

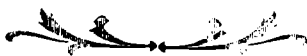
В. В. ЧЕТЫРКИНЪ.

АПОКАЛИПСИСЪ

св. Апостола Іоанна Богослова.

~~~~~

ИСАГОГИЧЕСКОЕ ИЗСЛѢДОВАНІЕ.



ПЕТРОГРАДЪ.  
Типографія М. Меркушева. Невскій пр., 8.  
**1916.**

4 марта 1916 г. Печатать разрѣшается на основаніи опредѣленія  
Совѣта Императорской Петроградской Духовной Академіи.

Ректоръ Епископъ *Анастасій*.

.

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Писанія св. Апостола Іоанна Богослова представляют совершенно особое явленіе въ ряду другихъ книгъ новозавѣтной священной письменности. Его Евангеліе не похоже на другія Евангелія; его Апокалипсисъ является несравненною книгой. Они своимъ разнообразнымъ содержаніемъ вѣрно отражаютъ характеръ ихъ писателя. Тихій созерцатель,—Іоаннъ въ глубинахъ своего богато одареннаго духа таилъ великія силы. По виду покойный, скромный,—онъ однако отличался неудержимой пылкостью. Никто изъ учениковъ Господа не былъ такъ способенъ къ орлиному взлету въ высь, какъ Іоаннъ. Горячо любящій своего Божественнаго Учителя, — это воплощеніе жизни и свѣта, — онъ всепоядающимъ гнѣвомъ пламенѣлъ къ тому, что упорно коснѣеть во мракѣ, ко всему омертвѣвшему, не подающему надежды на оживленіе. И эту послѣднюю сторону Іоанновскаго духа собственно и отражаетъ Апокалипсисъ.

Апокалипсисъ,—это писаніе удивительной силы и красоты, — является зеркаломъ души Іоанна, полной дѣйствительной любви,—любви мощной, ненавидящей зло со всѣмъ жаромъ. Онъ—отраженіе сильной этической натуры и совсѣмъ не имѣетъ элементовъ религиозно-моральнаго расслабленія, симптомомъ котораго въ сферѣ моральнаго отношенія къ людямъ часто бы-

ваеѣ сантиментальность, вмѣсто дѣйствительной любви. Писатель Апокалипсиса представляется намъ не практикомъ жизни, не такою натурой, которая носить въ себѣ черты религіознаго реформатора, — нѣтъ! Это — человѣкъ необычайно глубокій. Его стихія—тихое созерцаніе, внутреннее скопленіе силъ. Но зато, когда затронуты чувствительныя струны такого человѣка, — у него обнаруживаются необыкновенное богатство духа и великая, неудержимая сила чувства. И вотъ изъ книги повозавѣтнаго пророчества мы видимъ, какъ у Апокалиптика чувство переливается черезъ край. Оно съ великою силой волнуетъ его душу, стремится какъ можно рельефнѣе выразиться въ языкѣ, что иногда внѣшнимъ образомъ проявляется въ нагроможденіи многихъ дополненій. Но вдругъ приходится наблюдать, какъ впечатлѣніе у него смѣняется впечатлѣніемъ, мысль быстро слѣдуетъ за мыслью, и писатель не успѣваетъ даже надлежащимъ образомъ все выразить: онъ то прерываетъ рѣчь, то пропускаетъ субъектъ. Иногда приходится наблюдать и противоположное явленіе: рѣчь льется тихо, покойно.

Дѣйствительно полна глубокаго содержанія и поэтической красоты послѣдняя книга нашего новозавѣтнаго канона. Возьмемъ ли мы посланія къ семи церквамъ, насъ поразитъ здѣсь удивительная экспрессія, мощь, которыми обусловливается особенная красота рѣчи. Достаточно обратить вниманіе хотя бы на слѣдующія слова: «знаю твои дѣла (—рѣчь идетъ объ ангелѣ Лаодикійской церкви—) ты ни холоденъ, ни горячъ; о, если бы ты былъ холоденъ или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ. Ибо ты говоришь: я богатъ, разбогатѣлъ и ни въ чемъ не имѣю нужды; а не знаешь, что ты несчастенъ, и жалокъ, и нищъ, и слѣпъ, и нагъ» (III, 15—17). «Кого Я люблю, тѣхъ обличаю



и наказываю. Итакъ будь ревностенъ и покаяйся» (III, 19).

Если взять видѣнія, начинающіяся съ IV главы, то здѣсь встрѣтятся богатство и разнообразіе картинъ. Спокойное описаніе престола Божія и всей небесной обстановки, описаніе появленія Агнца смѣняются открытіемъ печатей и казнями, постигающимъ враждебный Богу міръ и т. д. Иногда эти картины получаютъ нѣсколько мрачный, зловѣщій колоритъ, но отъ этого не только не теряютъ, а скорѣе выигрываютъ въ своей красотѣ. Вообще всякій, читавшій Апокалипсисъ не разъ и съ великимъ вниманіемъ, не можетъ не любить эту книгу. Особенно же нужно сказать это о такомъ читателѣ, который ищетъ здѣсь утolenія своей жажды видѣть святой городъ — новый Іерусалимъ, сходящій съ неба отъ Бога; ищетъ разгадки жизни здѣсь на землѣ, гдѣ христіанство является мученичествомъ.

Что касается нашего изслѣдованія объ Апокалипсисѣ, то мы имѣли въ виду предложить здѣсь опытъ цѣлостнаго историко-критическаго обозрѣнія книги во всѣхъ главнѣйшихъ, основныхъ вопросахъ. Эта задача является весьма сложной и трудной для выполнения, въ виду современнаго положенія вопроса объ Апокалипсисѣ. Дѣло въ томъ, что эта книга нашего канона заподозривается, во первыхъ, не только со стороны своего апостольскаго, но и христіанскаго происхожденія. Она просто-на-просто ставится въ одинъ рядъ съ іудейскими апокалипсисами и въ настоящемъ своемъ видѣ иногда считается христіанскою редакціей основнаго іудейскаго произведенія. Въ послѣднее время, — далѣе, — кромѣ традиціонно-іудейскаго, вошло въ моду религіозно-историческое толкованіе Апокалипсиса св. Іоанна, — толкованіе, ставящее вопросъ о происхожденіи апокалипсическихъ образовъ изъ мифологическихъ представленій древнихъ языческихъ религій востока.

Второй вопросъ, возникающій въ связи съ научнымъ изученіемъ Апокалипсиса, есть вопросъ о его единствѣ. За послѣднія тридцать слишкомъ лѣтъ въ этой области царить большое оживленіе, и намъ приходится имѣть дѣло съ цѣлымъ рядомъ разнообразнѣйшихъ теорій, отрицающихъ единство книги новозавѣтнаго пророчества.

Этимъ опредѣлялись уже двѣ части нашего изслѣдованія. Естественно, что имъ необходимо было предпослать изученіе исторіи вопроса о положеніи Апокалипсиса въ новозавѣтномъ канонѣ. Выводъ же изъ этого изученія, въ связи съ достигнутымъ взглядомъ на происхожденіе и составъ писанія, побудилъ насъ заключить изслѣдованіе спеціальнымъ отдѣломъ о писателѣ Апокалипсиса.

Сообразно съ этимъ, наше изслѣдованіе распадается на четыре отдѣла:

Отдѣлъ I. Апокалипсисъ въ новозавѣтномъ канонѣ.

Отдѣлъ II. О происхожденіи Апокалипсиса.

Отдѣлъ III. О составѣ Апокалипсиса.

Отдѣлъ IV. О писателѣ Апокалипсиса.

Такое расположеніе разнообразныхъ научныхъ матеріаловъ, касающихся Апокалипсиса, кажется намъ наиболѣе удобнымъ. Правда, въ этомъ случаѣ приходится говорить иногда объ одномъ и томъ же предметѣ въ различныхъ мѣстахъ. Такъ, спеціально о XII главѣ Апокалипсиса идетъ рѣчь въ двухъ мѣстахъ во второмъ и однажды въ третьемъ отдѣлѣ, равно какъ съ теологіей Апокалипсиса имѣютъ дѣло и второй и четвертый отдѣлы. Но это обстоятельство не могло побудить насъ къ выработкѣ иного плана, такъ какъ если въ предлагаемомъ изслѣдованіи иногда и говорится о соприкосновенныхъ предметахъ въ разныхъ отдѣлахъ, то основаніе для разсужденія во всякомъ случаѣ вездѣ различное, матеріалы разсматриваются

съ совершенно различныхъ точекъ зрѣнія. Задача нашего изслѣдованія—критическая, и расположеніе матеріала опредѣляется въ немъ тѣми вопросами, которые ставятъ относительно Апокалипсиса критика.

Что касается частныхъ, то во второмъ отдѣлѣ, прежде всего, идетъ рѣчь о религіозно-историческомъ изъясненіи Апокалипсиса, при чемъ для того, чтобы ввести читателя въ эту область, изложенію взглядовъ, касающихся спеціально Апокалипсиса, предпосылаются общія замѣчанія о религіозно-исторической гипотезѣ. Въ этомъ же отдѣлѣ, во второй его части, дано и изложеніе ученія іудейской апокалиптики въ главныхъ пунктахъ и изложеніе соотвѣтствующихъ пунктовъ ученія новозавѣтнаго Апокалипсиса. Основаніемъ для выбора матеріаловъ въ данномъ случаѣ служило исключительно стремленіе сопоставить іудейскія псевдоэпиграфическія писанія съ книгой христіанскаго пророчества въ ихъ главныхъ пунктахъ. Думаемъ, что все это не будетъ излишнимъ, такъ какъ и іудейская апокалиптика съ кругомъ ея понятій должна занять вниманіе изслѣдователя новозавѣтнаго Апокалипсиса, въ виду постановки вопроса о происхожденіи послѣдняго. Здѣсь, конечно, могутъ сдѣлать возраженіе по поводу того, что, излагая ученіе Апокалипсиса, мы предполагаемъ его единство, между тѣмъ какъ гипотезы іудейскаго его происхожденія это единство отрицаютъ: повидному, нужно было съ указаннаго отрицанія и начинать. Но мы совершенно не считаемъ возможнымъ излагать отдѣлъ о происхожденіи и единствѣ Апокалипсиса совмѣстно, между тѣмъ какъ при раздѣльномъ изложеніи, съ чего бы ни начали, другую сторону вопроса придется оставить въ тѣни. При томъ, въ виду характера изученія во второмъ отдѣлѣ теологіи Апокалипсиса, изложеніе ея является тамъ вполне законнымъ и при нашемъ предположеніи единства книги.

Вѣдь, мы не оставили въ сторонѣ тѣхъ мѣстъ, въ которыхъ изслѣдователи находятъ іудейскій элементъ Апокалипсиса, но дали имъ надлежащее объясненіе. Кромѣ того, самая возможность представить ученіе Апокалипсиса въ систематическомъ видѣ, безъ констатирования противорѣчащихъ другъ другу элементовъ, располагаетъ къ признанію его единства, и такимъ образомъ, изложеніе ученія служить въ изслѣдованіи естественнымъ дополненіемъ и переходомъ къ вопросу о единствѣ книги.

Въ третьемъ отдѣлѣ мы не считали возможнымъ ограничиться критикою отрицательныхъ гипотезъ, но предлагаемъ эту критику съ точки зрѣнія положительнаго взгляда на составъ Апокалипсиса.

Такъ какъ, далѣе, вопросъ о писателѣ Апокалипсиса является очень сложнымъ, потомучто преданіемъ приписываются Апостолу Іоанну такія различныя по содержанію и языку писанія, какъ, съ одной стороны, Апокалипсисъ и, съ другой,—4 Евангеліе съ посланіями,—мы выдѣлили его въ особый, четвертый, отдѣлъ, отнесши обслѣдованіе патристической традиціи къ первому. Въ четвертомъ отдѣлѣ у насъ и идетъ рѣчь о самосвидѣтельствѣ Апокалипсиса о писателѣ, даются біографическія свѣдѣнія объ Апостолѣ Іоаннѣ и разбирается вопросъ объ отношеніи столь различныхъ его писаній со стороны ихъ содержанія и языка. И здѣсь мы не упустили изъ виду критической задачи своего труда, подбирая матеріалъ лишь только для того, чтобы придти къ тому или иному выводу по вопросу: могли ли отъ одного и того же писателя произойти всѣ приписываемыя Іоанну книги новозавѣтнаго канона?

Объ Апокалипсисѣ и по другимъ затронутымъ въ настоящемъ изслѣдованіи вопросамъ существуетъ очень большая литература. Изъ этой массы въ качествѣ

Источниковъ и пособій намъ служили слѣдующія 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 Ch. Aug.*, *Le prophète Daniel et l'apocalypse de saint Jean*, Lausanne—Paris 1880.

*Баженовъ И. В.*, Характеристика четвертаго Евангелія 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 Joh.*, 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.

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

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

*Böhlen E.*, *Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen 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 Judaisme, 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 Apophryphen 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 Вавилонъ, 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.
- Евдокимъ* (Мешерекій), іером. (нынѣ архієпископъ). Св. Апостолъ и Евангеліе Іоаннъ Богословъ, Сергіевъ Посадъ 1898 (2 изд.—1912 г.).

- Жидановъ А. А.*, доц., Откровение Господа о семи азіійскихъ церквахъ. Опытъ изъясненія первыхъ трехъ главъ 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.
- Fiébig 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 Johannes, Göttingen 1885.
- Gebhardt H.*, Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniss zur Lehrbegriff des Evangeliums und der Episteln des Johannes, 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.
- Godel 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 Millénarisme dans les origines et son développement, Paris 1904.
- Guerike F.*, Prof., Fortgesetzte Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins Neue Testament. Erste Lieferung: Offenbarung Johannis, Halle 1831.
- Gunkel H.*, Prof., Aus Wellhausen'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 Verständniss 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 Eusebius, B. I. Leipzig 1897.
- Hausleiter I.*, 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.
- Hirsch 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 F. 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. flg., Leipzig u. Dresden 1860.
- Jeremias Alf.*, 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.*, Babilonische 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 neutestamentlichen Zeitalter, Leipzig 1908.
- Larfeld W.*, Prof., Die beiden Johannes von Ephesus der Apostel und der Presbyter, der Lehrer und der 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.
- Lindenbrin 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 1832.
- Lucken W.*, Michael: eine Darstellung 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.
- Ménégot, E.*, Prof., Une nouvelle hypothèse sur la composition de l'Apocalypse de Jean («Revue de Théologie et de Philosophie» 1887, p. 168—189).
- Messner H.*, Die Lehre der Apostel, Leipzig 1856.
- Michaelis J. D.*, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Zweiter Theil. Dritte Ausgabe, Göttingen 1777.
- Moffatt J.*, An Introduction to the Literature of the New Testament, Edinburgh 1911.
- Молчановъ Н. Д.* († архіеп. Никандръ). Подлинность четвертаго Евангелія и отношеніе его къ тремъ первымъ Евангеліямъ. Тамбовъ 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.
- Норовъ А.*, Путешествіе къ семи церквамъ. упоминаемымъ въ Апокалипсисѣ. Спб. 1847.
- Nösgen C. F.*, Prof., Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung, B. II, München 1893.
- Ньютонъ И.*, Замѣчанія на книгу пророка Даниїла и Апокалипсисъ св. Іоанна, Петроградъ 1915.
- Орловъ Н.*, свящ., Апокалипсисъ св. Іоанна 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 Grammatik, 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 Apokalypse (ibid. 1906, S. 497—541).
- Рыбунскій Вл. П.*, проф., Библия и Вавилонъ, Спб. 1904.
- Вавилонъ и Библия (по поводу рѣчи Ф. Делича на тему «Babel und Bibel»), Киевъ 1903.
- Rückert*, Prof., Die Begriffe *παρθένος* und *ἀπαργή* in Апок. 14, 4. 5 («Theologische Quartalschrift» 1886, S. 391—448; 1887, S. 105—132).
- Exegetisch-kritische Beleuchtung von Апок. 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.
- Сазарда Н. И.*, проф., Первое соборное посланіе святаго Апостола и Евангелиста Іоанна 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* («Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ» 1899, IV).
- Смирновъ А. В.*, прот.-проф., Книга Еноха. Казань 1888.
- Книга юбилеевъ или малое бытіе. Казань 1895.
- Псалмы Соломона, Казань 1896.
- Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ Іисуса Христа (отъ Маккавейскихъ войнъ до разрушенія Іерусалима римлянами). Казань 1899.
- Заветы двѣнадцати патріарховъ. сыновей Іакова. 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.*, Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, Haarlem 1898.
- Steinmetzer Fr.*, Prof., Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältniß zur babylonischen Mythe, Münster i. W. 1910.
- Sterens 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. F. H.*, Books which influenced our Lord and his Apostles, Edinburgh 1891.
- Tiefenthal Fr. S.*, Prof., Die Apokalypse des hl. Johannes, Paderborn 1892.
- Успенский И. И.*, Вопросъ о пребываніи св. Апостола Іоанна Богослова въ Малой Азіи («Христіанское Чтеніе» 1879, ч. I, стр. 3—31; 279—332).
- Дѣятельность св. Апостола Іоанна Богослова въ Малої Азіи («Христіанское Чтеніе» 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, Friburg 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 und Chicago 1891.
- Weiss Bernhard*, Prof., Apokalyptische Studien («Theologische Studien und Kritiken» 1869, 1, 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 Alten 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<sup>1</sup>
- X (анонимъ), 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; Ипполитъ—по Hippolytus' Werke herausgegeben v. Bonwetsch und Achelis, Leipzig 1897; Церковная история Евсевія—по изданию Heinichen'a, Lipsiae 1868; другие отцы и писатели церковные цитуются по изданию Migne'я съ обозначениемъ серіи, тома и столбца текста.

Для текстуально-критическихъ справокъ намъ служили слѣдующія изданія:

- 1) Η *Καὶνὴ Διαθήκη*. Novum Testamentum, Textus Stephanici curante F. H. A. Scrivener. Editio quarta, Londini MDCCCXVI.

- 2) *Novum Testamentum Graece 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.*

Всѣ использованныя нами книги, не вошедшія въ этотъ списокъ, сполна цитуются въ надлежащихъ мѣстахъ подъ строкою.

---

**О т д ѣ л ѣ І.**

**Апокалипсисъ въ ново-завѣтномъ канонѣ.**

---

Въ ряду свидѣтельствъ о происхожденіи и значеніи Апокалипсиса первое мѣсто занимаютъ свидѣтельства внѣшнія. Если бы среди этихъ свидѣтельствъ оказались весьма древнія, то они должны бы были имѣть рѣшающее значеніе въ вопросѣ о подлинности свящ. книги. Что касается ученыхъ мнѣній болѣе поздняго времени, то разборъ ихъ имѣетъ значеніе опредѣляющаго начала лишь въ ходѣ дальнѣйшаго нашего изслѣдованія, цѣль котораго критическая. Въ виду всего этого, обслѣдованіе различныхъ мнѣній объ Апокалипсисѣ, начиная съ древнѣйшаго и до самаго послѣдняго времени, мы помѣщаемъ въ первомъ отдѣлѣ своей работы.

Ставя себѣ такую задачу, мы ожидаемъ особенно плодотворныхъ научныхъ результатовъ отъ критическаго разсмотрѣнія свидѣтельствъ объ Апокалипсисѣ, идущихъ изъ устъ древнихъ отцовъ и учителей церкви. Но въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемся съ разнообразіемъ ученыхъ мнѣній относительно значенія извѣстныхъ намъ древнихъ свидѣтелей или идущихъ отъ нихъ свидѣтельствъ. Такое разнорѣчіе имѣетъ мѣсто уже по отношенію къ древнѣйшимъ церковнымъ писателямъ св. Игнатію и Папію Іерапольскому.

---

## I—III вв.

Св. *Игнатій и Паній* <sup>1)</sup>. На посланія св. Игнатія Богоносца часто смотрятъ, какъ на основаніе къ отрицательнымъ выводамъ при рѣшеніи «Іоанновскаго вопроса» <sup>2)</sup>. Ссылаются на то, что, во-первыхъ, онъ въ посланіи къ Ефесянамъ, среди которыхъ, по преданію, долго жилъ Ап. Іоаннъ Богословъ, не упоминаетъ о послѣднемъ и, наоборотъ, говоритъ о св. Павлѣ; а во-вторыхъ, не цитуетъ писаній сына Зеведеева. Все это, будто бы, непонятно, если принять во вниманіе, что во время путешествія Игнатія, въ случаѣ вѣрности церковнаго преданія, память объ Ап. Іоаннѣ, умершемъ въ началѣ царствованія Трояна, должна бы быть жива. Но сила перваго аргумента весьма ослабляется указаніемъ на обстоятельства литературной дѣятельности св. Игнатія. Извѣстно, что онъ писалъ свои посланія во время путешествія въ Римъ на казнь. И объ Апостолѣ Павлѣ онъ упоминаетъ потому, что находилъ сходство въ его судьбѣ со своею. Кромѣ того, въ посланіи къ Ефесянамъ можно найти указаніе и на признаніе назван-

---

<sup>1)</sup> Св. Игнатій Богоносецъ умеръ мученикомъ въ царствованіе Траяна (27 янв. 98—8 авг. 117 г.), послѣ 107 г. (См. *Gregory, Canon and Text of the N. Testament*, p. 71; *Prof. O. Bardenhewer, Patrologie*<sup>3</sup>, Freiburg i. B. 1910, S. 27). Хронологія Панія іеропольскаго только предположительная. *Zahn* ставитъ его жизнь въ предѣлы годовъ 60—140 (*Forschungen*, VI, S. 112). По *Gregory*, онъ родился ок. 80 г. (*Canon and Text of the N. T.*, p. 97); по *Larfeld'u*, родился ок. 70 г., писалъ ок. 125 г., ум. ок. 130—140 (*Die beiden Iohannes von Ephesus*, S. 15). По *Bardenhewer'u* Паній писалъ ок. 130 г. (*Patrologie*, S. 104). По *Harnack'u* же, лишь ок. 140—160 (*Chronologie I*, S. 357).

<sup>2)</sup> Такъ *Lützelberger*, *Die kirchliche Tradition über den Apostel Iohannes*, S. 42—69; *Scholten*, *Der Apostel Iohannes 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 Litteratur of the N. Testament*, p. 613—614.



нымъ апостольскимъ мужемъ того факта, что Ефесскіе христіане соприкасались не съ однимъ Апостоломъ. Это указаніе содержится у него въ словахъ Ad Ephes XI, 2 ἵνα ἐν κλήρῳ Ἑφεσίων εὐρεθῶ τῶν Χριστιανῶν οἱ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ <sup>1)</sup>)

По вопросу о литературной зависимости св. Игнатія отъ Апостола Іоанна можно положительно сказать, что посланія св. Игнатія какъ бы насыщены терминологіей Іоанновыхъ писаній <sup>2)</sup>), хотя о значеніи этого факта и существуетъ двоякое сужденіе. Одни видятъ здѣсь дѣйствительную зависимость Игнатія отъ св. Іоанна, а другіе <sup>3)</sup> утверждаютъ, что и посланія Игнатія и писанія св. Іоанна имѣютъ общій источникъ въ теологіи своего времени <sup>4)</sup>). По нашему мнѣнію, св. Игнатій зналъ Евангеліе Ап. Іоанна. Онъ же является и первымъ свидѣтелемъ существованія Апокалипсиса. Ничѣмъ инымъ, какъ отношеніемъ къ послѣдней книгѣ, и можемъ мы объяснить выраженія апостольскаго мужа въ его посланіяхъ Ad Ephes XV, 3: ἵνα ᾤμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτός ἐν ἡμῖν θεός ἡμῶν — ср. Апк. XXI, 3; Ad Philad: οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μονοὺν ὀνόματα ἀνθρώπων — ср. Апк. III, 12 <sup>5)</sup>).

Такимъ образомъ, Игнатій Богоносецъ является древнѣйшимъ свидѣтелемъ существованія Апокалипсиса.

Несравнимую ни съ чѣмъ важность для исторіи новозавѣтнаго канона вообще имѣютъ свидѣтельства Папія, отъ сочиненія котораго Λογίων χωριατῶν ἐξηγήσεις сохранились только незначительные по количеству отрывки. Значеніе Папія обусловливается его отношеніемъ къ апостольскому вѣку, которое хорошо опредѣляетъ Иринеѣ въ словахъ: Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστής, Πολυχάρπου δὲ ἐταῖρος γεγονώς, ἀρχαῖος ἀνὴρ. <sup>6)</sup>).

<sup>1)</sup> Funk, Patres apostolici, vol I, p. 222.

<sup>2)</sup> См. *Н. Д. Молчановъ*. Подлинность четвертаго Евангелія, стр. 90—93. По мнѣнію Prof Gregory, евангелія Маттея и Іоанна были у Игнатія или любимыми или лучше ему извѣстными (Canon and Text of the N. T. p. 72).

<sup>3)</sup> Такъ Lützelberger, op. cit., S. 47—48; Pfeleiderer, Urchristentum<sup>2</sup> II, S. 413.

<sup>4)</sup> См. между прочимъ, Westcott. A. General Survey of the History of the Canon of the New Testament, p. 35—36.

<sup>5)</sup> Funk, vol. I, p. 224—226. 268. Ср Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 19.

<sup>6)</sup> Adv. haer. V, 33. M. gr. VII, col. 1214. „Папій, бывшій слушателемъ Іоанна, товарищемъ же Поликарпа, древній мужъ“.

Остановимся на послѣднемъ опредѣленіи. Никого изъ пресвитеровъ, кромѣ Папія, Ириней не называетъ ἀρχαῖος ἀνὴρ. Смыслъ же этого названія заключается ни въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что Папій принадлежалъ къ болѣе раннему поколѣнію, чѣмъ всѣ другіе пресвитеры, которыхъ зналъ Ириней, не исключая и Поликарпа. Если Ириней не говоритъ о выдающемся долготѣи Папія, то смерть его можно обозначить довольно ранней датой <sup>1)</sup>, а жизнь его ограничить предѣлами годовъ 60—140 <sup>2)</sup>.

Этотъ «древній мужъ», по Иринею, былъ слушателемъ Іоанна, т. е. Апостола Іоанна, сына Зеведея. Если помѣть въ виду время жизни Папія, то это сообщеніе не только не можетъ возбуждать никакого недоумѣнія, но, наоборотъ, безъ свидѣтельства Ириней, а ргіогі можно бы было предположить о фактѣ обращенія Папія по крайней мѣрѣ съ Апостоломъ Іоанномъ. Однако Евсевій, проявившій въ отношеніи къ Папію крайнюю тенденціозность, отрицаетъ достовѣрность свидѣтельства Ириней и ссылается при этомъ на слова самого же Папія изъ предисловія къ сочиненію послѣдняго <sup>3)</sup>. Но поддержка, приведенная Евсевіемъ, свидѣлствуетъ противъ его же тезиса. Въ ней Папій ясно различаетъ два источника своихъ свѣдѣній. Первымъ и, очевидно, самымъ главнымъ служили слова пресвитеровъ, воспріятыя самимъ Папіемъ: οὐκ ὀκνήσω δὲ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων κηλῶς ἔμαθον καὶ κηλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐμνημείαις, διαβεβαίουμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν <sup>4)</sup>. Вторымъ же источникомъ для Папія служили лица, обращавшіяся съ пресвитерами: Εἰ δὲ ποὺ καὶ παρηκολούθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέχρινον λόγους <sup>5)</sup>. Подъ пресвитерами, о которыхъ здѣсь говорится,

<sup>1)</sup> Zahn, Forschungen VI, S. 109—112 предположительно относитъ ее къ 135 г. Сообщение Chronicon paschale о мученичествѣ Папія въ 164 г. невѣрно. Дѣйствительное происхожденіе этого извѣстія изъ Евсевія Н. Е. IV, 15, 48, при чемъ имя Παπίας, было поставлено на мѣсто имени Πάπλος, указалъ съ несомнѣнной очевидностью Lightfoot, Essays on the Work entitled Supernatural Religion, p. 147-149.

<sup>2)</sup> Zahn Forschungen, VI, S. 112. Cp. Lightfoot, Essays, p. 150.

<sup>3)</sup> Euseb. Н. Е. III, 39 p. 147—148.

<sup>4)</sup> «Не премину тебѣ и то что нѣкогда хорошо узналъ отъ пресвитеровъ и хорошо запомнилъ, присовокупить къ истолкованіямъ для подтвержденія ихъ истинны».

<sup>5)</sup> «И если какъ-либо заходилъ кто-либо изъ обращавшихся съ пресвитерами, я вызывалъ отъ нихъ слова пресвитеровъ».

вѣроятнѣ всего, имѣются въ виду Апостолы; фактъ, который, правда, иногда оспаривается <sup>1)</sup>, но безъ достаточно убѣдительныхъ основаній. Для насъ важно то обстоятельство, что самъ Евсевій не находитъ препятствій къ отождествленію *πρεσβύτεροι* Папія съ *ἀπόστολοι*: *Καὶ ὁ νῦν δὲ ἡμῖν δηλούμενος Παπίας*, говоритъ онъ, *τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολούθηκότων ὁμολογεῖ παρεληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτὸν φησι γενέσθαι* <sup>2)</sup>. Новѣйшій же отрицатель связи между *πρεσβύτεροι* и *ἀπόστολοι* у Папія *Prof. W. Larfeld* вынужденъ однако признать и тотъ фактъ, что Папій былъ ученикомъ Ап. Іоанна, равно какъ и тотъ, что названный Апостолъ именовался *πρεσβύτερος* и даже слылъ въ Асіи, какъ *πρεσβύτερος* κατ' ἐξουχίαν <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, приведенная Евсевіемъ выдержка не говорить въ его пользу. А если имѣть въ виду, что ея толкованіемъ онъ внесъ великую путаницу въ библейскую критику и, имѣя всю возможность представить дѣло въ ясномъ свѣтѣ, однако допустилъ тенденціозныя умолчанія <sup>4)</sup>, то будетъ несомнѣннымъ, что отрицанію Евсевіемъ свидѣтельства Иринея о самовидчествѣ Папіемъ Апостоловъ не имѣетъ ровно никакой цѣны, поскольку для него нѣтъ никакихъ основаній ни въ сочиненіи Папія, ни въ другихъ источникахъ для исторіи послѣапостольскаго вѣка. Можно еще замѣтить, что Евсевій здѣсь не повліялъ на убѣжденіе послѣдующихъ церковныхъ писателей, которые всегда считали Папія ученикомъ Апостоловъ (Аполлинарій Лаодикійскій, Андрей Кесарійскій, Максимъ Исповѣдникъ, Анастасій Синаитъ).

Что касается специально Апокалипсиса, то Евсевій не даетъ намъ ясныхъ свѣдѣній объ отношеніи къ нему Папія. Но, къ счастью, епископъ Андрей Кесарійскій (VI в.) во

<sup>1)</sup> О значеніи термина „*πρεσβύτερος*“ въ древне-церковной литературѣ см. *Lightfoot*, p. 145; *Zahn*, *Forschungen* VI, S. 78-83. Что пресвитеры фрагмента изъ Папія не Апостолы, это утверждаютъ *Lützelberger*, op. cit., S. 80-81. 84-85; *Scholten*, op. cit., S. 53; *Moffatt*, p. 599. Ср. *Chapman*, *John the Presbyter*, p. 10-11.

<sup>2)</sup> Н. Е. III, 39, 7. p. 148. «И Папій, о которомъ у насъ теперь рѣчь, признаетъ, что слова Апостоловъ онъ принялъ отъ обращавшихся съ нимъ; объ Аристіонѣ же и пресвитерѣ Іоаннѣ говоритъ, что онъ самъ былъ ихъ слушателемъ».

<sup>3)</sup> *Die beiden Johannes von Ephesus*, S. 40. 143—144. 165—167.

<sup>4)</sup> Имѣется въ виду вопросъ о пресвитерѣ Іоаннѣ, о чемъ специально рѣчь будетъ ниже, въ отдѣлѣ о писателѣ Апокалипсиса.

введеніи къ своему толкованію на Апокалипсисъ пишетъ: «дальнѣйшія разсужденія о сей боговдохновенной книгѣ считаемъ совершенно излишними, потому что ея достовѣрность засвидѣтельствовали блаженные Григорій Богословъ и Кириллъ и еще древнѣйшіе: Папій, Ириней, Меѳодій и Ипполитъ» <sup>1)</sup>. Изъ этой выдержки видимъ, что Папій здѣсь относится къ поручителямъ за достоинство Апокалипсиса. Свидѣтельство Андрея Кесарійскаго имѣетъ тѣмъ болышую цѣну, что онъ, конечно, читалъ самъ сочиненіе Папія, слѣды существованія котораго находятся еще и въ гораздо болѣе позднее время. Въ самомъ дѣлѣ, въ своемъ толкованіи онъ и еще цитуетъ Папія буквально по поводу Апк. XII, 7—8. «И Папій говорить: нѣкоторымъ изъ нихъ, т. е. изъ прежнихъ божественныхъ ангеловъ,—позволилъ владѣть и управлять устройствомъ земли и поручилъ начальствовать хорошо»; но говоритъ далѣе, «случилось, что они ни во что обратили свой чинъ» <sup>2)</sup>. Нельзя думать, что Андрей сдѣлалъ заключеніе о знакомствѣ Папія съ Апокалипсисомъ изъ его хилиазма, потому что, во-1-хъ, хилиазмъ какъ автора посланія Варнавы, такъ и Папія гораздо понятнѣе, если предположить его происхожденіе у нихъ главнымъ образомъ изъ Апокалипсиса. Во-2-хъ, наше мнѣніе о происхожденіи хилиазма Папія не исключается и словами самого Евсевія. Вотъ его относящееся сюда сужденіе: Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡς ἂν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἵκοντα παρατέθειται, ξένας τὲ τινὰς παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ, καὶ τινὰ ἄλλα μυθικώτερα. Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησὶν ἔσσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησί τῆς γῆς ὑποστηρομένης. Ἄ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παραδεχάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυθικῶς εἰρημένα μὴ συνωραχότα <sup>3)</sup>. Но изъ этихъ словъ

<sup>1)</sup> *Funk*, vol. I, p. 362: Παρὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βιβλίου περὶ τὸν μὴ κύνειν τὸν λόγον ἡγοῦμεθα, τῶν μακρῶν Γρηγορίου φησὶ τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιοτέρων Πιπίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἰππολύτου ταύτῃ προσημαρτοῦντων τὸ ἀξιόπιστον. *Андрей Кесарійскій*, Толкованіе на Апокалипсисъ, Ярославль 1892, стр. 3. То-же. переводъ П. М. В., Москва 1884, стр. 5.

<sup>2)</sup> *Funk* *ibid.*, p. 362; русск. пер. стр. 92 (101—102).

<sup>3)</sup> *Euseb.* Н. Е. III, 39, 11—12, p. 149. „Передаётъ тотъ же самый (Папій) и другое, какъ бы дошедшее до него изъ неписаннаго преданія и нѣкоторыя неизвѣстные притчи Спасителя и Его наставленія и нѣчто иное близкое къ баснословію. Между прочимъ онъ говоритъ, что послѣ воскресенія мертвыхъ будетъ продолжаться въ теченіе тысячи лѣтъ имѣющее наступить на этой землѣ тѣлесное царство Христово. И

видимъ, что вовсе нѣтъ принудительныхъ основаній думать, будто Евсевій производилъ хилиазмъ Папія изъ неписаннаго только преданія. Есть основанія предполагать, что διηγήσει, которыя, по Евсевію, ложно истолковалъ Папій, были извѣстны и первому и, что, слѣдовательно, онѣ существовали въ письменной формѣ, а въ такомъ случаѣ это и былъ Апокалипсисъ Апостола Іоанна <sup>1)</sup>, Наконецъ, замѣтимъ еще, что и другія ссылки Андрея свидѣтельствуютъ о его освѣдомленности и достовѣрности.

Андрей Кесарійскій не говоритъ подробно и ясно, что именно Папій засвидѣтельствовалъ относительно Апокалипсиса. Однако, если вспомнить, что Папій далъ довольно точный отчетъ относительно происхожденія Евангелій Маттея и Марка, то можно предположить, что написаніе Апокалипсиса «*Іоанномъ, ученикомъ Господа*», было удостовѣрено и Папіемъ <sup>2)</sup>. Это подтверждается и армянскими извлеченіями изъ сочиненія Ипполита De antichristo, которыя надписаны двумя именами Папія и Ипполита. Указываютъ, какъ на фактъ, что Ипполитъ въ комментаріи на книгу пророка Даниила пользовался сочиненіемъ Папія безъ всякой цитации. Въ такомъ случаѣ весьма вѣроятно зависимость Ипполита отъ Папія и въ сочиненіи De antichristo, — тѣмъ болѣе, что Папій занимался вопросами эсхатологіи и былъ въ этомъ случаѣ авторитетомъ, такъ что и самъ Евсевій считаетъ его виновникомъ хилиастическихъ убѣжденій другихъ церковныхъ писателей, какъ, напр., Ириней <sup>3)</sup>. Но Ипполитъ по обыкновенію выписывалъ изъ Папія съ небольшими измѣненіями и безъ всякой цитации; — армяне же, среди которыхъ трудъ Папія хранился очень долго, отмѣтили на основаніи сличенія дѣйствительное происхожденіе нѣкоторыхъ отрывковъ изъ Ипполита,

---

я полагаю, что онъ вывелъ это изъ апостольскихъ повѣствованій, не понявши сказаннаго въ нихъ таинственными образами“.

<sup>1)</sup> *Lücke*, Versuch einer vollständigen Einleitung in d. Off. Ioh., S. 268—269.

<sup>2)</sup> Ср. *Zahn*, Forschungen, VI, S. 118. Anm. 2. Что касается имени „ученикъ Господа“, то нужно обратить вниманіе на указаніе, что обозначеніе Іоанна, какъ Апостола, не было свойственно Ефесской церкви, такъ какъ атрибутъ „Апостолъ“ существенно *павлинистическій*. Папій не употребляетъ послѣдняго именования, а Ириней неизмѣнно называетъ Іоанна „ученикомъ Господа“, тогда какъ Петра, наприм., называетъ Апостоломъ (*Larfeld*, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 167—168).

<sup>3)</sup> Н. Е. III, 39, 13, p. 149.

надписавъ ихъ именами сего послѣдняго и Папія <sup>1)</sup>. Рѣчь въ нихъ идетъ, между прочимъ, относительно Апк. гл. XI и XII, и главное, дважды называется имя Іоанна предъ цита-тами изъ Апокалипсиса: λέγει γὰρ Ἰωάννης. Ἰωάννης φησὶν.

Такимъ образомъ, фактъ удостовѣренія Папіемъ достоин-ства Апокалипсиса является несомнѣннымъ, а что онъ при-писывалъ его «Іоанну, ученику Господа»,—весьма вѣроятно.

Свв. Поликарпъ (род. 69, ум. 155) и Иринея (род. ок. 130 г. <sup>2)</sup>, ум. 202). Въ ряду тѣхъ звеньевъ, которыя соеди-няютъ апостольскій вѣкъ съ послѣдующими поколѣніями, не обращавшимися съ Апостолами, первое нѣсто принадлежитъ св. Поликарпу Смирнскому. Онъ является главнымъ и непо-средственнымъ свидѣтелемъ апостольскаго преданія для своего ученика Иринея, а черезъ послѣдняго и для всей церкви <sup>3)</sup>. Иринея свидѣтельствуемъ <sup>4)</sup>, что Поликарпъ не только былъ наученъ Апостолами и обращался со многими, видѣвшими Господа, но Апостолами же былъ поставленъ и во епископа Смирнскаго. Достоверность этого свидѣтельства ничѣмъ серьез-нымъ не подрывается убѣдительно. Оно совместиимо и съ хро-нологіей жизни Поликарпа и съ исторіей Апостоловъ; вѣдь, возможно, что есть даже историческое основаніе разсказа Мураторіева фрагмента о пребываніи Апостола Андрея въ М. Азіи при написаніи Іоанномъ Евангелія.

