащей фактической истины (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche, S. 659, Anm. 1).

¹¹²⁸ - Gloag, Introduction, p. 84.

¹¹²⁹ - В Collat. XXIV, 21, 24, присоединенных к творениям Иоанна Дамаскина. Текст рассказа из Кассиана приведен у Hilgenfeld'a, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, S. 405, Anm. 2. Он приведен у Farrar'a, op. cit., vol. II, p. 172; у иером. (архиеписк.) Евдокима, цит. соч., стр. 396–397 (2 изд. – стр. 401–402).

¹¹³⁰ - Adv. haer. XXX, 24: M. gr. XLI, col. 445.

¹¹³¹ - Поликрат у Евсевия, H. E. III, 31, 3 (p. 137). Игизипп и о Иакове, брате Господнем, сообщает, что ему было позволено входить во святое святых (H. E. II, 23:6), что также невероятно.

¹¹³² - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 482.

¹¹³³ - Cp. Neander, op. cit., S. 613 Anm. 1.

¹¹³⁴ - Comment. ad Gal. VI, 10: M. lat. XXVI, col. 433.

¹¹³⁵ - Iren, Adv. haer. II, 22, 5 (M. gr. VII col. 785); III, 3, 4 (col. 855); cp. Euseb., H. E. III, 23, 3 (p. 121).

¹¹³⁶ - Prof. Ad. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, S. 178.

¹¹³⁷ - De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, S. 642.

¹¹³⁸ - См. выше.

¹¹³⁹ - Ewald, Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, p. 74–76. По поводу последнего указания Ewald'a см. у нас о воспитании Апостола Иоанна – стр. 395–396.

¹¹⁴⁰ - См. например, H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S.2 540–541.

¹¹⁴¹ - Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 486 ff.

¹¹⁴² - Ibid., S. 498. Здесь же можно заметить, что Selwyn (The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse, p. 82 sq.) старается доказать, что писатель 4 Евангелия прямо имел в виду исправить воззрения Апокалиптика. Так, Ин.1:18 есть возражение против описания Бога и Его престола в Откр. 4 и под.

¹¹⁴³ - Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 484. Также Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 179.

¹¹⁴⁴ - Moffatt, An Introduction, p. 503, 501.

¹¹⁴⁵ - Joh. Weiss, Die Offenbarung des Johannes, S. 156.

¹¹⁴⁶ - Hort, The Apocalypse of St. John, p. XL.

¹¹⁴⁷ - Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 156–157; ср. J. Bovon (Théologie du Nouveau Testament II, p. 537), по мнению которого, Апокалипсис – переходная ступень между благовестием первых дней христианства и учением Ап. Иоанна в его Евангелии и посланиях. Такое положение Апокалипсиса понятно, по Bovon'у, если признавать и апостольское его происхождение.

¹¹⁴⁸ - B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. S.6 592–593.

¹¹⁴⁹ - Lützelberger, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes, S. 165.

¹¹⁵⁰ - Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 131–132.

¹¹⁵¹ - Так Köstlin, ibid, S. 132–133; Franke, Das Alte Testament bei Johnnes, S. 27; B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. S.6 647; Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 433; Stevens, The Johannine Theology, p. 24; Bovon, Théologie du Nouveau Testament II, p. 568–569.

¹¹⁵² - Так Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 680; Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments II*, S. 110.

¹¹⁵³ - B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments*. S.6 647.

¹¹⁵⁴ - По Feine, Христос „с гордостью“ говорит, что спасение от иудеев (*Theologie des Neuen Testaments*, S. 602).

¹¹⁵⁵ - Так и H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, S.2 393–395.

¹¹⁵⁶ - Ср. Stevens, *The Johannine Theology*, p. 24–25.

¹¹⁵⁷ - Ср. Franke, *Das Alte Testament bei Johnnes*, S. 52–53.

¹¹⁵⁸ - Так H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, S. 395–396.

¹¹⁵⁹ - Franke, *Das Alte Testament bei Johnnes*, S. 58–59.

¹¹⁶⁰ - Köstlin, *op. cit.*, S. 133–134.

¹¹⁶¹ - Против также H. J. Holtzmann'a, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II*, S.2 466–469, 473–475.

¹¹⁶² - Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie II*, S. 404.