Изъ числа Апостоловъ особенно близокъ былъ Поли-карпъ къ св. Іоанну, чтò засвидѣтельствовалъ Иринея въ по-сланіяхъ къ Флорину и къ Виктору Римскому <sup>5)</sup>. Все значе-

<sup>1)</sup> Zahn, Forschungen VI, S. 128—129. S. 128. Аум. 2. Самыя мѣста изъ Ипполита см. въ Hippolytus' Werke, изд. Achelis'a, Leipzig 1897, p. 7, 2—9; 29, 19—30, 15; 39, 12—40, 13.

<sup>2)</sup> Многие принимаютъ болѣе позднюю дату рожденія св. Иринея. Такъ Harnack относитъ его къ 135—142 г., а 130 г. считаетъ уже край-ней границей (Chronologie I. S. 329). По Bardenhewer'y, онъ родился ок. 140 г. (Patrologie<sup>3</sup>, S. 96), а по Gregory, какъ и по Harnack'y, между 135—142 гг. (Canon and Text, p. 147).

<sup>3)</sup> Ср. у Prof. C. R. Gregory о св. Поликарпѣ: he is the keystone of the arch that supports the history of Christianity, and therefore of the books of the New Testament, from the time of the Apostles to the close of the second century (Canon and the Text of the N. T., p. 74). Поликарпъ соединяетъ Ап. Іоанна, который видѣлъ Господа, съ началомъ третьяго вѣка чрезъ одного только Иринея (ibid., p. 75).

<sup>4)</sup> Adv. haer. III, 3—4. M. gr. VII, col. 851—852.

<sup>5)</sup> Euseb., H. E. V, 20, 6 (p. 246); V, 24, 16 (p. 253).

ніе Поликарпа и зиждется на его отношеніи къ Іоанну и другимъ самовидцамъ Господа, а затѣмъ на томъ фактѣ, что Иринеѣ является, конечно, устами Поликарпа и другихъ пресвитеровъ. Слѣдовательно, и сообщенія Иринея объ Апокалипсисѣ мы можемъ возводить къ тому же источнику. Поликарпу здѣсь должно принадлежать первенствующее мѣсто; это слѣдуетъ изъ того, что изъ ряда пресвитеровъ ему приписывается Иринеемъ особенная роль, какъ ученику Іоанна въ какомъ-то особенномъ преимущественномъ значеніи.

Если для подрыва авторитета Иринея <sup>1)</sup>, какъ проводника апостольскаго преданія, возводятъ свидѣтельства пресвитеровъ въ его сочиненіи только къ произведенію Папія, то въ этомъ случаѣ основываются не на словахъ Иринея, а на чемъ-то слишкомъ субъективномъ. Епископъ Ліонскій ясно различаетъ между устными изреченіями пресвитеровъ и письменными подтвержденіями Папія; отличаетъ и то, что является у Папія лишнимъ сравнительно съ изреченіями пресвитеровъ. Описавъ на основаніи разсказовъ пресвитеровъ необыкновенное плодородіе въ будущемъ царствѣ Христа, Иринеѣ прибавляетъ: ταῦτα δὲ καὶ Παπίας... ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων. Здѣсь устные преданія подтверждаются письменнымъ свидѣтельствомъ Папія; въ слѣдующихъ же словахъ: et adjecit,icens, отмѣчается даже, что сочиненіе Папія содержитъ лишняго сравнительно съ отчетами пресвитеровъ <sup>2)</sup>.

На основаніи всего вышеизложеннаго, свидѣтельство Иринея вообще мы можемъ считать достовѣрнымъ, какъ первоизвѣстіе, а не простое преданіе. Впрочемъ, и отъ одного изъ пресвитеровъ Иринея, именно, Поликарпа сохранилось посланіе къ Филиппійцамъ, въ которомъ, однако, мы не находимъ разительныхъ параллелей съ выраженіями Апокалипсиса, а найденныи Tiefenthal'емъ нельзя считать убѣдительными <sup>3)</sup>.

Что касается самого Иринея, то онъ является свидѣтелемъ признанія боговдохновенности Апокалипсиса, какъ происходящаго отъ Св. Духа <sup>4)</sup>. Писателемъ его онъ считаетъ

<sup>1)</sup> *Harnack* считаетъ совершенно устраненнымъ авторитетъ Иринея въ сферѣ Іоанновскаго вопроса (*Chronologie* I. S. 657).

<sup>2)</sup> Adv. haer. V, 33, 4. M. gr. VII, col. 1214. См. *Zahn*, Forschungen VI, S. 88—90.

<sup>3)</sup> *Tiefenthal*, Die Apokalypse d. hl. Iohannes, S. 4—5.

<sup>4)</sup> Adv. haer., V, 30, 4. M. gr. VII, col. 1207.

«Іоанна, ученика Господа», — стереотипная фраза для обозначенія Апостола Іоанна. Писатель этой свящ. книги тоже-ствененъ съ писателемъ четвертаго Евангелія. Приводятся Иринею и буквальный выдержки изъ Апокалипсиса <sup>1)</sup>. Затѣмъ, св. Иринею удостовѣряетъ подлинность числа 666 и разсуждаетъ о его значеніи, высказываясь болѣе всего въ пользу имени τετράν и приводя еще возможные обозначенія антихриста: εὐανθάς и λατῆινος. Впрочемъ, ничего несомнѣннаго о имени антихриста сказать нельзя: здѣсь у Иринея изслѣдывающему разуму рекомендуется скромность. Наконецъ, высказывается св. Иринею и относительно времени происхожденія Апокалипсиса: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς <sup>2)</sup>

*Св. Густинъ Мученикъ* († ок. 165 г.) и *др. писатели II вѣка*. Перешедши отъ разсужденія о Поликарпѣ прямо къ свидѣтельству Иринея, мы пропустили цѣлый рядъ древнихъ церковныхъ писателей, свидѣтелей относительно достоинства Апокалипсиса. Ихъ голоса, происходящіе изъ того же источника, какъ вышеизложенные, хотя иногда и не вполне опредѣленны вслѣдствіе потери цѣлаго ряда важныхъ сочиненій, однако въ своемъ согласіи представляютъ нѣчто стройное и весьма внушительное.

Первое мѣсто въ ряду этихъ, можно сказать, случайныхъ свидѣтельствъ объ Апокалипсисѣ принадлежитъ свидѣтельству св. Іустина мученика въ «Разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ». Приводимъ его полностью: Καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνὴρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιῆσειν ἐν Ἱερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεῦσαντας προεφῆτευσεν καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καὶ συνελόντι φάναι αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν <sup>3)</sup>. Кромѣ того, зависимость отъ Апокалипсиса объясняется выраженіе: ὅφρις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος (Апк.

<sup>1)</sup> Ibid., IV, 20, 11. M. gr. VII, col. 1040 и дал.

<sup>2)</sup> Adv. haer., V, 30—1—3. M. gr. VII, col. 1203—1207. „Ибо оно (откровение) видѣно было не много времени тому назадъ, но почти въ нашъ вѣкъ,—въ концѣ царствованія Домиціана“.

<sup>3)</sup> E. Preuschen, *Analecta*<sup>2</sup>, Theil II, Tübingen 1910, S. 11. „Затѣмъ и нѣкій мужъ изъ нашей среды, которому имя Іоаннъ, одинъ изъ Апостоловъ Христовыхъ, въ бывшемъ ему откровеніи пророчествовалъ, что вѣрующіе въ нашего Христа проведутъ въ Іерусалимѣ тысячу лѣтъ и, что послѣ этого произойдетъ всеобщее и, словомъ, вѣчное всѣхъ вмѣстѣ воскресеніе и судъ“.



ХІІ, 9), относительно чего и замѣчается: ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων... μαθεῖν δύνασθε. Подлинность словъ εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ отрицалъ Rettig, но былъ основательно опровергнутъ Lücke <sup>1)</sup>). Слова Іустина важны въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, они отличаются такою опредѣленностью, что большаго не остается и желать; во-вторыхъ, этотъ церковный писатель является свидѣтелемъ преданія церкви Ефесской <sup>2)</sup>)—первой изъ семи апокалипсическихъ церквей, такъ-какъ именно въ Ефесѣ онъ принялъ ок. 130 г. крещеніе и прожилъ тамъ довольно продолжительное время, углубляясь въ истины христіанства и его первоисточники. Самый «Разговоръ съ іудеемъ Трифономъ» переноситъ насъ въ Ефесъ, какъ мѣстопробываніе автора, въ обстановку 135 года, хотя написано это сочиненіе уже не въ Ефесѣ и между 155—160 гг. <sup>3)</sup>). Намъ кажется совершенно даже излишнимъ вопросъ о томъ, являются ли слова св. Іустина выраженіемъ его личнаго только убѣжденія на основаніи экзегетическихъ изысканій, или же они представляютъ изъ себя голосъ преданія.

По поводу св. Іустина Евсевій только и могъ замѣтить μέμνηται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, σαφῶς τοῦ ἀποστόλου αὐτὴν εἶναι λέγων <sup>4)</sup>).

Къ плодovitымъ писателямъ второго вѣка принадлежить Мелитонъ Сардійскій, перечень несохранившихся сочиненій котораго находится у Евсевія. Между этими сочиненіями называются τὰ περὶ τοῦ διαβόλου, καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου <sup>5)</sup>). Мелитонъ, вѣроятно, выражался о писателѣ Апокалипсиса въ такой формѣ, какъ и другіе мужи той эпохи, за исключеніемъ Іустина, который назвалъ Іоанна прямо Апостоломъ. Но, конечно, у Евсевія не было ни малѣйшаго основанія къ различенію на основаніи сочиненія Мелитона двухъ Іоанновъ.

То же должно сказать и о Теофилѣ Антиохійскомъ, который въ сочиненіи противъ ереси Гермогена пользовался, по сообщенію Евсевія, и свидѣтельствами изъ Апокалипсиса

<sup>1)</sup> Lücke, S. 278 ff.

<sup>2)</sup> Ср. *Leipoldt*, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 34. Anm. 2.

<sup>3)</sup> *Zahn*, Geschichte d. neutest. Kanons B. I, H. 2, S. 459. *Harnack*, Chronologie, I, S. 283—284.

<sup>4)</sup> *Euseb.*, Н. Е. IV, 18, 8. р. 185. „Упоминаетъ же и объ Апокалипсисѣ Іоанна, ясно говоря, что онъ принадлежитъ Апостолу“.

<sup>5)</sup> Н. Е., IV, 25, 2 (р. 193—194).

Иоанна: ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις <sup>1)</sup>). Этот фактъ указываетъ на общее признаніе Апокалипсиса въ то время въ Антиохійской церкви.

Еще важнѣе то обстоятельство, что Апокалипсисъ признавалъ церковный писатель (ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς) Аполлоній. Важность признанія съ его стороны достоинства Апокалипсиса обуславливается тѣмъ, что Аполлоній былъ противникомъ монтанистовъ, противъ которыхъ было направлено и его сочиненіе, а извѣстно, что монтанисты дѣлали изъ Апокалипсиса широкое употребленіе. Если бы мы имѣли сочиненіе Аполлонія, то, вѣроятно, нашли бы тамъ опытъ ортодоксальнаго истолкованія нѣкоторыхъ апокалипсическихъ образовъ. Къ сожалѣнію, изъ этого сочиненія до насъ дошло только нѣсколько отрывковъ у Евсевія, у котораго мы имѣемъ краткое замѣчаніе о пользованіи Аполлоніемъ свидѣтельствами изъ Апокалипсиса св. Иоанна. Возразить противъ авторства Апостола Иоанна на основаніи сочиненія Аполлонія Евсевій, конечно, не могъ; но что Аполлоній давалъ интересныя свѣдѣнія относительно пребыванія св. Иоанна въ Ефесѣ, это слѣдуетъ изъ отмѣченнаго историкомъ разсказа о воскресеніи Апостоломъ мертваго <sup>2)</sup>). На основаніи всего этого нужно признать Аполлонія однимъ изъ важнѣйшихъ свидѣтелей апостольскаго происхожденія и боговдохновеннаго достоинства Апокалипсиса.

Свидѣтельство св. Іустина и Аполлонія достаточно для доказательства, что первая изъ семи апокалипсическихъ церквей всегда считала Апокалипсисъ апостольскимъ произведеніемъ. Но и еще у одного изъ Ефесскихъ епископовъ второй половины второго вѣка—у св. Поликрата мы имѣемъ упоминаніе объ Иоаннѣ: καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ πτῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσὼν, ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεῶς, καὶ μάρτυς, καὶ διδάσκαλος οὗτος ἐν Ἐφέσῃ κηκοίμηναι <sup>3)</sup>). Указаніе на написаніе Иоанномъ Апокалипсиса искали въ словахъ <sup>4)</sup> ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεῶς,—

<sup>1)</sup> Н. Е., IV, 24, 1 (р. 192).

<sup>2)</sup> Euseb., Н. Е. V, 18, 14 (р. 244): Κέχρηται δὲ καὶ μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως, καὶ νεκρὸν δὲ θανάμει θείᾳ πρὸς αὐτοῦ Ἰωάννου ἐν τῇ Ἐφέσῃ ἐγγιγέρθαι ἰστέροι.

<sup>3)</sup> Euseb., Н. Е. V, 24, 3 (р. 250—501); III, 31, 3 (р. 137). „И Иоаннъ, возлежавшій на персяхъ Господа,—который былъ священникомъ, носившимъ дщицу, и свидѣтелемъ и учителемъ,—этотъ погребенъ въ Ефесѣ“.

<sup>4)</sup> Такъ, Tiefenthal, S. 16—17. Противъ этого см. Zahn, Forschungen IV, S. 209—213, который, между прочимъ, указываетъ, что Епифаніемъ πέταλον приписывается и Іакову, брату Господню.

однако неосновательно. Указаніе на Апокалипсисъ можно находить скорѣе въ словѣ *μάρτυς*, которое хорошо подходитъ къ терминологіи Апокалипсиса. Тутъ *μάρτυς* не означаетъ мученика, ибо это обозначеніе стоитъ предъ *διδάσκαλος*, въ то время какъ при упоминаніи другихъ лицъ въ томъ же посланіи Поликрать по существу дѣла сначала отмѣчаетъ ихъ положеніе въ церкви, а затѣмъ мученичество. Такъ, Поликарпа, Тразоя и Сагариса—каждаго въ отдѣльности—онъ называетъ *ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς* <sup>1)</sup>, Иоанна же, наоборотъ, *μάρτυς καὶ διδάσκαλος*. Что *μάρτυς* здѣсь взято изъ Иоанновой терминологіи и, можетъ быть, часто прилагалось къ любимому ученику Господа, какъ техническій терминъ,—это думать естественнѣе всего, такъ какъ въ отрывкѣ изъ посланія Поликрата рядомъ употребляется это слово въ двухъ различныхъ значеніяхъ, что могло бы подать поводъ къ недоразумѣнію. А что обозначеніе основано на Апокалипсисѣ, это слѣдуетъ изъ того, что въ Апокалипсисѣ на этомъ понятіи дѣлается особенно частое и особенно сильное удареніе. Наконецъ, *μάρτυς* не можетъ означать у Поликрата «мученика» потому, что это противорѣчитъ всему церковному преданію объ Ап. Иоаннѣ.

На основаніи сохранившихся скудныхъ источниковъ мы представили въ малоазійскомъ преданіи объ Апокалипсисѣ Иоанна всю, какъ бы боковую вѣтвь, которая отлично разъясняетъ и рѣшительно подтверждаетъ то, что до насъ достигаетъ чрезъ главное русло церковнаго преданія: Апостолъ Иоаннъ—Поликарпъ—Ирипей. Остается еще упомянуть только то, что опять же можно возвести къ св. Иринею лично,—именно, посланіе церковей Ліонской и Вьенской къ общинамъ Асіи и Фригии о гоненіи при Маркѣ Авреліи въ 177 году.

Здѣсь ничего не говорится о писателѣ Апокалипсиса, но изъ посланія видно, что эта свящ. книга была въ широкомъ употребленіи у христіанъ и во время гоненія служила для нихъ источникомъ утѣшенія. Здѣсь находятъ много параллелей къ выраженіямъ Апокалипсиса. Изъ нихъ совершенно очевидно слѣдующая: *ἦν γὰρ καὶ ἔστι γυνήσιος Χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ*—ср. Апк. XIV, 4 <sup>2)</sup>. Однажды въ посланіи Апокалипсисъ прямо цитруется, какъ писаніе: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ὁ ἄνομος ἀνομησάτω ἔτι, καὶ ὁ δίκαιος δικαιοσύνῃ*

<sup>1)</sup> *Euseb.* Н. Е. V, 24, 4, 5 (p. 251). Ср. *Zahn*, *Forschungen* VI, S. 213.

<sup>2)</sup> *Euseb.*, Н. Е. V, 1, 10, p. 250. Подробнѣе см. *Tiefenthal*, S. 17—20.

ѣти <sup>1)</sup>), хотя выдержка сдѣлана, очевидно, по памяти (ср. Лук. XXII, 11).

Изъ внѣцерковныхъ свидѣтелей апостольскаго происхожденія Апокалипсиса, за исключеніемъ монтанистовъ, мы укажемъ только на Левкія Харипа, признаваемого за автора περίοδοι Ἰωάννου <sup>2)</sup>. Левкій, принадлежавшій къ школѣ Валентина въ широкомъ смыслѣ <sup>3)</sup>, можетъ быть отнесенъ къ свидѣтелямъ малоазійскаго преданія. Появленіе его сочиненія Zahn ставитъ въ предѣлы 140—200 годовъ <sup>4)</sup>. По Левкію, Ап. Іоаннъ, очевидно, является писателемъ не только Евангелія и 1 посланія, но и Апокалипсиса. Въ своемъ романическомъ описаніи этотъ еретикъ, конечно, использовалъ церковное преданіе, а въ описаніи путешествія Ап. Іоанна онъ явно примыкаетъ къ посланіямъ Апокалипсиса. Поэтому вѣроятнымъ дѣлается такое предположеніе, что въ произведеніи Левкія, не сохранившемся полностью, было упоминаніе и объ изгнаніи Апостола на Патмосъ и о написаніи Апокалипсиса <sup>5)</sup>. Впрочемъ, и безъ этого предположенія ясно, что онъ считалъ эту свѣщ. книгу апостольскимъ произведеніемъ.

Апокалипсисъ, какъ видимъ, въ церквахъ М. Азіи пользовался общимъ признаніемъ въ качествѣ писанія Ап. Іоанна. Только голосъ алоговъ звучитъ диссонансомъ въ этомъ согласномъ хорѣ свидѣтелей каноническаго достоинства Апокалипсиса. Но критика алоговъ настолько слаба по своему достоинству, что, вѣроятно, не нашла сколько-нибудь значительнаго признанія: по крайней мѣрѣ, самое еретическое движеніе, которое произвели алоги, представляется по источникамъ въ очень неясныхъ очертаніяхъ. Уже св. Иринеи вскользь упоминаетъ о тѣхъ, которые отвергали Евангеліе Іоанна изъ-за ученія о Параклитѣ и отрицали пророческій духъ въ церкви. Они, по Иринею, должны бы отвергать и св. Павла, который въ посланіи къ Коринѳянамъ говоритъ о пророческихъ дарахъ <sup>6)</sup>. Ранѣе въ этихъ еретикахъ видѣли монтанистовъ <sup>7)</sup>, но совершенно

<sup>1)</sup> Н. Е. V, 51. 58—р. 216.

<sup>2)</sup> По мнѣнію Zahn'a въ Acta Ioannis, Erlangen 1880, эти Acta составлены во имя Левкія, вѣроятно, дѣйствительнаго ученика Ап. Іоанна (см. S. CXLIV—CXLV).

<sup>3)</sup> Zahn, Grundriss der Geschichte des neutest. Kanons, S. 30.

<sup>4)</sup> Zahn, Forschungen VI, S. 14—15.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 196—199.

<sup>6)</sup> Adv. haer., III, 11, 9. M. gr. VII, col. 890—891.

<sup>7)</sup> См.; напр., Adv. haer. M. gr. VII, col. 890 not. 48.

несправедливо: здѣсь можно скорѣе видѣть горячихъ противниковъ монтанистовъ <sup>1)</sup>).

Затѣмъ о еретикахъ, отвергавшимъ не только Евангеліе, но и Апокалипсисъ Іоанна, говорятъ Епифаній <sup>2)</sup>,—который и называетъ ихъ алогами, и Филастріей <sup>3)</sup>. Послѣдній, впрочемъ, ограничивается сообщеніемъ, что еретики, отвергая апостольское происхожденіе Апокалипсиса и Евангелія Іоанна, приписывали ихъ Керинеу. Епифаній же говоритъ подробнѣе о критикѣ алоговъ. Замѣтимъ еще, что свидѣтельства обоихъ упомянутыхъ писателей сводятъ къ отчету св. Ипполита <sup>4)</sup>.

Протестъ алоговъ является, вѣроятно, результатомъ горячей полемики противъ монтанистовъ. Доказательствомъ этого можетъ служить тотъ фактъ, что еретики, въ качествѣ основанія къ отверженію Апокалипсиса, ссылались на присутствіе тамъ посланія къ церкви Θіатирской: καὶ φάσκουσιν ἀντιλέγοντες, ὅτι εἶπε πάλιν Ὁ Γράφων τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐκκλησίας τῇ ἐν Θυατείροις, καὶ οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία χριστιανῶν ἐν Θυατείρῃ <sup>5)</sup>. Изъ другихъ возраженій можно еще отмѣтить, что алоги смѣялись надъ разсказомъ о четырехъ ангелахъ, связанныхъ при великой рѣкѣ Евфратѣ (Апк. XI, 14—15): ἐνόμισαν γάρ οἱ τοιοῦτοι, μὴ πῃ ἄρα γελοῖόν ἐστιν ἡ ἀλήθεια <sup>6)</sup>. Или, напр., еретики спрашивали <sup>7)</sup>: τί με, φησὶν, ὠφελεῖ ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου, λέγουσα μοι περὶ ἐπτά ἀγγέλων, καὶ ἐπτά σαλπύγγων?

Ясно, что критика алоговъ имѣла исключительно догматическія основанія и никакихъ историческихъ <sup>8)</sup>).

Въ то время, очевидно, историческія воспоминанія были еще такъ живы, что выдумать какого-либо другого Іоанна съ цѣлью приписать ему Апокалипсисъ и вообще Іоанновскую

<sup>1)</sup> Въ текстѣ Migne'я,—въ словахъ: qui pseudoprophetae quidem esse volunt нужно принять съ Zahn'омъ (Geschichte d. neutest. Kanons I, 1, S. 244) и др. корректуру volunt не nolunt,—иначе въ текстѣ получится самопротиворѣчье. См. Bousset, Die Offenbarung J., S. 22 Anm. 1.

<sup>2)</sup> Adv. haer., XLI M. gr. XLI, col. 891.

<sup>3)</sup> Liber de haeresibus, LX M. lat. XII, col. 1174—1175.

<sup>4)</sup> Bousset, D. Off. J. S. 22.

<sup>5)</sup> Epiphan., Adv. haer. XLI, 33. M. gr. XLI, col. 948.

<sup>6)</sup> Ibid., XLI, 34. M. gr. XLI, col. 949.

<sup>7)</sup> Ibid. XLI, 32. M. gr. XLI, col. 945.

<sup>8)</sup> Слишкомъ важное значеніе придаетъ протесту алоговъ противъ писаній Ап. Іоанна Ad. Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg i. B. 1899, S. 61—70.

новозавѣтную литературу, не было возможности <sup>1)</sup>). Алоги и поступили очень радикально: приписали писанія Апостола Іоанна врагу церкви Керинеу. Никто, конечно, не скажетъ, чтобы лицо, которому еретики приписали Іоанновскую литературу, избрано было удачно.

Мы прослѣдили преданіе малоазійской церкви объ Апокалипсисѣ и нашли, что, по общему и единодушному мнѣнію всѣхъ представителей церковнаго сознанія того времени, Апокалипсисъ является писаніемъ Іоанна, ученика Господа, т. е. Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. Евсевій, въ интересахъ котораго было привести основанія противъ этого тезиса, таковыхъ однако не указалъ и, конечно, потому, что не нашелъ.

Переходимъ теперь къ свидѣтелямъ преданія римской церкви.

*Св. Климентъ Римскій* († 101 г.) и *Ерма* (ум. ок. пол. 2 вѣка). Изъ Рима вышло одно изъ древнѣйшихъ произведеній древне-церковной литературы: 1 посланіе къ Коринѳянамъ св. Климента, епископа Римскаго, написанное ок. 95 г. <sup>2)</sup>, т. е. около того же времени, когда, по Иринею, произошелъ и Апокалипсисъ св. Іоанна. Знакомство Климента съ Апокалипсисомъ имѣло бы большое значеніе для исторіи распространенія этой свящ. книги въ христіанскомъ мірѣ, но въ то же время отсутствіе такового не можетъ показаться удивительнымъ въ виду времени появленія обоихъ писаній. Ioh. Leipoldt считаетъ возможнымъ видѣть въ 1 посланіи св. Климента древнѣйшее римское свидѣтельство за Апокалипсисъ св. Іоанна <sup>3)</sup>. Дѣйствительно одна фраза въ посланіи можетъ содержать въ себѣ отношеніе къ соотвѣствующему мѣсту Апокалипсиса. Пролέγει γάρ ἡμῖν Ἰδοὺ ὁ Κύριος, καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἕκαστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ (XXXIV, 3), читаемъ мы у св. Климента,—ср. Апк. XXII, 12. Однако нельзя не упомянуть, что то же выраженіе можетъ быть и комбинаціей ветхо-завѣтныхъ мѣстъ: Ис. XL, 10; LXII, 11; Прит. XXIV, 12. Въ виду этого вопросъ объ отношеніи 1 посланія св. Климента къ Коринѳянамъ къ Апокалипсису мы не можемъ рѣшить категорически.

<sup>1)</sup> Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 253—254.

<sup>2)</sup> См. Harnack, Chronologie I, S. 255.

<sup>3)</sup> Geschichte d. neustest. Kanons I, S. 39. Также Tiefenthal, Die Apokalypse des hl. Iohannes, S. 3; Н. А. Гамолко, Каноническое достоинство Апокалипсиса Св. Ап. Іоанна Богослова, въ Христ. Чт. 1913,—февраль, стр. 253 Но иначе Zahn, Geschichte d. neut. Kanons I, 2, S. 945.

Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ «Пастыремъ» Ермы, написаннымъ или изданнымъ въ Римѣ въ промежутокъ между 140—155 г.г. <sup>1)</sup>. Здѣсь авторъ созерцаетъ звѣря, съ выходящей изъ его устъ саранчею (Vis. IV, I: 6), и дѣву, украшенную (*κεκοσμημένην*), какъ бы выходящую изъ брачнаго чертога (Vis. IV, II: 1). Послѣдній образъ приводить въ связь съ Апк. XXI, 2 <sup>2)</sup>. Но такое отношеніе, хотя и весьма вѣроятно, но не вполне несомнѣнно. Въ Vis. II, II: 7 ублажаются претерпѣвшіе *τὴν θλίψιν τὴν ἐρχομένην τὴν μεγάλην*. Но о *θλίψει μεγάλη*, кромѣ Апк. VII, 14, идетъ рѣчь и въ Мѣ. XXIV, 21.

Такимъ образомъ мы должны оставить открытымъ вопросъ объ отношеніи 1 посланія Климента Римскаго и «Пастыря» Ермы къ Апокалипсису. Переходимъ къ другимъ болѣе точнымъ документамъ.

*Мураторіевъ фрагментъ* <sup>3)</sup>. Драгоценнымъ для исторіи новозавѣтнаго канона памятникомъ является, такъ называемый, Мураторіевъ фрагментъ, который свидѣтельствуетъ о состояніи римскаго канона около времени папы Пія I († около 155 г.), или даже позднѣе. Изъ отношенія автора фрагмента къ монганизму Th. Zahn выводитъ, какъ его вѣроятную дату,—210 годъ <sup>4)</sup>. Въ этомъ памятникѣ Апокалипсисъ упоминается дважды. Сначала, сказавъ объ общецерковномъ значеніи посланій Павла, авторъ замѣчаетъ (lin. 57—59): *et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit*. Затѣмъ назвавъ другія подлинныя и подложныя посланія Павла, также высказавъ сужденіе о посланіи Іуды и двухъ Іоанновыхъ, Мураторіевъ фрагментъ содержитъ слѣдующее (lin. 71—73): *Apocalypses etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia polunt*. Послѣдняя выдержка является не вполне свободной отъ недоумѣній. Во-первыхъ, оно законно уже вслѣдствіе tantum-quamis, а во-вторыхъ, странно отсутствіе упоминанія въ

<sup>1)</sup> Bardenhewer, Patrologie<sup>3</sup>, S. 109; Harnack, Chronologie I, S. 259.

<sup>2)</sup> Н. А. Гамолко—въ Хр. Чт. 1913, февраль, стр. 253.

<sup>3)</sup> Напечатанъ, вмѣстѣ съ репродукціей греческаго и первоначальнаго латинскаго текста, въ соч. Hilgenfeld'a, Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments, Halle 1863. См. также E. Preuschen, Analecta<sup>2</sup>, Th. II, Tübingen 1910, S. 27 ff. Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, I, S. 5 ff.

<sup>4)</sup> Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 134—136.

фрагментъ о 1 посл. Ап. Петра, которое было общепризнаннымъ <sup>1)</sup>. Въ виду этого, Th. Zahn предполагаетъ здѣсь порчу текста, при чемъ первоначально рѣчь шла, вѣроятно, о 1 посланіи Ап. Петра, къ которому и относилось tantum, тогда какъ о 2 посланіи того же Апостола говорилось, что нѣкоторые не хотятъ его читать въ церкви <sup>2)</sup>.

*Ипполитъ* († ок 236 г.). Другимъ свидѣтелемъ признанія Апокалипсиса въ римской церкви является св. Ипполитъ, ученикъ Иринейя, который, между прочимъ, писалъ и толкованіе на Апокалипсисъ <sup>3)</sup> и составилъ апологию его подъ заглавіемъ: «Главы противъ Кая» <sup>4)</sup>. Кромѣ того, Апокалипсисъ цитруется Ипполитомъ еще въ другихъ его сочиненіяхъ. Между прочимъ, Ипполитъ рѣшалъ вопросъ и о значеніи числа звѣря и указывалъ нѣсколько словъ, сумма цифръ которыхъ равняется 666 <sup>5)</sup>.

*Кай.* Св. Ипполитъ долженъ былъ выступить апологетомъ Апокалипсиса противъ римскаго пресвитера Кая, написавшаго при папѣ Зефиринѣ (199—217 г.) діалогъ противъ монтаниста Прокла. У Евсевія сохраненъ одинъ отрывокъ изъ этого сочиненія Кая, вызывающій много споровъ. Приводимъ его: 'Αλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένους 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 γάμψι ἐορτῆς, θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι <sup>6)</sup>. Вопросъ состоитъ въ томъ, имѣется ли въ виду въ приведенномъ отрывкѣ изъ сочиненія Кая канониче-

<sup>1)</sup> Zahn, Geschichte des. neutest. Kanons II, 1, S. 108—110.

<sup>2)</sup> Возстановленный Zahn'омъ текстъ отрывка: „Apocalypsin etiam Iohannis et Petri (unam) tantum recipimus (epistulam); fertur etiam altera. quam quidam ex nostris“ etc. (Ibid. S. 110, Anm. 1).

<sup>3)</sup> См. Fragmente aus dem arabischen Kommentar zur Apokalypse въ Hippolytus' Werke, изд. Achelis'a, S. 231—238.

<sup>4)</sup> Отрывки, взятые изъ комментарія Діонисія Баръ-Салиби, въ нѣмецк. переводѣ см. ibid. S. 241—247 и „Texte u. Untersuchungen“ v. Gebhardt u. Harnack VI, 3, S. 121—133.

<sup>5)</sup> Hippolytus' Werke, S. 235. Ср. Андрѣй Кесарійскій, Толкованіе на Апокалипсисъ, стр. 106 (по Моск. изд. 115).

<sup>6)</sup> Euseb., H. E. III, 2 (р. 133—134). „И Керинѣъ, баснословя намъ въ откровеніяхъ, какъ бы написанныхъ великимъ Апостоломъ, о диковинахъ, будто бы показанныхъ ему ангелами, прибавляетъ, говоря, что



скій Апокалипсисъ или же иѣчто другое. Harnack, отвѣчая на это, утверждаетъ, что описаніе вымысла Керинеа подходитъ къ нашей свящ. книгѣ «wie die Faust auf's Auge», поскольку въ Апокалипсисѣ совершенно отсутствуетъ указаніе на чувственный характеръ тысячелѣтняго царства. Фрагменты изъ сочиненія Ипполита противъ Кая, сохранившіеся въ комментаріи Баръ-Салиби, повидимому, подтверждаютъ это. Дѣло въ томъ, что мы имѣемъ фрагментъ, касающійся прямо ученія о тысячелѣтіи. Въ немъ по поводу Апк. XX, 2—3 приводится возраженіе Кая, что діаволъ уже связанъ, ибо написано, что Христосъ вошелъ въ домъ сильнаго и связалъ его и раскинулъ его вещи для насъ (Мтѣ. XII, 29) <sup>1)</sup>. Болѣе никакихъ возраженій не сообщается. Если бы Ипполитъ зналъ, что Кай представляетъ тысячелѣтнее царство по Апокалипсису въ чувственныхъ чертахъ, то онъ долженъ бы былъ это отмѣтить. Между тѣмъ самъ онъ совершенно невинно упоминаетъ о томъ, что тогда праведные будутъ ѣсть и пить съ Господомъ. Такъ думаетъ Harnack <sup>2)</sup>. Но Prof. D. Völter вслѣдъ за Prof. Th. Zahn'омъ <sup>3)</sup> держится того мнѣнія, что отрывокъ изъ Кая у Евсевія имѣетъ въ виду нашъ новозавѣтный Апокалипсисъ и въ подтвержденіе этого онъ приводитъ вѣскія доказательства. Во-первыхъ, онъ считаетъ неосновательнымъ то возраженіе Harnack'a, что описаніе тысячелѣтняго царства въ отрывкѣ изъ Кая несогласно съ апокалипсическимъ представленіемъ этого царства: Кай въ своемъ общемъ изложеніи могъ основываться не только на Апк. XX, 4—9, но могъ судить, дѣлая выводы изъ Апк. XIX, 7 . 9; XX, 4—9 и XXI, 2 . 9. Затѣмъ, если Ипполитъ въ фрагментѣ, найденномъ у Баръ-Салиби, не возражаетъ противъ представленія тысячелѣтняго царства Каемъ на основаніи Апокалипсиса въ чувственныхъ чертахъ, то это объясняется тѣмъ, что онъ имѣетъ дѣло съ замѣчаніями Кая къ Апк. XX, 2—3, тогда какъ о тысячелѣтнемъ царствѣ

---

послѣ воскресенія будетъ земное царство Христа и, что плоть, живя въ Іерусалимѣ, опять будетъ рабствовать страстямъ и удовольствіямъ. И будучи врагомъ Божіихъ писаній, желая обольстить, онъ говоритъ, что тысячелѣтіе пройдетъ въ брачномъ празднованіи\*.

<sup>1)</sup> „Texte u. Untersuch“ VI, 3, S. 125; Hippolytus 'Werke, S. 246.

<sup>2)</sup> Harnack въ „Theologische Literaturzeitung“ 1888, 644.

<sup>3)</sup> Geschichte des neutest. Kanons I, I, S. 230—233.

говорится только ниже <sup>1)</sup>). Все это устраняетъ препятствія къ отнесенію словъ Кая къ Апокалипсису св. Апостола Іоанна. Главнымъ же основаніемъ видѣть въ нихъ указаніе на послѣдній является то обстоятельство, что Діонисій Александрійскій, говоря о тѣхъ, которые приписывали Апокалипсисъ Керинѳу <sup>2)</sup>, имѣетъ въ виду, повидимому, Кая, что основательно утверждаетъ тотъ же Völter. Такъ, положеніе Діонисія, что главнымъ пунктомъ ученія Керинѳа было: ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν совпадаетъ съ сообщеніемъ Кая объ ученіи Керинѳа: μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ. Далѣе, слова Діонисія: καὶ ὧν αὐτὸς (Κήρινθος) ὡρέγετο φιλοσώματος ὧν καὶ πάντοτε σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς соотвѣтствуетъ по существу выраженію Кая: καὶ πάλιν ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν. Ὀνειροπολεῖν Діонисія усилено у Кая черезъ ὁ δι' ἀποκαλύψεων—τερατολογίας... φευδόμενος <sup>3)</sup>). Наконецъ, если Діонисій говорить о τινέс τῶν πρὸ ἡμῶν, т. е. высказывается о лицахъ, приписывавшихъ Апокалипсисъ Керинѳу во множ. числѣ, то это указываетъ только на то, что епископъ Александрійскій, вмѣстѣ съ Каемъ, имѣлъ въ виду и алоговъ <sup>4)</sup>). На основаніи всего этого мы считаемъ возможнымъ думать, что во фрагментѣ изъ Кая у Евсевія имѣется въ виду Апокалипсисъ св. Апостола Іоанна.

Судить о критикѣ Кая кромѣ отрывка, имѣющагося у Евсевія, мы можемъ еще по сохранившимся фрагментамъ въ комментаріи на Апокалипсисъ Діонисія Баръ-Салиби. Выше

<sup>1)</sup> Völter, Das problem der Apokalypse, S. 349—350.

<sup>2)</sup> Eusebius, H. E. VII, 25, 1—3 (p. 352—353): τινέс μέν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντα τὸ βιβλίον, καὶ καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διευθύνοντες ἄγνωστον τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες, ψευδεσθαι τε τὴν ἐπιγραφήν. Ἰωάννου γάρ οὐκ εἶναι λέγουσιν ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι, τὴν σφοδρῶ καὶ παλῆι κεκαλυμμένην τῇ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματι καὶ οὐχ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὅλως τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ συγγράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστήσαντα αἵρεσιν, ἀξιοπίστον ἐπιφηρσίαις θελήσαντα τῇ αὐτοῦ πλάσματι ὄνομα, τοῦτο γάρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσεσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὧν αὐτὸς ὡρέγετο φιλοσώματος ὧν καὶ πάντοτε σαρκικός, ἐν τούτοις ὀνειροπολεῖν ἔσεσθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τούτέστι σιτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις καὶ δι' ὧν εὐφημώτερον ταῦτα φήθη ποιεῖσθαι, ἐορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερῶν σφχαῖς.

<sup>3)</sup> Völter, D. Problem d. Apokalypse, S. 353; cp. Zahn, Geschichte d. neut. Kanons I, 1, S. 227—230.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 355.

упомянуто уже о возраженіи по поводу Апк. XX, 1—3. Далѣе, по поводу Апк. VIII, 8 Кай говорилъ, что тамъ описанное невозможно, потомучто какъ воръ приходитъ ночью, такъ будетъ и пришествіе Господа <sup>1)</sup>. По поводу Апк. VIII, 12 сдѣлано было возраженіе, что какъ передъ потопомъ не было никакихъ чрезвычайныхъ потрясеній въ области небесныхъ свѣтилъ, такъ не будетъ ихъ и передъ концомъ, по написанному у Павла: «когда будутъ говорить: миръ и безопасность, тогда внезапно постигнетъ ихъ пагуба» (1 Тесс. V, 3) <sup>2)</sup>. Судя по возраженіямъ, можетъ быть, подумали бы, что Кай былъ человѣкомъ такого направленія въ области религіозной жизни, которое не мирилось съ пластическими образами Апокалипсиса. Однако такъ думать было бы неосновательно. Полемика его не выше по достоинству полемики алоговъ и вызывалась догматическими основаніями въ связи съ полемическимъ задоромъ. Евсевій не нашелъ, очевидно, ее достойной вниманія историка. Въ самой римской церкви она, конечно, не имѣла ни малѣйшаго успѣха.

Конецъ третьяго вѣка далъ перваго въ латинской церкви толкователя Апокалипсиса—Викторина Пиктавійскаго въ Панноніи († 303 г.).

*Сирійская національная церковь въ Едессѣ.* Весьма оригинальнымъ является Новый Завѣтъ сирійской церкви въ Едессѣ. Свѣдѣнія о немъ мы получаемъ изъ сирійской легенды, которую издалъ Phillips подъ заглавіемъ *The Doctrine of Addai*, 1876. Этотъ литературный памятникъ, по мнѣнію Zahn'a, появился ок. 250—300 г. Фиксированный въ немъ канонъ свящ. книгъ Н. Завѣта не имѣетъ ни Апокалипсиса, ни соборныхъ посланій <sup>3)</sup>. Вообще мы не имѣемъ никакихъ слѣдовъ существованія Апокалипсиса въ древне-сирійской церкви и имѣемъ право предположить, что его и совсѣмъ не было въ древне-сирійскомъ переводѣ. Объяснить этотъ фактъ мы затрудняемся. Онъ дѣлается болѣе или менѣе понятнымъ лишь въ томъ случаѣ, если согласиться съ Нагаск'омъ, что канонъ сирійской легенды появился въ Едессѣ лишь въ III вѣкѣ <sup>4)</sup>, хотя въ данномъ объясненіи остается темный пунктъ

<sup>1)</sup> Hippolytus' Werke, S. 241; „Texte u. Unt.“ VI, 3, S. 122.

<sup>2)</sup> Hipp.' Werke, S. 241—242; „Tex. u. Unt.“, S. 122—123.

<sup>3)</sup> Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 373—374; Grundriss, S. 45.

<sup>4)</sup> Harnack, Das Neue Testament um das Jahr. 200, S. 107. Anm. 1.

въ фактъ отсутствія въ этомъ канонѣ всѣхъ семи соборныхъ посланій. Кромѣ того, еще указанное объясненіе Harnack'a предполагаетъ не вполне обоснованный, но весьма радикальный тезисъ, что первоначальный канонъ древне-сирійской церкви состоялъ только изъ одного Діатессарона <sup>1)</sup>). Можно ограничиться здѣсь указаніемъ на тотъ несомнѣнный фактъ, что Н. Завѣтъ церкви Едесской дѣйствительно отличался оригинальностью и неустойчивостью даже въ то время, когда въ греческой и латинской церквахъ онъ былъ болѣе или менѣе опредѣленно фиксированъ. Объясняется это, вѣроятно, слабостью греческаго вліянія на эту окраинную церковь.

*Африканскія церкви.* *Тертуліанъ* (род. ок. 160 г.—перешолъ въ монтанизмъ—213 г.) и *Кипріанъ* († 14 сент. 258). Въ Африкѣ большое значеніе имѣли двѣ церкви: Карфагенская и Александрійская. Къ первой принадлежалъ и отецъ латинской церковной литературы Тертуліанъ — пресвитеръ. Онъ, повидимому, не знаетъ никакого серьезнаго сомнѣнія въ подлинности Апокалипсиса и одно извѣстное ему возраженіе со стороны Маркіона затрогиваетъ только мимоходомъ. Въ Adv. Marc. VI, 5 читаемъ: habemus et Iohannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsim ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensens in Iohannem stabit auctorem <sup>2)</sup>). Кромѣ этого, Тертуліанъ очень часто цитуетъ Апокалипсисъ <sup>3)</sup>). Если принять во вниманіе, что Тертуліанъ не былъ человѣкомъ, который могъ бы оставить безъ вниманія и опроверженія значительныя возраженія противъ свящ. книги <sup>4)</sup>, то ясно, что таковыхъ и не существовало, и положеніе Апокалипсиса было весьма прочнымъ. Точно также цитуетъ Апокалипсисъ, приписывая его Ап. Іоанну, и св. Кипріанъ. Онъ называетъ его divina scriptura или scriptura sancta <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Harnack, *ibid.*, S. 106—107.

<sup>2)</sup> Migne, *Patrologia latina* t. II, col. 366.

<sup>3)</sup> Наприм., De praeser. 33: Ioannes vero, in Apocalypsi, idolothyta edentes et sturpa committentes jubet castigare: sunt et nunc alii nicolaitae. 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 conspiciat (Migne, *Ibid.*, col. 658; ср. Апк. VI, 20) и др.

<sup>4)</sup> Lücke, S. 302.

<sup>5)</sup> Tiefertal, S. 25.

*Александрійская церковь. Посланіе Варнавы.* Отъ Карфагенской пореходимъ къ Александрійской церкви, отъ запада къ востоку Африки. Древнѣйшимъ египетскимъ свидѣтельствомъ за Апокалипсисъ св. Іоанна, по мнѣнію Ioh. Leipoldt'a, является, такъ называемое, посланіе Варнавы <sup>1)</sup>, мѣстомъ происхожденія котораго обыкновенно считаютъ Александрію. Датируется оно различно. Въ то время какъ Harnack относитъ посланіе къ 130 г. <sup>2)</sup>; по мнѣнію Bardenhewer'a, оно написано въ царствованіе Нервы (96—98) <sup>3)</sup>. Можно думать, что Варн. гл. XV, въ которой содержится хилиастическое ученіе, предполагаетъ Апокалипсисъ св. Іоанна. Правда, представленія, родственныя хилиазму, довольно обычны и въ іудейской апокалиптикѣ; но въ посланіи Варнавы они высказаны мимоходомъ и, какъ пѣчто само собою разумѣющееся, въ виду чего естественнѣе всего предположить для него здѣсь базисъ въ священномъ литературномъ памятникѣ христіанства <sup>4)</sup>. Изъ всего остального содержанія посланія Варнавы только VII, 9 можно поставить въ связь съ Апк. I, 7. 13. Приводимъ это мѣсто посланія: ἐπειδὴ ὄφονται αὐτὸν τότε τῇ ἡμέρᾳ τὸν ποιήρη ἔχοντα τὸν κόκκινον περὶ τὴν σάρκα καὶ ἐροῦσιν· οὐχ οὗτος ἐστίν, ὃν ποτε ἡμεῖς ἐσταύρωσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακτενῆσαντες καὶ ἐμπτύσαντες. Эта выдержка дѣйствительно рисуеъ картину, какая имѣется и въ Апк. I, 7. 13, хотя, правда, въ то же время бросается въ глаза и различіе: κατακτενῆσαντες и ἐξεκέντησαν <sup>5)</sup>.

*Климентъ* († ок. 215 г.) и *Оригенъ* († 254). Климентъ Александрійскій вовсе не сомнѣвался въ апостольскомъ происхожденіи Апокалипсиса, а его голосъ можно возвести еще далѣе—къ Пантену. Тѣмъ не менѣе справедливо, что на критицизмъ Климента полагаться нельзя, такъ какъ у него еще каноническое не отдѣлено строго отъ неканоническаго: онъ признаеъ, напр., апокалипсисъ Петра, дѣлаеъ извлеченія изъ посланія Варнавы <sup>6)</sup>. Въ Quis dives Климентъ сообщаетъ кое-что изъ сохранившагося въ преданіи относительно Іоанна и, между прочимъ, о его изгнаніи на Патмосъ при Домиціанѣ и о возвращеніи послѣ смерти этого императора въ Ефесъ.

<sup>1)</sup> Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 39.

<sup>2)</sup> Harnack, Chronologie I, S. 427.

<sup>3)</sup> Bardenhewer, Patrologie<sup>3</sup>, S. 22.

<sup>4)</sup> Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 2, S. 955.

<sup>5)</sup> Cp. Zahn, Ibid., S. 956, Anm. 4.

<sup>6)</sup> Euseb. H. VI, 14, 1 (p. 279).

Большее значеніе имѣетъ въ данномъ случаѣ Оригенъ, поскольку онъ началъ уже критическое изученіе Писанія. Между прочимъ и онъ ни мало не сомнѣвается въ апостольскомъ происхожденіи Апокалипсиса. Τί δεῖ περὶ τοῦ ἀναπαρόντος ἐπὶ τὸ στήθος λέγειν τοῦ Ἰησοῦ, Ἰωάννου δὲ Εὐαγγέλιον ἐν καταλείπειν, ὁμολογῶν δύνασθαι τὰ αὐτὰ ποιῆσαι ἃ οὐδὲ ὁ κόσμος χωρῆσαι ἐδύνατο; ἔγραψε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, κελευσθεὶς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράφαι τὰς τῶν ἑπτὰ βροντῶν φωνάς <sup>1)</sup>. Фактъ такого безусловнаго признанія Апокалипсиса <sup>2)</sup> очень важенъ и не ослабляется никакими сомнѣніями въ достоинствѣ Оригенова критицизма <sup>3)</sup>. Оригенъ, можетъ быть, и зналъ возраженія алоговъ, но не считалъ ихъ достойными опроверженія или упоминанія. Никакихъ основательныхъ сомнѣній онъ, очевидно, не встрѣчалъ. потому что въ другихъ случаяхъ,—напр., при вопросѣ о 2 посланіи Петра и 2 и 3 Іоанна,—онъ отмѣчалъ сомнительность писаній, усвоенныхъ этимъ Апостоламъ <sup>4)</sup>; точно также осторожно въ нѣкоторыхъ случаяхъ ссылается на посланія Іуды и Іакова <sup>5)</sup>; особенно же замѣчательно его сужденіе о посланіи къ Евреямъ <sup>6)</sup>. Если имѣть въ виду широкій опытъ Оригена, побывавшаго и въ Римѣ, и въ Палестинѣ, и въ Аѳинахъ и въ Аравіи, то должно согласиться, что въ его время Апокалипсисъ пользовался общимъ признаніемъ, какъ произведеніе св.

<sup>1)</sup> Ibid. VI, 25, 9 (p. 294—295). „Что сказать объ Іоаннѣ, возлежавшемъ на персяхъ Іисуса, который оставилъ одно Евангеліе, признавая, что можно написать ихъ столько, сколько не могъ бы вмѣстить и міръ? Написалъ же и Апокалипсисъ, между тѣмъ какъ ему было приказано молчать и не писать голоса семи громовъ“.

<sup>2)</sup> По интерпретаціи Leipoldt'a, въ послѣдней фразѣ приведенной выдержки изъ Оригена содержится упрекъ Іоанну за неисполненіе повелѣнія не писать голоса семи громовъ, причемъ это неисполненіе и выразилось въ самомъ фактѣ написанія Апокалипсиса (Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 63). Толкованіе, очевидно, странное. такъ-какъ въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса, Оригенъ, вѣдь, читалъ повелѣніе Божіе созерцателю писать то, что онъ видитъ или слышитъ. И вообще заключеніе Ioh. Leipoldt'a, что разсматривать Апокалипсисъ, какъ Свящ. Писаніе, не соответствуетъ истинному мнѣнію Оригена,—заключеніе, выведенное изъ разсмотрѣнія общаго ученія великаго Александрійскаго наставника,—является ни на чемъ неоснованнымъ.

<sup>3)</sup> См., напр., Westcott, op. cit., 362—363.

<sup>4)</sup> Euseb. H. E. VI, 25, 8. 10.

<sup>5)</sup> См. Westcott; op. cit., p. 363.

<sup>6)</sup> Euseb. H. E. VI, 25, 11—14 (p. 295).

Апостола Іоанна Богослова; скольконибудь достойныхъ вниманія сомнѣній по этому вопросу тогда не возникало.

*Діонисій Александрійскій* († 264 г.). Новую эру въ исторіи критики Апокалипсиса въ древней церкви открываетъ св. Діонисій, бывшій сначала преемникомъ Иракла въ должности наставника огласительной школы въ Александріи, а съ 247 г. сдѣлавшійся преемникомъ того же Иракла и на епископской кафедрѣ. Критика Діонисіемъ Апокалипсиса по своей научности и сдержанности поистинѣ замѣчательна <sup>1)</sup>. Поводъ къ ней дала борьба съ хиліастами, вождемъ которыхъ былъ епископъ Непоть, оставившій въ руководство своимъ сторонникамъ сочиненіе «*Ἐλεγχον ἀλληγοριστῶν*». Св. Діонисій въ опроверженіе его написалъ сочиненіе *Περὶ ἐπαγγελιῶν*, въ которомъ и разсуждаетъ подробно объ Апокалипсисѣ св. Іоанна. Онъ сообщаетъ, что нѣкоторые отвергали эту книгу и не только отрицали ея апостольское происхожденіе, но даже приписывали еретику Керинѳу. Самъ Діонисій не рѣшается совершенно отвергать книгу въ виду уваженія къ ней со стороны многихъ вѣрующихъ,—наоборотъ, онъ признаетъ, что она выше его ума, заключаетъ въ себѣ таинственный и удивительный смыслъ.

Писатель Апокалипсиса называетъ себя Іоанномъ. Что таковымъ былъ Іоаннъ,—съ этимъ ученый Александрійскій епископъ не споритъ; соглашается и съ тѣмъ, что это былъ какой-то святой и боговдохновенный человѣкъ; однако сомнѣвается, чтобы это былъ Апостолъ Іоаннъ, сынъ Зеведея и братъ Іакова, писатель Евангелія и соборнаго посланія. Свои доводы св. Діонисій получаетъ путемъ сравненія этихъ писаній, т. е. Евангелія съ соборнымъ посланіемъ съ одной стороны и Апокалипсиса съ другой. Здѣсь мы имѣемъ удивительный для того времени образецъ отрицанія единства автора нѣсколькихъ произведеній по внутреннимъ только основаніямъ. Вотъ эти основанія.

Ап. Іоаннъ никогда не называетъ своего имени, какъ писателя, ни въ Евангеліи, ни въ соборномъ посланіи. Даже въ приписываемыхъ ему 2 и 3 посланіяхъ стоитъ просто ὁ πρεσβύτερος. Наоборотъ, писатель Апокалипсиса съ самаго начала выдвигаетъ себя и далѣе, не довольствуясь однократнымъ наименованіемъ, называетъ себя по имени нѣсколько разъ. Все это,—

<sup>1)</sup> См. о ней *Euseb.* Н. Е. VII, 24—25.

думаетъ Діонисій,—несогласно съ литературнымъ обычаемъ Апостола Іоанна, сына Зеведеева.

Если, далѣе, обратятъ вниманіе на мысли, слова и соединеніе ихъ въ Апокалипсисѣ и Евангеліи съ посланіемъ, то и здѣсь найдутъ подтвержденіе предположенія о нетождествѣ автора перваго и вторыхъ. Евангеліе и посланіе одинаковы по началу: въ первомъ читаемъ: «въ началѣ было Слово»; во второмъ: «о томъ, что было отъ начала»; и далѣе все излагается въ одинаковыхъ обобщеніяхъ и терминахъ (τῶν αὐτῶν κεφαλαίων καὶ ὀνομάτων). Въ самомъ дѣлѣ, въ каждомъ изъ этихъ двухъ писаній мы встрѣчаемъ часто одни и тѣ же понятія: ὁ δὲ προσεχῶς ἐντυγχάνων εὐρήσει ἐν ἑκατέρῃ πολλὴν τὴν ζῶην, πολὺ τὸ φῶς, ἀποτροπὴν τοῦ σκοτους, συνεχῇ τὴν ἀλήθειαν, τὴν χάριν, τὴν χαρὰν, τὴν σάρκα καὶ τὸ αἶμα τοῦ κυρίου, τὴν κρίσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ θεοῦ, τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμᾶς ἀγάπης ἐντολὴν, ὡς πάσας δεῖ φυλάσσειν τὰς ἐντολάς, ὁ ἐλεγχος τοῦ κόσμου, τοῦ διαβόλου, τοῦ ἀντιχρίστου, ἡ ἐπαγγελία τοῦ ἀγίου πνεύματος, ἡ υἱοθεσία τοῦ θεοῦ, ἡ διόλου πίστις ἡμῶν ἀπαιτούμενη, ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς πανταχού \*). Совершенно инымъ характеромъ отличается Апокалипсисъ, который не имѣетъ ни одного общаго съ первыми слога (μηδὲ συλλαβὴν πρὸς αὐτὰ κοινὴν ἔχουσα). Да кромѣ того еще, ни въ посланіи, не говоря о Евангеліи, не упоминается объ Откровеніи, ни въ Откровеніи не дѣлается указанія на посланіе.

Наконецъ, различны эти писанія и по языку. Евангеліе и посланіе написаны не только на хорошемъ греческомъ языкѣ, но и показываютъ особенное искусство автора въ томъ, что касается выражений, умозаключеній и связи рѣчи: τὰ μὲν γὰρ οὐ μόνον ἀπταιστως κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖς λέξεσι, τοῖς συλλογισμοῖς, ταῖς συντάξεσι τῆς ἐρμηνείας γέγραπται. Языкъ Апокалиптики, наоборотъ, не чисто греческій, но отличается барбаризмами и иногда солецизмами: διάλεκτον μέντοι καὶ γλώσσαν οὐκ ἀκριβῶς Ἑλληνίζουσαν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασί τε βαρβαρικοῖς χρώμενον, καὶ που καὶ σολοικίζοντα.

---

\*) „Внимательный читатель въ каждомъ изъ двухъ писаній (Евангеліе и 1 соб. посланіе Ап. Іоанна) многократно будетъ находить *жизнь*, часто *свѣтъ*, *прехождение тьмы*, безпрестанно—*истину*, *благодать*, *радость*, *плоть и кровь Господа*, *судъ*, *оставленіе грѣховъ*, *любовь Божию къ намъ*, *заповѣдь намъ о взаимной любви*, о томъ, что должно *хранить всѣ заповѣди*; *обличеніе міра*, *дьявола*, *антихриста*, *обѣтованіе Св. Духа*, *сыноположеніе Богу*, во всемъ требуемая отъ насъ *вѣра*, *вездѣ Отецъ и Сынъ*“.



Хотя и нужно вѣрить, что писателемъ Апокалипсиса былъ Іоаннъ, но на основаніи всего сказаннаго сомнительно, чтобы это былъ Ап. Іоаннъ, тѣмъ болѣе, что самъ онъ не усвояетъ себѣ ни одного изъ наимепованій, которыя обычны для возлюбленнаго ученика Господа или вообще для Апостола, но просто называетъ себя братомъ, соучастникомъ (συκοινωνόν), свидѣтелемъ Іисуса, блаженнымъ отъ созерцанія и слышанія откровенія (μακάριον ἐπὶ τῇ θείᾳ καὶ ἀκοῇ τῶν ἀποκαλύψεων). Опре- дѣлить точнѣ Іоанна—Апокалиптика трудно, такъ какъ и святыхъ, одноименныхъ съ Ап. Іоанпомъ, было, конечно, много—подобно тому, какъ часто приходится встрѣчать между вѣрующими лицъ носящихъ имена Петра и Павла. Изъ исто- ріи апостольской извѣстенъ Іоаннъ Маркъ, но эта же исторія и не даетъ права считать его писателемъ Откровенія Іоанна. Вѣроятнѣ всего, что въ Асіи былъ другой Іоаннъ, тѣмъ бо- лѣе, что и въ Ефесѣ, говорятъ, существуютъ двѣ могилы, при чемъ каждая изъ нихъ приписывается Іоанну. Ἄλλον δὲ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα, καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.

Таково сужденіе Діонисія Александрійскаго относительно Апокалипсиса. Его критика является первымъ опытомъ изслѣ- дованія Іоанновской литературы, который нашелъ своихъ про- должателей только уже въ новое время, хотя она сдѣлала свое дѣло и въ близкихъ къ Діонисію поколѣніяхъ, оказавъ боль- шое вліяніе на судьбу Апокалипсиса. До послѣдняго времени находятся люди, которые считаютъ разсужденіе Діонисія «образ- цомъ филологическаго и критическаго изслѣдованія» <sup>1)</sup>. Однако, признавая охотно все великое достоинство изслѣдованія Алек- сандрійскаго епископа, мы при современномъ положеніи во- проса объ Іоанновой литературѣ должны отнести къ его критикѣ гораздо сдержаннѣе. Еще Lücke замѣчаетъ, что Діони- сій утрируетъ различія между Апокалипсисомъ и другими пи- саніями св. Іоанна и упускаетъ изъ вида дѣйствительно су- ществующее сходство <sup>2)</sup>: едва ли ужъ кто теперь согласится съ утвержденіемъ, что эти писанія не имѣютъ и слога общаго. При всемъ различіи языка, новѣйшее изслѣдованіе обнаружи- ваетъ между ними замѣчательныя параллели, вынуждающія признать ихъ происхожденіе, по крайней мѣрѣ, изъ одного

<sup>1)</sup> Renan, Der Antichrist, Leipzig—Paris. 1873, S. XXIV Anm. 2.

<sup>2)</sup> Lücke, S. 329.

круга, который находился подъ вліяніемъ, скажемъ, Іоанна Ефесскаго <sup>1)</sup>. Впрочемъ, идутъ еще далѣе. Утверждая близкое родство Евангелія и Апокалипсиса въ отношеніи мѣста, времени и языка, заставляющее признать ихъ происхожденіе изъ одного и того-же круга, говорятъ, что такое положеніе дѣла является важною проблемой, такъ какъ, при несомнѣнномъ сходствѣ Апокалипсиса и Евангелія Іоанна, не можетъ помочь дѣлу признаіе различныхъ писателей <sup>2)</sup>.

Критика Діонисія Александрійскаго не можетъ поколебать и того убѣжденія, что до него Апокалипсисъ занималъ въ канонѣ очень твердое положеніе, какъ писаніе св. Іоанна, Апостола и Евангелиста. Ни откуда не видно, чтобы онъ ступилъ на путь внутренней критики потому, что не находилъ для убѣжденія въ апостольскомъ происхожденіи Апокалипсиса никакихъ точекъ опоры въ историческомъ преданіи <sup>3)</sup>. Если бы преданіе было не твердо или запутано, то, несомнѣнно, Діонисій воспользовался бы такимъ положеніемъ дѣла. Что ему былъ извѣстенъ только ничего не стоящій протестъ алоговъ, — это удостовѣряетъ отрывокъ изъ *περί ἐπαγγελίων*, сохраненный Евсевіемъ. Наконецъ, ясно, что мысль о различіи писателей Евангелія и Апокалипсиса принадлежитъ только ученому Александрійцу: онъ упоминаетъ и Іоанна Марка и самъ же отвергаетъ возможность приписать ему откровеніе и, наконецъ, уже высказываетъ, какъ личное мнѣніе: Ἄλλον δὲ τινά (т. е. Ἰωάννην) οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων. Историческихъ основаній къ этому не было никакихъ, почему св. Діонисій и обратился къ слухамъ о двухъ могилахъ въ Ефесѣ, изъ которыхъ о каждой говорили, что она Іоаннова.

На основаніи всего этого нельзя не согласиться съ тѣмъ, хотя и рѣзкимъ, сужденіемъ, согласно которому здѣсь въ Діонисіи мы имѣемъ дѣло не съ католическимъ епископомъ, а съ рационалистомъ, который дѣло вѣры рѣшаетъ по своему усмотрѣнію, а не по церковному преданію <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Bousset, Die Offenbarung Iohannis, S. 177—179.

<sup>2)</sup> Joh. Weiss, D. Offenbarung d. Johannes, S. 155—156.

<sup>3)</sup> Противъ Lücke, S. 330.

<sup>4)</sup> Tiefenthal, S. 30.

## Съ IV вѣка до реформаціи.

Въ первые три вѣка Апокалипсисъ былъ почти общепризнаннымъ писаніемъ Апостола Іоанна. Только Діонисій представилъ дѣйствительно заслуживающіе вниманія доводы противъ этого тезиса. Конечно, критика этого ученаго александрійца не могла совершенно уничтожить уваженіе къ Апокалипсису, какъ апостольскому писанію, — традиція была весьма сильна. И мы видимъ, что такіе мужи, какъ Меѳодій († ок. 311 г.), Памфилъ († 309 г.), Лактанцій (ум. въ 1 пол. IV вѣка), Викторинъ († 303 г.), Коммодіанъ (2 пол. III вѣка), считаютъ и употребляютъ Апокалипсисъ, какъ писаніе Апостола Іоанна <sup>1)</sup>. Первый, на комъ ясно сказалось вліяніе Діонисія Александрійскаго, былъ историкъ Евсевій Кесарійскій († 340). Въ своемъ спискѣ каноническихъ книгъ <sup>2)</sup> онъ говоритъ, что должно помѣстить на первомъ мѣстѣ четыре Евангелія, книгу Дѣяній апостольскихъ, посланія св. Павла, первое посланіе Іоанново и Петрово, «затѣмъ, если угодно, должно поставить Апокалипсисъ Іоанна» — ἐπὶ τοῖς ταῦτέον, εἴγε φανεῖν, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου. Это общепризнанный писанія — καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις. Далѣе, считая ἀντιλεγόμενα, Евсевій вовсе не упоминаетъ объ Апокалипсисѣ св. Іоанна; но перечисливъ νόθα, прибавляетъ опять: «еще, какъ я сказалъ, и Апокалипсисъ Іоанна, — если угодно, — который нѣкоторые, какъ я сказалъ, отвергаютъ, другіе же относятъ къ общепризнаннымъ» — ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανεῖν, ἣν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Здѣсь поражаетъ странная двойственность сужденія Евсевія относительно Апокалипсиса, — странная тѣмъ болѣе, что онъ упоминаетъ его подъ двумя столь противоположными рубриками, какъ ὁμολογούμενα и νόθα; при томъ въ обоихъ случаяхъ помѣщается характерная оговорка: εἴγε φανεῖν, εἰ φανεῖν.

Болѣе свѣта проливаетъ на отношеніе Евсевія къ Апокалипсису его рѣчь по поводу извѣстнаго отрывка οὐκ ὀκνήσω изъ предисловія Папія къ своему сочиненію: «Изъясненія Господнихъ изреченій» въ Н. Е. III, 39. Разбирая этотъ отрывокъ, историкъ пишетъ: «Здѣсь достойно замѣчанія, что онъ

<sup>1)</sup> *Lücke*, S. 331.

<sup>2)</sup> *Euseb.* Н. Е. III, 25 (р. 130 — 131). См. *E. Preuschen*, *Analecta* II, Tübingen 1910, S. 77—79.

(Папій) дважды считаетъ имя Іоанна, изъ которыхъ перваго ставить въ рядъ съ Петромъ, Іаковомъ, Маттеемъ и остальными Апостолами, ясно показывая въ немъ Евангелиста; второго же Іоанна, прервавъ рѣчь, онъ ставитъ въ средѣ тѣхъ, которые не принадлежать къ числу Апостоловъ, — поставивъ предъ нимъ Аристіона, — и ясно называетъ его пресвитеромъ. Такимъ образомъ и оказывается истиннымъ сказаніе о двухъ мужахъ въ Асіи, носившихъ одно и то же имя; при чемъ и въ Ефесѣ существуютъ двѣ могилы и каждая изъ нихъ еще и теперь, говорятъ, называется Іоанновою. На это и необходимо обратить вниманіе, ибо, вѣроятно, Откровеніе, носящее имя Іоанна, видѣлъ второй, если кто не желаетъ приписать его первому» <sup>1)</sup>).

Опять и въ данномъ мѣстѣ отношеніе Евсевія къ Апокалипсису неопредѣленно, — онъ не можетъ безъ оговорокъ отрицать его подлинность: *εἰκὸς γὰρ τὸν δεῦτερον, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἐωρακέναι*. Однако здѣсь уже ясно видна скудость данныхъ въ доказательство отрицательнаго положенія, имѣющихся въ распоряженіи историка. Выдержкою изъ Папія, говоритъ онъ, подтверждается сказаніе о двухъ мужахъ, бывшихъ въ Асіи и носившихъ имя Іоанна. Но откуда онъ почерпнулъ это сказаніе? Несомнѣнно, только изъ Діонисія, потомучто, если бы у Евсевія былъ другой источникъ, то онъ его отмѣтилъ бы; да и самъ Діонисій сообщаетъ въ рѣчи о двухъ Іоаннахъ только свое предположеніе и совсѣмъ не даетъ замѣтить, что онъ заимствовалъ это сказаніе изъ какого-нибудь письменнаго или устнаго источника.

Наконецъ, подтверждается фактъ отсутствія данныхъ у Евсевія для различія Іоанна-Евангелиста отъ Іоанна-Апокалиптика и тѣмъ, что онъ ограничивается только повтореніемъ слабаго аргумента св. Діонисія, — именно указаніемъ на существованіе въ Ефесѣ двухъ могилъ, приписываемыхъ Іоанну.

<sup>1)</sup> Euseb., H. E. III, 39, 5 — 6: „Ἐνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δις καθαρὶθμούντι αὐτῷ τὸ Ἰωάννου ὄνομα ὡς τὸν μὲν, πρότερον Πέτρον καὶ Ἰακώβον καὶ Ματθαίον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους συγκαταλέγει, σαφῶς δηγῶν τὸν εὐαγγελιστὴν, 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 δια τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν ὁμωνυμίᾳ κεχρησθαι εἰρηκότων, δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἔτι νῦν λέγεσθαι. Οἱς καὶ ἀναγκαῖον προσέχειν τὸν νοῦν· εἰκὸς γὰρ τὸν δεῦτερον, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἐωρακέναι.

Выходя изъ всего сказаннаго, мы не находимъ, чтобы Евсевій имѣлъ какія-либо данныя изъ преданія, которыя могли бы поколебать убѣжденіе, что Апокалипсисъ съ древнѣйшихъ временъ считался писаніемъ Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. Его замѣчанія съ фактической стороны не идутъ дальше того, что сказалъ Діонисій. Мы оставляемъ здѣсь въ сторонѣ то обстоятельство, что историкъ на основаніи сочиненія Папія пытался доказать дѣйствительное существованіе Іоанна-пресвитера<sup>1)</sup>. Можно еще замѣтить, что въ Н. Е. III, 18 Евсевій сообщаетъ преданіе объ изгнаніи Іоанна при Доміціанѣ на Патмосъ, хотя здѣсь же Апокалипсисъ называется ἡ Ἰωάννου λεγομένη ἀποκάλυψις; затѣмъ въ Хроникѣ говоритъ о томъ же фактѣ съ прибавленіемъ, что Іоаннъ видѣлъ на островѣ откровеніе, хотя и замѣчаетъ осторожно: «какъ сообщаетъ Иринеѣ»<sup>2)</sup>. Въ Demonstr. evang. онъ цитуетъ Апокалипсисъ Іоанна, какъ новозавѣтный авторитетъ<sup>3)</sup>.

Что касается послѣдующаго времени, то оно не даетъ ничего достопримѣчательнаго для исторіи вопроса о положеніи Апокалипсиса въ новозавѣтномъ канонѣ. Предъ отцами стояла дилемма: или послѣдовать преданію церкви, или же своему личному вкусу, по большей части опредѣляемому направленіемъ школы. Поэтому далѣе и нельзя встрѣтить какихъ-либо изслѣдованій о нашей книгѣ, а просто приходится отмѣчать, какой церковный писатель признавалъ Апокалипсисъ, или просто цитовалъ его, и какой нѣтъ. Иногда объ отношеніи къ книгѣ извѣстнаго писателя нельзя высказаться опредѣленно.

Св. Кириллъ Іерусалимскій (315—386)<sup>4)</sup> въ четвертомъ огласительномъ словѣ пересчитываетъ всѣ свящ. книги нашего канона, за исключеніемъ Апокалипсиса. Перечисливъ, онъ прибавляетъ: τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἕξω κείσθω ἐν δευτέρῳ. При изложеніи эсхатологіи въ 15-мъ словѣ св. Кириллъ ссылается на книгу пр. Даніила: οὐκ ἐξ ἀποκρύφων λέγομεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ Δανιήλ. Не относитъ ли онъ Апокалипсисъ прямо къ ἀπόκρυφα? <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Объ этомъ будетъ сужденіе въ отдѣлѣ о писателѣ Апокалипсиса.

<sup>2)</sup> Lücke, S. 333 Anm. 1.

<sup>3)</sup> Lücke, S. 333. Westcott, A General Survey of the History of the Canon of the N. Testament, p. 424—425.

<sup>4)</sup> См. E. Preuschen, Analecta<sup>2</sup>, Th. II, Tübingen 1910, S. 79—82; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 177—180.

<sup>5)</sup> Cyrill. IV, 36; XV, 16: M. gr. XXXIII, 500, 892. Zahn, указываетъ случаи невольнаго пользованія у Кирилла Апокалипсисомъ вопреки

Наоборотъ, св. Епифаній Кипрскій († 403 г.) принимаетъ и Апокалипсисъ и подробно опровергаетъ возраженія противъ этой свящ. книги со стороны алоговъ. Отмѣтимъ здѣсь еще, что Епифаній сообщаетъ объ изгнаніи Іоанна на Патмосъ и написаніи Апокалипса при императорѣ Клавдіи <sup>1)</sup>.

Переходимъ къ церквамъ собственно сирійскимъ. Іоаннъ Златоустъ († 407 г.), сначала пресвитеръ Антиохійскій и впослѣдствіи архіепископъ Константинопольскій, не цитуетъ Апокалипсиса. Тѣмъ не менѣе, говорятъ, онъ зналъ его. Указываютъ даже мѣста въ его гомиліяхъ на Евангелиста Маттея, въ которыхъ образы откровенія царства Божія и будущаго блаженства стоятъ въ связи съ Апокалипсисомъ <sup>2)</sup>. Однако, Gregory считаетъ незаслуживающимъ вниманія извѣстіе Свиды о пользованіи Златоуста Апокалипсисомъ <sup>3)</sup>. Синописисъ Златоуста также проходитъ эту свящ. книгу молчаніемъ <sup>4)</sup>.

Мнѣніе объ Апокалипсисѣ Θεодора Мопсуестійскаго († 428 г.) неизвѣстно. Но все же можно предполагать, что онъ относился къ нему неблагоклонно, какъ и вообще къ ἀντιλεγόμενα <sup>5)</sup>. Между прочимъ онъ отвергалъ посланіе Іакова, не считаясь даже съ обычаемъ сирійской церкви <sup>6)</sup>. Точно также и блаж. Θεодоритъ († ок. 458 г.) нигдѣ не цитуетъ Апокалипсиса <sup>7)</sup>.

Юнилій, африканскій епископъ VI вѣка († скоро послѣ 550 г.), объ Апокалипсисѣ замѣчаетъ, что относительно его «между восточными христіанами существуетъ значительное сомнѣніе» <sup>8)</sup>. У Юнилія мы имѣемъ отчетъ о низибійскомъ канонѣ VI вѣка <sup>9)</sup>.

Св. Ефремъ Сиринъ († 373 г.) не цитуетъ Апокалипсисъ. Ранѣе держались на этотъ счетъ другого мнѣнія <sup>10)</sup>. Но изслѣ-

сознательному отверженію его (Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 176, Anm. 2).

<sup>1)</sup> Adv. haer., LI, 33; M. gr. XLI, 949.

<sup>2)</sup> Westcott, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 442 not. 3. У Lücke, S. 337.

<sup>3)</sup> Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 279.

<sup>4)</sup> Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 228—230; Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 92—93.

<sup>5)</sup> Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 281.

<sup>6)</sup> Lücke, S. 347.

<sup>7)</sup> Westcott, p. 443.

<sup>8)</sup> Junil., De partibus divinae legis I, 4; M. lat. LXVIII, 18.

<sup>9)</sup> Gregory, Canon and Text of the N. T., p. 281.

<sup>10)</sup> Lücke, напр., S. 334. Даже позднѣе Leipoldt, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 93.

дованіе Burkitt'a (St. Ephraims Quotations from the Gospel, въ «Texts and Studies» VII, 2, Cambridge 1901) обнаруживаетъ неподлинность произведенія Ефрема, содержащаго поддержку изъ Апокалипсиса <sup>1)</sup>).

Точно также и Аффраатъ, писавшій въ 336—337, 343—345 г.г., не знаетъ Апокалипсиса <sup>2)</sup>).

Сирийскій переводъ Библии «Пешитта» Апокалипсиса не имѣлъ. Впервые онъ появился здѣсь, вѣроятно, только въ Philoxeniana, — сирийскомъ переводѣ Н. Завѣта, сдѣланномъ епископомъ Поликарпомъ, по порученію Филоксена <sup>3)</sup>).

Обзоръ исторіи положенія Апокалипсиса въ сирийскомъ канонѣ показываетъ, что съ IV вѣка онъ исключается, какъ изъ Антиохійскаго, такъ и изъ Едесскаго канона. Сравненіе этихъ каноновъ за тотъ же періодъ и въ другихъ отношеніяхъ обнаруживаетъ между ними достойное вниманія сходство, а именно и въ томъ и въ другомъ отсутствуютъ также малыя соборныя посланія (2 и 3 Иоан., Іуд. и 2 Петр.) <sup>4)</sup>. Между тѣмъ извѣстно, что Сирийская церковь первоначально не принимала соборныхъ посланій совершенно, а въ Антиохійской былъ признаваемъ Апокалипсисъ, отвергаемый сирийцами. Въ виду этого правдоподобно мнѣніе, что Н. Завѣтъ Антиохійской церкви есть результатъ компромисса между церквами Антиохіи и Едессы. Первая оказала вліяніе на вторую, заставивъ ее принять три соборныхъ посланія (Іак., 1 Петр. и 1 Иоан.). Воздѣйствіе же послѣдней на первую сказалось въ исключеніи въ Антиохіи изъ канона Апокалипсиса. Виновникомъ этого компромисса является, можетъ быть, Лукіанъ Антиохійскій, уроженецъ Самосаты, получившій образованіе въ Едессѣ, а потомъ сдѣлавшійся пресвитеромъ въ Антиохіи († 7 янв. 312 г.). Къ его текстуально-критическимъ занятіямъ считаютъ возможнымъ возвести Н. Завѣтъ того времени по тексту и составу. И вообще отрицательное отношеніе Востока съ IV в. къ Апокалипсису можно объяснять вліяніемъ сирийской церкви въ Едессѣ, проводникомъ котораго былъ Лукіанъ, пресвитеръ Антиохійскій <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. Bousset, D. Off. Joh., S. 27.

<sup>2)</sup> Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I, 1, S. 374—375.

<sup>3)</sup> Zahn, Grundriss, S. 53; Ср. Leipoldt, Geschichte d. nt. Kanons I, S. 97—98.

<sup>4)</sup> Ср. Пешитта и Синописисъ Златоуста.

<sup>5)</sup> См. Zahn, Grundriss, S. 54; Leipoldt, Geschichte des neutest. Kanons I, S. 88—90.

Въ началѣ VI в. — въ Philoxeniāna и въ ревизіи этого перевода, предпринятой въ 616 г. Оомой Гераклеѣскимъ, Сирійская церковь получила канонъ Н. Завѣта, какой имѣемъ мы въ настоящее время <sup>1)</sup>. Св. Іоаннъ Дамаскинъ († 750 г.) считаетъ Апокалипсисъ среди каноническихъ писаній <sup>2)</sup>.

Что касается церкви малоазійскихъ, то и здѣсь въ этотъ періодъ не замѣчается устойчивости въ отношеніи къ Апокалипсису. Въ каталогѣ священныхъ книгъ Новаго Завѣта въ правилахъ собора Лаодикійскаго (во Фригіи около 360 г.) <sup>3)</sup> Апокалипсисъ не числится. Правда, каталогъ этотъ не признается подлиннымъ, тѣмъ не менѣе онъ, вѣроятно, древняго происхожденія и существовалъ отдѣльно ранѣе, чѣмъ присоединенъ къ 59 правилу Лаодикійскаго собора <sup>4)</sup>. Westcott признаетъ, что онъ восточнаго, а не западнаго происхожденія и дѣлаетъ предположеніе <sup>5)</sup>: не внесенъ ли онъ копінстами на основаніи писаній Кирилла Іерусалимскаго или—вѣроятнѣе—на основаніи практики церкви, которую Кириллъ представлялъ?