¹¹⁶³ - Franke, *op. cit.*, S. 265. Для обоснования этой мысли, по мнению Franke, достаточно указать на первую главу 4 Евангелия. Здесь ἐν ἀρχῇ обращается к Быт.1:1. Мысль, что все создано через Слово, соответствует Пс.32:6. А что в Слове – жизнь (ст. 4), – об этом говорит Моисей во Втор.32:47. Ст. 5: „свет во тьме светит“ напоминает, по крайней мере по форме, места Ис.58:10; 9:1,2; Пс.111:4 и под. Подробное указание использованного в 4 Евангелии ветхозаветного материала см. *ibid.*, S. 267–273. Ср. И. В. Баженов, Характеристика четвертого Евангелия со стороны содержания и языка, стр. 371–372. Если во многих случаях в указаниях Franke и можно найти натяжки, тем не менее это не колеблет общего положения.

¹¹⁶⁴ - Franke, *op. cit.*, S. 266; И. В. Баженов, Характеристика четвертого Евангелия, стр. 373.

¹¹⁶⁵ - Köstlin, *op. cit.*, S. 53.

¹¹⁶⁶ - Так Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, S. 391.

¹¹⁶⁷ - Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S.2 405–408.

¹¹⁶⁸ - Отсюда самый естественный смысл Ин.1:17 тот, что данный Моисеем закон не имеет силы после того, как Христос сообщил полноту благодати (Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 162; ср. Franke, op. cit., S. 79–83).

¹¹⁶⁹ - См. еще, например, Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, S. 177.

¹¹⁷⁰ - См. еще во 2 отделе нашего исследования об универсализме Апокалипсиса (стр. 198–202).

¹¹⁷¹ - Ср. Bovon: в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 332–334; Théologie du Nouveau Testament II, p. 531.

¹¹⁷² - См. Stevens, The Theology of the New Testament, p. 187; Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, S. 221–222; Bovon, Théologie du Nouveau Testament I, p. 493; ср. Cremer, Biblisch-Theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, Gotha, S.10 623.

¹¹⁷³ - Ср. Bovon, Théologie du Nouveau Testament I, p. 499.

¹¹⁷⁴ - Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, S. 225–226.

¹¹⁷⁵ - Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 462.

¹¹⁷⁶ - Ср. B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. S.6 592–593.

¹¹⁷⁷ - Stevens, The Theology of the New Testament, p. 198.

¹¹⁷⁸ - Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 139.

¹¹⁷⁹ - Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, S. 225.

¹¹⁸⁰ - Messner, Die Lehre der Apostel, S. 333.

¹¹⁸¹ - Bovon, Théologie du Nouveau Testament I, p. 499–500.

¹¹⁸² - Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 138.

¹¹⁸³ - Ср. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 455–456; Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche, S. 897–901.

¹¹⁸⁴ - Ср. Bovon, Théologie du Nouveau Testament II, p. 531–532.

¹¹⁸⁵ - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 214–218.

¹¹⁸⁶ - См. стр. 184–188.

¹¹⁸⁷ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S.2 543–545.

¹¹⁸⁸ - Против H. J. Holtzmann'a, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S.2 473–475.

¹¹⁸⁹ - B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. S.6 560.

¹¹⁹⁰ - Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, S. 232–244; II, S. 409. Подобный же взгляд на христологию 4 Евангелия развивает и Bovon, который решительно восстает против „никейской“ догмы, утверждая, что Спаситель, по Иоанну, есть исторический Иисус, пророк из Галилеи с человеческим только самосознанием. Правда, во Христе Бог открыл Себя человечеству исключительным образом, но при всем том ни о каком воплощении в лице Господа Божественной ипостаси, на основании 4 Евангелия, не может быть речи. Так думает Prof. J. Bovon (Théologie du Nouveau Testament I, p. 481–482, 485–488; II, p. 561–563).

¹¹⁹¹ - Beyschlag, op. cit., I, S. 251–255.

¹¹⁹² - Ibid. II, S. 410.

¹¹⁹³ - Ibid. I, S. 244–248.

¹¹⁹⁴ - Adeney, The Theology of the New Testament, p. 238.

¹¹⁹⁵ - Stevens: The Theology of the New Testament, p. 581–582; The Johannine Theology, p. 91.

¹¹⁹⁶ - Feine, Theologie des Neuen Testaments, S. 651.

¹¹⁹⁷ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S.2 488–489.

¹¹⁹⁸ - Stevens: The Theology of the New Testament, p. 206–207; The Johannine Theology, p. 113, 117–122. Какие искусственные объяснения допускают, чтобы избежать признания действительного и ясного смысла приведенных выражений, – это можно видеть на примере Bovon'a, Théologie du Nouveau Testament I, p. 489–490.

¹¹⁹⁹ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S.2 463–464. Скрытым основанием нападок Bovon'a

на то понимание христологии 4 Евангелия, согласно которому в нем содержится учение о Логосе, как Божественной ипостаси, обладавшей личным самосознанием и до Своего воплощения в Иисусе Христе, кажется, тоже является философское понятие личности (см. *Théologie du Nouveau Testament* I, p. 487–488; II, p. 562–563).