Св. Григорій Богословъ († 389 г.), въ своемъ сочиненіи περί τῶν γνησίων βιβλίων τῆς θεοπνεύστου γραφῆς, перечисливъ всѣ каноническія книги, за исключеніемъ Апокалипсиса <sup>6)</sup>, пишетъ: πάσας ἔχεις εἰ τι δὲ τούτων ἔκτος, οὐκ ἐν γνησίοις <sup>7)</sup>. Тѣмъ не менѣе онъ однажды дѣлаетъ ссылку на Апокалипсисъ, говоря: ὡς Ἰωάννης διδάσκει με διὰ τῆς ἀποκαλύψεως (Ог. ХЛII, 9) <sup>8)</sup>.

Амфилохій Иконійскій († послѣ 394 г.) говоритъ объ Апокалипсисѣ: τὴν δ' ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐχρήνουσιν, οἱ πλείους δὲ γε νόθον λέγουσιν <sup>9)</sup>. Но Василиій Вели-

<sup>1)</sup> Zahn, Grundriss, S. 53.

<sup>2)</sup> De fide orthodoxa IV, 17. M. gr. XCIV, 1180.

<sup>3)</sup> См. E. Preuschen, Analecta<sup>2</sup>, Th. II, Tübingen 1910, S. 71; Zahn, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 202.

<sup>4)</sup> Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II, 1, S. 201. По Leipoldt'y. списокъ появился въ IV или V в., но не въ Египтѣ, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 94.

<sup>5)</sup> Westcott, General Survey, p. 437.

<sup>6)</sup> См. у Zahn'a, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 216--217; у Leipoldt'a, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 91 Anm.

<sup>7)</sup> Carmen dogmatic. 12. M. gr. XXXVII, 474.

<sup>8)</sup> Gregory, Canon and Text of the New Testament, p. 274.

<sup>9)</sup> См. списокъ Амфилохія у Zahn'a, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 217--219; у Leipoldt'a, Geschichte d. neutest. Kanons I, S. 91 Anm.



кій († 1 янв. 379 г.) и Григорій Нисскій († послѣ 394 г.) употребляютъ Апокалипсисъ, цитую его по дважды <sup>1)</sup>.

Въ Кесарійской церкви епископъ Андрей, вѣроятно, въ VI вѣкѣ, пишетъ толкованіе на Апокалипсисъ. Въ предисловіи онъ считааетъ нужнымъ доказывать его каноничность и ссылается на авторитетъ Папія, Иринея, Меѳодія, Ипполита, Григорія Богослова и Кирилла Александрійскаго.

Позднѣе (ок. 900 г.) написанъ комментарий на Апокалипсисъ другимъ кесарійскимъ епископомъ Ареєю, который къ свидѣтелямъ каноническаго достоинства Апокалипсиса прибавляетъ еще Василия Великаго. Ареѳа, между прочимъ, занимался и критикой текста Свящ. Писанія.

Въ VI в. Апокалипсисъ достигъ, очевидно, признанія и въ Іерусалимской церкви. По крайней мѣрѣ Іерусалимскій монахъ Леонтій Византійскій († ок. 543 г.) относитъ Апокалипсисъ къ свящ. книгамъ Н. Завѣта <sup>2)</sup>.

Пресвитеръ Евстратій въ Константинополѣ ок. 580 г. обсуждаетъ Откровеніе, какъ писаніе Ап. Іоанна Богослова <sup>3)</sup>.

Въ Александрійской церкви критика Діонисія совсѣмъ не имѣла успѣха. Здѣсь оказывалъ вліяніе въ изслѣдуемый періодъ авторитетъ св. Аѳанасія Великаго († 2 мая 373 г.), который въ пасхальномъ посланіи 367 г. <sup>4)</sup> въ заключеніе перечня каноническихъ книгъ говоритъ (§ 9): καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις. Далѣе, онъ принимается Кирилломъ Александрійскимъ († 27 іюня 444 г.), Дидимомъ († 398 г.), Ниломъ († ок. 430 г.), Исидоромъ Пелусіотомъ († ок. 440 г.) <sup>5)</sup>.

Если мы теперь обратимся къ западной церкви, то увидимъ, что тамъ Апокалипсисъ всѣми церковными писателями считается писаніемъ Ап. Іоанна и принимается въ канонъ: таковы прежде всего: Иларій Пиктавійскій († 366 г.), Амвросій († 4 апр. 397 г.), донатистъ Тихоній—авторъ знаменитаго комментарія на Апокалипсисъ (писалъ прежде 380 г.). Юлій Фирмикъ Матернъ († во 2 пол. IV в.) и др. Фила-

<sup>1)</sup> *Leipoldt*, Geschichte d. neut. Kanons I, S. 92 Anm. *Gregory*, Canon and Text of the N. T. p. 274—275.

<sup>2)</sup> См. у *Zahn'a*, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 294.

<sup>3)</sup> *Leipoldt*, Geschichte d. nt. Kanons I, S. 97.

<sup>4)</sup> См. *E. Preuschen*, Analecta<sup>2</sup> II, S. 42—45; *Zahn*, Geschichte d. neutest. Kanons II, 1, S. 210—212.

<sup>5)</sup> *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.

стрій († предъ 397 г.) въ перечнѣ книгъ, которыя должны читаться въ церкви, не упоминаетъ объ Апокалипсисѣ <sup>1)</sup>, но онъ же говоритъ о еретикахъ, отрицавшихъ подлинность Евангелія и Апокалипсиса Іоанновыхъ <sup>2)</sup>. Находится Апокалипсисъ въ спискѣ каноническихъ книгъ въ правилахъ соборовъ Иппонскаго—393 г. <sup>3)</sup> и третьяго Карфагенскаго—397 г. <sup>4)</sup> и въ декретѣ папы Иннокентія I (405 г.) <sup>5)</sup>.

Блаж. Августинъ († 430 г.) принимаетъ Апокалипсисъ, какъ каноническую книгу <sup>6)</sup>, и цитаты изъ него вводитъ чрезъ: *Ioannes apostolus in apocalypsi, idem Ioannes Evangelista in eo libro, qui dicitur apocalypsis* и под. <sup>7)</sup>.

Блаж. Иеронимъ († 30 сент. 420 г.) знаетъ и о неблагопріятномъ отношеніи на востокѣ къ Апокалипсису: *quod si eam* (т. е. посл. къ евреямъ) *latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec graecorum quidem ecclesiae apocalypsin eadem libertate suscipiunt*,—и въ то же время свидѣтельствуемъ, что его принимаютъ на западѣ, неquaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes. Онъ лично принимаетъ Апокалипсисъ въ качествѣ писанія Апостола Іоанна <sup>8)</sup> Наконецъ, Сульпицій Северъ († ок. 420—425 г.) говоритъ уже, что Апокалипсисъ Іоанна не принимается многими по глупости или безбожію: *a plerisque aut stulte aut impie non recipitur* <sup>9)</sup>.

Отрицательныя мнѣнія относительно Апокалипсиса представителей богословской мысли того періода, который мы только что обслѣдовали, не могутъ имѣть никакого значенія въ виду тѣхъ условій, въ которыхъ они высказаны. Въ самомъ дѣлѣ, они не являются ни плодомъ основательнаго изученія древне-церковнаго преданія, ни плодомъ свободнаго критическаго изслѣдованія книги. Отношеніе къ ней того или другого писателя, повидимому, просто опредѣлялось tradi-

<sup>1)</sup> Liber de haeresibus, 88: M. lat. XII, 1199—1200. У Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 236—237.

<sup>2)</sup> См. у Zahn'a, Ibid. S. 236.

<sup>3)</sup> См. Zahn, Ibid. S. 246—252.

<sup>4)</sup> См. E. Preuschen, Analecta<sup>3</sup>, Th. II, S. 72—73.

<sup>5)</sup> См. у Zahn'a, Geschichte d. nt. Kanons II, 1, S. 244—246.

<sup>6)</sup> De doctrina christiana II, 13,—см. у Zahn'a, Ibid. S. 258.

<sup>7)</sup> De civit. Dei, XX, 7: M. lat. XLI, 666—668.

<sup>8)</sup> Epist. 129, a: M. lat. XXII, 1103.

<sup>9)</sup> Historia sacra II, 31: M. lat. XX, 146.

ціями школы или даже личнымъ вкусомъ. Значительную роль, кажется, сыграли въ исторіи положенія Апокалипсиса въ новозавѣтномъ канонѣ церкви сирійскія, а также Евсевій Кесарійскій. Prof. Th. Zahn, указывая на тотъ фактъ, что Евсевію поручено было императоромъ Константиномъ Великимъ приготовить 50 экземпляровъ Библии на пергаментѣ, предполагаетъ, что церковный историкъ при исполненіи этого дѣла устранилъ Апокалипсисъ изъ числа книгъ Н. Завѣта и тѣмъ самымъ содѣйствовалъ изъятію его изъ канона въ греческихъ церквахъ Азіи болѣе чѣмъ на столѣтіе <sup>1)</sup>). Во всякомъ случаѣ мы должны признать фактъ, что на Западѣ и въ Александріи Апокалипсисъ всегда занималъ твердое положеніе въ канонѣ свящ. книгъ. Въ церквахъ Азіи въ древнее время онъ всюду, кромѣ Едессы, считался за каноническое писаніе, но съ IV вѣка отношеніе къ этой свящ. книгѣ измѣнилось, при чемъ возможныя причины этого мы старались выяснить. Неблагопріятное отношеніе къ Апокалипсису на Востокѣ (за исключеніемъ Египта) продолжалось болѣе столѣтія. Но замѣчательно, что и въ этотъ періодъ отрицаніе Апокалипсиса было крайне неустойчиво, потому что, въ то время, какъ одни церковные писатели исключали его изъ числа каноническихъ книгъ, другіе не высказывались о немъ опредѣленно и ясно, а третьи—какъ Василій Великій и Григорій Нисскій—и прямо признавали его достоинство. Въ виду всѣхъ этихъ фактовъ мы не можемъ признать большого значенія за отрицаніемъ Апокалипсиса въ качествѣ канонической книги Н. Завѣта, которое имѣло мѣсто на Востокѣ (кромѣ Египта) въ IV—V вѣкахъ. Въ началѣ VI вѣка Апокалипсисъ былъ принятъ въ канонъ національной Сирійской церкви, равно какъ въ томъ же вѣкѣ опять признано было его достоинство и въ другихъ церквахъ Востока.

Новый періодъ въ исторіи Апокалипсиса начинается съ XVI вѣка.

---

<sup>1)</sup> Zahn, Grundriss, S. 57.

## Отъ реформаціи до нашего времени.

Немногимъ ранѣ Лютера опубликовалъ свое мнѣніе относительно Апокалипсиса знаменитый Эразмъ (1467—1536 гг.). Онъ ссылается на блаж. Иеронима, именно, на его сообщеніе, что Апокалипсисъ не принимается греками, и подвергаетъ книгу жестокой критикѣ, какъ произведеніе, не отличающееся чертами апостольскаго достоинства. Эразма смущаетъ, во-первыхъ, то обстоятельство, что «авторъ при написаніи откровенія заботливо вводитъ свое собственное имя: Я Іоаннъ, я Іоаннъ,—какъ будто онъ пишетъ какой-либо вексель, а не книгу,—что не только не согласно съ обычаемъ другихъ Апостоловъ, но еще гораздо болѣе несогласно съ его собственнымъ обычаемъ, такъ какъ въ своемъ Евангеліи, хотя предметъ его и не менѣе возвышенъ, онъ нигдѣ не даетъ своего собственнаго имени, но указываетъ его незначительными намеками; и Павелъ, когда былъ вынужденъ говорить о своемъ видѣніи (2 Кор. XII, 2 сл.), предлагаетъ его такъ, какъ будто оно принадлежитъ другому лицу. Какъ часто, наоборотъ, нашъ авторъ вводитъ фразу: Я Іоаннъ при описаніи самыхъ таинственныхъ разговоровъ съ ангелами!» Далѣе, Эразмъ ссылается, что въ просмотрѣнныхъ имъ манускриптахъ въ заглавіи Апокалипсиса Іоаннъ не обозначается, какъ Евангелистъ; упоминаетъ также о большомъ различіи въ стилѣ Апокалипсиса и Евангелія съ посланіемъ. Заключаетъ онъ свое разсужденіе слѣдующими словами: «хотя мы можемъ допустить, что немного нужно труда для объясненія нѣкоторыхъ мѣстъ книги, на которыя нападали на томъ основаніи, что они имѣютъ еретическую окраску, однако, говорю я, эти аргументы (т. е. вышеприведенные) способны отклонить меня отъ вѣры, что писаніе принадлежитъ Евангелисту Іоанну, развѣ только общее согласіе всего міра призывало бы меня къ другому заключенію, или особенно авторитетъ церкви,—если бы, по крайней мѣрѣ, церковь, одобряя эту книгу, желала бы, чтобы она разсматривалась, какъ писаніе Евангелиста Іоанна и признавалась въ равномъ достоинствѣ съ другими каноническими книгами. На дѣлѣ я замѣчаю, что древніе богословы цитуютъ выдержки изъ этой книги скорѣе для иллюстраціи и украшенія, чѣмъ для подтвержденія серьезнаго положенія. Вѣдь даже между драгоценностями есть нѣ-

которое различіе, и одно золото лучше и чище, чѣмъ другое. И въ вещахъ священныхъ одна вещь болѣе священна, чѣмъ другая. Духовный, какъ говоритъ Павелъ (1 Кор. II, 15), судить обо всемъ, а о немъ судить никто не можетъ <sup>1)</sup>).

Критика Эразма, какъ мы видимъ, опять начинается съ того, что еще въ III вѣкѣ было высказано Діонисіемъ Александрійскимъ. Карлштадтъ, выпустившій въ 1520 г. сочиненіе «О каноническихъ писаніяхъ», вводитъ въ отношеніи къ книгамъ Н. Завѣта нѣчто новое: онъ дѣлитъ ихъ по степени ихъ авторитета на три класса. Къ первому принадлежатъ 4 Евангелія; ко второму 13 павловыхъ посланій, 1 посланіе Петра и 1 Іоанна; къ третьему классу, наименѣе авторитетному, относятся новозавѣтныя *ἀντιλεγόμενα* и среди нихъ Апокалипсисъ <sup>2)</sup>).

Критика Эразма, отрицая авторство Апостола Іоанна, уклончиво высказывается вообще о достоинствѣ Апокалипсиса. Карлштадтъ приравниваетъ его къ еврейскимъ агіографамъ <sup>3)</sup>). Нѣсколько болѣе смѣлымъ является сужденіе Лютера въ предисловіи къ Откровенію Іоанна—1522 г. «Относительно этой книги Откровенія Іоанна,—пишетъ онъ,—пусть всякій руководствуется своимъ мнѣніемъ; пусть никто не связывается моимъ мнѣніемъ или сужденіемъ. Я говорю, что я чувствую. По моему, въ этой книгѣ нѣтъ ничего, что побуждало бы считать ее апостольской или пророческой. Во-первыхъ и главное, Апостолы имѣютъ дѣло не съ видѣніями, но пророчествуютъ ясными и опредѣленными словами (*claren und dūrgen Worten*), какъ дѣлаютъ Петръ, Павелъ, Христосъ въ Евангеліи, потому что достоинству Апостоловъ приличествуетъ говорить о Христѣ и Его дѣлѣ ясно и безъ образа или видѣнія. Также нѣтъ ни одного пророка въ Ветхомъ Завѣтѣ,—не говоря о Новомъ,—который имѣлъ бы дѣло сплошь съ видѣніями и образами, что я замѣчаю почти всюду въ четвертой книгѣ Ездры и,—конечно, не въ пользу мнѣнія, что она написана Св. Духомъ». Далѣе, упомянувъ объ усиленной рекомендаціи Апокалиптикомъ своей книги, объ угрозахъ и обѣтованіяхъ соблюдающимъ и не соблюдающимъ слова ея (все

<sup>1)</sup> *Westcott*, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 472—473.

<sup>2)</sup> *Leipoldt*, Geschichte des neutest. Kanons II, S. 108—109.

<sup>3)</sup> *Westcott*, General Survey, p. 485.

это очень смущает нѣмецкаго реформатора), Лютеръ продолжаетъ: «также много было отцевъ, которые издавна отвергали эту книгу; и пусть Іеронимъ возвышенно разсуждаетъ и говоритъ, что она выше всякой похвалы и заключаетъ въ себѣ столько тайнъ, сколько словъ, онъ однако ничего этого не можетъ доказать и, конечно, во многихъ мѣстахъ своей похвалы слишкомъ спиходителенъ. Наконецъ, пусть всякій думаетъ то, что ему подскажетъ его умъ (Geist). Мой умъ не можетъ примириться съ этою книгой (kann sich in das Buch nicht schicken), и для меня этой причины достаточно, чтобы я не высоко цѣнилъ ее, потому что она не учитъ и не знаетъ Христа, что прежде всего должны дѣлать Апостолы, какъ Онъ говоритъ въ Дѣян. I, 8: вы должны быть Моими свидѣтелями. Поэтому я остаюсь съ книгами, которыя ясно и чисто говорятъ мнѣ о Христѣ» <sup>1)</sup>).

Въ 1545 г. въ предисловіи къ Апокалипсису Іоанна Лютеръ далъ уже иной отзывъ о немъ. На этотъ разъ онъ находитъ въ писаніи пророчества въ троякой формѣ. Во-первыхъ, пророчество высказывается ясными словами безъ образовъ, какъ Моисей, Давидъ и др. пророки предсказываютъ о Христѣ; а Христосъ и Апостолы объ антихристѣ (Endchrist) и лжеучителяхъ. Ко второй категоріи относятся пророчества въ образахъ, но такъ, что къ нимъ присоединяется истолкованіе точными словами. Наконецъ, въ третью категорію помѣщаются пророчества въ образахъ безъ истолкованія. Но пока не найдено вѣрное изъясненіе пророчества этой категоріи, оно является скрытымъ, нѣмымъ пророчествомъ (verborgene, stumme Weissagung) и не приноситъ того плода, который должно бы дать христіанству. «Такъ,—продолжаетъ Лютеръ,—обстояло доселѣ дѣло съ этою книгой (Апокалипсисомъ). Многіе, конечно, дѣлали попытки (ея изъясненія), но до сихъ поръ не дали ничего вѣрнаго, выдумали же много нелѣпостей. Вслѣдствіе такого невѣрнаго истолкованія и потаенности смысла этой книги, мы оставляли ее до сихъ поръ въ сторонѣ, тѣмъ болѣе, что также нѣкоторые древніе отцы полагали, что она не принадлежитъ Апостолу Іоанну, какъ написано въ церковной исторіи кн. 3, гл. 25 (т. е. у Евсевія). Подъ этимъ сомнѣніемъ она еще также остается у насъ.

---

<sup>1)</sup> *Luthers' Werke für das christliche Haus, herausgegeben v. Buchwald, Kawerau, Köstlin u. A., B. VII (Braunschweig 1892), S. 23—24.*

Этимъ, однако никому не возбраняется считать ее за принадлежащую Апостолу Іоанну, или какъ кто желаетъ <sup>1)</sup>).

Отзывы Лютера объ Апокалипсисѣ отличаются крайней субъективностью. Вообще признаніе или непризнаніе Апокалипсиса онъ предоставлялъ личному вкусу cadaго. Однако мы видимъ, что въ послѣдующее время перевѣсъ взяло болѣе благопріятное отношеніе къ Апокалипсису св. Іоанна, и лютеранская церковь склонилась къ принятію семи *ἀντιλεγόμενα*, между которыми считался и Апокалипсисъ. Теорія семи *ἀντιλεγόμενα* особенно ясно развита у Chemnitz'a († 1586), который становится на историческую точку зрѣнія и дѣлитъ книги Н. Завѣта на два класса: къ первому принадлежатъ тѣ, которые церковь всегда признавались, а ко второму тѣ, относительно которыхъ существовало мѣстами сомнѣніе <sup>2)</sup>. Brenz († 1570) въ *Confessio Wurttembergica* (1551 г.), повидимому, держится того же мнѣнія, но позднѣе—въ апологіи Вюртембергскаго исповѣданія (1555 г.) — прямо называетъ *ἀντιλεγόμενα* апокрифами <sup>3)</sup>.

Возраженія противъ Апокалипсиса появлялись и въ XVII вѣкѣ, при чемъ онъ иногда относился къ апокрифамъ. И только послѣ того какъ Joh. Gerhard сдѣлалъ различіе между писаніями каноническими и *libri canonici Novi Testamenti secundi ordinis*, — различіе совершенно не существенное, — въ лютеранской церкви прекратилась на время всякая критика <sup>4)</sup>.

Что касается швейцарскихъ реформаторовъ, то Цвингли (1484—1531 г.) относится къ Апокалипсису весьма недружелюбно, замѣчая, что онъ «не принимаетъ его въ расчетъ, потому что это не библейская книга». Но его другъ Эколампадій (1482—1532 г.) высказывается уже снисходительно, — въ духѣ, пожалуй, Карлштадта: «въ Новомъ Завѣтѣ мы принимаемъ четыре Евангелія съ книгою Дѣяній Апостольскихъ, 14 посланій св. Павла и 7 соборныхъ посланій вмѣстѣ съ Апокалипсисомъ, — хотя мы не сравниваемъ Апокалипсисъ, посланія Іакова, Іуды, 2 Петра и 2 и 3 Іоанна съ остальными книгами» <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Ibid., S. 22—23.

<sup>2)</sup> *Leipoldt*, Geschichte d. neutest. Kanons II, S. 127—129.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 129—130.

<sup>4)</sup> *Bousset*, D. Off. Joh., S. 32.

<sup>5)</sup> *Westcott*, General Survey of the History of the Canon of the N. T., p. 487—488.

У Кальвина (1509—1564 г.) мы не находимъ возраженія противъ Апокалипсиса, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, замѣчаемъ, что онъ въ своемъ комментаріи проходитъ его безъ упоминанія—равно какъ и 2 и 3 посланія Іоанна. Интересно мнѣніе Безы († 1605) о писателѣ Апокалипсиса: «Я былъ бы склоненъ,—говорить онъ,—приписать книгу Апостолу Іоанну скорѣе, чѣмъ кому-либо другому... Если бы, однако, было позволено сдѣлать поправку на основаніи стиля, то я приписалъ бы ее не кому иному, какъ Марку, который также назывался Іоанномъ. Характеръ этой книги подобенъ и почти тождественъ съ характеромъ Евангелія Марка не только въ словахъ, но также и въ общей фразеологіи» <sup>1)</sup>.

Начало собственно научной критики Апокалипсиса относится къ первой половинѣ XVIII столѣтія, когда Abauzit выпустилъ свое сочиненіе *Discours historique sur l'apocalypse* <sup>2)</sup>. Этотъ ученый на основаніи изслѣдованія церковнаго преданія пришелъ къ неблагопріятному мнѣнію относительно Апокалипсиса. Ему отвѣчалъ Twells въ *Critical Examination of the Late New Text and Version of the New Testament in Greek and English* (1732 г.). Въ Германіи изслѣдованіе въ этомъ духѣ началъ Hermann Oeder, приписавшій Апокалипсисъ Керинѳу со ссылкой на авторитетъ Кая. Этотъ ученый безпошаденъ въ своей критикѣ: онъ указываетъ на іудейскій фанатизмъ, различныя суевѣрія, дикія фантазіи, беспорядокъ въ представленіяхъ и, наконецъ, на языкъ Апокалипсиса. Далѣе, въ Германіи были продолжены изслѣдованія объ Апокалипсисѣ Vogel'емъ и Semler'омъ—последнимъ въ *Freie Untersuchung des Kanons*, Halle 1771. Ему возражалъ Knittel изъ *Wolfenbüttel's* (*Beiträge zur Kritik über Johannesoffenbarung*, Braunschweig 1773), на что Semler, въ свою очередь, отвѣчалъ въ *Neue Untersuchungen über Apocalypsin* (1776 г.), гдѣ онъ опирался на мнѣніе алоговъ и призналъ происхожденіе Апокалипсиса изъ монтанистическихъ круговъ. Semler оспариваетъ свидѣтельство Иринѳея, говоря, что или неподлинно все его сочиненіе или интерполированы идущія къ дѣлу мѣста.

Изъ апологетовъ Апокалипсиса, относящихся къ этому времени, нужно назвать Hartwig'a (*Apologie der Apk. wider falschen Tadel und falsches Lob*. 1780—83) и Storr'a (*Heue*

<sup>1)</sup> *Westcott*, *General Survey*, p. 490—491.

<sup>2)</sup> См. у *Bousset'a*, *D. Off. Joh.* S. 33.



Apologie der Offenbarung Johannis, 1783). Этимъ отвѣчалъ М. Merkel. Замѣчательно сочиненіе Corrodi—«Geschichte Chiliasmus», въ которомъ онъ отрицаетъ подлинность Апокалипсиса <sup>1)</sup>. По мнѣнію Michaelis'a, если бросить на вѣсы отрицательныя и положительныя сужденія объ Апокалипсисѣ, то ни одна чашка вѣсовъ не перетянетъ другую <sup>2)</sup>.

Въ теченіи XIX вѣка смѣнилось нѣсколько направленій въ критикѣ Апокалипсиса. Его значеніе было поднято трудами Herder'a и Eichhorn'a. Умѣренное направленіе сказалось въ трудахъ de Wette, Bleek'a, приписывавшаго Апокалипсисъ пресвитеру Іоанну, Н. Ewald'a Lücke и др. Чтобы судить о характерѣ этого критицизма, достаточно заглянуть въ труды двухъ послѣднихъ ученыхъ. Ewald время написанія книги опредѣляетъ по тѣмъ мѣстамъ Апокалипсиса, въ которыхъ и до послѣдняго времени большинство ученыхъ видятъ указаніе на легенду о Nero redivivus. На основаніи этихъ-то указаній онъ и считаетъ, что Апокалипсисъ написанъ къ концу царствованія Гальбы (9 іюня 68 г.—15 января 69 г.) или лучше,—такъ какъ Апокалиптикъ былъ вдали отъ Рима, —немного спустя послѣ смерти этого императора т. е. въ 69 году <sup>3)</sup>. Что касается вопроса о писателѣ, то Ewald ссылагается на неудовлетворительность преданія,—даже Иринеѣ погрѣшилъ въ установленіи даты происхожденія Апокалипсиса. Изъ данныхъ, взятыхъ изъ самой книги, важную роль играетъ признаніе различія между Апокалипсисомъ и Евангеліемъ съ посланіями Іоанна. Если принадлежность послѣднихъ Апостолу является болѣе несомнѣнной, то Апокалипсисъ не можетъ быть считаемъ за писаніе сына Зеведеева. Дѣло идетъ сначала объ языкѣ. 1) Колоритъ рѣчи въ Апокалипсисѣ еврейскій, въ Евангеліи и посланіяхъ болѣе греческій. 2) Вокабуляръ въ томъ и другихъ писаніяхъ различный; въ Евангеліи и посланіяхъ, напр., употребляются θεάομαι и θεωρέω, въ Апокалипсисѣ βλέπειν, ὁρᾶν и под. 3) Большое различіе въ рѣчи замѣчается въ томъ случаѣ, когда всѣ писанія, приписываемыя Ап. Іоанну, употребляютъ одно и то же слово, обозначая имъ совершенно раз-

<sup>1)</sup> См. у Bousset'a, D. Off. Joh., S. 33—34.

<sup>2)</sup> Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes II, S. 1304.

<sup>3)</sup> Ewald, Commentarius in Apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, p. 47—50.

личные понятія, — напр., κόσμος въ Евангеліи и посланіи и обычное употребленіе слова въ Апокалипсисѣ — ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου XIII, 8. XVII, 8 и под. 4) Наконецъ, нужно отмѣтить большое различіе и въ общемъ строѣ рѣчи. Здѣсь наблюденіе Ewald'a интересно потому, что оно еще и до сихъ поръ не потеряло своего значенія для многихъ критиковъ, но въ безусловной правильности котораго мы однако имѣемъ основанія сомнѣваться. Вотъ что думаетъ этотъ 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, qualis 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 intelligat <sup>1)</sup>).

Далѣе, Ewald обращается къ доктринѣ Апокалипсиса и Евангелія съ посланіями и находитъ здѣсь существенныя различія. 1) Въ первомъ замѣчаемъ образы іудейскіе, второе рисуетъ Мессію чертами возвышенными и премірными. 2) Духъ этихъ писаній различенъ: Евангелистъ, — онъ же и писатель посланій, — рекомендуетъ взаимную искреннюю любовь, о чемъ напрасно искать упоминанія въ Апокалипсисѣ. 3) Наконецъ, замѣчательна простота Евангелія и посланій и іудейско-раввинистическая образованность Апокалиптика <sup>2)</sup>).

На основаніи явной для Ewald'a невѣрности преданія и совершенной невозможности отождествить Апокалиптика съ писателемъ четвертаго Евангелія и посланій, онъ заключаетъ, что писателемъ Апокалипсиса былъ не Апостолъ Іоаннъ. Но кто же? Таковымъ нельзя признать ни пресвитера Іоанна, такъ какъ эта гипотеза не имѣетъ прочныхъ основаній <sup>3)</sup>; ни Керинеа, какое мнѣніе не имѣетъ уже никакихъ основаній; ни Іоанна Марка, стиль Евангелія котораго такъ различенъ отъ стиля Апокалипсиса. Писателемъ послѣдняго былъ неизвѣстный пророкъ изъ Іерусалима Іоаннъ, который, переселившись въ М. Азію, и издалъ свое произведеніе. Во вто-

<sup>1)</sup> Ibid., p. 65—72.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 74—76.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 78: Cum Eusebius probabiliter (εἰκός) tantum diversum hunc Johannem intelligi posse operis auctorem dicat, rumorem sane habemus vagum, ejus originem et fidem nescimus.

ромъ вѣкъ это сочиненіе легко могло быть приписано по то- жеству имени Іоанну болѣе выдающемуся—Апостолу <sup>1)</sup>.

Что касается авторитета книги—по Эвальду, то онъ вовсе не рушится съ отрицаніемъ авторства Апостола <sup>2)</sup>. *Stet et stabit sua auctoritate liber; apostolum tamen ejus auctorem esse negamus* <sup>3)</sup>.

Совершенно на той же точкѣ зрѣнія стоятъ Lücke, выпу- стившій въ 1832 году первое изданіе своего труда *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur* (второе допол- ненное его изданіе вышло въ 1852 году); но только по по- воду защиты каноническаго достоинства Апокалипсиса у него подробнѣе развита теорія каноничности книгъ, не ставящая эту послѣднюю въ безусловную зависимость отъ апостольскаго ихъ происхожденія.

На основаніи Апк. XI, 1 сл. и XVII, 10, 11—ср. XIII 3 Lücke заключаетъ, что эта книга написана въ царствованіе Гальбы <sup>4)</sup>. Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ отрицаетъ и ея апостольское происхо- жденіе, признавая невозможнымъ приписать Апокалипсисъ и четвертое Евангеліе одному писателю. Къ этому выводу онъ приходитъ въ виду различія, во-первыхъ, языка ихъ <sup>5)</sup>, во-вто- рыхъ, общаго тона и, въ-третьихъ, — идейнаго содержанія. Различія въ языкѣ общеизвѣстны. Что касается различія въ общемъ характерѣ писаній, то Lücke указываетъ на нѣжный тонъ Ап. Іоанна (*ἀγαπητοί; τεχνία*), который не сказался даже въ семи апокалипсическихъ посланіяхъ, и затѣмъ—на іудей- скую ученость Апокалиптика и простоту Евангелиста <sup>6)</sup>. На- конецъ, интересны замѣчанія Lücke о различіи идейнаго со- держанія писаній, приписываемыхъ Ап. Іоанну. 1) Въ Апо- калипсисѣ «парусія» понимается внѣшне, въ другихъ писа- ніяхъ Іоанна—духовно, какъ моментъ совершенства общины, когда всѣ слушаютъ голосъ Единаго Пастыря. 2) Антихристъ апокалипсическій—историческая личность, время выступленія которой опредѣляется хронологически. Антихристъ посланія—

<sup>1)</sup> Ibid., p. 76—79.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 79: *Librum vero si non spurium, sed apostolo tamen non tribuendum esse statuimus, nihil inde auctoritati ejus detragitur justae.*

<sup>3)</sup> Ibid., p. 81.

<sup>4)</sup> Lücke, S. 246—261; ср. S. 409—417.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 361—372.

<sup>6)</sup> Ibid., S. 374—377.

духъ невѣрія и отрицанія, который исторически проявляется во многихъ личностяхъ. 3) Въ Апокалипсисѣ находимъ ученіе о двойномъ воскресеніи:—первое—частное, когда воскреснутъ только святые, и второе—общее (Апк. XX, 4—15). Эта идея заимствована изъ іудейскаго богословія и Евангелистомъ, но ей данъ совершенно иной духовный смыслъ. Первое воскресеніе есть воскресеніе къ жизни по вѣрѣ. Уже слышится гласъ Сына Божія, оживляющій духовно мертвыхъ. Для тѣхъ, кто услышалъ этотъ голосъ, сейчасъ же открывается и вѣчная жизнь. (Іоан. V, 24—29). 4) Съ этимъ различіемъ связано другое: по Евангелію и посланіямъ вѣчная блаженная жизнь вѣрующихъ начинается съ возрожденія. Зло уже побѣждено и господствуютъ дѣти Божія. Въ Апокалипсисѣ, наоборотъ, господствуетъ іудейски-мрачный взглядъ на міръ: радость и миръ представляются далекою цѣлью, а не настоящимъ состояніемъ. 5) Наконецъ, въ Апокалипсисѣ сказалось у автора іудейско-раввинистическое образованіе, котораго вовсе не замѣчаемъ у Евангелиста. Евангелистъ представляетъ простой ветхозавѣтный гносисъ въ греческой формѣ, Апокалиптикъ связанъ путами раввинизма. По Евангелисту, всѣ формы божественнаго откровенія имѣютъ свое основаніе въ Логосѣ, между тѣмъ Апокалиптикъ говоритъ о семи духахъ предъ престоломъ Божиимъ. Евангелистъ называетъ Бога по преимуществу Отцемъ и Его сущность полагаетъ въ любви, Апокалиптикъ называетъ Его Вседержителемъ и под. <sup>1)</sup>). Выводъ изъ этого изслѣдованія представляется въ такомъ видѣ: «Ап. Іоаннъ, если онъ написалъ Евангеліе и посланія, не можетъ быть писателемъ Апокалипсиса» <sup>2)</sup>).

Отъ точнаго опредѣленія, кто былъ писателемъ Апокалипсиса, Lücke отказывается; авторство пресвитера Іоанна онъ отрицаетъ; несогласенъ также и съ утвержденіемъ Ewald'a, что Апокалиптикъ по рожденію принадлежалъ Іерусалиму или вообще Палестинѣ, не находя для этой гипотезы принудительныхъ основаній. Во время написанія Апокалипсиса авторъ его жилъ въ М. Азіи,—болѣе намъ ничего неизвѣстно <sup>3)</sup>).

Остается еще вопросъ о каноническомъ достоинствѣ Апокалипсиса. Въ этомъ случаѣ Lücke примыкаетъ къ тѣмъ бо-

---

<sup>1)</sup> Ibid., S. 378—388.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 388.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 400—402.

гословамъ прежняго времени, которые раздѣляли свящ. письменность на классы. Онъ придаетъ первенствующее значеніе писаніямъ самихъ Апостоловъ, но считаетъ необходимымъ включить въ канонъ и писанія ихъ учениковъ и спутниковъ, при чемъ за послѣдняго рода произведеніями признаетъ меньшее достоинство. Условія включенія въ канонъ писаній учениковъ апостольскихъ таковы: во-первыхъ, необходимо ихъ согласіе по содержанію и характеру съ подлинно апостольскими писаніями; во-вторыхъ, нужно имѣть свѣдѣнія объ ихъ писателяхъ и объ отношеніяхъ того времени, когда они написаны.

Ко второму классу каноническихъ писаній принадлежитъ и Апокалипсисъ, удовлетворяющій условіямъ каноничности. 1) Онъ произошелъ въ то время, когда апостольскій духъ еще былъ живъ, и покоится на практическихъ потребностяхъ того времени. 2) По содержанію онъ носитъ характеръ каноническаго писанія, поскольку трактуетъ о «парусіи», являющейся однимъ изъ существенныхъ предметовъ апостольскаго благовѣстія. 3) Наконецъ, что касается формы, то Апокалипсисъ является продуктомъ первохристіанскаго духовнаго дарованія—пророческаго духа. Такимъ образомъ, ни съ какой стороны нѣтъ основаній къ отрицанію каноническаго достоинства Апокалипсиса <sup>1)</sup>.

De Wette и Bleek приписываютъ Апокалипсисъ пресвитеру Іоанну <sup>2)</sup>.

*Ново-тубингенская школа.* Новое направленіе изслѣдованію Іоанновой литературы дала Ново-тубингенская школа, основанная Вагг'омъ. Принявъ за точку отправленія въ своемъ изслѣдованіи древнѣйшей христіанской литературы свою теорію объ острой противоположности между павлинизмомъ и іудеохристіанствомъ, во главѣ котораго стоялъ Ап. Петръ, Ваггъ съ этой точки зрѣнія и классифицировалъ новозавѣтныя писанія. И эта классификація, принципъ которой коренится въ положеніяхъ гегеліанства, дала въ отношеніи къ новозавѣтнымъ писаніямъ, приписываемымъ Ап. Іоанну, результаты совершенно противоположные тѣмъ, какіе мы отмѣтили у преж-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 468—479.

<sup>2)</sup> De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher d. N. Testaments, S. 423. Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 136—138.

нихъ изслѣдователей этой литературы. Ново-тубингенская школа также крайне рѣзко противопоставила Апокалипсисъ другимъ писаніямъ Іоанна и раздѣлила ихъ значительнымъ промежуткомъ времени. Но при этомъ подлинность Евангелія и посланій Іоанна рѣшительно отрицается, такъ какъ здѣсь сказался совершенный разрывъ съ іудействомъ; Апокалипсисъ же, наоборотъ, приписывается Ап. Іоанну. Такого взгляда на Апокалипсисъ держатся Baur, Schwegler, Zeller, Köstlin, Hilgenfeld. Остановимся теперь подробнѣе на приѣмахъ ново-тубингенской критики Апокалипсиса.

Что касается ея писателя, то таковымъ, какъ уже мы сказали, считается Ап. Іоаннъ, сынъ Зеведея <sup>1)</sup>. Въ Апокалипсисѣ, не исключая и семи посланій съ ихъ циклопитами и гоненіями <sup>2)</sup>, нѣтъ ничего, что вело бы за предѣлы апостольскаго вѣка. Но Ап. Іоаннъ принадлежалъ къ столпамъ іудеохристіанства; былъ однимъ изъ тѣхъ, которыхъ св. Павелъ, становясь на точку зрѣнія своихъ противниковъ, называлъ οἱ δοκοῦντες, δοκοῦντες εἶναι τι, οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι <sup>3)</sup>. Какъ таковой, св. Іоаннъ, конечно, принадлежалъ къ врагамъ Павла, что и согласно съ содержаніемъ Апокалипсиса, въ семи посланіяхъ котораго яко бы находится особенно много намековъ на Апостола языковъ, изобличающихъ крайне враждебное къ нему отношеніе со стороны Апокалиптика. Чтобы объяснить появленіе такого произведенія въ М. Азіи, церкви которой обязаны были своимъ существованіемъ главнымъ образомъ св. Павлу, Hilgenfeld въ особой статьѣ объ Апокалипсисѣ проводитъ тезисъ объ отпаденіи М. Азіи отъ благовѣстія Апостола языковъ. Такъ, между прочимъ, обстояло дѣло въ Ефесѣ; Троида и Колоссы, можетъ быть, еще были во время дѣятельности Іоанна вѣрны Павлу, а потому и не упомянуты въ посланіяхъ; отсутствіе упоминанія объ Іераполѣ объясняется дѣятельностью тамъ Филиппа <sup>4)</sup>.

Гдѣ же критика видитъ эту полемику со св. Павломъ? Въ посланіи къ ангелу Ефесской церкви Апокалиптикъ хвалитъ его за отверженіе лже-апостоловъ (II, 2) и затѣмъ въ концѣ

<sup>1)</sup> Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in d. N. T., S. 448—451.

<sup>2)</sup> Hilgenfeld въ ZWTh. 1890, S. 419.

<sup>3)</sup> Baur, Geschichte der. chr. Kirche, S. 50—51.

<sup>4)</sup> Hilgenfeld въ ZWTh. 1890, S. 402—403. Ср. Baur, Gesch. d. chr. Kirche, S. 81—82.

еще за ненависть къ николаитамъ (II, 6). Въ посланіи ангелу Пергамской церкви говорится о держащихся ученія Валаама, научившаго Валака ввести въ соблазнъ сыновъ израилевыхъ, чтобы они бѣли идоложертвенное и любодѣйствовали. Эти валаамиты тождественны съ николаитами (II, 14—15). Въ Ѳіатирѣ нѣкая Іезавель, называющая себя пророчицею, учить любодѣйствовать и бѣсть идоложертвенное (II, 20). Во всѣхъ этихъ случаяхъ,—по мнѣнію представителей ново-тубингенской школы,—имѣется въ виду Ап. Павелъ и его сторонники. Они являются, по убѣжденію св. Іоанна, лже-апостолами. Точно также и николаиты-павлинисты, и въ концѣ-концовъ на Павла ложится тяжесть обвиненія въ попустительствѣ разврата и яденія идоложертвеннаго. Гдѣ источникъ этого обвиненія? Что касается яденія идоложертвеннаго, то Апостолъ вообще смотрѣлъ на это съ точки зрѣнія христіанской свободы и снисхожденія къ немощной совѣсти брата (1 Кор. VIII). Обвиненіе же въ попустительствѣ разврата явилось,—говорятъ,—слѣдствіемъ широкаго содержанія, вложеннаго противниками во фразу Апостола языковъ: *πάντα μοι ἔξεστιν* (1 Кор. VI, 12; X, 23). Наконецъ, въ Ѳіатирѣ, очевидно, была значительная община, державшаяся принциповъ павлинизма и не хотѣвшая ничего знать объ іудейскомъ законѣ, къ которой Апокалиптикъ и обращается со своими угрозами <sup>1)</sup>). Указываютъ также и на то, что новый Іерусалимъ зиждется на 12 основаніяхъ, на которыхъ написаны имена 12 Апостоловъ Агнца (Апк. XXI, 14), чѣмъ, будто бы, Павелъ исключается изъ числа Апостоловъ <sup>2)</sup>).

По вопросу о времени происхожденія Апокалипсиса ново-тубингенская школа не стала на новую точку зрѣнія. Она объявила легенду о Nero redivivus ключемъ къ пониманію Апокалипсиса Іоаннова. Разгадка числа 666 заключается въ имени Нерона-кесаря. По XVII, 10—11 точно опредѣляется время написанія книги. Она появилась въ концѣ 68 или въ началѣ 69 г.—прежде, чѣмъ Апокалиптикъ узналъ о смерти Гальбы <sup>3)</sup>).

Вотъ главные выводы, къ которымъ пришла ново-тубингенская школа относительно Апокалипсиса. Мы не можемъ

<sup>1)</sup> *Hilgenfeld*, Einleitung, S. 412—417. Ср. *Baur*, Gesch. d. chr. Kirche, S. 80.

<sup>2)</sup> *Baur*, Gesch. d. chr. Kirche, S. 81.

<sup>3)</sup> *Hilgenfeld*, Einleitung, S. 411. 447.

не отмѣтить еще здѣсь, что изъ французовъ на Апокалипсисъ смотрѣлъ глазами ново-тубингенцевъ Ренанъ. Онъ допускаетъ принадлежность Апокалипсиса Ап. Іоанну, признаетъ невозможность поддѣлки <sup>1)</sup>. Соглашается, что это — самое іудейское писаніе, тогда какъ четвертое Евангеліе — менѣе всего іудейское произведеніе <sup>2)</sup>. Имя іудей, являющееся въ Евангеліи сипонимомъ врага Іисуса, въ Апокалипсисѣ — почетнѣйшій титулъ <sup>3)</sup>. Эта книга дышетъ ненавистью къ Павлу <sup>4)</sup>. Предполагается также Ренан'омъ и борьба, возгорѣвшаяся между іудео-христіанскими общинами, во главѣ которыхъ стоялъ Ап. Іоаннъ, и общинами павлинистическими <sup>5)</sup>. Въ семи посланіяхъ Ренанъ видитъ намеки на Павла не только въ вышеуказанныхъ мѣстахъ <sup>6)</sup>, но также подъ синагогой сатаны въ посланіи въ Смирну и Филадельфію разумѣтъ общины павлинистовъ <sup>7)</sup>. Наконецъ, написаніе Апокалипсиса ставится въ связь съ появленіемъ лже-Нерона на островѣ Китнѣ (одинъ изъ Кикладскихъ,—нынѣ Оермія), и онъ точно датируется концомъ января 69 года <sup>8)</sup>.

Ново-тубингенскій критицизмъ доведенъ до крайностей Volkmar'омъ. Этотъ критикъ указанія на Ап. Павла находитъ въ такимъ мѣстахъ Апокалипсиса, гдѣ ихъ ранѣе и не предполагали. Такъ, второй звѣрь-лжепророкъ въ XIII гл. Апокалипсиса есть, по Volkmar'у, ничто иное, какъ Павелъ въ томъ видѣ, въ какомъ его образъ и дѣятельность представлялись сознанію Апокалиптика, и Рим. XIII, 1—11 представляетъ, будто бы, полный комментарий къ этому описанію лжепророка <sup>9)</sup>.

Насчетъ писателя Апокалипсиса Volkmar соглашается, что, съ одной стороны, есть внутреннія основанія приписать его Ап. Іоанну, а съ другой—есть въ самой книгѣ и такія указанія, которыя вынуждаютъ отрицать ея принадлежность самому Апостолу. Такъ, I, 1—3, очевидно, являются предисло-

<sup>1)</sup> *Renan*, *Antichrist*, S. XXV—XXVII.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, S. XXIV.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, S. XXIV Anm. 3.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, S. XXVII.

<sup>5)</sup> *Ibid.*, S. 166—167.

<sup>6)</sup> *ibid.*, S. 289. Anm. 2—3; 290 Anm. 6; 291 Anm. 3.

<sup>7)</sup> *Ibid.*, S. 289 Anm. 4—5; 293 Anm. 4.

<sup>8)</sup> *Ibid.*, S. 278—282.

<sup>9)</sup> *Volkmar*, *Commentar zur Offenbarung Iohannes*, S. 205—213.



віємъ писателя, а не созерцателя. Затѣмъ, XXI, 14. 19 едва ли могли выйти изъ-подъ пера одного изъ 12 Апостоловъ. Точно также замѣтною въ книгѣ раввинистическою ученостію, вѣроятно, не обладалъ сынъ Зеведея. Наконецъ, Апокалипсисъ обнаруживаетъ юношескую силу воображенія, которою едва ли уже могъ отличатся престарѣлый Апостолъ <sup>1)</sup>).

Послѣднія два десятилѣтія XX вѣка остро поставили относительно Апокалипсиса новую проблему, которая занимаетъ умы критиковъ до нашихъ дней,—проблему о единствѣ книги. Тѣмъ не менѣе старые вопросы о писателѣ и времени происхожденія Апокалипсиса Іоаннова не потеряли совершенно значенія. Въ рѣшеніи этихъ вопросовъ мы можемъ указать слѣдующія направленія. Въ прошлое время то отрицали подлинность Апокалипсиса, утверждая въ то же время подлинность Евангелія и посланій іоанновыхъ; то, наоборотъ, Апокалипсисъ приписывали Ап. Іоанну, отнимая у него Евангеліе и посланія. Въ настоящее время свободная критика по большей части отрицаетъ подлинность всей новозавѣтной іоанновской литературы. Такъ, Weizsäcker, рѣшительно утверждающій малоазійское пребываніе Ап. Іоанна и ставящій даже въ связь съ его именемъ расцвѣтъ христіанской науки въ М. Азіи, который выразился въ появленіи вскорѣ послѣ смерти Іоанна значительнаго числа произведеній по различнымъ ея отраслямъ <sup>2)</sup>), отнимаетъ однако у Апостола приписываемыя ему преданіемъ писанія. Въ Евангеліи онъ указываетъ рядъ выраженій, которыя понятны только въ устахъ челоуѣка, принадлежащаго ко второму христіанскому поколѣнію <sup>3)</sup>). Кромѣ того, въ немъ, какъ и въ Апокалипсисѣ, нѣтъ слѣдовъ личнаго обращенія писателя съ Господомъ <sup>4)</sup>).

Не былъ Апостолъ писателемъ и Апокалипсиса, потому-что 1) апокалиптики вообще имѣли обыкновеніе скрываться за какимъ-либо древнимъ славнымъ именемъ; 2) Іоаннъ никогда не называется здѣсь Апостоломъ; 3) даръ пророчества приписывается (Апк. XIX, 10) всякому свидѣтелю Іисуса;

<sup>1)</sup> *ibid.*, S. 38—43.

<sup>2)</sup> *Weizsäcker*, D. Apostolische Zeitalter, S. 480—483. Также *Thiersch*, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 249; ср. S. 265—266.

<sup>3)</sup> *Weizsäcker*, S. 518—519.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, S. 517.

4) авторъ предполагаетъ, что храмъ сохранится отъ разрушенія; 5) наконецъ, авторъ однажды невольно (въ написаніи книги,—Апк. I, 1—2) ссылается на свидѣтельство Іоанна <sup>1)</sup>. Pflleiderer идетъ еще далѣе и старается подорвать достовѣрность всего преданія объ Ап. Іоаннѣ.

Критика, подобная той, какую находимъ у Pflleiderer'a въ отношеніи къ писаніямъ св. Іоанна не нова: онъ повторяетъ то, что давно сказано Lützelberger'омъ и другими отрицателями малоазійскаго пребыванія Ап. Іоанна. Стоитъ прочесть трактатъ Pflleiderer'омъ насчетъ преданія объ Ап. Іоаннѣ <sup>2)</sup>, которая приводитъ его къ отрицательнымъ выводамъ, чтобы убѣдиться въ прочности этого преданія. Къ древнимъ писателямъ критикъ, по примѣру своихъ предшественниковъ, предъявляетъ такія требованія относительно полноты и точности свѣдѣній, которыя могли бы быть исполнены ими только въ томъ случаѣ, если бы они писали специально для убѣжденія отрицательной критики XIX и XX столѣтія. Той же точки зрѣнія на пребываніе Ап. Іоанна въ М. Азіи, какъ Pflleiderer, держится и Moffatt <sup>3)</sup>.

Не руководствующаяся преданіемъ критика потеряла всякую почву для опредѣленія писателя Іоанновой литературы. Пресвитеръ Іоаннъ теперь совсѣмъ не нуженъ; это темная личность, о которой намъ почти ничего неизвѣстно, которая способна даже внести путаницу въ изслѣдованіе <sup>4)</sup>. Образецъ всей критической мудрости этого направленія въ изслѣдованіи Іоанновой литературы можно найти изъ извѣстныхъ намъ трудовъ въ общедоступной брошюрѣ Prof. P. Schmiedel'я: *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung* (1906).

Однако. съ другой стороны, и съ пресвитеромъ Іоанномъ у нѣкоторыхъ ученыхъ дѣло еще не совсѣмъ покончено. Такъ, Prof. W. Bousset на основаніи фрагмента изъ сочиненія Папія, сохранившагося у Георгія Амартола и Филиппа Сидскаго, признаетъ, что Іоаннъ-Апостолъ умеръ мученически въ Іерусалимѣ до 70 г. <sup>5)</sup>, писателемъ же Апокалипсиса, по его

<sup>1)</sup> Ibid., S. 487—488.

<sup>2)</sup> Pflleiderer, *Urchristentum* B. II, S.<sup>2</sup> 399—415.

<sup>3)</sup> *An Introduction to the Literature of the New Testament*, p. 602—606. 613—614.

<sup>4)</sup> Pflleiderer, *Urchristentum* B. II, S.<sup>2</sup> 420.

<sup>5)</sup> Bousset, *D. Off. Joh.*, S. 35—38.

мнѣнію, былъ Іоаннъ-пресвитеръ <sup>1)</sup>). Временемъ происхожденія книги является царствованіе Домиціана (81—96 г.) <sup>2)</sup> Selwyn въ сужденіи о писателѣ Апокалипсиса, подобно Н. Ewald'у, утверждаетъ, что писателемъ этой священной книги былъ старецъ Іоаннъ, членъ синадріона <sup>3)</sup>). Lindenbein приписываетъ его пресвитеру Іоанну <sup>4)</sup>; къ этому же склоняется и Moffatt <sup>5)</sup>).

Встрѣчаются, впрочемъ, и среди протестантовъ критики, главной опорой сужденій которыхъ является преданіе. Таковъ, между прочимъ, Th. Zahn, который смотритъ на Апокалипсисъ, какъ на пророческую книгу, написанную Ап. Іоанномъ въ царствованіе Домиціана. Онъ находитъ въ Апокалипсисѣ и слѣды личныхъ отношеній писателя къ Господу и согласіе въ ученіи Апокалипсиса съ четвертымъ Евангеліемъ <sup>6)</sup>).

Умѣренную критику встрѣчаемъ часто и на англійской почвѣ. Такъ Prof. Hort, приписывая Апокалипсисъ Апостолу Іоанну, принимаетъ только раннюю дату его написанія въ виду указаній книги на время Нерона <sup>7)</sup>). По его мнѣнію, удобнѣе было бы приписать Апокалипсисъ неизвѣстному Іоанну, чѣмъ приписать его и Евангеліе одному и тому же автору. Вотъ изъ затрудненія его и выводитъ признаніе значительнаго промежутка времени между появленіемъ того и другого произведенія <sup>8)</sup>). Крайне нерѣшительнымъ является въ сужденіи о писателѣ Апокалипсиса Н. В. Swete, находящій основанія за и противъ происхожденія его отъ Апостола Іоанна <sup>9)</sup>). Но вполне на традиціонной точкѣ зрѣнія стоитъ Prof. Ramsay, полагающій, что Апокалипсисъ распространился въ М. Азіи въ послѣдніе годы царствованія Домиціана, хотя точка зрѣнія этой книги на историческія обстоятельства и относится къ началу изгнанія Апостола на Патмосъ <sup>10)</sup>). Вмѣстѣ

<sup>1)</sup> Ibid., S. 38—46.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 131—136.

<sup>3)</sup> Selwyn, The Cristian Prophets and the Prophetic Apocalypse, p. 126—128.

<sup>4)</sup> Lindenbein, Erklärung der Offenbarung des Joannes, S. 2—3.

<sup>5)</sup> Moffatt, Introduction, p. 513.

<sup>6)</sup> Zahn, Einleitung, B. II, S.<sup>3</sup> 626—627; 628 Anm. 3; 628—629 Anm. 5.

<sup>7)</sup> Hort, The Apocalypse of st John, p. XXVI—XXXIII.

<sup>8)</sup> Ibid., p. XL.

<sup>9)</sup> Swete, The Apocalypse of st. John, p. CLXXVII—CLXXXII.

<sup>10)</sup> Ramsay, The Letters to the Seven Churches of Asia, p. 89—90.

съ тѣмъ Ramsay признаетъ, что нѣтъ нужды предполагать слишкомъ большого промежутка времени между написаніемъ Апокалипсиса и четвертаго Евангелія <sup>1)</sup>.

Въ заключеніе нашего обзора отмѣтимъ, что въ послѣднее время широкое признаніе получило обсужденіе апокалипсическихъ матерій съ религіозно-исторической точки зрѣнія. Основоположительнымъ въ этомъ случаѣ является трудъ Prof. H. Gunkel'я *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* 1895, въ которомъ авторъ рѣшительно высказывается за религіозно-историческій методъ изслѣдованія Апокалипсиса, и самъ особенно подробно трактуетъ о XII гл. этой книги. Многие новѣйшіе изслѣдователи для объясненія апокалипсическихъ образовъ дѣйствительно по тому или иному поводу обращаются къ мифологическимъ параллелямъ. Въ этомъ случаѣ можно указать на второй трудъ того же Gunkel'я, изданный въ 1903 г.: *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*. Упомянемъ еще сочиненіе Jeremias'a: *Babylonisches im Neuen Testament*; Clemen'a, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* и под. Религіозно-историческая проблема затрогивается иногда и въ спеціальныхъ трудахъ объ Апокалипсисѣ: такъ у Völtera, *Die Offenbarung Johannis*, Strassburg <sup>2</sup>1911.

### Вопросъ о составѣ Апокалипсиса.

Вопросъ о составѣ Апокалипсиса заслуживаетъ преимущественнаго вниманія новѣйшаго изслѣдователя этой книги, потому что въ послѣднія три десятилѣтія эта проблема отѣснила всѣ другія, и на рѣшеніе ея тратится очень много труда и остроумія. По первоначальной постановкѣ она относится къ раннему времени: еще Гуго Гроцій (1583—1645 г.) сомнѣвался въ единствѣ Апокалипсиса, признавая, что онъ составленъ изъ записей многихъ, въ разное время и въ разныхъ мѣстахъ воспринятыхъ, видѣній. Единство автора и апо- столское происхожденіе книги Гроцій не отрицалъ. Въ началѣ XIX вѣка извѣстенъ, какъ отрицатель единства Апокалипсиса, Vogel. Этотъ принималъ двухъ авторовъ, составившихъ его въ четыре пріема. IV, I—XI, 19 написаны Еван-

<sup>1)</sup> Ibid., p. 38.

гелистомъ Іоанномъ предъ гоненіемъ Нерона. Нѣсколько позднѣ имъ написаны: I, 9—III, 22. Далѣ XII, 1—XXII, 20 принадлежать, вѣроятно, пресвитеру Іоанну и появились при Гальбѣ. Наконецъ, онъ же, вѣроятно, — быть можетъ, съ вѣдома Евангелиста,—соединилъ эти части въ цѣлое, прибавивъ I, 1—8, XXII, 21 и XI, 19. Bleek признаетъ написаніе Апокалипсиса въ три приѣма, но удерживаетъ единство автора, каковымъ былъ пресвитеръ Іоаннъ <sup>1)</sup>).

Въ свое время подобныя попытки отрицать единство Апокалипсиса не нашли признанія. И только въ послѣднія три десятилѣтія вопросъ этотъ сдѣлался предметомъ горячаго обсужденія. Первымъ, кто въ новѣйшее время поднималъ вопросъ объ единствѣ Апокалипсиса св. Іоанна, былъ Prof. D. Völter, выпустившій въ 1882 г. сочиненіе *Die Entstehung der Apokalypse*. Въ 1885 году это сочиненіе, вполне переработанное, вышло вторымъ изданіемъ. Съ этого времени появилось много книгъ и статей, посвященныхъ этой интересной проблемѣ, связанной съ другой не менѣ интересной,—съ проблемой о происхожденіи Апокалипсиса. Въ 1886 г. выступили со своими гипотезами Vischer и Weyland. Vischer'у въ томъ же году возражалъ Völter въ *Die Offenbarung Joh. keine ursprünglich jüdische Apk.* Въ 1887 г. выступилъ Schön съ сочиненіемъ *L'origine de l'apocalypse*, а въ 1888 г.—Sabatier. Въ 1889 г. издалъ свое сочиненіе, посвященное Апокалипсису, Spitta, въ 1891 г.—Erbes и Schmidt; въ 1893 г. Völter,—*Das Problem der Apokalypse*, въ 1894 г.—Rauch, въ 1904—Joh. Weiss и Völter,—*Die Offenbarung Johannis* (второе изданіе послѣдняго сочиненія вышло въ 1911 г.). Кромѣ того, въ книгахъ общаго характера, трактующихъ о новозавѣтной литературѣ, помѣщаются отдѣлы, посвященные вопросу о единствѣ Апокалипсиса,—таковы труды Weizsäcker'a, Pfeiderer'a, Moffatt'a и др. О журнальныхъ статьяхъ мы здѣсь не упоминаемъ. Переходимъ теперь къ самому изложенію гипотезъ о составѣ Апокалипсиса.

### 1. Гипотезы христіанскихъ источниковъ или переработокъ.

Изъ критиковъ, раздѣляющихъ Апокалипсисъ на части, происходящія изъ различнаго времени и отъ различныхъ лицъ,

<sup>1)</sup> *Lücke*, S. 420—424.

признають его сплошь христіанское происхождение Völter, Erbes, Bruston. Какъ выше было замѣчено, Völter впервые выступилъ со своею гипотезой въ 1882 г. въ сочиненіи *Die Entstehung der Apokalypse*. Здѣсь онъ утверждаетъ происхождение Апокалипсиса отъ четырехъ или пяти рукъ. Такъ, 1) первоначальный Апокалипсисъ, написанный, вѣроятно, пресвитеромъ Іоанномъ, относится къ 65 или 66 г. Его составляютъ: I, 4—6; I, 9; IV; V, 1—10; VI; VII, 1—8; VIII—XI; XIV, 1—3; 6—8; XIV, 14—20; XVII—XVIII; XIX, 1—10a. Объ этой части нужно замѣтить, что она написана въ два приѣма: гл. X; XI, 1—13; XVII—XVIII, 21—24 вставлены нѣсколько позднѣ тѣмъ же авторомъ подъ вліяніемъ смерти Нерона и легенды о *Nero redivivus*.

2) Въ первоначальный Апокалипсисъ пресвитера Іоанна сдѣлана вставка при Антонинѣ Піи между 140—150 г. Сюда относятся; XII—XIII; XIV, 9—12, XV; XVI (безъ 15 ст.); XIX, 11—XXI, 8. Эта вставка самостоятельно никогда не существовала.

3) Въ 150 г. была сдѣлана новая вставка, куда относятся: I, 7—8; V, 11—14; VII, 9—17; XXI, 9—XXII, 5. 6. 8. 9. 10. 11. 14. 15. Въ ней отразилось монархіанство.

4) Наконецъ, послѣдняя вставка сдѣлана при Маркѣ Авреліи около 170 г. Ее составляютъ: I, 1—3; I, 10—III, 22; XIV, 13; XVI, 15, XIX, 10; XXII, 7. 12. 13. 16—21.

Во второмъ изданіи того же сочиненія гипотеза совершенно уже переработана,—хотя первоначальный Апокалипсисъ и сохраняетъ свои части и свою дату. Писателемъ его однако признается Апостоль Іоаннъ, сынъ Зеведея. Вставки сдѣланы: 1) въ 68 г.—авторомъ первоначального апокалипсиса; 2) въ царствованіе Траяна; 3) въ 129 или 130 г. 4) и, наконецъ, около 140 г.

По сочиненію *Das Problem der Apokalypse*, надъ книгою новозавѣтнаго пророчества работало шесть писателей. Первоначальный апокалипсисъ былъ написанъ въ Палестинѣ Апостоломъ Іоанномъ. Древнѣйшую вставку въ него составляютъ гл. X, 1—11; XVII, 1—18; XVIII, 1—XIX, 4 и XI 1—13, при чемъ въ настоящемъ своемъ видѣ эти главы еще интерполированы. Написаны гл. X, XVII и XVIII во второй половинѣ 68 года, а гл. XI послѣ пасхи 70 г. Вопросъ о тождествѣ автора этой вставки съ писателемъ первоначального апокалипсиса сомнителенъ: скорѣе можно склоняться къ отри-

цательному отвѣту на него. Затѣмъ слѣдуютъ четыре переработки апокалипсиса: 1) при Титѣ, авторомъ которой является Керинѳъ, 2) при Домиціанѣ,—вѣроятно, въ концѣ его царствованія, 3) при Траянѣ и, наконецъ, 4) при Адрианѣ.

Въ первомъ изданіи своего *Die Offenbarung Johannis* (Strassburg 1904) Völter различаетъ въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ: 1) апокалипсисъ Іоанна Марка, написанный въ 65 г.; 2) апокалипсисъ Керинѳа—отъ 70 г., 3) редактора времени Траяна и 4) редактора (*Uebersarbeiter*) времени Адриана. Мы не будемъ подробно останавливаться далѣе на этихъ опытахъ Völter'а и перейдемъ прямо къ его гипотезѣ въ *Die Offenbarung Johannis*, 2 Auflage, Strassburg 1911.

Здѣсь гипотеза Völter'а является уже въ нѣсколько измѣненномъ видѣ: онъ предлагаетъ теорію о происхожденіи Апокалипсиса изъ различныхъ источниковъ, обработанныхъ редакторомъ. 1) На долю первоапокалипсиса изъ 65 г. относятся: гл. IV (съ измѣненіемъ въ ст. 1), V (кромѣ 6б, 8, 11—14, 10б; въ ст. 9 и 10 предполагается позднѣйшая корректура); VI гл. (кромѣ словъ въ ст. 16: καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀρνίου); VII, 1—8; VIII; IX; XI, 14—19 (за исключеніемъ словъ въ ст. 15: καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, и въ ст. 18: τῶν νεκρῶν κριθῆναι); XIV, 1—3 (кромѣ словъ въ 1 ст.: τὸ ὄνομα αὐτοῦ); XIV, 6—8. 14—20; XIX, 1—10 (кромѣ словъ въ ст. 2: ὅτι ἔχρινεν κτλ.: въ ст. 3: καὶ ὁ καπνὸς κτλ. и въ ст. 10 ἡ γὰρ μαρτυρία κтл.). Кромѣ того, къ первоначальному же апокалипсису относятся и I, 4—6. Писателемъ первоапокалипсиса на этотъ разъ считается Іоаннъ Маркъ.

2) Въ 68 г. въ царствованіе Гальбы сдѣлана первая вставка въ первоначальный Апокалипсисъ. Эту вставку составляютъ гл. X; XVII, 2—XVIII; XI, 1—13. Отсюда выдѣляются слѣдующія интерполяціи позднѣйшаго происхожденія. Въ XVII, 6 нужно выбросить καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ, что вѣрнѣе отнести на счетъ автора семи посланій. Затѣмъ, выбрасываются: XVII, 14; въ XVIII, 20 слово καὶ οἱ ἀπόστολοι и, наконецъ, въ XI, 8 выраженіе: ἔπου καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐσταυρώθη. Вставка эта,—предполагается,—сдѣлана самимъ первоапокалиптикомъ подъ впечатлѣніемъ смерти Нерона, молвы о его возвращеніи и подъ вліяніемъ подготовляемой осады Іерусалима.

3) Затѣмъ, въ Апокалипсисѣ есть вставка Керинѳа. Къ ней относятся: гл. XII (за исключеніемъ 11 ст.); XIII (кромѣ

ст. 8); XIV, 9—12 (за исключеніемъ словъ въ ст. 10: καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου); XV—XVI (за исключеніемъ словъ въ XV, 3: καὶ τὴν φεῖν τοῦ ἀρνίου; XVI, 15. 19); XIX, 11—XXI, 8 (XIX, 13б—интерполяція). Сюда же принадлежатъ выраженія въ V, 10: καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς; въ XI, 15: καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ и въ XI, 19: τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ. Вставка сдѣлана въ царство-  
ваніе Веспасіана.

4) Редактору, работавшему, можетъ быть, при Домиціанѣ, принадлежатъ: I, 7—8; V, 6. 9. 11—14, VI, 16; VII, 9—17; XI, 8—*ἔπου καὶ ὁ κύριος ἡμῶν ἐσταυρώθη*; XII, 11; XIII, 8; XIV, 1. 4—5. 10; XV, 3; XVI, 19б; XVII, 1. 14; XIX, 26. 36. XXI, 9—XXII, 5; XXII, 6. 8—9. 10—11. 14—15. 21. Намѣреніемъ редактора было устранить, съ одной стороны, іудейскій партикуляризмъ, а съ другой, — кериніанское раздѣленіе Иисуса и Христа.

5) Наконецъ, отдѣльному отъ редактора автору введенія принадлежатъ: I, 1—3; I, 9—III, 22; XIV, 13; XVI, 15; XVII, 6—*καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*; XIX, 10б; можетъ быть, XIX, 13 б; XXII, 7. 12. 13. 16—20. Особенность этого автора та, что у него откровеніе даетъ Самъ Христосъ. Ничто въ семи посланіяхъ не ведетъ насъ съ необходимостью далѣе времени Домиціана, что согласно и съ преданіемъ о времени происхожденія Апокалипсиса. Можетъ быть, можно отнести его къ первымъ годамъ Траяна.

Erbes видитъ въ Апокалипсисѣ работу трехъ рукъ. Онъ выдѣляетъ прежде всего 1) апокалипсисъ изъ времени Калигулы, который составляютъ: XII, 1—XIII, 18 и XIV, 9б—12. Въ XIII, 3. 12. 14 слова о ранѣ на одной изъ головъ звѣря принадлежатъ писателю гл. XVII. Въ XIV, 10 слова ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου—прибавка редактора. Составленъ этотъ апокалипсисъ около 40 г. 2) Апокалипсисъ, написанный при Калигулѣ, въ послѣдствіи былъ принятъ авторомъ основного апокалипсиса въ его произведеніе, составленное въ 62 году. Къ нему относятся: I, 4—19; II (кромя стиховъ 7. 11. 17. 26—29); III (кромя ст. 6, 13); IV; V, 1—10 (11—14? См. S. 101—102); VI; VII, 1—3. 9. 12; VIII—XI (кромя IX, 12 и XI, 14); XIV, 1—17. 13—20; XV, 2—4; XIX, 5—9а; XX, 11—15; XXI, 1—4; XXII, 3—21. 3) Наконецъ, на счетъ редактора отъ 80 г. нужно отнести I, 1—3. 20; II, 7. 11. 17. 26—29; III, 5—6. 12—13; VII, 4—8. 13—17; IX, 12; XI, 14; XIV, 8—9а; XV, 1; XV, 5—XIX, 4; XIX, 9б—XX, 10; XXI, 5—XXII, 2.



Что касается апокалипсиса отъ 62 г., то писателемъ его Erbes считаетъ возможнымъ признать Апостола Іоанна. Въ-стѣ съ тѣмъ онъ утверждаетъ и раннюю смерть его на основаніи фрагмента изъ Папія въ хроникѣ Георгія Амартола. Что касается, въ частности, семи апокалипсическихъ посланій, то Erbes не находитъ затрудненій отнести ихъ къ 62 г. Между прочимъ, обвиненіе николаитовъ въ блудодѣйствѣ не указываетъ на ихъ либертинизмъ, а только на снисхожденіе къ бракамъ между близкими родственниками. Видѣть въ словахъ о лжеапостолахъ и николаитахъ намекъ на св. Павла и его сторонниковъ также нельзя,—скорѣе это были противники Ап. Павла. Подъ лжеапостолами лучше разумѣть Аполлоса, но можно вообще николаитовъ ставить въ связь съ діаконами Николаемъ и Филиппомъ.

Редакторъ (Ueberarbeiter) писалъ при Титѣ. При такой датѣ можно понять комбинацію въ XVII гл. двухъ формъ саги о Nero redivivus. Между прочимъ, и XIII гл., относившуюся первоначально къ Калигулѣ, редакторъ исправилъ, объяснивъ ее въ отношеніи къ Нерону.

Упомянемъ еще здѣсь гипотезу Bruston'a, развитую имъ въ статьѣ Les Origines de l'Apocalypse, напечатанной въ журналѣ «Revue de Théologie et de Philosophie», за 1888 г. Каноническій Апокалипсисъ,—по мнѣнію Bruston'a, — составилъ изъ двухъ христіанскихъ апокалипсисовъ. Къ первому относятся пророчества книжки, поглощенной писателемъ, о чемъ говорится, въ X гл., т. е.: X, 8—11; XI, 1—13; XII—XIV; XV, 2—4; XVI, 13—16. 196; XVII—XIX, 3; XIX, 11; XX. Написанъ этотъ апокалипсисъ къ концу царствованія Нерона:—шестой императоръ, при которомъ онъ былъ написанъ по свидѣтельству гл. XVII, именно, и есть Неронъ, а не Гальба. Раненая же голова звѣря XIII главы Юлій Цезарь. Первоначальный языкъ апокалипсиса, вѣроятно, еврейскій.

Второй христіанскій апокалипсисъ заключаетъ въ себѣ: I. 4—III; IV—IX; X, 1. 26—7; XI, 14—19; XIV, 2—3; XIX, 1—8; XXII, 8—13. 16. 17. 20. 21. Этотъ апокалипсисъ написанъ по-гречески въ царствованіе Домиціана.

Наконецъ, редактору принадлежатъ: I, 1—3; XV, 1. 5—8; XVI, 1—12. 17. 21; XXI, 9—XXII, 5; XXII, 14—15. 18—19 <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Можно замѣтить еще здѣсь, что Н. Bungeoth, въ общемъ придерживающійся традиціоннаго изъясненія Апокалипсиса, находитъ въ немъ

## 2. Гипотезы іудейскихъ и христіанскихъ составныхъ частей Апокалипсиса.

Соединеніе въ нашемъ каноническомъ Апокалипсисѣ источниковъ іудейскаго и христіанскаго происхожденія утверждаетъ Prof. Fr. Spitta, сочиненіе котораго, посвященное этому вопросу, полно остроумія и тонкихъ наблюдений. Spitta исходитъ изъ того положенія, что троекратная седмица видѣній въ Апокалипсисѣ изобличаетъ объединеніе въ немъ трехъ источниковъ. Первый изъ нихъ—христіанскаго происхожденія—состоитъ изъ видѣній семи печатей; сюда же относятся и I—III гл., тѣсно связанныя съ IV'. Появился этотъ христіанскій апокалипсисъ (U) приблизительно десятилѣтіемъ раньше разрушенія Іерусалима. Видѣнія семи трубъ относятся къ первому іудейскому апокалипсису (J<sup>1</sup>), который датируется царствованіемъ Калигулы. Видѣнія семи чашъ относятся ко второму іудейскому апокалипсису (J<sup>2</sup>), который составленъ около времени завоеванія Іерусалима Помпеемъ (63 г. до Р. Х.), и по своему внутреннему характеру сходенъ съ псалмами Соломона. Наконецъ, около начала второго христіанскаго столѣтія всѣ эти источники были соединены христіанскимъ редакторомъ. Операции Spitt'ы надъ Апокалипсисомъ представить слѣдующая таблица:

| U.                          | J <sup>1</sup> | J <sup>2</sup> | R.                                                  |
|-----------------------------|----------------|----------------|-----------------------------------------------------|
| I, 4—6. 9—19.               |                |                | I, 1—3. 7—8. 20.                                    |
| II, 1—III, 22 <sup>1)</sup> |                |                | II, 7. 11. 17. 26—29.<br>III, 5—6. 12—13.<br>21—22. |
| IV'—VI.                     |                |                | IV, 1. V, 56. 66.<br>(8) VI, 16).                   |

рядъ интерполяцій и прибавленій толкователя. Въ лицѣ послѣдняго, по мнѣнію Bungeoth'a, мы имѣемъ дѣло съ фанатикомъ, который былъ самаго высокаго мнѣнія о себѣ и о своемъ „духѣ“, вмѣстѣ съ тѣмъ былъ полонъ ненависти къ враждебнымъ силамъ, угрожавшимъ христіанству,—спеціально къ Римской имперіи. Онъ занималъ важное положеніе въ церкви и былъ „свидѣтелемъ“ въ томъ смыслѣ, что претерпѣлъ страданія за Христа (S. 32). Интерполяціи, открытыя Bungeoth'омъ, слѣдующія: I, 1—3. 46. 5a. 7. 20; II, 6. 11. 136; III, 9. 12. 13. 21—22; VII, 5—8; VIII, 13; IX, 10—12. 17a. 18; X, 8—11; XI, 4—6. 11—14; XIII, 3. 56. 8—10. 12. 15. 18; XIV, 106—12. 136. 17—20; XV, 1. 8; XVI, 5—7. 11. 15. 196. 21; XVII, 1—3a. 66—17; XVIII, 1—24; XIX, 2—3. 5. 8—10. 15; XX, 8—9; XXI, 9—XXII, 19 и множество еще болѣе мелкихъ вставокъ.

<sup>1)</sup> Кромѣ II, 7. 11. 17. 26—29 и III, 5—6. 12—13. 21—22.

| U.                  | J <sup>1</sup>     | J <sup>2</sup>     | R.                    |
|---------------------|--------------------|--------------------|-----------------------|
| VIII, 1, VII, 9—17. | VII, 1—8.          |                    | IX, 9. 156.           |
| XIX, 96.—10.        | VIII, 2—IX.        |                    | X, 4. 86. 9a.         |
| XXII, 8. 10—13.     | X, 1a. 26. 3. 5—7. | X, 16. 2a. 8a. 96. | XI, 76. 86. 14. 16.   |
| 16a. 17. 18a.       |                    | 10—12.             |                       |
| 206.—21.            |                    |                    |                       |
|                     | XI, (15). 19.      | XI, 1—13.          | XII, 6. 11.           |
|                     | XII, 1—17.         | XI, 15. 17. 18.    | XIII, 3a. 46. 56. 7a. |
|                     | XII, 18—XIII, 8.   | XIV, 14—20.        | XIV, 26. — 4a. 8.     |
|                     |                    |                    | 10a. 116.—13. 17.     |
|                     | XIII, 11—18.       | XV, 2—6. 8.        | XV, 1. 7.             |
|                     | XIV, 1—2a. 46.—    | XVI, 1—12. 7a. 21. | XVI, 15.              |
|                     | 7. 9. 106. 11a.    |                    |                       |
|                     | XVI, 13. 14. 16.   | XVII, 1—6a.        | XVII, 66.—18.         |
|                     | 176.—20.           |                    |                       |
|                     | XIX, 11—21.        | XVIII, 1—23.       | XVIII, 24.            |
|                     | XX, 1—3. 8—15.     | XIX, 1—8.          | XIX, 4. 86. 9a. 15.   |
|                     | XXI, 1. 5a. 6a.    | XXI, 9—XII, 3a.    | XX, 4—7.              |
|                     |                    | 15.                | XXI, 2 — 4. 56.       |
|                     |                    |                    | 66.—8.                |
|                     |                    |                    | XXII, 36.—7. 9. 14.   |
|                     |                    |                    | 166. 18—20a.          |

Весьма интересно сочинение Prof. I. Weiss'a, въ которомъ онъ выступаетъ со своей гипотезой происхожденія Апокалипсиса. По мнѣнiю I. Weiss'a, Апокалипсисъ является соединенiемъ двухъ источниковъ. Одинъ изъ нихъ древнiй апокалипсисъ Иоанна христiанскаго происхожденiя. Къ этому источнику относятся гл. I—III, за исключенiемъ I, 1—3. Да кромѣ того посланiя къ семи церквамъ расширены издателемъ. Съ первыми тремя главами тѣсно связана IV, переработанная издателемъ; затѣмъ сюда же идутъ гл. V—VI; VII, 4—8. Въ гл. VIII—IX есть первоначальное зерно, принадлежащее апокалипсису Иоанна,—именно, «три горя», возвѣщенные орломъ. Затѣмъ къ нему же относятся: XII, 7—12; XIII, 11—18; XIV, 1—5. 14—20; XX, 1. XXI, 4; XXII, 3—5. 8a. 11—13. 15. 16. 20. 21. Возможно также, что въ XIX, 7—8. 9 находится что-нибудь, принадлежащее Иоанну. Временемъ происхожденiя апокалипсиса Иоанна является вторая половина шестидесятихъ годовъ. Писатель его Иоаннъ, очевидно, былъ iудей, но не партикуляристъ, а наоборотъ: его отношенiе къ iудейству подобно отношенiю св. Павла. Не замѣчается у него и враждебнаго отношенiя къ римскому государству. Словомъ, Иоаннъ былъ павлинистомъ второй генерации. Труднѣе отождествить его съ Ап. Иоанномъ Богословомъ.