1200 - Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 651.

1201 - B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments*. S.6 606–607 u. Anm. 12.

1202 - B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments*. S.6 558 Anm. 2; ср. Baur, *Geschichte der christlichen Kirche* I, S. 155. Отношение к пасхальному агнцу здесь видит Gebhardt, *Der Lehrbegriff der Apokalypse*, S. 119–120.

1203 - Ibid., S. 624 mit Anm. 2.

1204 - Stevens, *The Theology of the New Testament*, p. 536.

1205 - Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 683.

1206 - Об этом см. выше.

1207 - Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 659–660. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* II, S.2 444.

1208 - Ср. Gebhardt, *Der Lehrbegriff der Apokalypse*, S. 357–360, 109–111.

1209 - Adeney, *The Theology of the New Testament*, p. 245–246.

1210 - Gebhardt, *Der Lehrbegriff der Apokalypse*, S. 119–120.

1211 - H. Cremer, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, S.10 63.

1212 - Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 598.

1213 - Cremer, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch*, S.10 57–58.

1214 - Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie* II, S. 440–441.

1215 - Cremer, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität*, S.10 521.

1216 - Cremer, *ibid.*, S.10 546–547.

1217 - Так, Neander, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche*, S. 889–890; Messner, *Die Lehre der Apostel*, S. 340–341; Schmid, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, S.5

850; Adeney, The Theology of the New Testament, p. 245–246; Weidner, Biblical Theology of the New Testament II, p. 250–251. Neander (ibid.) и Н. J. Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S.2 524–525) усматривают в учении Иоанна Евангелиста об искуплении сходство с учением Апостола Павла.

1218 - Adeney, The Theology of the New Testament, p. 246.

1219 - Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S.2 548–549.

1220 - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 384–386; ср. 388.

1221 - Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, S. 274–275.

1222 - Stevens: The Theology of the New Testament, p. 214–215; The Johannine Theology, p. 195 sq.

1223 - Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche, S. 907.

1224 - Cp. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 125.

1225 - Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 262–263.

1226 - О форме обозначения единого Духа в Откр.1:4 см. выше.

1227 - Gebhardt, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 138–139.

1228 - Messner, Die Lehre der Apostel, S. 378.

1229 - Adeney, The Theology of the New Testament, p. 230.

1230 - Cp. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche, S. 893.

1231 - Cp. B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. S.6 637.

1232 - Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 223–226; Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S.2 541–542.

1233 - Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S.2 541.

1234 - Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments II, S. 148.

¹²³⁵ - Gebhardt, (Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 157–160) также видит в πίσις верность, но не в точном смысле Baur'a; ср. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 389 und Anm. 1.

¹²³⁶ - См. выше.

¹²³⁷ - Nösgen, Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, S. 459 Anm. 1.

¹²³⁸ - Nösgen, ibid. II, S. 459 Anm. 2.

¹²³⁹ - См. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 447: Weniger als Paulus oder der Hebräerbrief hat Johannes einen festen Begriff des Glaubens ausgeprägt. Это говорится по поводу 4 Евангелия и послания Иоанна. См. также далее, S. 447–449.

¹²⁴⁰ - Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 187–188.

¹²⁴¹ - Ibid., S. 184–186.

¹²⁴² - Ibid., S. 276.

¹²⁴³ - Ibid., S. 277.

¹²⁴⁴ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S.2 573–574.

¹²⁴⁵ - Ibid., S. 575–577.

¹²⁴⁶ - Ibid., S. 577–578.

¹²⁴⁷ - H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S.2 574–575.

¹²⁴⁸ - Weidner, Biblical Theology of the New Testament, vol. II, p. 296.

¹²⁴⁹ - H. J. Holtzmann, op. cit. II, S.2 575.

¹²⁵⁰ - Так Moulton, A Grammar of New Testament Greek I, p. 8–9.

¹²⁵¹ - Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 3.

¹²⁵² - См. у проф. С. М. Зарина, Современные открытия в области папирусов и надписей в их отношении к Новому Завету, Спб. 1914, стр. 23.

¹²⁵³ - Влияние семитического в стиле новозаветных писаний усматривает и Prof. L. Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 20.