Второй источникъ, вошедшій въ составъ нашего Апокалипсиса Іоанна, былъ іудейскаго происхожденія. Это—книга, которую издатель поглотилъ, и изъ которой опять пророчествуетъ. Сюда относятся: X, XI; 1—13; XII, 1—6. 14—17; (XIII, 1—7); XV—XIX; XXI, 4—27. Въ этомъ литературномъ комплексѣ замѣтны различныя составныя части, которыя однако ко времени издателя представляли единство. Что касается времени происхожденія, то относительно гл. XI I. Weiss замѣчаетъ, что она сочинена между маемъ и августомъ 70 года.

Эти два источника были соединены редакторомъ, который произвелъ не механическое соединеніе, но очень много внесъ своего. Его рука видна въ семи посланіяхъ—въ обѣщаніяхъ побѣдителю и въ приглашенія внимать тому, что Духъ говорить церквамъ. Затѣмъ имъ переработаны IV гл. и нѣкоторыя изъ видѣній семи печатей; въ VII гл. вставлены редакторомъ ст. 9—17. «Три горя» имъ расширены въ семь трубъ. Отъ него происходятъ XI, 15—19; его же рука замѣтна и въ гл. XII—XIII. Редактору же принадлежатъ: XIV, 8—13; XV, 2—4; XVI, 5—7. 13—15; XVII, 6. 14. 15; XIX, 4—10 и др. Дѣятельность редактора относится къ царствованію Домиціана.

### 3. Гипотезы іудейскаго происхожденія и іудейскихъ составныхъ частей Апокалипсиса.

Въ 1886 г. въ «Texte u. Untersuchungen» (B. II, N. 3) появилось сочиненіе Vischer'a: *Die Offenbarung Iohannis eine judische Apokalypse in chirstlicher Bearbeitung*. Это сочиненіе было посвящено доказательству той мысли, что нашъ каноническій Апокалипсисъ представляетъ ничто иное, какъ чисто іудейское произведеніе, къ которому какой-то христіанинъ присоединилъ введеніе (I—III), а въ срединѣ вставилъ интерполяціи, незначительныя въ сравненіи съ основнымъ писаніемъ. Исходнымъ пунктомъ для Vischer'a служатъ гл. XI и XII Апокалипсиса. Въ гл. XI,—говоритъ онъ,—выражена невысказанная въ устахъ христіанина идея, что храмъ и вѣрные приверженцы іудейскаго культа будутъ сохранены. Выстъ съ тѣмъ и идея двухъ свидѣтелей—чисто іудейская: въ раннѣйшей христіанской литературѣ ничего не говорится о предуготовителяхъ ко второму Христову пришествію. Впрочемъ, о

второмъ пришествіи Христа здѣсь нѣтъ и рѣчи, такъ какъ о жизни Его на землѣ ничего не говорится. Точно также п XII гл. непонятна при признаніи ея христіанскаго происхожденія, потому что въ ней нѣтъ никакихъ указаній на Иисуса Христа. Понятна эта глава только изъ іудейскихъ чаяній, что Vischer доказываетъ ссылкой на талмудъ.

Принимая, что XI и XII главы являются ключемъ къ пониманію всего Апокалипсиса, Vischer и утверждаетъ іудейское происхожденіе всей этой книги. Онъ оставляетъ въ сторонѣ вопросъ о времени появленія основного сочиненія и только предполагаетъ, что предъ нынѣшней IV главой, быть можетъ, первоначально стояла часть сочиненія, впоследствии выброшенная христіаниномъ, и содержавшая надписаніе съ какимъ-нибудь древнимъ именемъ и пророчества, которыя являлись *vaticinia ex eventu*. Христіанинъ все это отбросилъ и предпослалъ своему источнику гл. I—III и, кромѣ того, интерполировалъ сочиненіе въ срединѣ. Самыми большими интерполяціями являются VII, 9—17; XI, 86., XII, 11; XIV, 1—5. 12—13 и V, 9—14; XIII, 9—10; XV, 3; XVI, 5; XVII, 14; XIX, 9—10. 11. 13; XX, 4—6; XXI, 56—8; XXII, 6—21. Кромѣ того, вставлены мѣстами отдѣльные слова: *ἀρχὴν* всего встрѣчается въ Апокалипсисѣ 28 разъ; *Ἰησοῦς*—14 разъ. Выдѣливъ интерполяціи, Vischer отмѣчаетъ различіе въ доктринѣ іудейскаго источника и христіанскаго редактора. Harnack принялъ гипотезу Vischer'a подъ свое покровительство, но Völter называлъ ее «*Aprilscherz*».

Въ томъ же самомъ году и независимо отъ Vischer'a появилась теорія Weyland'a <sup>1)</sup>, который призналъ два іудейскихъ источника: одинъ — **Α**, написанный при Титѣ, и другой — **Β** при Неронѣ. Христіанскій редакторъ присоединилъ первыя три главы, заключеніе и рядъ интерполяцій <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Въ Theol. Studien, 1886, 454 ff. и въ сочиненіи *Omwerkingen en Compilatie—Hypothesen toegepast op de Apocalypse van Johannes*, 1888. (См. Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 112).

<sup>2)</sup> I) Источникъ **Α**: I, 10. 12—17. 19; IV—VI; VII, 1—8. 9—17; VIII—IX; XI, 14—18; XIV, 2—3; XV, 5; XVI, 176—20; XIV, 14—20; XVII—XVIII; XIX, 1—6; XXI, 9—27; XXII, 1—11. 14—15. II) Источникъ **Β**: X, 1—XI, 13; XII, 1—10. 12—18; XIII; XIV, 6—11; XV, 2—4; XVI, 13—14; XIX, 11—21; XX; XXI, 1—8. III) Христіанскій редакторъ: I—III; (V, 6—14); IX, 18; X, 7; XI, 86. 19; XII. 11. 17в; XIV, 1. 4—5. 12—13; XV, 1. 6—8; XVI, 1—17а. 21; XVII, 14; XIX, 7—10. 13б; XXI, 9а. 14б. XXII, 7а. 12—13. 16—21.

Иудейскую основу Апокалипсиса признает анонимъ, въ «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» за 1887 г. Въ частностяхъ онъ отступаетъ отъ Vischer'a. Гипотезу послѣдняго принимаетъ Prof. Ménégot въ «Revue de Théologie et de Philosophie» за 1887 г.

Теоріи о происхожденіи Апокалипсиса изъ іудейскихъ источниковъ придерживается и Schmidt. Главныя составныя части Апокалипсиса, по его мнѣнію, слѣдующія: 1) видѣніе печатей—IV, 1—VII, 8; 2) видѣніе трубъ VIII, 2—XI, 15,—со вставкой іерусалимскаго фрагмента X, 1—XI, 13; и 3) мессіанская книга XII, 1—XXII, 5 съ двумя вставками XIV, 6—20 и XVII, 1—XIX, 5. Редакторъ привелъ все это въ связь, присоединивъ семь посланій,—которые существовали самостоятельно,—и заключеніе, и все интерполировалъ. На долю редактора и относится все носящее христіанскій отпечатокъ. Ему принадлежитъ вставка слова ἀρχαίων, а также слѣдующія мѣста: V, 9—14; VII, 9—16; IX, 11; XI, 86; XII, 11; XIII, 9; XIV, 1—5. 12. 13; XVI, 15, XVII, 14; XIX, 9—10; XX, 46—6; XXI, 56—8. Точно также редакторомъ въ XII и XIII главу перенесены изъ XVII семь головъ и десять роговъ въ описаніи звѣря; отъ него же и семь роговъ и семь глазъ Агнца, на мѣстѣ котораго первоначально въ V гл. былъ, вѣроятно, просто ангелъ.

Что касается времени происхожденія, то іерусалимскій фрагментъ указываетъ на время до 70 г., а видѣніе новаго Іерусалима безъ храма—на время послѣ 70 года, но до 130. Орывокъ о гибели Рима происходитъ изъ времени Веспасіана, а мессіанская книга—изъ времени Домиціана. Семь посланій произошли послѣ 70 г.,—можетъ быть, при Домиціанѣ. Противъ апостольскаго происхожденія послѣднихъ нельзя возражать. Наконецъ, окончательная христіанская редакція Апокалипсиса, вѣроятно, была вызвана положеніемъ христіанъ съ 112 г.—при Траянѣ. Определить время происхожденія видѣнія печатей и трубъ невозможно.

Rauch принимаетъ первоначальный іудейскій апокалипсисъ, къ которому относятся; IV—VII; XIV, 1—5; VIII—IX; XI, 14—19; XIV, 14—XV, 4; XVI, 176. 18. 19a. 20. XIX, 11—21; XX; XXI, 1—8. Всѣ эти главы имѣютъ много редакціонныхъ вставокъ. Написанъ этотъ апокалипсисъ около 62 года. Въ него вставлены болѣе древніе фрагменты іудейскаго происхожденія. Изъ нихъ два относятся приблизительно къ 40 г.,—

ко времени Калигулы,—и состоятъ—первый изъ X (часть, главы)—XII, 17; второй—изъ X, 1—4a; XII, 18; XIII; XVI, 13—16. Одинъ фрагментъ (XVII, 1—XIX, 6. XXI, 9—XXII, 7) написанъ приблизительно въ 53 г. въ царствованіи Клавдія, такъ какъ въ XVIII, 4 указывается на изгнаніе іудеевъ изъ Рима.

Наконецъ, христіанскія добавленія произошли около 79—81 г. Поводомъ для нихъ послужили не преслѣдованія христіанъ, но страшныя явленія природы и бѣдствія, напр., изверженіе Везувія 24 августа 79 г., засыпавшее Геркуланъ и Помпею, римскій пожаръ 80 г., чума при Веспасіанѣ.

#### 4. Гипотезы фрагментовъ.

Изъ попытокъ выдѣлить въ Апокалипсисѣ составныя части, изъ которыхъ онъ образовался, наиболѣе умѣренными являются гипотезы, предполагающія основное христіанское произведеніе, въ которое единымъ писателемъ вставлены были отдѣльные фрагменты. Такова, между прочимъ, гипотеза Sabatier. Въ основное христіанское произведеніе писателемъ его, по мнѣнію этого ученаго, были приняты слѣдующіе фрагменты іудейскаго происхожденія: XI, 1—13; XII, 1—18; XIII, 1—18; XIV, 6—20; XVI, 13. 14. 16; XVII, 1—XIX, 2; XIX, 11—21; XX, 1—10; XXI, 9—XXII, 5. Всѣ эти отрывки имѣютъ въ виду одно и то-же историческое положеніе: они произошли только-что передъ разрушеніемъ Іерусалима или сейчасъ послѣ этого событія. Это, впрочемъ, не значитъ, что они написаны сразу и составляли единое произведеніе, но они понятны въ 69—71 г., а при Домиціанѣ, напр., не имѣютъ смысла. При датированіи же христіанскаго Апокалипсиса нужно согласиться съ Иринеємъ. Такимъ образомъ, оригинальному апокалипсису христіанскаго писателя остается главнымъ образомъ троекратная схема видѣній семи бѣдствій послѣдняго времени.

Schön въ *L'Origine de l' Apocalypse de saint Jean*, 1887 ограничиваетъ іудейскія составныя части гл. XI, 1—13, XII, 1—9; XIII; XVIII; гл. X является введеніемъ къ гл. XI, 1—13, а гл. XVII—введеніемъ къ гл. XVIII <sup>1)</sup>.

Еще ранѣе Sabatier выступилъ Weizsäcker со своею гипотезой, извѣстной намъ изъ второго изданія его «*Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*». Онъ утверждаетъ отсутствіе единства концепціи въ Апокалипсисѣ. Такъ, посланія

<sup>1)</sup> У Bousset'a, *Die Off. Joh.*, S. 112—113.

къ семи церквамъ и заключительныя главы XXI—XXII не имѣютъ отношенія къ излагаемымъ между ними пророчествамъ. Затѣмъ, многое въ Апокалипсисѣ не связано со схемой автора въ качествѣ каковой имъ избраны семь казней: печати, трубы, чаши, а именно: между шестымъ и седьмымъ видѣніями печати вставлена безъ связи гл. VII; между шестымъ и седьмымъ видѣніями трубъ — гл. XI; послѣ седьмой трубы — гл. XII—XIII, и только XIV гл. возвращаетъ къ прерванному. Также послѣ видѣнія чашъ вставлены гл. XVII—XVIII, не имѣющія связи съ этими казнями. Эпизодическій характеръ всѣхъ этихъ главъ ясенъ, при чемъ сами онѣ также не однородны. Въ гл. XI мы въ Иерусалимѣ; въ гл. XII сцена мѣняется. Видѣніе XII, 1—12 закончено, но вдругъ неожиданно слѣдуютъ ст. 13—17. Иныя видѣнія повторяются и различно въ различныхъ мѣстахъ объясняются, — ср. 144.000 въ VII и XIV гл.; встрѣчаются антиципаціи, какъ въ XI, 7; наконецъ, странна сцена поглощенія книги въ гл. X. Антиципаціи доказываютъ, что писатель Апокалипсиса имѣлъ передъ собой записъ отдѣльныхъ видѣній, которыя онъ принималъ въ свою книгу. Что касается времени происхожденія, то ничто въ Апокалипсисѣ не заставляетъ выходить за предѣлы царствованія Домиціана.

По Pfeiderer'у (во второмъ изданіи его сочиненія *Urchristentum*) Апокалиптикъ въ свое писаніе принялъ рядъ фрагментовъ, — быть можетъ, іудейскаго происхожденія. Вотъ эти фрагменты: XI, 1—13; XII—VIII; XIV, 6—11. 14—20; XVII, 1—5; XVIII; они, быть можетъ, происходятъ изъ времени Калигулы. Кромѣ этого, отдѣльный фрагментъ составляютъ XXI, 9—XXII, 5.

Этой же теоріи держится и Bousset въ своемъ commentarii. Онъ склоняется къ признанію традиціонной матеріи въ VII, 1—8, которая, можетъ быть, была даже записана. Гл. X имѣетъ значеніе введенія для слѣдующихъ далѣе іудейскихъ фрагментовъ, которые имѣемъ въ XI, 1—13. XII гл. также представляетъ фрагментъ. Въ XIII замѣчается обработка болѣе древняго апокалипсическаго преданія. Далѣе, что касается XIV, 14—20, то возможно предположеніе, что этотъ отрывокъ первоначально слѣдовалъ послѣ XI, 1—13 и, быть можетъ, сюда же какъ-нибудь относятся VII, 1—8 и часть XIII гл. со ст. 11. Гл. XVI составлена послѣднимъ апокалиптикомъ для того, чтобы ввести въ сочиненіе такимъ пу-



темъ фрагментъ, составляющій теперь гл. XVII. Въ этой главѣ первоначальному источнику, написанному при Веспасіанѣ, принадлежатъ ст. 1—7, 9—11, 15—18 и апокалиптику при Домиціанѣ ст. 8, 12—14 и отдѣльныя слова въ ст. 6. 9. 11. При обсужденіи этой главы Bousset допускаетъ большія натяжки. Гл. XVIII въ общемъ относится къ источнику, происходящему изъ времени Веспасіана. XIX, 9—10—являются неожиданно. XXI, 9—XXII, 5—фрагментъ, принятый послѣднимъ апокалиптикомъ. XXII, 6—9—повтореніе сцены, описанной въ XIX, 9—10. Весьма вѣроятно, что апокалиптикъ нашелъ XIX, 9—10 въ своемъ источникѣ, и что эти стихи стояли въ заключеніи того апокалипсиса, который содержалъ пророчество о женѣ и звѣрѣ, угрозы Вавилону и пророчество о новомъ Іерусалимѣ.

Рѣшительными сторонниками теоріи фрагментовъ являются Proff. Ad. Jülicher и James Moffatt. Первый утверждаетъ, что Апокалипсисъ написанъ христіаниномъ около 95 г., но понять его можно только въ томъ случаѣ, если не стоять на точкѣ зрѣнія абсолютнаго единства. Въ эту книгу во многихъ мѣстахъ, несомнѣнно, приняты болѣе древніе фрагменты. Принадлежали ли эти древнѣйшія части одному апокалипсису или нѣсколькимъ, христіанскаго ли онъ происхожденія или іудейскаго,—на эти вопросы нельзя дать несомнѣнно вѣрнаго отвѣта. Разумная критика должна отказаться отъ рѣшенія вопроса о числѣ источниковъ и отъ реконструкціи ихъ <sup>1)</sup>.

Moffatt, по мнѣнію котораго для того, чтобы понимать Апокалипсисъ, также нужно отказаться отъ признанія его абсолютнаго единства, обращаетъ вниманіе на единство стиля въ изслѣдуемой нами свящ. книгѣ. Въ виду послѣдняго, принимая теорію фрагментовъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ, что источники, использованные для новозавѣтнаго Апокалипсиса, были переработаны его писателемъ <sup>2)</sup>. Первый пассажъ, гдѣ замѣтенъ источникъ, есть VI, 1—8. Въ X, 1—11 является новая фигура, и слѣдующее описывается, какъ βιβλαρίδιον пророчества ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσι πολλοῖς. По какой-то причинѣ,—можетъ быть, чтобы дать мѣсто этому новому источнику,—Апокалиптикъ опустилъ циклъ семи громовъ. Далѣе, гл. XI—XIII—можетъ быть, даже XI—XIX,—

<sup>1)</sup> Jülicher, Einleitung in das N. Testament, S. 181—182.

<sup>2)</sup> Moffatt, An Introduction to the Litteratur of the New Testament, p. 488. 490—492.

составляютъ въ цѣломъ или въ части эту βιβλαρίδιον, хотя ея происхожденіе (іудейское или христіанское) и дата (время Нерона или Веспасіана) не могутъ быть точно опредѣлены вслѣдствіе свободы, съ которой составитель работалъ надъ своимъ источникомъ. Въ XI, 14—18 пророкъ оставляетъ на время источникъ, чтобы описать седьмую трубу. XII, 1—17 представляетъ іудейскій источникъ, изданный и, вѣроятно, переведенный писателемъ Апокалипсиса. XIII, 1—13 можетъ относиться къ источнику, какъ изъ времени Калигулы, такъ и изъ времени Нерона. XIV, 14—20 принадлежитъ къ тому же циклу преданія, что и XI, 1—13, но трудно опредѣлить іудейскій ли это фрагментъ, или іудео-христіанскій, или просто оригинальный очеркъ на основаніи преданія. Относительно XVII гл. трудно рѣшить, два ли въ ней источника или одинъ. Въ XIX, 11—21 и особенно въ его ужасномъ финалѣ было бы легче всего открыть іудейскій источникъ, но ни здѣсь, ни въ гл. XX результаты литературнаго анализа не убѣдительны. XXI, 9—XXII, 5 представляетъ замысловатый эскизъ христіанскаго идеала въ терминахъ іудейскаго преданія. Нѣкоторыя черты въ очеркѣ (XXI, 12. 16. 24—27а. XXII, 26. 3а. 5) не подходятъ къ новому положенію, въ которое онѣ перенесены, но онѣ удержаны не только въ виду ихъ архаической ассоціаціи, но и для закругленія картиннаго описанія вѣчнаго города. Наконецъ, существуютъ въ текстѣ Апокалипсиса неудачныя перемѣщенія: для примѣра можно указать на XIX, 9б—10, оригинальное положеніе котораго было вблизи гл. XVII. Таково мнѣніе Moffatt'a о составѣ Апокалипсиса.

---

Изъ защитниковъ единства Апокалипсиса отмѣтимъ Bovon'a съ его статьей *L'hypothèse de M. Vischer sur l'origine de l'apocalypse* въ „Revue de Théologie et de Philosophie“ за 1887 г., направленной противъ Vischer'a. Затѣмъ за единство высказался Beyschlag въ „Theologische Studien und Kritiken“ за 1888 (*Die Apokalypse gegen die jüngste kritische Hypothese in Schutz genommen*); даже Hilgenfeld въ „Zeitschrift für wissensch. Theologie“ за 1890 (*Die Iohannes-Apokalypse und die neueste Forschung*). Стихъ за стихомъ проходитъ весь Апокалипсисъ, опровергая возраженія критиковъ, отрицающихъ единство книги, Hirscht въ своемъ сочиненіи *Die Apk. und ihre neueste kritik* 1895. Можно еще упомянуть Kohlhofer'a—*Die Einheit d. Apokalypse* 1902, и статью Rohr'a въ „Theologische Quartalschrift“ за 1906 г. (*Zur Einheitlichkeit der Apokalypse*), направленную противъ Völter'a.

## О т д ѣ л ѣ II.

### О происхожденіи Апокалипсиса.

---

## I. Религіозно-историческая гипотеза въ примѣненіи къ истолкованію Апокалипсиса.

Одною изъ важнѣйшихъ и интереснѣйшихъ проблемъ современной библейской науки является вопросъ о положеніи іудейства и христіанства въ религіозной исторіи человѣчества. Вполнѣ научная постановка этого вопроса принадлежитъ сравнительно недавнему времени, а между тѣмъ религіозно-историческое изслѣдованіе памятниковъ свящ. письменности уже привлекло большой кругъ лицъ и самая религіозно-историческая гипотеза нашла много сторонниковъ.

Изслѣдователю Апокалипсиса особенно приходится считаться съ нею въ виду того, что эта свящ. книга по внѣшней своей формѣ многими ставится въ одинъ рядъ съ іудейско-апокалипсическими произведеніями, въ которыхъ, какъ утверждаютъ, особенно ярко сказалось вліяніе восточныхъ религій на позднѣйшее іудейство. По тому же самому намъ необходимо въ настоящемъ изслѣдованіи, не ограничиваясь ближайшимъ отношеніемъ религіозно-исторического метода изъясненія къ Апокалипсису, остановиться и на самыхъ основаніяхъ, на которыхъ зиждется эта гипотеза.

Намъ заявляютъ, что христіанство, родившееся изъ синкретическаго іудейства, и само носитъ явныя синкретическія черты <sup>1)</sup>. Спрашивается: когда и гдѣ христіанство вошло въ соприкосновеніе съ языческими религіями и заимствовало ихъ элементы? На этотъ вопросъ можетъ быть, кажется, только одинъ отвѣтъ, состоящій въ утвержденіи, что проводникомъ чуждыхъ элементовъ въ христіанство было іудейство.

Что же касается синкретическаго характера послѣдпѣннаго іудейства, то утвержденіе его является довольно распространеннымъ. Впрочемъ, и всякій изслѣдователь долженъ со-

---

<sup>1)</sup> *Gunkel*, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T., S. 35.

знаться, что послѣплѣнное іудейство представляется уже инымъ въ сравненіи съ доплѣннымъ. Въ его религіи замѣтны на первомъ планѣ такіе элементы, которые ранѣе оставались въ тѣни. Это измѣненіе въ религіи евреевъ являлось неизбежнымъ въ виду обстоятельствъ ихъ національной жизни со времени Вавилонскаго плѣна. По всему замѣтно, что въ іудействѣ въ этотъ періодъ совершалось быстрое развитіе, достигшее, наконецъ, такого пункта, съ котораго или должно было начаться омертвѣніе, оцѣпенѣніе или же долженъ былъ совершиться переходъ въ высшую форму. Вотъ здѣсь и возникаетъ вопросъ: объясняется ли это развитіе внутренними причинами, или же его жизненные источники и стимулы мы должны искать во внѣшнихъ вліяніяхъ? Многіе, въ томъ числѣ и воздающіе должное причинамъ перваго рода, отказываются объяснить позднѣйшее іудейство иначе, какъ чрезъ предположеніе, что чуждые элементы вливались широкой волной въ іудейское міровоззрѣніе. Но лишь только ставится опредѣленно вопросъ о религіи, повліявшей на іудейство, какъ начинается хожденіе ощупью.

Дѣло въ томъ, что претендовать на указанное вліяніе могутъ, по крайней мѣрѣ, три религіи или культуры: вавилонская, персидская и эллинская. Предположеніе вавилонскаго вліянія неизбежно вызываетъ вопросъ о времени его. Отнести это вліяніе къ послѣплѣнному періоду препятствуютъ многія соображенія,—даже и въ томъ случаѣ, если стать на крайнюю отрицательно-критическую точку зрѣнія. Во-первыхъ, для преобразованія вавилонскихъ матерій, какое находятъ въ іудействѣ, не остается времени, а во-вторыхъ, широкое вліяніе невозможно и въ виду самого состоянія вавилонской религіи. Указываютъ, что вскорѣ послѣ іудейскаго плѣненія для Вавилона и Месопотамской долины насталъ періодъ чужеземнаго господства. Самая религія вавилонянъ, какъ не обладавшая достаточной силой сопротивленія, выродилась частію въ грубое язычество, частію стала достояніемъ замкнутыхъ ученыхъ школъ. Кромѣ того она со своимъ политеизмомъ несравненно ниже религіи Израиля <sup>1)</sup>. По словамъ Dieterich'a,

---

<sup>1)</sup> Prof. W. Bousset, Die Religion des Judentums, S. 345. Попытка Alfr. Jeremias'a найти монотеистическое теченіе въ вавилонской религіи касается частнаго и не вполне опредѣленнаго и яснаго направленія: см. его „Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion“,—

въ болѣе позднее время не было въ сущности никакой вавилонской культуры и никакой культурной силы <sup>1)</sup>. Самъ рѣшительный защитникъ вавилонскаго вліянія на религію іудеевъ Prof. H. Gunkel при перечисленіи вавилонскихъ матерій въ позднѣйшемъ іудействѣ дѣлаетъ только указаніе на образы новозавѣтнаго Апокалипсиса, а изъ Ветхаго Завѣта на образы кн. прор. Даніила <sup>2)</sup>, Захаріи и на непонятныя фигуры Lilith (Ис. XXXIV, 14), Sedim (Вт. XXXII, 17; пс. CVI, 37) <sup>3)</sup>. Что касается вѣры въ продолженіе жизни послѣ смерти, въ рай, въ адъ, въ воскресеніе, то Gunkel, утверждая ея происхожденіе не изъ Ветхаго Завѣта <sup>4)</sup>, въ то же время говорить неопредѣленно: то, что она необъяснима изъ вліянія древне-вавилонской религіи <sup>5)</sup>, то, какъ будто, не можетъ сдѣлать выбора между парсизмомъ и религіей Вавилона <sup>6)</sup>. Трудно, по его мнѣнію, дать отвѣтъ и на вопросъ о происхожденіи представленія объ ангелахъ, хотя частности ангелологии объясняются вавилонскимъ вліяніемъ <sup>7)</sup>.

Въ виду всего этого, сторонники признанія вавилонскаго вліянія на іудейство должны бы были отнести это вліяніе не только ко времени плѣна или послѣ плѣна, но и къ болѣе древнему времени, что и дѣлаетъ прежде всего вышеупомянутый Gunkel <sup>8)</sup>. Онъ указываетъ на тотъ фактъ, что Хаанаанъ еще до завоеванія его евреями испытывалъ вліяніе Вавилона, что будто ясно доказывается тель-амарнскими табличками, принадлежащими къ архиву Аменоѳиса IV и содержащими переписку фараоновъ съ царями вавилонскими, ассирійскими, месопотамскими, кипрскими и съ вассальными хаанаанскими князьями. Замѣчательно, что переписка эта велась вавилонскою клинописью, на вавилонскомъ, частью тузем-

---

особ. S. 10—17 . 25—26. О ней у König'a, S. 38—39; у проф. Б. А. Тураева, *Исторія Древняго Востока* I, СПб. 1913, стр. 128—129.

<sup>1)</sup> A. Dieterich, *Nekyia*, S. 219 „Das war ja gar keine Kultur und gar keine Kulturmacht mehr“.

<sup>2)</sup> Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, S. 293—379.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 122—132.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 291—293.

<sup>5)</sup> Gunkel, *Israel u. Babylonien*, S. 26—27.

<sup>6)</sup> Gunkel, *Schöpfung u. Chaos*, S. 291—293.

<sup>7)</sup> Gunkel, *Israel u. Babylonien*, S. 27.

<sup>8)</sup> Gunkel указываетъ три эпохи вліянія Вавилона на евреевъ: во-1-хъ. время около 660 г., когда и въ Іерусалимѣ служили вавилонскимъ богамъ, во 2-хъ, время плѣна и послѣ него; и въ-3-хъ, раннѣйшую эпоху,

ныхъ, языкахъ и матеріалѣ <sup>1)</sup>), а не на египетскомъ, чѣмъ доказывается господство въ то время вавилонской культуры въ передней Азіи. Относится она къ 1500—1400 г. <sup>2)</sup>). Такимъ образомъ, Ханаанъ былъ въ культурномъ отношеніи вавилонскою провинціей прежде чѣмъ его завоевали евреи. Ссылается также Gunkel на кодексъ вавилонскаго царя Хаммураби, относящійся къ гораздо болѣе раннему времени, чѣмъ законъ Моисея. Законодательство Хаммураби свидѣлствуетъ о сложныхъ соціальныхъ отношеніяхъ и о тонко выработанномъ правѣ,—и вообще о большей культурности вавилонянъ того времени въ сравненіи съ евреями временъ Моисея <sup>3)</sup>). Всѣ эти факты, будто бы, дѣлаютъ несомнѣннымъ заимствование евреями элементовъ изъ вавилонской міѳологіи, изъ того наслѣдія, которое они приняли отъ побѣжденных хананей. Такими заимствованиями являются, между прочимъ, рассказы о твореніи, о потопѣ и др. Эти рассказы прошли длинный путь развитія, пока, наконецъ, во время вавилонскаго плѣна они были фиксированы письменно въ кн. Бытія. Однако остроумная гипотеза Gunkel'я не можетъ быть отнесена къ числу несомнѣнныхъ научныхъ положеній, поскольку ея утвержденія, съ одной стороны, въ виду состоянія научныхъ данныхъ, не допускаютъ возможности вполне убѣдительныхъ доказательствъ, а съ другой стороны, въ виду извѣстныхъ намъ фактовъ, прямо возбуждаютъ недоумѣніе. Конечно, всякій, кто прочтетъ вавилонскій эпосъ о твореніи, описывающій борьбу Мардука съ матерью боговъ Тіаматъ <sup>4)</sup>),

---

когда Вавилонъ повліялъ на евреевъ черезъ посредство хананеевъ. См. Israel u. Babylonien, S. 13—14.

<sup>1)</sup> См. у проф. Б. А. Тураева, *Исторія Древняго Востока*, I, СПб. 1913, стр. 13.

<sup>2)</sup> Возможность предположенія, что вавилонскій языкъ былъ только языкомъ дипломатическихъ сношеній, устраняетъ Prof. K. Marti (*Die Religion d. A. T. unter den Religionen des vorderen Orients*, S. 24—25) ссылкою на открытый Sellin'омъ при раскопкахъ небольшой архивъ князя Иштавашура, гдѣ 12 клинописныхъ таблицъ содержатъ частію переписку палестинскихъ князей между собою, частію списки именъ.

<sup>3)</sup> Gunkel, *Israel u. Babylonien*, S. 7—8.

<sup>4)</sup> Помѣщенъ въ нѣмецкомъ переводѣ у Gunkel'я, *Schöpfung u. Chaos*, S. 401—420. Также Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch*, S. 89 ff. Изложеніе по-русски см. у Б. А. Тураева, *Исторія Древняго Востока* I, СПб. 1913, стр. 131—132; у Кондамена, *Вавилонъ и Библия*, Сергіевъ Посадъ, 1913, стр. 15—16.

тотъ не найдетъ здѣсь никакого сходства съ разсказомъ о твореніи книги Бытія: человѣкъ, незнакомый съ сочиненіемъ Gunkel'я и только прочитавшій два указанные отчета, былъ бы крайне удивленъ, если бы ему сказали, что второй произошелъ изъ перваго. Но Gunkel, признавая длинный путь развитія вавилонскаго міѳа, указываетъ въ Библии и слѣды этого развитія,—указываетъ, именно, на тѣ мѣста, гдѣ рѣчь идетъ о Раави (Иса. LI, 9; Пс. LXXXIX, 10; Іов. XXVI, 12; IX, 13; Пс. LXXXVII, 4; Иса. XXX, 7; Пс. XL, 5), Левіаѳанъ (Пс. LXXXIII, 12—19; Иса. XXVII, 1; Іов. XL, 25; XLI, 26; Пс. CIII, 25; Іов. III, 8), Бегемотъ (Іов. XL; Пс. LXVII, 31), драконъ въ морѣ (Іов. VII, 12; Пс. XLIII, 20; Іез. XXIX, 3—6; XXXII, 2—8) <sup>1)</sup>. Это—поэтическія рецензіи вавилонскаго міѳа, линія развитія котораго и опредѣляется такъ: 1) Мардукъ, 2) поэтическія рецензіи, 3) Быт. I. Вавилонскій міѳъ переносится къ евреямъ. Тамъ онъ теряетъ кое-что изъ своего міѳологическаго и почти все изъ своего политеистическаго. Въ Быт. I онъ, насколько это вообще возможно, вполне іудайзируется <sup>2)</sup>.

Что фигуры Левіаѳана, Бегемота и под. являются очень загадочными, этого нельзя отрицать, какъ и того, что онѣ стоятъ въ связи съ какими-то преданіями человѣческаго рода, но что онѣ имѣютъ свой корень, именно, въ вавилонскомъ извѣстномъ намъ эпосѣ о твореніи,—это весьма сомнительно. Кажется, единственное основаніе для этого у Gunkel'я то, что Левіаѳанъ, напр., имѣетъ какое то отношеніе къ морю. При томъ нужно замѣтить, что Gunkel при переводѣ нужныхъ ему отрывковъ изъ Библии слишкомъ исправляетъ чхъ обычный еврейскій текстъ, получая такимъ образомъ рельефное выраженіе искомой имъ идеи тамъ, гдѣ принятый текстъ почти совсѣмъ ея не даетъ <sup>3)</sup>. Такъ же смѣлъ онъ въ своихъ реконструкціяхъ міѳа на основаніи допускаемыхъ имъ скудныхъ намековъ на него въ Библии <sup>4)</sup>. Поэтому, если Gunkel и указываетъ путь развитія вавилонскаго міѳа въ разсказъ о твореніи въ кн. Бытія, то едва ли и принимающій его гипотезу

<sup>1)</sup> Ibid., S. 30—81.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 120. Тезисы Gunkel'я принимаетъ и Prof. H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel. Berlin 1903, S. 15—17.

<sup>3)</sup> См. напр., Schöpfung u. Chaos, S. 62. 66 и др.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 44.



тезу признаеть эти указанія достаточными, такъ какъ приведенныя имъ поэтическія рецензіи міѳа мало сближаютъ два отчета о твореніи. Но замѣчателенъ тотъ фактъ, что болѣе ясныхъ указаній на міѳъ мы вовсе не имѣемъ изъ ранняго времени, и такое отсутствіе ничѣмъ не объяснимо. Наеки всюду однообразны, и необходимо дополнять ихъ фантазіей, чтобы найти что-нибудь дѣйствительно вавилонское. Ссылаться въ этомъ случаѣ на геній пророковъ, ревнителей національной іудейской религіи, едва ли будетъ научнымъ, потому что ко времени пророковъ дѣло вовсе не шло о прямомъ заимствованіи изъ Вавилона, а только о принятіи разсказа, уже потерявшаго слѣдъ своего дѣйствительнаго происхожденія, ибо и самъ Gunkel соглашается, что значеніе міѳологическаго остатка, замѣтнаго въ нѣкоторыхъ библейскихъ отрывкахъ, не сознавалось <sup>1)</sup>). Поэтому, если угодно усматривать въ этихъ отрывкахъ міѳологическое содержаніе, то это можно дѣлать развѣ только въ самомъ общемъ смыслѣ, безъ отношенія къ опредѣленному сюжету извѣстной національной міѳологіи; ставить же ихъ въ связь съ вавилонскимъ міѳомъ о борьбѣ Мардука и Тіаматъ едва ли есть достаточныя основанія.

Точно также замѣчается громадное различіе и между вавилонскимъ разсказомъ о потопѣ <sup>2)</sup> и библейскимъ изложеніемъ того же событія. Утверждая безусловную зависимость послѣдняго отъ перваго <sup>3)</sup>, самъ Gunkel говоритъ: «Израильское преданіе ни въ какомъ случаѣ не приняло просто вавилонское, но его весьма сильно преобразовало, что по истинѣ является чудомъ міровой исторіи; оно превратило грязь въ золото» <sup>4)</sup>. Въ рядъ подобныхъ же научныхъ мнѣній должно отнести и утвержденія Н. Zimmern'a, устанавливающаго параллелизмъ между библейскими истинами и представленіями

<sup>1)</sup> Ibid, S. 107.

<sup>2)</sup> Напечатанъ въ нѣмецкомъ переводѣ у Gunkel'я, Schöpfung u. Chaos S. 423—428; Winckler, Keilinschriftliches Textbuch, S. 71 ff.

<sup>3)</sup> Gunkel, Israel u. Babylonien. S. 16—23. Также и Prof. H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903, S. 8. Изложеніе вавилонскаго разсказа о потопѣ и обзоръ гипотезъ относительно его связи съ библейскимъ см. у Кондамена, Вавилонъ и Библия, Сергіевъ Посадъ 1913, стр. 24—30.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 23. О различіи вавилонской и библейской космогоніи и разсказовъ о потопѣ см. также у проф. Б. А. Тураева, Исторія Древняго Востока I, СПб. 1913, стр. 155—156.

Вавилонянъ о своихъ богахъ <sup>1)</sup>, а также и его выводы относительно содержащейся въ Библии исторіи первобытнаго человечества <sup>2)</sup>. О первомъ мы не считаемъ нужнымъ и распространяться, объ отношеніи же Zimmer'n'a къ библейской исторіи нужно сказать то же, что и объ отношеніи Gunkel'я. Самая крайняя позиція, на которую здѣсь могъ бы стать историкъ, не теряя научной почвы, состояла бы въ присоединеніи къ положенію, что въ этой области одинаково нельзя доказывать, что такъ именно должно быть, какъ нельзя оспаривать и того, что такъ могло быть <sup>3)</sup>. Кто не хочетъ остаться на этой позиціи, тотъ скорѣе найдетъ соображенія въ пользу самостоятельности іудейства, чѣмъ противъ этого. Мы вполне соглашаемся, что Вавилонъ вліялъ на Ханаанъ въ доизраильское еще время, и допускаемъ его вліяніе на вышнюю культуру евреевъ <sup>4)</sup>. Но о существенномъ вліяніи въ сферѣ религіи нельзя говорить, потомучто въ пользу этого нѣтъ никакого рѣшительнаго доказательства. Сравненіе библейскихъ разсказовъ, къ которымъ находятъ параллели въ Вавилонѣ <sup>5)</sup>, обнаруживаетъ радикальное различіе міровоззрѣнія и духа двухъ религій. Если бы въ пользу возможности заимствованія сослались на увлеченіе евреевъ ханаанскими

---

<sup>1)</sup> Zimmer'n находитъ, напр., въ Библии отраженіе представленій вавилонянъ о богѣ Ану въ представленіи о небѣ, какъ жилищѣ Божіемъ, о тронѣ Бога, также о горѣ Бога на крайнемъ сѣверѣ (Иса. XIV, 13, Пс. XLVIII, 3). Затѣмъ, на Ягве, по его мнѣнію, перенесены нѣкоторыя черты Сина. Даже самая вѣра въ воскресеніе Христа чрезъ три дня произошла въ концѣ концовъ изъ мифа о трехдневномъ исчезновеніи луны и т. д. и т. д. У Schrader'a, II, S. 352—353 . 364—366.

<sup>2)</sup> По Zimmer'n'у, библейское повѣствованіе о 10 допотопныхъ патріархахъ сводится къ вавилонскому повѣствованію о 10 царяхъ, при чемъ имена нѣкоторыхъ патріарховъ представляютъ ничто иное, какъ еврейскій переводъ вавилонскихъ именъ. Такъ, третій царь Amelon = amēlu—человѣкъ, третій патріархъ Еносъ—человѣкъ. Седьмой царь—Emmeduranki, по переводу Zimmer'n'a: Oberpriester des Verbindungsortes von Himmel und Erde, седьмой библейскій патріархъ—Енохъ (Hanôk)—посвященный (der Eingeweihte) и т. д. См. у Schrader'a, II S. 539—540. Въ исторіи Самсона и Иліи, далѣе сказалось вліяніе культа Ша-маша: ibid. S. 369, и д.

<sup>3)</sup> Ср. Köberle, Babylonische Kultur. u. biblische Religion, S. 23.

<sup>4)</sup> У насъ проф. Вл. П. Рыбинскій находитъ у евреевъ „несомнѣнное заимствованіе изъ Вавилона“ въ системѣ монетъ, вѣсовъ и въ архитектурѣ. См. его „Вавилонъ и Библия“. Кіевъ 1903, стр. 21.

<sup>5)</sup> См. у Рыбинскаго тамъ же стр. 20—21; Köberle, S. 31—33.

культами, то противъ этого можно возразить, что язычествующій слой Израиля не могъ произвести того преобразованія вавилонскихъ мѣовъ, какое общепризнано <sup>1)</sup>, притомъ же намъ указываютъ и на незначительность вавилонскаго вліянія въ Ханаанѣ въ сферѣ религіи и міеологіи: такъ, въ ханаанскомъ культѣ Ваала и Астарты, хотя имена звучатъ повавилонски, нельзя съ несомнѣнностію установить отношенія божествъ къ звѣздамъ <sup>2)</sup>).

Въ виду всего этого, представляется совершенно необоснованной та рѣшительность, съ которой часто говорятъ о вліяніи Вавилона на Библію <sup>3)</sup> и для характеристики состоянія научныхъ данныхъ въ той области, которой мы сейчасъ коснулись, въ заключеніе можно указать на мнѣніе Köberle, что собственнымъ нервомъ движенія въ религіозной исторіи Израиля была оппозиція противъ вавилонскаго и другихъ вліяній <sup>4)</sup>.

Второю религіей, которой усвоится притязаніе дать содержаніе позднѣйшему іудейству, является парсизмъ. О немъ говорятъ, что въ своей чистой формѣ онъ почти однороденъ съ іудействомъ. Ни въ какой другой религіи,—исключая, конечно, іудейскую,—не замѣтна столь сильная наклонность къ монотеизму, какъ въ персидской религіи. Ормуздъ изъ всѣхъ божествъ окружающаго іудеевъ міра скорѣе всего можетъ быть поставленъ рядомъ съ еврейскимъ Ягве (Іегова). Отмѣчаютъ также наклонность къ трансцендентному и связь религіи съ этикой. Затѣмъ указываютъ, что въ обѣихъ религіяхъ центральное значеніе имѣетъ мысль о потустороннемъ и о судѣ, здѣсь и тамъ съ ученіемъ о послѣднихъ судьбахъ міра связывается мысль объ индивидуальномъ возмездіи; въ обѣихъ религіяхъ замѣтна наклонность къ дуализму, согласіе въ спекуляціяхъ о Богѣ и ипостасяхъ, забота о бѣдныхъ имѣетъ и тамъ и здѣсь большое значеніе. И въ іудействѣ и въ парсизмѣ

<sup>1)</sup> Köberle, S. 24—25.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 14—15.

<sup>3)</sup> Въ частности по поводу переработки Винклеромъ и Циммерномъ труда Шредера—„*Keilinschriften und das Alte Testament*“ и второго изданія книги *Ieremias'*а „*Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*“. проф. Б. А. Тураевъ говоритъ: „Авторы привлекли къ дѣлу богатѣйшій матеріалъ клинописи и семитической археологіи, дали множество цѣнныхъ замѣтокъ и экскурсовъ, сообщили своимъ трудамъ даже общую идею, но при этомъ наполнили ихъ невозможными сопоставленіями и комбинаціями“ (Исторія Древняго Востока I, Спб. 1913, стр. 49).

<sup>4)</sup> Ibid., S. 7.

образовался канонъ свящ. книгъ, при чемъ у евреевъ появилось сословіе книжниковъ, а у персовъ маги постепенно стали теологами и хранителями преданій <sup>1)</sup>). На вопросъ о мѣстѣ соприкосновенія іудейства съ парсизмомъ отвѣчаютъ, что такимъ мѣстомъ былъ Вавилонъ и вавилонская долина, гдѣ со времени плѣна былъ и центръ іудейской религіи. По всему видно,—говорятъ,—что иранская религія къ тому времени, перешагнувъ свои предѣлы, проникла далѣе на западъ и даже получила тамъ господствующее положеніе. Когда Александръ Великій вступалъ въ Вавилонъ, то навстрѣчу ему вышли сначала маги, т. е. персидскіе жрецы, а затѣмъ халдеи, т. е. жрецы вавилонской религіи. Затѣмъ у грековъ Зороастръ является ассиріяниномъ или вавилоняниномъ. А все это подтверждаетъ, что греческіе путешественники по востоку находили религію Зороастра господствующею въ вавилонской долинѣ <sup>2)</sup>).

Такимъ образомъ, персидское вліяніе на іудейскую религію можетъ относиться ко времени, по крайней мѣрѣ, вавилонскаго плѣна, а между тѣмъ эта дата и дѣлаетъ всю гипотезу весьма сомнительной. Мы увѣрены, что заимствованіе іудеями изъ религіи Зороастра не могло состоять въ прямомъ и сознательномъ усвоеніи персидской догматики, а для болѣе интимнаго, такъ-сказать, соединенія обоихъ воззрѣній, думается, нѣтъ времени. При томъ же по окончаніи плѣна руководящая роль въ сферѣ религіи, принадлежала возвратившимся изъ Вавилона, а не оставшимся тамъ, между тѣмъ какъ въ Палестинѣ мѣста для персидскаго вліянія не было.

А затѣмъ еще указываемые обычно пункты соприкосновенія парсизма съ іудействомъ или такового на самомъ дѣлѣ не представляютъ, или же этими пунктами отмѣчены такія идеи, зачатки которыхъ замѣтны въ іудейской религіи до персидскаго владычества, даже до вавилонскаго плѣна,—именно въ ученіи пророковъ и псалмистовъ. Тогда же персидское вліяніе не было возможно! Неправильно, напр., утверженіе

<sup>1)</sup> Bousset, Die Religion d. Judentums, S. 549.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 548. Также Stave (Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum, S. 82—83) выяснилъ, что близкое соприкосновеніе іудеевъ съ персами возможно только въ Вавилонѣ. А H. Holtzmann призываетъ, что вавилонское вліяніе на іудейство было опосредствовано парсизмомъ: см. Lehrbuch der Nentest. Theologie, B. I, S. 44.

параллелизма между Ормуздомъ и Ягве. Также еврейская наклонность къ дуализму совершенно не можетъ быть сравниваема съ ярко выраженнымъ дуализмомъ персидскимъ, и дуализмъ іудаизма является столь несущественнымъ и этическимъ, что для своего объясненія совершенно не нуждается въ предположеніи внѣшняго заимствованія или какого-нибудь посторонняго вліянія. Спекуляціи объ ипостасяхъ, во-первыхъ, объясняются изъ трансцендентности іудейскаго понятія о Богѣ, а затѣмъ ихъ широкое развитіе относится вовсе не къ тому времени, какое является сейчасъ предметомъ нашей рѣчи, а къ болѣе позднему:—таковы, напр., спекуляціи о «тетра». Впрочемъ, наклонность къ ипостизированію понятій едва ли можетъ быть считаема монополіей парсизма: не свойственна ли она вообще народамъ востока?

Что касается идей эсхатологическаго характера, то самъ Gunkel указаль ихъ еще въ ученіи пророковъ и псалмистовъ, гдѣ мы слышимъ объ общихъ міровыхъ катастрофахъ, о сильномъ наводненіи, о страшныхъ всадникахъ, идущихъ съ сѣвера, о морскихъ чудовищахъ. Земля погибаетъ! Но тѣмъ не менѣе все идетъ не къ уничтоженію, а къ обновленію. Происходитъ великій апокастасисъ, все возвращается въ первобытное состояніе: Богъ создаетъ новое небо и новую землю, на которой и начинается золотой вѣкъ <sup>1)</sup>. Вотъ то зерно, изъ котораго при благопріятныхъ условіяхъ возможно было систематическое развитіе эсхатологіи. Для объясненія же его едва ли нужно привлекать чуждыя религіи. Вѣдь, что бы ни говорили о вліяніи парсизма на іудейство, внутреннихъ причинъ развитія послѣдняго устранить нельзя. Такъ, Stave, считающій, что персидская религія играетъ главную роль въ вопросѣ о внѣшнихъ вліяніяхъ на іудейство <sup>2)</sup>, высказываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ общее положеніе, что вліяніе чуждой религіи возможно было только тамъ, гдѣ для этого была подходящая почва <sup>3)</sup>. А что касается частныхъ, то ученіе, напр., о воскресеніи у Израиля онъ считаетъ не прямымъ заимствованиемъ, а внутренне израильскимъ понятіемъ: мысль о воскресеніи подлинно израильскаго происхожденія, персидское же

<sup>1)</sup> Gunkel, Zum. rel-gesch. Verständnis d. N. T., S. 21—22. Cp. S. 23—24. Gunkel, конечно, вездѣ находитъ слѣды вліянія вавилонской мифологіи.

<sup>2)</sup> Ueber den Einfluss d. Parsismus auf d. Judentum, S. 145.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 125.

вліяніе сказалося въ цѣлой связи апокалипсическихъ возрѣній и въ ускореніи развитія самаго ученія о воскресеніи <sup>1)</sup>). Точно также и по Marti ученіе объ ангелахъ и воскресеніи у іудеевъ понятно изъ внутреннихъ причинъ, хотя, если угодно, можно принимать и внѣшніе стимулы <sup>2)</sup>). А Böhlen уже утверждаетъ, что нѣкоторыя религіозныя представленія общи не только персамъ, но и многимъ другимъ народамъ: нельзя ли поэтому видѣть здѣсь одно общее преданіе, которое потомъ раскрывалось сообразно съ народной индивидуальностію? <sup>3)</sup>).

Замѣтимъ еще, что можно спорить и о возрастѣ нѣкоторыхъ идей парсизма <sup>4)</sup>).

Всѣмъ этимъ мы имѣемъ въ виду показать, что и для утвержденія зависимости іудейства отъ парсизма нѣтъ никакихъ безусловно убѣдительныхъ данныхъ, тогда какъ есть полная возможность рѣшительно утверждать самостоятельность іудейства въ дѣлѣ религіи.

Наконецъ, можно встрѣтиться еще съ признаніемъ вліянія на іудейство эллинской культуры. Конечно, объ общемъ вліяніи народной греческой религіи на іудейство не можетъ быть и рѣчи, но, что такое вліяніе возможно со стороны возвышенныхъ идей греческой философіи,—съ этимъ должно согласиться. Даже болѣе, такое вліяніе является, судя по нѣкоторымъ па-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 168 — 169. Его взгляды на іудейскую ангелологию, S. 210—215.

<sup>2)</sup> Prof. K. Marti, D. Religion d. A. T., S. 75—78. Ср. далѣе Prof. E. Schürer, Geschichte d. jud. Volkes. B. II, S. 4587.

<sup>3)</sup> Die Verwandtschaft der judisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie, S. 148—149.

<sup>4)</sup> I. Darmesteter высказалъ положеніе, что считавшаяся ранѣе древнѣйшею часть Авесты, такъ-наз. Гаты, произошла только въ первомъ столѣтіи нашей эры, а потому не іудейство зависитъ отъ парсизма, а наоборотъ. См. объ этомъ у Stave, S. 2—9. Prof. W. Bousset, D. Religion d. Judentums, S. 2547. Хотя эту гипотезу большинство и отвергаетъ, тѣмъ не менѣе иные ученые о времени происхожденія идей парсизма высказываются осторожно. Такъ, E. Schürer гпворитъ: „das höhere Alter der persischen Anschauungen sehr fraglich“ (Geschichte d. jud. Volkes. B. II, S. 4587) И Böhlen соглашается, что разрѣшеніе вопроса объ отношеніи парсизма и іудейства затрудняется невѣрностью датированія Авесты (S. 4—6; ср. S. 147—147). См. важныя указанія по этому вопросу у проф. Б. А. Тураева (Исторія Древняго Востока II, Спб. 1913, стр. 203—206), которыя далеко не служатъ въ пользу Авесты, какъ источника древнѣйшей религіи Ирана.

мѣтникамъ, неоспоримымъ фактомъ. Оно, напр., сказалось въ такомъ прекрасномъ произведеніи, какъ кн. Премудрости Соломоновой. При всемъ томъ вліяніе это съ матеріальной стороны нельзя признать широкимъ. Намъ кажется несомнѣннымъ, что ортодоксальное іудейство въ виду тѣхъ отношеній, въ какія оно было поставлено къ міру эллинскому <sup>1)</sup>, никакъ не могло заимствовать отъ него цѣликомъ его возвышенныхъ идей. Дѣйствительно, если мы возьмемъ палестинское іудейство, то увидимъ, что эллинистическая цивилизація оказала здѣсь поверхностное вліяніе, распространявшееся только на высшіе слои общества, въ глубины же народнаго духа ничего не проникло, такъ-какъ народъ, руководимый фарисеями, былъ одушевляемъ, по словамъ Prof. P. Wendland'a, основоположеніями строгой исключительности и недовѣрія къ эллинизму <sup>2)</sup>. Опять же и во вліяніи эллинизма на іудейство діаспоры нѣтъ ни глубины, ни прочности, ни широты. Вліяніе греческой философіи здѣсь не было значительнымъ. Относительно упомянутой нами книги Премудрости Соломоновой Wendland говорить, что усвоенные ею авторомъ эллинистическіе элементы проникнуты іудейскимъ чувствомъ, а Филонъ занимаетъ изолированное положеніе <sup>3)</sup>. Wendland отмѣчаетъ и то характерное обстоятельство, что іудейство не сохранило никакого вѣрнаго воспоминанія о своихъ великихъ эллинистахъ Филонѣ и Іосифѣ Флавіи <sup>4)</sup>. Кромѣ того, когда іудейство столкнулось съ греческой культурой, то оно имѣло уже въ своей религіи

---

<sup>1)</sup> Несомнѣнно проникновеніе эллинской культуры къ іудеямъ до Маккавейскихъ войнъ. 2 Мак. IV, 9—20 рассказываетъ о попыткѣ первосвященника Іасона ввести греческіе обычаи. Такъ, онъ построилъ въ Іерусалимѣ училище для гимнастическихъ упражненій, и вообще склонялъ къ „эллинскимъ правамъ“. Почва для этого, очевидно, была благопріятная, такъ что даже священники, оставляя храмъ, „спѣшили принимать участіе въ противныхъ закону играхъ палестры по призыву бросаемаго диска“. Іасонъ дошелъ до того, что во время празднованія въ Тирѣ игръ послалъ туда триста драхмъ на жертву Геркулесу. Неизвѣстно, къ чему бы все это привело, если бы насильственная попытка Антіоха IV не положила конецъ мирной эллинизации іудейства. Вообще со времени Маккавейскихъ войнъ вліянію эллинизма была поставленъ предѣлъ, и іудеи утвердили независимость своей религіи, хотя слѣды эллинизма во внѣшней культурѣ и остались. Ср. *Krüger, Hellenismus u. Iudentum*, S. 17—19. 24—27.

<sup>2)</sup> *Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur*, S. 189.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, S. 201—204.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, S. 208.

тѣ элементы, происхожденія которыхъ теперь такъ тщетно ищутъ. Замѣчательнъ еще тотъ фактъ, что среди палестинскихъ евреевъ увлекавшіеся греческой культурой саддукеи явились отрицателями тѣхъ догматовъ, которые въ религіи іудейства занимали такое видное мѣсто.

Если нельзя признать, что въ іудейскую религію широкой волной вливались элементы какой-нибудь чуждой религіи, то что же намъ все-таки думать о позднѣйшемъ іудействѣ со стороны отношенія его къ этимъ чуждымъ религіямъ? Въ этомъ случаѣ изслѣдователю необходимо рекомендовать большую осторожность въ сужденіяхъ. Намъ кажется, что стремленіе видѣть въ той или иной культурѣ или религіи широкое заимствование чуждыхъ элементовъ всегда почти объясняется незнаніемъ дѣйствительнаго положенія дѣла, которое часто и нельзя возстановить въ виду отсутствія научныхъ данныхъ, подобно тому, какъ невозможно точно возстановить процессъ развитія іудейства во время и послѣ плѣна. Объяснить же все внѣшними заимствованиями гораздо проще, чѣмъ возстановить процессъ внутренняго развитія; и при томъ, такой способъ объясненія кажется убѣдительнымъ въ виду своей наглядности. Въ позднѣйшемъ іудействѣ, однако, все понятно, если объяснять происхожденіе его главныхъ элементовъ и изъ тѣхъ зародышей, которые были заложены еще въ доплѣнный періодъ и которые во время и послѣ плѣна нашли благопріятнѣйшую почву для своего развитія: печальная судьба еврейства, какъ націи, и обстоятельства его жизни неминуемо должны были разбить тѣ національныя рамки, въ которыя ранѣе была заключена религія евреевъ, и толкнуть ее на путь универсализма. Тамъ, гдѣ развитіе пошло уже по опредѣленному пути, ему помогать также ученый экзегезисъ.

Ускоренію процесса этого развитія, можетъ быть, и способствовали чуждыя культуры,—даже *въроятно* способствовали. Но ихъ вліяніе замѣтно или въ пунктахъ несущественныхъ, или же было самого общаго характера. И мы слышимъ отъ лицъ совершенно безпристрастныхъ, что соприкосновенія іудейства съ языческими религіями представляютъ только аналогіи; что начала позднѣйшаго іудейскаго развитія мыслей не рѣдко лежатъ въ канонѣ Ветхаго Завета; что, наконецъ, истинное и полное пониманіе іудейскихъ надеждъ можетъ быть достигнуто въ томъ только случаѣ, если примутъ во вниманіе внутреннее развитіе іудейства. Высказанное



положеніе имѣетъ значеніе и при разсужденіи о вѣрѣ въ воскресеніе, о представленіи объ ангелахъ и под. <sup>1)</sup>). Вообще относительно эсхатологическихъ идей Charles считаетъ возможнымъ высказать положеніе, согласно которому іудейская духовная эсхатологія развилась изъ іудейскаго монотеизма <sup>2)</sup> въ соотвѣтствіи требованіямъ индивидуума,—послѣднее касается прежде всего вѣры въ воскресеніе, которую имѣемъ и въ Иса. XXVI, 1—19 и у Дан. XII, 2—3 <sup>3)</sup>). Доктрина о воскресеніи въ Иса. XXVI, 19—продуктъ подлинно іудейскаго вдохновенія, а не результатъ внѣшняго вліянія. Въ ученіи же о воскресеніи въ кн. Даниила, по мнѣнію Charles'a, если и сказалось вліяніе маздеизма, то оно было во всякомъ случаѣ незначительнымъ <sup>4)</sup>). Политическая гибель Израиля сдѣлалась огромнымъ факторомъ въ развитіи религіи, ибо она способствовала индивидуализаціи послѣдней въ ея существенной приридѣ и въ ея ожиданіяхъ будущаго <sup>5)</sup>). Все это мысли, съ которыми нельзя не согласиться,—мысли, подтверждаемыя какъ памятниками свящ. письменности В. Завѣта, такъ и естественными соображеніями. Духовныя эсхатологическія идеи не появились у іудеевъ сразу,—ни съ того, ни съ сего, но мы замѣчаемъ здѣсь цѣлый сложный процессъ гармоническаго развитія комплекса религіозныхъ идей въ направленіи ихъ одухотворенія. Псалмы (наприм., LXXII въ нашей Библии), книга Іова (XIV, 13—15; XIX, 25—27), пророки въ той или иной формѣ проповѣдуютъ воскресеніе и судъ Божій надъ индивидуумомъ, и въ этой проповѣди нѣтъ положительно ничего такого, что принуждало бы видѣть здѣсь внѣшнее воздѣйствіе со стороны какой-либо чуждой религіи. Мы вполне можемъ присоединиться къ мнѣнію Charles'a, что мысль о заимствованіи іудеями доктрины о воскресеніи въ развитой формѣ съ востока появилась, благодаря тому антиисторическому методу, при помощи котораго изучается въ Германіи и Англіи положеніе этой идеи въ В. Завѣтѣ, апокрифахъ и псевдэпиграфахъ <sup>6)</sup>).

<sup>1)</sup> Baldensperger, D. Selbstbewusstsein Iesu, I. S. 191—192.

<sup>2)</sup> Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 53—54.

<sup>3)</sup> Ibid. p. 125—126.

<sup>4)</sup> Ibid. p. 134—136.

<sup>5)</sup> Ibid. p. 100.

<sup>6)</sup> Ibid. p. 71, not. 1.

Если и сказалось гдѣ вліяніе чуждыхъ религій, то только въ частностяхъ. Оно, напр., замѣтно въ ангелологіи, хотя представленіе объ ангелахъ и нельзя объяснять происхожденіемъ извнѣ. Возбуждаетъ также подозрѣніе варіація въ представленіи о числѣ высшихъ ангеловъ. Внѣшнему вліянію нужно приписать любовь въ апокалиптикѣ къ описанію сцены суда надъ духами; а также, можетъ быть, дѣленіе 70 пастырей въ кн. Еноха на четыре части стоитъ въ связи съ ученіемъ парсизма о четырехъ періодахъ жизни міра. Но между персидскими представленіями объ Ариманѣ и Саошіансѣ и іудейскими о сатанѣ и Мессіи,—думается,—нѣтъ никакой связи. Затѣмъ склонность къ космологическимъ изслѣдованіямъ, сказавшаяся въ нѣкоторыхъ псевдэпиграфяхъ, можетъ быть объяснена внѣшнимъ вліяніемъ. Но все это такія мелочи и носятъ онѣ такой характеръ, что едва ли даютъ право сказать, что міеологическое широкой волной вливалось черезъ іудейство въ Н. Завѣтъ.

Отмѣтимъ еще и тотъ фактъ, что, если и есть какія соприкосновенія между іудаизмомъ и христіанствомъ съ одной стороны и языческо-міеологическими представленіями съ другой, то нельзя все-таки указать между ними несомнѣнной прагматической связи: мы имѣемъ дѣло съ простыми аналогіями. Поэтому болѣе осторожные изслѣдователи и придерживаются точки зрѣнія, которая признаетъ, что вопросъ, въ какомъ національномъ отпечаткѣ найденъ извѣстнымъ, положимъ, священнымъ писателемъ міеъ, является *cura posterior*<sup>1)</sup>. Разрѣшеніе его должно предоставить будущему, когда для этого. можетъ быть, будутъ данныя. Первая же задача историка настоящаго времени состоитъ въ томъ, чтобы установить только общую связь библейскихъ идей съ языческо-міеологическими представленіями. Простой способъ объясненія чего-либо не вполне понятнаго внѣшними заимствованиями, который широко примѣняется и къ объясненію апокалипсическихъ образовъ, пользуется кредитомъ, какъ мы имѣли уже случай замѣтить, въ виду незнанія или просто невозможности установить дѣйствительный процессъ развитія какого-либо ученія или образа. Эта-то невозможность точнаго знанія въ области религіозно-историческаго изученія источниковъ нашей религіи сознается и самими сторонниками такого изу-

<sup>1)</sup> *Jeremias, Babylonisches im N. T., S. 12 Anm. 2.*

ченія. Указываютъ, что вслѣдствіе отсутствія источниковъ невозможно изученіе духовнаго движенія на востокѣ въ періодъ персидскаго и греческаго владычества. У насъ нѣтъ для изученія какой-либо относящейся къ дѣлу религіи, кромѣ іудейства, происшедшихъ въ самый изучаемый періодъ источниковъ. Между древнѣйшей формой египетской, вавилонской и персидской религій и формой, въ какой онѣ являются намъ въ греческо-христіанскій періодъ,—великая пропасть, которая не заполняется никакими туземными документами. Въ Вавилоніи мы едва-ли владѣемъ какими-либо текстами изъ времени послѣ Новуходоносора и т. д. и т. д. <sup>1)</sup>.

Въ связи съ такимъ состояніемъ источниковъ стоитъ чисто методологическая неправильность, допускаемая иногда сторонниками религіозно-историческаго изслѣдованія. Христіанство восприняло элементы восточной міеологіи черезъ іудейство. Между тѣмъ и изъ источниковъ для изученія позднѣйшаго іудейства, представлявшаго нѣчто очень сложное, сохранились весьма немногіе. Поэтому ставится требованіе, согласно которому іудейство должно быть реконструировано по Н. Завѣту <sup>2)</sup>. Это требованіе, конечно, имѣетъ относительное значеніе, но поставленное въ абсолютной формѣ и безъ всякихъ оговорокъ, оно даетъ мѣсто для широкаго произвола, и это особенно нужно сказать объ эсхатологической и апокалипсической области.

Въ связи со всѣми этими обстоятельствомъ и стоитъ фактъ самыхъ невозможныхъ преувеличеній и натяжекъ въ религіозно-историческихъ изслѣдованіяхъ. Такъ, изъ существованія у іудеевъ ученія о Мессіи и изъ кажущихся непонятными частностей этого ученія, заключаютъ, что здѣсь имѣемъ дѣло съ міеологической матеріей о новомъ богѣ или царѣ, который вступаетъ на престолъ міра. Точно также ипостазированіе мудрости произошло, будто бы, подъ вліяніемъ міеологическихъ представленій <sup>3)</sup>. Вся ново-завѣтная исторія находитъ,—говорятъ,—параллели въ міеологіи. Безсѣмянное зачатіе Господа, исторія Его дѣтства, искушеніе, преображеніе, сошествіе во адъ, воскресеніе, вознесеніе,—все это не ново, все было сказано о языческихъ богахъ и ге-

<sup>1)</sup> Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T., S. 7—9.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 63—64.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 24—26.

рояхъ <sup>1)</sup>). Идутъ такъ далеко, что число 12 апостоловъ ставятъ въ связь со знаками зодіака,—и не только число, но и имена ихъ! «Θομα-близнецъ! Что за смыслъ этого имени? Θομα—по-вавилонски tuāmu, а это имя для «близнецовъ». Іоаннъ и Іаковъ—сыновья Зеведея. Зеведей соответствуетъ вавилонскому Zalbatanu, т. е. имени Юпитера въ древнемъ вавилонскомъ спискѣ. Отсюда объяснялось бы и прозвище: Βαανηρᾶς, ὃ ἐστὶν οἱοὶ βρουτῆς, если можно читать bnê Nerig, т. е. сыны Нергала. Сыны Юпитера—сыны грома <sup>2)</sup>). Указаній на подобныя параллели встрѣчается немало, и мы не знаемъ, придаютъ ли сами изслѣдователи своимъ словамъ серьезное значеніе; и если придаютъ, то получается нѣчто чудовищное по своей выдуманной теоретичности <sup>3)</sup>), поскольку фактическая сторона жизни Господа представляется здѣсь построенной по образцу языческихъ мифологій, несомнѣнно презиравшихся въ той средѣ, изъ которой вышло христіанство.

Теперь намъ нужно рѣшить вопросъ о томъ, можно ли признать широкое распространеніе среди іудейства апокалипсическихъ образовъ и при томъ чуждаго происхожденія. Вѣдь дѣло часто представляютъ, по видимому, такъ, что среди евреевъ было много ходячихъ образовъ, значеніе которыхъ обычно было понятно. Были даже въ большомъ ходу апокалипсическіе этюды,—злободневныя произведенія, игравшія роль прокламацій, которыми іудейство отзывалось на всякое затрогивающее его событіе политической жизни. Такимъ предположеніемъ и стараются подорвать значеніе нѣкоторыхъ библейскихъ пророчествъ, какъ таковыхъ. Говорятъ, что если иной образъ предлагается вниманію читателей, то онъ былъ имъ понятенъ, и не самъ писатель его выдумалъ. Слѣдовательно,

<sup>1)</sup> Ibid., S. 64—73.

<sup>2)</sup> *Jeremias.*, op. cit., S. 89—92.

<sup>3)</sup> Этотъ методъ изслѣдованія представляется намъ полнымъ ниспроверженіемъ историческаго знанія. Въ проведеніе его крайніе представители заходятъ такъ далеко, что совершенно забываютъ о серьезной исторической критикѣ источниковъ христіанства и говорятъ при разсужденіи о его происхожденіи о соціальныхъ и хозяйственныхъ отношеніяхъ въ Римской имперіи, о греческой философіи, — о чемъ угодно, — только не объ исторіи Христа и Его церкви (см., напр., *A. Kalthoff, Die Entstehung des Christentums, Leipzig 1904*). Развѣ только сдѣлаютъ иногда какъ бы мимоходомъ грубый историко-критическій выпадъ (см. *ibid.*, S. 111). Все это несомнѣнно отмѣчаетъ первые шаги изслѣдованія въ новой еще и трудной области.

среди евреевъ эти образы были ходячими. Однако, намъ кажется, нѣтъ достаточныхъ основаній признавать слишкомъ широкое распространеніе апокалиптики ко времени появленія христіанства; представлять дѣло такъ, что въ то время іудейскія головы были полны кошмарными образами какихъ-то враждебныхъ Богу и Его народу чудовищъ. Наоборотъ, умы ортодоксальнаго іудейства были настроены болѣе или менѣе трезво и, конечно, не изъ руководящихъ круговъ еврейства выходили апокалипсическія произведенія. Затѣмъ, нѣтъ основаній думать, что эсхатологическое преданіе іудеевъ отличалось какою-то особенною сложностью и таинственностью и, что область неизвѣстнаго намъ здѣсь чрезвычайно широка. Св. Іустинъ мученикъ, св. Ипполитъ, вѣроятно, были осведомлены въ области вопросовъ этого рода, но они не даютъ намъ ничего особеннаго. Изъ дошедшихъ до насъ псевдэпиграфическихъ апокалипсисовъ видимъ, на что уходили силы и фантазія писателей этого рода. Мы не можемъ сказать, чтобы эти произведенія ставили предъ нашими умами какіе-то таинственные и неразрѣшимые вопросы относительно внутренней жизни іудейства того періода, который является предметомъ нашего изслѣдованія. Между тѣмъ замѣчается тенденція на основаніи одного какого-нибудь непонятнаго слова, а иногда просто на основаніи нежеланія повѣть и склонности все запутать предположеніями сложныхъ комбинацій, замѣчается,—говоримъ,—тенденція расширить область апокалипсическаго, признавъ въ ней заимствованія изъ чуждыхъ міеологій <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Объ апокалипсическомъ преданіи см. сужденія *Gunkel*'я въ 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 144.000? was ist der *κατάχων*? 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 *ἀπὸ 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“.

Вѣдь только при представленіи положенія дѣла въ такомъ, именно, видѣ и можетъ держаться мысль, что и въ нашемъ каноническомъ Апокалипсисѣ имѣется много элементовъ чуждаго происхожденія: не могъ же Іоаннъ самъ черпать полною рукою изъ мифологій, какихъ онъ, можетъ быть, вовсе и не зналъ.

Но согласимся на время, что образы нашего каноническаго Апокалипсиса происходятъ извнѣ: какое значеніе это утвержденіе можетъ имѣть для его толкованія? Совершенно никакого. Отвѣтъ этотъ не покажется удивительнымъ, если имѣть въ виду, что апокалиптикъ несомнѣнно не представлялъ дѣйствительнаго мифологическаго происхожденія тѣхъ матерій, надъ которыми онъ работалъ, въ чемъ, кажется, почти никто не сомнѣвается. Всѣ образы прошли, даже и съ точки зрѣнія религіозно-исторической гипотезы, длинный путь развитія и своеобразно преломились въ христіанскомъ сознаніи.

Да и вообще апокалиптики матерію своихъ произведеній, какъ правильно замѣчаетъ Wellhausen, почерпнули не изъ первоисточника. Они не спрашивали о ея первоначальномъ значеніи, но влагали свой смыслъ. Задачей экзегета и является угадать тотъ смыслъ, какой былъ соединенъ съ извѣстнымъ образомъ послѣднимъ апокалиптикомъ. Что касается установленія параллелизма съ мифологическими образами, то «это, можетъ быть, имѣетъ антикварный интересъ, но не является задачею богослова и экзегета» <sup>1)</sup>.

Вотъ всѣ тѣ общія основанія, которыя побуждаютъ насъ не принимать религіозно историческую гипотезу за основу при сужденіи объ Апокалипсисѣ св. Іоанна и вообще объ апокалипсическихъ матеріяхъ. Переходимъ далѣе къ частностямъ.

**Число семь. Четыре животныхъ. 24 старца. Число 12 въ Апокалипсисѣ.**

Цѣлый рядъ образовъ, имѣющихъ свое основаніе въ языческой мифологіи, находятъ въ I, IV и V гл. Апокалипсиса. Въ I, 4 апокалиптикъ призываетъ на адресатовъ своихъ благодать и миръ отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Божіимъ. Также и въ послѣдствіи число семь играетъ въ Апокалипсисѣ выдающуюся роль, такъ-что и посланія пи-

---

<sup>1)</sup> Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, VI, S. 233.

шутся къ семи малоазійскимъ церквамъ, хотя ихъ въ то время было гораздо болѣе. Подобный Сыну Человѣческому въ I, 13 описывается находящимся среди семи золотыхъ свѣтильниковъ; въ десницѣ своей онъ держитъ семь звѣздъ (I, 16). Въ I, 20 этимъ символамъ дается надлежащее объясненіе. Въ II, 1 Сынъ Человѣческій также описывается, какъ держащій въ десницѣ своей семь звѣздъ и ходящій посреди семи золотыхъ свѣтильниковъ. Въ III, 1 о Христѣ говорится, что онъ имѣетъ семь духовъ Божіихъ и семь звѣздъ. Въ IV, 5 говорится о семи факелахъ, горящихъ предъ престоломъ, которые суть—семь духовъ Божіихъ. Агнецъ по V, 6 имѣетъ семь роговъ и семь очей, которые суть семь духовъ Божіихъ. Отмѣтимъ, наконецъ, что въ дальнѣйшемъ развитіи созерцанія трижды повторяется седмичное число казней: семь печатей, трубъ и чашъ, выступаетъ седмичное число ангеловъ.

Такое высокое значеніе числа семь въ символикѣ и схематизмъ Апокалипсиса нѣкоторые ученые примѣняющіе къ изслѣдованію этой книги религіозно-историческій методъ (— имѣемъ въ виду здѣсь прежде всего Prof. H. Gunkel'я —) объясняютъ его отношеніемъ къ семи планетамъ и далѣе къ семи планетнымъ богамъ Вавилона. Въ частности, соотвѣствующій образу семи свѣтильниковъ образъ семи лампадъ находимъ у Зах. IV, гдѣ ему дается объясненіе: «тѣ семь—это очи Господа, которыя объемлютъ взоромъ всю землю» (ст. 2. 10), чѣмъ, будто, ясно указывается дѣйствительное происхожденіе символа; очи Господа, объемлющія всю землю, очень прозрачный намекъ на звѣзды. Замѣчательно, что соотношение семи лампадъ Захаріи и семи духовъ Апокалипсиса можно усмотрѣть изъ почти буквального совпаденія объясненій ихъ, ибо при описаніи Агнца объ очахъ Его говорится, что это—«семь духовъ Божіихъ, посланныхъ во всю землю» (V, 6). Вообще утверждаютъ, что семь духовъ, семь звѣздъ, семь свѣтильниковъ, семь ангеловъ происходятъ изъ одного и того же источника. Такъ о семи духахъ говорится, что они находятся (стоятъ) предъ престоломъ Бога, въ чемъ заключается ихъ преимущество. А преимущество это указываетъ на то, что они ничто иное, какъ семь высшихъ ангеловъ. Они называются духами, если имѣется въ виду ихъ духовная природа; и ангелами,—если имѣется въ виду ихъ служебное отношеніе къ Богу. Если апокалиптикъ въ VIII, 2 вводитъ семь ангеловъ, которые стояли предъ Богомъ, какъ новую вели-

чину, то это означаетъ, что онъ уже не зналъ первоначальнаго тождества обоихъ именъ и, такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь два преданія, происходящія изъ одного корня <sup>1)</sup>). Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло и съ семью факелами, семью звѣздами и семью свѣтильниками,—въ рядъ этихъ символовъ нужно поставить и семь глазъ Агнца. Все это первоначально семь духовъ или ангеловъ. О семи факелахъ въ IV, 5 это прямо утверждается. Символизмъ звѣздъ и свѣтильниковъ Апокалиптикъ считаетъ тайною и предлагаетъ христіанское ихъ значеніе. Но нужно обратить вниманіе на родство этихъ символовъ, являющихся свѣтящимися тѣлами. Очевидно, въ основѣ ихъ лежитъ ничто иное, какъ представленіе о семи звѣздахъ. Звѣзды же въ древности считались одушевленными и являлись у другихъ народовъ богами, а у іудеевъ—духами или ангелами. Такимъ образомъ, всѣ эти символы имѣютъ одну и ту же основу—представленіе о семи звѣздахъ <sup>2)</sup>).

Что касается теперь происхожденія семи духовъ или семи ангеловъ, то его нельзя искать въ іудействѣ, потому что мысль, что звѣзды одушевлены, что онѣ являются могущественными духами, не могла быть продуктомъ іудейства. Происхожденіе семи духовъ вѣрнѣе искать въ религіи Вавилона, для которой характерно почитаніе звѣздъ. Да и вообще, гдѣ замѣчается вавилонское вліяніе, тамъ мы слышимъ о халдейской астрологіи и особенно часто о семи звѣздахъ,—такъ у орейковъ, гностиковъ и др. <sup>3)</sup>). Возможно также предположить и вліяніе персидскаго ученія о семи высшихъ духахъ, хотя это послѣднее само, вѣроятно, зависитъ отъ вавилонскаго ученія о семи планетныхъ богахъ. Словомъ, это положеніе вѣры, вмѣстѣ съ вавилонскою культурою, прошло по всему міру <sup>4)</sup>).

Подобно Gunkel'ю и W. Bousset указываетъ, что семь духовъ стоятъ совсѣмъ реально и конкретно подлѣ Христа и, что мы имѣемъ здѣсь форму представленія политеистической міеологіи. Эта форма представленія не могла, конечно, вырасти на ветхозавѣтной или новозавѣтной почвѣ, но Апокалиптикъ,

<sup>1)</sup> Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 296—298.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 298—299. Cp. Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 193.

<sup>3)</sup> Gunkel, ibid., S. 299—302.

<sup>4)</sup> Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T., S. 40—42. Cp. O. Pfeleiderer, Urelchristentum, II, S<sup>2</sup>. 285—286. Но E. Stave у прор. Захаріи скорѣе согласенъ видѣть воздѣйствіе персидскаго ученія о семи Амеша-Спента (Über den Einfluss d. Parsismus auf d. Judentum, S. 217).



принимая ее, вовсе не представлялъ ея происхожденія. Въ дальнѣйшемъ Bousset соглашается съ Gunkel'емъ, что въ образѣ семи духовъ предъ нами—отзвукъ вавилонскаго почитанія семи планетныхъ боговъ <sup>1)</sup>).