- 1254 - Cp. Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 48; Blass, Crammatik, S. 30.
- 1255 - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 163.
- 1256 - Jelf, A Grammar of the Greek Language II, London 1881, p. 162; Blass, Crammatik, S. 105–106.
- 1257 - Ho см. Blass, Crammatik, S. 95.
- 1258 - Abbott, Johannine Vocabulary, p. 135.
- 1259 - Ibid., S. 137.
- 1260 - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 163
- 1261 - Против этого со ссылкой на новогреческое употребление см. у Moulton, A Grammar, p. 106.
- 1262 - Jelf, A Grammar of the Greek Language II, London 1881, p. 270.
- 1263 - Blass, Crammatik, S. 101; cp. Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 19.
- 1264 - B. Weiss, Die Johannes – Apokalypse, S. 118, 136.
- 1265 - Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 78.
- 1266 - Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 163.
- 1267 - Blass, Crammatik, S. 197–198; Moulton, A Grammar, p. 145.
- 1268 - Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 141.
- 1269 - Впрочем, последнее принимают и за aor. conj. (Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 171).
- 1270 - Blass, Crammatik, S. 221; Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 154.
- 1271 - Blass, Crammatik, S. 215; Moulton, A Grammar, p. 168.
- 1272 - Swete, The Apocalypse of St. John, p³. 127.
- 1273 - Cp. Dannemann, Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis, S. 25 ff.
- 1274 - Cp. ibid., S. 15 ff.
- 1275 - Benson, The Apocalypse, p. 131–132.
- 1276 - Bousset справедливо видит в неправильности языка в 1:4 намерение, которое объясняется торжественностью речи писателя (Die Offenbarung Johannis, S. 184).

- 1277 - Benson, The Apocalypse, p. 153–155.
- 1278 - Abbott, Johannine Grammar, p. 33.
- 1279 - Ibid., p. 32.
- 1280 - Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II. S.³ 627.
- 1281 - Radermacher, Neutestamentliche Crammatik, S. 183
- Anm. 1. Также Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II. S.³ 629
- Anm. 7; Moulton, Grammar, p. 9 not. 4.
- 1282 - См. Баженов, Характеристика четвертого Евангелия, стр. 320–321.
- 1283 - Ср. Abbott, Johannine Grammar, p. 69–70.
- 1284 - См. „The Expository Times“, July 1902, vol. XIII, № 10, p. 477–480; „ZNW.“ 1901, S. 13–15.
- 1285 - О пунктуации и смысле Ин.1:3 см. еще Blass, Crammatik, S. 197; Abbott, Johannine Grammar, p. 69–70.
- 1286 - Ср. Swete, The Apocalypse of St. John, p³. 130; Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 178–179.
- 1287 - Так Volkmar, Commentar zur Offenbarung Johannes, S. 1; Ewald: Commentarius in Apocalypsin Johannis, p. 50–51; Die johanneischen Schriften II, S. 363; De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, S.6 416; Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 194–195 и мн. др. Н. П. Аксаков полагает, что Апокалипсис написан при Отоне (15 января – 16 апреля 69 г.), причем его писатель Ап. Иоанн вел, будто бы, счет римских императоров с Тиверия, при котором основана церковь Христова (Когда был написан Апокалипсис? Спб. 1908, стр. 4–7).
- 1288 - Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 121–122; B. Weiss, Das Neue Testament III, S. 18; Lindenbein, Erklärung der Offenbarung des Johannes, S. 3; также по-видимому, Hort, The Apocalypse of St. John, p. 28–29 и др.
- 1289 - B. Weiss, Apokalyptische Studien в „Theologische Studien und Kritiken“ 1869, I, S. 13 ff.
- 1290 - Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament, p. 503 sqq.
- 1291 - Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, S. 180–181.

¹²⁹² - Iren., Adv. haer. V, 30, 3 (M. gr. VII, col. 1207); Euseb., H. E. V, 8, 6 (p. 225).

¹²⁹³ - Так, вслед за Wettstein'ом, Michaelis, Einleitug in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes II, S.3 1138; Macdonald, The Life and Writings of St. John, p. 168–169; Bovon в „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 358–360. Cp. Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 185.

¹²⁹⁴ - Cassii Dionis Cocceiani, Historiarum Romanarum quae supersunt, ed. Boissevani, vol. III, Berolini 1901, p. 181; Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, p. 195–196: Καὶ τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλαοῦιον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενὴ ἑαυτοῦ Φλαουίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθῃ ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γούν οὐσιῶν ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐς Πανδατερίαν. Об умерщвлении Флавия Климента сообщает и Светоний, причем говорит, что этот факт ускорил конец Домициана. Казнь была совершена, по Светонию, ex tenuissima suspitione. Замечательно, что этот историк называет казненного консула человеком contemptissimae inertiae (Svetonius, Domitianus, 15: ed. Teubneri, p. 250).

¹²⁹⁵ - Svetonius, Domitianus, 13: ed. Teubneri, p. 249.

¹²⁹⁶ - Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis, S. 143; Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 130, 160.

¹²⁹⁷ - См. выше.

¹²⁹⁸ - Cp. Zahn, Einleitung in das Neue Testament T. II, S.³ 618 Anm. 1.