Весь этотъ рядъ доказательствъ вавилонскаго происхожденія понятія о семи духахъ совершенно ничего не даетъ для пониманія того смысла, въ какомъ названныя понятія и символы употребилъ христіанскій апокалиптикъ. Прежде всего ясно,—и Gunkel самъ съ этимъ соглашается,—что Апокалиптикъ вовсе не отождествлялъ семь ангеловъ и семь духовъ Божіихъ,—слѣдовательно, послѣдніе для него представлялись величиною совершенно отличною отъ первыхъ. Замѣчательно и то обстоятельство, что въ Апокалипсисѣ мы совершенно не замѣчаемъ яснаго выраженія ученія о семи высшихъ архангелахъ,—мы, пожалуй, приблизимся къ истинѣ, если скажемъ, что его тамъ вовсе нѣтъ. Двукратное выступленіе седмичнаго числа ангеловъ не опровергаетъ нашей мысли. Это выступленіе чисто случайное, по извѣстному поводу, а число ангеловъ объясняется исключительно числомъ казней. Кромѣ того, ангелы, какъ замѣчено, выступаютъ два раза и въ обоихъ случаяхъ въ числѣ семи. Отождествлять семь ангеловъ трубъ съ семью ангелами чашъ нѣтъ никакихъ основаній; да кромѣ того и послѣ видѣнія чашъ ангелъ, выступающій руководителемъ Апокалиптика въ его созерцаніяхъ, прямо называется однимъ изъ семи ангеловъ, имѣющихъ семь чашъ XVII, 1; XXI, 9. Наконецъ, когда рѣчь заходитъ о Михаилѣ, то не дѣлается никакого указанія на его отношеніе къ седмерицѣ, а просто, очевидно, онъ одинъ представляется высшимъ ангеломъ—«Михаилъ и ангелы его» (XII, 8). Въ выраженіи же VIII, 2 о семи ангелахъ, что они «стояли предъ Богомъ», нельзя по ходу дѣла усматривать ничего, кромѣ описанія факта, имѣвшаго мѣсто въ процессѣ воспріятія видѣній.

Если мы не находимъ выраженія ученія о семи архангелахъ въ разобранныхъ мѣстахъ Апокалипсиса, то тѣмъ болѣе ужъ не можемъ усматривать его тамъ, гдѣ говорится о семи духахъ Божіихъ. Апокалиптикъ, очевидно, ясно сознавалъ различіе между ангелами,—понятіе вполне опредѣленное,—и духами—*пνεύματα*. Замѣчательно, что въ видѣніи онъ не воспринялъ самыхъ духовъ, а только символы, которые должны дать

<sup>1)</sup> Prof. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 185—186.

понятіе объ ихъ значеніи,—семь факеловъ, семь глазъ Агнца. Это послѣднее показываетъ, что было бы слишкомъ грубо представлять семь духовъ Божіихъ отдѣльными существами на подобіе ангеловъ. Далѣе, открывается необходимость и того вывода, что Апокалиптикъ употребляетъ слово *πνεύματα*, гдѣ говорить о семи духахъ, въ томъ же значеніи, какъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ говорить о *πνεῦμα*. Будетъ излишнимъ перечислять сейчасъ подробно всѣ мѣста, гдѣ это слово употребляется, и много говорить о его значеніи,—достаточно указать на одно мѣсто, гдѣ слово также употребляется во множественномъ числѣ: *ὁ θεὸς τῶν πνεύματων τῶν προφητῶν* (XXII, 6). Несомнѣнно, что здѣсь *τὰ πνεύματα* = *τὸ πνεῦμα* другихъ мѣстъ нашей священной книги и по существу своему понятіе *τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν*, конечно не допускаетъ представленія о какихъ-то многихъ духахъ—существахъ. Здѣсь мыслится единый пророческій духъ, фактически многократно и многоразлично открывающійся. Подъ семью духами—*τὰ ἑπτὰ πνεύματα* разумѣется то же, что и подъ *τὸ πνεῦμα* и подъ *τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν*, т. е. Св. Духъ. Но почему же семь? Для объясненія выраженія, по нашему мнѣнію, нѣтъ нужды обращаться къ Иса. XI, 2—3, гдѣ семь даровъ Духа усматриваетъ только позднѣйшая интерпретація. Семь духовъ объясняютъ изъ того значенія числа семь, какое ему приписывалось Апокалиптикомъ: семь церквей, очевидно, представляютъ всю церковь, семь казней полноту казней, имѣющихъ поразить боговраждебный міръ,—словомъ, семь—символь полноты, совершенства. Въ своемъ привѣтствіи I, 4—6 Апокалиптикъ даетъ, думается, тринитарную формулу, но онъ имѣетъ явную склонность къ ея распространенію чрезъ краткое, но всеобъемлющее указаніе свойствъ или дѣйствій cadaго божественнаго лица. Дѣятельность Духа состоитъ въ пророчествѣ, въ откровеніи. Если привѣтствіе посылается отъ семи духовъ, то это указываетъ на полноту откровенія, совершавшагося исторически многократно и многообразно. И дѣйствительно, весь Апокалипсисъ проникнутъ сознаніемъ присутствія пророческаго духа.

Такое выраженіе—«и отъ семи духовъ, находящихся предъ престоломъ Его»,—носящее нѣсколько іудейскій характеръ, вполне подходитъ и къ другимъ частямъ формулы Апокалиптики. Онъ не называетъ Бога, но говоритъ о Немъ, примыкая къ раввинистическому описанію имени Іегова: *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*. На третьемъ мѣстѣ называется имя

Иисуса Христа съ довольно подробнымъ для привѣтствія описаніемъ Его дѣла, — настолько подробнымъ, что обозначеніе имени и дѣла Господа Апокалиптику пришлось отнести на послѣднее мѣсто <sup>1)</sup>). Ко всему этому,—особенно къ привѣтствію отъ перваго лица Св. Троицы, носящему іудейскій отпечатокъ,—очень хорошо подходитъ формула: «и отъ семи духовъ. находящихся предъ престоломъ Его».

Такимъ образомъ обнаруживается, что подыскиваніе мифологическихъ параллелей къ представленіямъ христіанскаго Апокалиптика способно только запутать истолкованіе Апокалипсиса. При всемъ томъ, въ виду выразительнаго употребленія здѣсь числа семь, имѣетъ самостоятельный интересъ вопросъ: насколько вообще справедливо ставить признаніе священнаго характера за этимъ числомъ въ связь съ культомъ семи планетъ?

Можно утверждать, что число семь имѣетъ священный характеръ вовсе не вслѣдствіе его отношенія къ семи планетамъ. Семь у вавилонянъ означаетъ прежде всего полноту, совершенство <sup>2)</sup>). Такъ, по словамъ I. Hahn'a, даже выраженіе «семь боговъ» обозначаетъ не отдѣльную группу боговъ, но въ немъ заключается резюме всего пантеона. Важную роль играетъ число семь въ заклинаніяхъ, при чемъ семь злыхъ духовъ означаютъ совокупность всего злого <sup>3)</sup>). Точно также и названіе храмовой башни въ Бирсиппѣ: E-ur-imin-an-ki, если его переводить: «домъ семи властителей неба и земли», можетъ не имѣть первоначальнаго отношенія къ семи планетамъ, но обозначаетъ совокупность правителей неба и земли <sup>4)</sup>). Извѣстія о такомъ значеніи числа семь идутъ изъ очень давняго времени, почему возможно предположеніе, что оно признавалось еще сумерійцами и отъ нихъ уже было воспринято семитами вмѣстѣ съ сумерійской культурой <sup>5)</sup>).

Наряду съ этимъ должно отмѣтить фактъ, что представленіе о семи планетахъ (Солнце, Луна, Меркурій, Венера, Марсъ, Юпитеръ и Сатурнъ), какъ о замкнутой группѣ, принадлежитъ сравнительно позднему времени. Уже H. Zimmern

<sup>1)</sup> Cp. *Steinmetzer*, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 124—125.

<sup>2)</sup> Prof. I. Hahn, Siebënzahl u. Sabbat, S. 4, 16—17.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 20. 25—30.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 11—12.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 45—46.

считаетъ возможнымъ предположить, что связь плеядъ въ одну группу болѣе первоначальна, седмерица же планетъ образовалась только по аналогіи съ ними <sup>1)</sup>). Schiaparelli справедливо замѣчаетъ, что связь солнца и луны съ остальными пятью планетами не столь замѣтна, чтобы ожидать ударенія на ней отъ примитивной космографіи <sup>2)</sup>). И Hehn дѣйствительно указываетъ, что изъ древняго времени не сохранилось счисленія семи планетъ, какъ центральной группы сумерійско-вавилонскаго пантеона, но мы находимъ счисленіе ихъ въ спискѣ изъ времени только Ассурбанипала, при чемъ и здѣсь семь планетъ не характеризуются, какъ особенно достопримѣчательная седмерица. Затѣмъ, если бы поводъ къ признанію священнаго характера числа семь дадо почитаніе семи планетъ, то оно занимало бы центральное мѣсто въ религіи Вавилона, чего на самомъ дѣлѣ не было. Центральное значеніе въ этой религіи имѣлъ культъ бога солнца <sup>3)</sup>).

Нужно еще обратить вниманіе на счисленіе времени, мѣрой котораго служило число семь, на недѣлю. Здѣсь опять открываются достопримѣчательные факты, — особенно если сравнивать вавилонскую недѣлю съ еврейской.

У вавилонянъ несомнѣнно существовало почитаніе седьмого дня; однако, по имѣющимся даннымъ, у нихъ не было свободной семидневной недѣли, т. е. правильнаго и непрерывнаго счета времени по седмерицамъ дней, но въ каждомъ мѣсяцѣ выдѣлялись 7, 14, 21 и 28 дни, при чемъ дни эти считались несчастными, — когда должно было воздерживаться отъ извѣстныхъ дѣлъ. Указываютъ, что это семидневное счисленіе у вавилонянъ не имѣло никакого значенія для гражданской жизни; наоборотъ, практическая жизнь у нихъ регулировалась пятидневной недѣлей, употреблявшейся уже въ третьемъ тысячелѣтіи до Р. Х. и соотвѣтствовавшей ихъ солнечной системѣ, почему число семь тамъ и нельзя считать за принципъ дѣленія времени <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> H. Zimmern у Schrader'a, B. II, S. 621.

<sup>2)</sup> G. Schiaparelli, D. Astronomie im A. Testament, S. 117. Cp. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 127—128.

<sup>3)</sup> Hehn, *ibid.*, S. 46—47.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, S. 113—114; ср. S. 41—42. Въ виду этого, нельзя согласиться съ Alfr. Jeremias'омъ, что Spuren einer fortrollenden siebentägigen Woche zeigt die Bedeutung des 19 Tages, der als 7×7=49 Tag, vom Beginn des vorhergehenden Monats an gezählt, ausgezeichnet wird, und die Hervor-

Съ инымъ положеніемъ дѣла встрѣчаемся мы у евреевъ, гдѣ число семь строго проведено, какъ основа дѣленія времени, гдѣ находимъ свободную семидневную недѣлю. Съ правомъ утверждаютъ, что она принадлежитъ къ древнѣйшимъ установленіямъ Израиля, и помѣщаютъ ее еще во время до Моисея <sup>1)</sup>. Наконецъ. нужно отмѣтить, что еврейская суббота, какъ день покоя и благословенія, весьма отлична отъ вавилонскаго седьмого дня, считавшагося «злымъ днемъ», приносящимъ несчастье <sup>2)</sup>: въ этомъ пунктѣ и Alf. Ieremias согласенъ признать одно изъ многихъ прекрасныхъ свидѣтельствъ реформирующей силы религіи Ягве <sup>3)</sup>.

Въ виду всего изложеннаго, нѣтъ нужды видѣть вліяніе культа семи планетъ <sup>4)</sup> въ В. Заѣтѣ тамъ, гдѣ его часто

---

hebung 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 A. Testament im Lichte d. A. Orients, S. 182—183).

<sup>1)</sup> Такъ, *Schiaparelli*, S. 116.

<sup>2)</sup> Проф. Б. А. *Туревъ*, Исторія Древняго Востока I, Спб. 1913, стр. 143.

<sup>3)</sup> *A. Ieremias*. D. Alte Testament im Lichte d. Alten Orients, S. 186. Можно замѣтить, что *G. Schiaparelli*, S. 115 семидневные періоды Вавилонянъ считаетъ происшедшими изъ наблюденія надъ фазами луны. Но *A. Ieremias* здѣсь твердо стоитъ на признаніи вліянія культа семи планетъ: Die Siebenerwoche, говоритъ онъ, 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 Dimeïqi c. 10 sagt (Chwolsohn, Ssabier II, 400), gilt von dem gesamten alten Orient: „Die sieben Planeten regieren die Welt“. АТАО. S. 183. Но ср. *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 предположеніе правильно, то оно вполне объясняетъ ссылку Гункел'а, что у орфиковъ, гностиковъ и проч. мы слышимъ о халдейской астрологіи и особенно часто о семи звѣздахъ (Schöpfung u. Chaos, S. 300). О еврейской субботѣ и šabbatu вавилонянъ см. у *H. Zimmern*, Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903, S. 32; ср. *Кондаменъ*, Вавилонъ и Библия, Сергіевъ Посадъ 1913, стр. 89.

<sup>4)</sup> Кстати евреи, насколько можно судить по В. Заѣту, вовсе и не знали семи планетъ, какъ старается выяснитъ *Schiaparelli*; имъ извѣстны

усматриваютъ, напр. въ семисвѣчникѣ скиніи, или въ семи лампадахъ Зах. IV, которыя объясняются, какъ очи Іеговы IV, 10. Все это и подобное должно объяснять съ точки зрѣнія значенія числа семь, какъ обозначающаго полноту безъ привлеченія семи планетъ. То же самое должно сказать и о символахъ новозавѣтнаго Апокалипсиса: семь духовъ, семь звѣздъ, семь факеловъ, семь роговъ, семь глазъ. Это образы вполне понятныя изъ В. Завѣта, и видѣтъ здѣсь близкое или отдаленное вліяніе вавилонскаго представленія о семи планетахъ нѣтъ основаній.

Что касается четырехъ животныхъ, которыя описаны въ IV, 6—8, и изъ которыхъ одно подобно льву, другое—тельцу, третье—человѣку и четвертое орлу, то образъ стоитъ въ связи съ херувимами, описанными въ видѣніи пророка Іезекіиля (Іез. гл. I), хотя Апокалиптикъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, принялъ черты и изъ описанія серафимовъ у пр. Исаи (гл. VI). И четыре животныхъ христіанскаго Апокалипсиса и херувимы пр. Іезекіиля одинаково объясняются учеными астрономически, при чемъ относительно Апокалиптики Prof. W. Bousset увѣряетъ, что онъ мало, или даже совсѣмъ не предполагалъ первоначальнаго значенія припаятыхъ имъ образовъ <sup>1)</sup>). Четыре,—говорятъ,—является числомъ неба, оно же,—равно какъ и 7 и 24,—характерно для группъ вавилонскихъ боговъ; іудейское преданіе знаетъ о четырехъ архангелахъ <sup>2)</sup>). Частіе, такъ какъ животныя находятся у престола Божія и при томъ исполнены очей, то мы должны искать ихъ на небесномъ сводѣ среди созвѣздій. При этомъ число животныхъ—четыре—указываетъ, какимъ, именно, созвѣздіямъ они соотвѣтствуютъ, потому что при дѣленіи неба на 4 части 1, 4, 7 и 10 знаки зодіака занимаютъ особое положеніе. Изъ этихъ знаковъ зодіака первый—знакъ Тельца, четвертый—Льва, седьмой,—по древне-вавилонскому представленію,—Стрѣльца; но десятый знакъ Водолея. Значеніе несоотвѣтствія послѣдняго устраняется чрезъ указаніе, что вблизи знака Водолея было со-

---

были только двѣ планеты: Венера и Сатурнъ. Правда, въ болѣе позднее время они, по мнѣнію Schiaparelli, могли обладать и болѣе точнымъ знаніемъ планетъ, какъ это видно изъ В. Завѣта. См. *Astronomie im. A. T.*, S. 43—44. 45 Anm. 1.

<sup>1)</sup> Die Offenbarung Johannis, S. 252.

<sup>2)</sup> Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T., S. 45.

звѣздіе Орла. Таково мнѣніе Bousset'a <sup>1)</sup>. Съ нимъ сходно и мнѣніе Alfr. Ieremias'a, который привлеченіе сюда созвѣздіа Орла, не принадлежащаго къ знакамъ зодіака, хочеть объяснить предположеніемъ, что, можетъ быть, 4000 лѣтъ тому назадъ Орелъ находился въ области зодіака <sup>2)</sup>. Последнее предположеніе С. Clemen считаетъ ненужнымъ, и онъ согласенъ, вмѣстѣ съ Zimmern'омъ <sup>3)</sup>, объяснить связь образа Апокалиптика съ Орломъ тѣмъ, что Водолей не имѣеть ни одной особенно яркой звѣзды, тогда какъ Левъ, Телець и Орелъ имѣють по одной такой звѣздѣ первой величины.

Съ своей стороны Clemen предполагаетъ еще: не стоитъ ли фигура Орла въ Апокалипсисѣ въ связи съ Пегасомъ, звѣздою большой яркости, которая, вѣроятно, была извѣстна Вавилонянамъ? Возможность такой связи допускаеть и Н. Zimmern <sup>4)</sup>.

Мы увѣрены, что Апокалиптикъ и не предчувствовалъ той связи, которую устанавливають истолкователи между образами его писанія и вавилонской астрономіей, съ чѣмъ, какъ извѣстно, соглашается и W. Bousset. Но, положимъ, образы эти заимствованы изъ преданія, впервые письменно фиксированнаго у пр. Іезекіиля;—однако и въ этомъ случаѣ астрономически научное происхожденіе ихъ для насъ не совсѣмъ понятно. Во-первыхъ, далѣе Іезекіиля возводитъ это,—скажемъ, исполненное научнаго духа,—преданіе мы не рискуемъ бы. А во-вторыхъ, и самому Іезекіилю не склонны приписывать тонкое знаніе звѣзднаго неба, какое предполагается вышеизложенными объясненіями. Вѣдь, по мнѣнію Schiaparelli, въ библейско-ветхозавѣтный періодъ развитіе астрономіи у евреевъ остановилось приблизительно на той ступени, какъ у варварскихъ народовъ Америки и Полинезіи <sup>5)</sup>. И какія бы объясненія ни подыскивали, но фактъ, что пророкъ и Апокалиптикъ воспользовались образомъ орла, нѣсколько нарушаетъ послѣдовательность астрономическаго толкованія <sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Die Offenbarung Johannis, S. 251—252.

<sup>2)</sup> D. A. Testament im Lichte d. A. Orients, S. 24—25. S. 25. Anm. 2.

<sup>3)</sup> Zimmern у Schrader'a, B. II, S. 632, Anm. 2.

<sup>4)</sup> Rel.-gesch., Erklärung d. N. T., S. 75—76; Zimmern, ibid. S. 632. Anm. 2.

<sup>5)</sup> Astronomie im A. T. S. 9.

<sup>6)</sup> Это особенно справедливо, если имѣть въ виду слѣдующее замѣчаніе Prof. C. Clemen'a: Kann man den Adler auf dasjenige Sternbild

Наконецъ, мы хотѣли бы обратить вниманіе на то, что образъ новозавѣтнаго Апокалипсиса нельзя свести всецѣло къ образу Іезекііля. У Іезекііля каждое изъ четырехъ животныхъ имѣетъ по четыре лица: орла, льва, тельца и чело-вѣка; у Іоанна же произошла дифференціация образа. У Іезекііля въ описаніи имѣются колеса, ободья которыхъ исполнены очей, у Іоанна—нѣтъ колесъ, но сами животныя исполнены очей спереди и сзади; кромѣ того, они имѣютъ по шести крыльевъ, какъ у Исаіи (гл. VI) серафимы. Такая свобода изображенія свидѣтельствуетъ, что здѣсь въ основѣ не лежало таинственное и строго фиксированное апокалипсическое преданіе, какъ нѣкоторые представляютъ дѣло, но мы встрѣчаемся со свободной репродукціей пророческихъ образовъ, обусловленной, по нашему мнѣнію, видѣніемъ. Эта свобода въ то же время, думается, свидѣтельствуетъ, что Апокалиптикъ соединялъ съ образомъ опредѣленную идею, которую установить съ несомнѣнностью для насъ едва ли есть возможность. По крайней мѣрѣ, ни откуда не видно, чтобы писатель Апокалипсиса видѣлъ въ четырехъ животныхъ просто ангеловъ <sup>1)</sup>.

Для объясненія образа 24 старцевъ обычно ссылаются на слова Діодора Сицилійскаго, относящіяся къ религіи вавилонянъ: μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἶχον καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἄστερας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρσι, τοὺς δὲ ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασίν, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὀψωμένους τῶν ζώντων εἶναι κατὰριθμοῦσι, τοὺς δὲ ἀφανείς τοῖς τεταλευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσηγορεύουσιν <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ и здѣсь видятъ 24 звѣзды, извѣстныя вавилонянамъ, хотя самое сообщеніе Діодора и не нашло еще подтвержденія и не вполне ясно <sup>3)</sup>.

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 (Rel.-gesch. Erkl. d. N. T., S. 75—76).

<sup>1)</sup> Противъ Bousset'a, D. Offenbarung Johannis, S. 252.

<sup>2)</sup> У Bousset'a. D. Off. Joh., S. 247. Gunkel, Schöpfung. u. Chaos, S. 308. Также Zimmern, op. cit., S. 633. Cp. Hehn, S. 50.

<sup>3)</sup> 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 основаніи сочиненія Jeremias'a можно подумать, что новозавѣтный Апокалипсисъ былъ написанъ вавилонскимъ ученымъ, потомучто въ еврейской литературѣ, если взять ее во всей совокуп-



Опять же здѣсь у Апокалиптика, конечно, соединялась съ образомъ опредѣленная христіанская идея, установить которую можно предположительно, не прибѣгая къ помощи запутывающихъ экзегета миоологическихъ параллелей. Отрицать указанный параллелизмъ съ миоологіей, — въ частности съ сообщеніемъ Діодора, — можно на томъ основаніи, что образъ старцевъ трудно поставить въ связь со звѣздами и съ судейскими функціями. Поскольку старцы описываются, какъ цари, и надѣляются функціями священниковъ <sup>1)</sup>, образъ этотъ является иллюстраціей къ словамъ Апокалиптика въ привѣствіи I, 6: «содѣлавшему насъ царствомъ, священниками Богу и Отцу Своему слава и держава во вѣки вѣковъ!» <sup>2)</sup>.

Кромѣ уже изслѣдованныхъ, въ Апокалипсисѣ довольно часто фигурируетъ число 12. Жена, облеченная въ солнце, имѣетъ на главѣ вѣнецъ изъ 12 звѣздъ (XII, 1), Новый Іерусалимъ имѣетъ 12 воротъ и на нихъ 12 ангеловъ, на воротахъ написаны имена 12 колѣнъ сыновъ Израилевыхъ (XXI, 12). Стѣна города имѣетъ 12 основаній съ именами 12 Апостоловъ (XXI, 14).

Эта любовь къ числу 12, которую замѣчаютъ не только въ Апокалипсисѣ, сторонниками религіозно-историческаго метода изслѣдованія также объясняется миоологически. Крайняя неосновательность и натянутость этихъ объясненій здѣсь особенно непосредственно ясна, и въ то же время опроверженіе этой точки зрѣнія особенно затруднительно, такъ какъ у ея сторонниковъ нѣтъ дѣйствительныхъ данныхъ для проведенія своихъ положеній. Тамъ, гдѣ мы видимъ исторію, они просто видятъ вліяніе миоологическаго мотива, при чемъ та-

---

ности, нельзя найти болѣе или менѣе полнаго вавилонскаго міропредставленія и слѣдовъ такихъ заимствованій, какія указываетъ этотъ ученый въ Апокалипсисѣ. Prof. Schlatter свидѣтельствуетъ, что въ синопотальномъ преданіи нѣтъ никакого слѣда 24 звѣздъ, равно какъ и число 24 не имѣетъ никакихъ параллелей (Das A. Testament in d. jönnischen Apokalypse, S. 16 Anm. 2).

<sup>1)</sup> Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 131—132.

<sup>2)</sup> Prof. Franz Steinmetzer (Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi, S. 129) вполне правъ, когда указываетъ, что названіе „πρεσβύτεροι“ совсѣмъ не подходитъ для обозначенія небесныхъ духовныхъ существъ. Въ иномъ смыслѣ оно извѣстно изъ Иса. XXIV, 23, гдѣ идетъ рѣчь о славѣ Бога предъ старцами: βασιλεύσει Κύριος ἐκ Σεῶν καὶ εἰς Ἱερουσαλὴμ, καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξαθήσεται.

кимъ мотивомъ считается главнымъ образомъ представленіе о 12 знакахъ зодіака. Для характеристики этого метода мы воспользуемся толкованіемъ историческаго извѣстія о 12 Апостолахъ. А. Jeremias и Р. Fiebig полагаютъ, что имя *Θωмы*, по-вавилонски *tuāmu* указываетъ на созвѣздіе Близнецовъ. Имя отца Іакова и Іоанна Зеведей соотвѣтствуетъ вавилонскому Цалбатану—имя Юпитера <sup>1)</sup>. Іаковъ, сынъ Алфея, т. е. *alpu=guttu*: быкъ,—имя Мардука. Ключъ и пѣтухъ поставлены въ связь съ фигурой Петра,—но ключъ и пѣтухъ—символы Януса. Въ виду этихъ замѣчательныхъ, по мнѣнію Jeremias'a, отношеній, должно предположить, что въ Евангеліяхъ проводится далѣе сказавшійся уже въ Апокалипсисѣ (гл. XXI) мотивъ, который ставитъ Апостоловъ въ связь съ небеснымъ космосомъ <sup>2)</sup>.

Въ виду всего того, что уже говорилось о вліяніи восточныхъ религій на іудейство, а черезъ него и на христіанство, намъ кажется абсолютно невозможнымъ стать на точку зрѣнія D-r'a А. Jeremias'a, и мы принимаемъ извѣстія объ Апостолахъ за чистую историческую правду. Даже Н. Zimmerн признаетъ, что нелегко рѣшить вопросъ о томъ, опредѣлялось ли число учениковъ Господа значеніемъ числа 12 по чисто іудейской связи его съ числомъ колѣнъ Израилевыхъ, или же здѣсь сказались и міеологическіе мотивы. Точно также онъ ставитъ подъ вопросомъ и отношеніе фигуръ отдѣльныхъ учениковъ къ знакамъ зодіака <sup>3)</sup>. С. Clemen совершенно отвергаетъ изложенныя объясненія Jeremias'a и Fiebig'a <sup>4)</sup>

Конечно, число учениковъ Христовыхъ имѣло символическое значеніе. Въ противномъ случаѣ не пужно бы было Апостоламъ и избирать изъ среды вѣрующихъ (Дѣян. I, 15 и дал.) одного на мѣсто Іуды. Но, повторяемъ, видѣть здѣсь міеологическій мотивъ совершенно немыслимо. Зачѣмъ ходить такъ далеко—въ Вавилонъ, если все очень понятно на іудейской почвѣ? 12 Апостоловъ Агнца стоятъ въ несомнѣнной связи съ 12 колѣнами сыновъ Израилевыхъ. Что касается самаго числа колѣнъ, то почему оно не можетъ быть дѣйствительнымъ? Замѣтимъ только, что здѣсь,—въ области до-

<sup>1)</sup> См. выше стр. 89.

<sup>2)</sup> *Babylonisches im N. T.*, S. 92. Также *P. Fiebig*, *Babel u d. N. Testament*, S. 18.

<sup>3)</sup> *H. Zimmerн u Schrader'a*, S. 629.

<sup>4)</sup> *Rel'-gesch. Erklärung d. N. T.*, S. 79.

исторической,—и не возможно строго научное доказательство, а убѣжденіе по большей части опредѣляется вкусомъ. Такъ, напр., Н. Winckler считаетъ невозможнымъ признавать въ Авраамѣ и Моисеѣ историческихъ лицъ <sup>1)</sup>, а А. Ieremias указываетъ въ исторіи патриарховъ явные слѣды историческаго зерна рассказовъ <sup>2)</sup>. Далѣе Winckler, утверждая, что монотеистическое движеніе могло зародиться только въ великомъ культурномъ центрѣ, видитъ тенденцію рассказовъ о патриархахъ въ намѣреніи возстановить связь іудейства съ тѣми великими культурными центрами, гдѣ зародилось монотеистическое движеніе, воспринятое Израилемъ <sup>3)</sup>. Köberle же, какъ упоминалось выше, считаетъ нервомъ движенія въ религиозной исторіи Израіля оппозицію противъ вавилонскаго и другихъ вліяній <sup>4)</sup>.

Также возбуждаетъ подозрѣніе описаніе Новаго Іерусалима со стороны своего ориенталистическаго характера: въ немъ 12 воротъ съ 12 ангелами на нихъ; стѣна города имѣетъ 12 основаній. Указываютъ, что и у вавилонянъ существовало представленіе о 12 воротахъ на небѣ <sup>5)</sup>, стоящее въ связи со знаками зодіака. Но, по крайней мѣрѣ, апокалипсическое описаніе Новаго Іерусалима мы не можемъ поставить въ связь съ вавилонскимъ міропониманіемъ. Оно всецѣло понятно изъ Вѣтхаго Завѣта, ибо у пророка Іезекиіля (Іез. XLVIII, 31—34) имѣется соотвѣтствующій образъ города съ 12 воротами,—по три на каждой сторонѣ. Какъ у Іезекиіля, такъ и въ Апокалипсисѣ св. Іоанна, число воротъ зависитъ отъ числа колѣнъ Израилевыхъ. Если гдѣ и можно усматривать вліяніе вавилонскаго представленія о 12 воротахъ неба, такъ это развѣ только въ книгѣ Еноха. Но тому, кто 12 воротъ въ кн. Еноха сталъ бы считать однимъ изъ этаповъ вліянія Вавилона въ данномъ пунктѣ, вліянія, которое потомъ сказа-

<sup>1)</sup> Н. Winckler у Schrader'a B. I, S. 209.

<sup>2)</sup> А. Ieremias, D. A. Testament im Lichte d. A. Orients, S. 325.

<sup>3)</sup> Winckler, Ibid., S. 208—211.

<sup>4)</sup> Köberle, Biblische Kultur u. babylonische Religion, S. 7. Cp. S. 13—14.

<sup>5)</sup> См. А. Ieremias, ATAÖ., 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 мнѣнію Zimmermann'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).

лось и въ Апокалипсисѣ, мы хотѣли бы только указать, что изъ этого псевдэпиграфическаго произведенія мы не получаемъ палежащаго понятія о вавилонскомъ представленіи 12 воротъ (Ен. LXXII, 2 и LXXV, 47). Космографія автора слишкомъ примитивна и ненаучна.

Наконецъ, и 12 звѣздъ въ вѣнцѣ жены (Апк. гл. XII) несомнѣнно по числу стоятъ въ связи съ 12 колѣнами Израиля или же съ 12 Апостолами, а не со знаками зодіака <sup>1)</sup>.

### Агнецъ.

Явно христіанская фигура Агнца закланнаго, которая у обычнаго читателя, вѣроятно, не возбуждала никогда никакихъ недоумѣній въ виду ея общепонятности для христіанскаго сознанія, заподозривается сторонниками религіозно-историческаго метода изслѣдованія въ своемъ христіанскомъ происхожденіи. Говорятъ, что и этотъ образъ находитъ астрономическое объясненіе. Какъ въ продолженіи 2200 лѣтъ, въ теченіе которыхъ солнце во время весенняго равноденствія стояло въ созвѣздіи тельца, телець былъ и символомъ Мардука, бога солнца, такъ съ календарной реформы Набонассара,—думаетъ Ieremias,—символомъ бога солнца долженъ былъ сдѣлаться баранъ, поскольку созвѣздіе овна стало точкой солнцестоянія во время весенняго равноденствія <sup>2)</sup>. Слѣдовательно апокалипсическій Агнецъ является отраженіемъ мифологической символики бога солнца. Другихъ къ признанію мифологическаго происхожденія образа ведетъ то обстоятельство, что Агнецъ имѣетъ семь роговъ и семь глазъ, почему эта фигура совершенно не подходитъ къ представленію исторической личности Иисуса Христа <sup>3)</sup>. Семь глазъ, говорятъ, имѣютъ отношеніе къ семи звѣздамъ, а семь роговъ указываютъ на овна. На этомъ основаніи О. Pfeleiderer и рискнулъ предположить, что въ основѣ апокалипсическаго

<sup>1)</sup> Связь образа со знаками зодіака признаютъ *Gunkel*, *Schöpfung u. Chaos*, S. 386; *Zimmer* у *Schrader*'а, B. II, S. 630; *A. Ieremias*, *Babylonisches im N. T.*, S. 36; *Bousset*, *D. Offenbarung Johannis*, S. 336; *Clemen*, *Rel.-gesch. Erklärung d. N. T.*, S. 78.

<sup>2)</sup> *Ieremias*, *Babylonisches i. N. T.*, S. 16—17. Подробнѣе у него же, *АТАО.*, S. 66—69.

<sup>3)</sup> *Gunkel*, *Zum rel. gesch. Verständnis d. N. T.*, S. 62; *Pfeleiderer*, *Urchristentum*, II, S.<sup>2</sup> 298.

образа Агнца-Христа лежитъ созвѣздіе Овна, подобно тому, какъ въ основѣ образа Христа, какъ льва, лежитъ созвѣздіе Льва въ зодіакѣ. А вообще представленіе о Христѣ въ изслѣдуемыхъ мѣстахъ Апокалипсиса объясняется изъ міеологическаго представленія о солнечномъ божествѣ въ передней Азіи <sup>1)</sup>).

Всѣ эти разсужденія покоятся на одномъ только предположеніи, которое не имѣетъ для себя основанія даже въ религіозной символикѣ: Clemen говоритъ, что мы ничего не знаемъ объ особенномъ почитаніи барана ни у вавилонянъ, ни въ какой другой религіи, изъ которой впоследствии могло бы произойти заимствование <sup>2)</sup>). Весьма странно, что къ признанію міеологичности образа ведутъ иныхъ семь роговъ и семь глазъ Агнца, — чѣмъ однако вовсе не устраняется возможность прямого отношенія его къ Іисусу Христу и что объясняется легко изъ особенной любви Апокалиптики къ числу семь, повліявшей на весь планъ его писанія. Да и вообще совершенно невозможно думать, что писатель Апокалипсиса, хорошо, будто бы, знакомый съ міеологіями, черпалъ изъ языческихъ представленій о солнечномъ божествѣ, которыя, быть можетъ, и не существовали въ такой совершенно формѣ, — черпалъ краски для того, чтобы обрисовать идейный ликъ Господа. Между тѣмъ въ такомъ видѣ дѣло и представляетъ намъ, напр., О. Pfleiderer. Впрочемъ, при его точкѣ зрѣнія на способъ и путь вліянія міеовъ на христіанскихъ писателей и не нужно совсѣмъ искать параллелей, такъ какъ и безъ того все хорошо объясняется изъ В. Завѣта. Bousset считаетъ фигуру Агнца закланнаго специфически христіанскою, хотя и находитъ нѣчто міеологическое въ нѣкоторыхъ чертахъ Его описанія — семь роговъ и семь глазъ, — и также въ той роли, которая ему дается — открытіе печатей книги <sup>3)</sup>). По мнѣнію Gunkel'я, книга съ семью печатями — магическая книга. Агнецъ — это магъ надъ всѣми магами. И то, что описывается далѣе, — послѣ выступленія Агнца, — есть описаніе итронизаціи новаго бога. Такимъ образомъ, гл V Апокалипсиса есть какъ бы свидѣтельство про-

<sup>1)</sup> *Pfleiderer*, *ibid.*, S. 298—299.

<sup>2)</sup> *Clemen*, *Rel.-gesch. Erklärung d. N. T.*, S. 81.

<sup>3)</sup> *Bousset*, *D. Offenbarung Johannis*, S. 259.

никновения въ іудейскую и христіанскую среду современныхъ ихъ суевѣрій <sup>1)</sup>). Какъ только что упомянуто, и W. Bousset видитъ въ роли Агнца V гл. Апокалипсиса миеологическое содержаніе. Дѣло представляется ему такъ, какъ будто языческій миеъ принять въ апокалипсическій образъ и связанъ со специфически христіанскимъ представленіемъ закланнаго Агнца. Въ упомянутой главѣ описывается собраніе боговъ, не могущихъ выполнить великой задачи, для какой цѣли оказывается способнымъ только одно божество, одерживающее побѣду и получающее въ свои руки власть управлять судьбами міра. При этомъ Bousset напоминаетъ сцену выступленія Мардука въ собраніи боговъ по вавилонскому миеу о твореніи <sup>2)</sup>). Это ни на чемъ не основанное изъясненіе является совершенно излишнимъ, поскольку возможно дать болѣе понятное съ точки зрѣнія іудейской и христіанской. Книга съ семью печатами— не есть волшебная, но книга завѣта Бога съ людьми, который осуществляется чрезъ искупительное дѣло Христа. Слѣдовательно, въ V гл. Апокалипсиса мы имѣемъ не знакъ пропикновения въ христіанскую среду современныхъ ей суевѣрій или вавилонскихъ миеологическихъ представленій, но выраженіе специфически христіанской идеи. Книга съ семью печатами не можетъ быть сравниваема и съ «небесными скрижалями», о которыхъ часто упоминается въ іудейскихъ псевдапиграфахъ.

#### Печати.

Интересно отмѣтить попытку Alf. Jeremias'a найти мотивъ семи планетъ въ видѣніи печатей, описанномъ въ VI гл. Апокалипсиса, на основаніи сопоставленія цвѣта выступающихъ въ видѣніи коней съ цвѣтами, употреблявшимися для обозначенія планетъ у вавилонянъ <sup>3)</sup>). Когда открывается вторая пе-

<sup>1)</sup> Gunkel, Zum rel.-gesch. Verständnis d. N. T., S. 60—63.

<sup>2)</sup> Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 259. Сходство съ Мардукомъ, получающимъ скрижали, т.-е. управление міромъ, признаетъ и A. Jeremias (Babylonisches im N. T., S. 17—18).

<sup>3)</sup> 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.

чать, появляется конь огненного цвѣта (feuerfarbens; Апп. VI, 4: πορρός), а всадникъ на немъ имѣетъ большой мечъ,— это соотвѣтствуетъ Марсу. При открытіи третьей печати созерцатель видитъ чернаго коня, а всадникъ имѣетъ въ рукахъ вѣсы; здѣсь—соотвѣтствіе Меркурію. При четвертой печати является конь, по переводу Ieremias'a, желтый (gelb; по греч.—χλωρός); всадникъ на немъ называется смерть, и богъ ада сидитъ за нимъ. Это соотвѣтствуетъ Юпитеру, который имѣетъ здѣсь качества Сатурна. Бѣлый конь первой печати по цвѣту соотвѣтствуетъ лунѣ, лукъ же и вѣнецъ принадлежать солнцу,— по солнцу и луна и въ другихъ случаяхъ обмѣниваются своими эмблемами. Пятая печать съ душами мучениковъ въ бѣлыхъ одеждахъ—Венера, шестая съ ея міровой катастрофой—Сатурнъ; седьмая же съ ея золотымъ жертвенникомъ,—міровое воскресеніе,—стоитъ въ связи съ солнцемъ <sup>1)</sup>). Такъ думаетъ А. Ieremias. Что въ этомъ сопоставленіи цвѣтовъ апокалипсическихъ коней съ планетными красками нѣтъ никакого соотвѣтствія, дающаго возможность видѣть въ VI гл. Апокалипсиса отраженіе вавилонскаго представленія о семи планетахъ, это ясно изъ самого изложенія Ieremias'a. Въ дѣйствительности онъ не можетъ провести параллелизма, и тамъ, гдѣ цвѣтъ апокалипсическаго коня не совпадаетъ съ краскою для обозначенія планеты, старается сгладить противорѣчіе вовсе не устраняющими его замѣчаніями. Такъ онъ поступаетъ при сопоставленіи третьяго коня чернаго цвѣта и Меркурія, краска котораго—голубая: по цвѣту здѣсь напрашивалось сопоставленіе съ Сатурномъ, для обозначенія котораго служила черная краска. Четвертую печать Ieremias ставитъ въ параллель съ Юпитеромъ, которому въ апокалипсическомъ описаніи, по его мнѣнію, придаются качества Сатурна. Также натянута и сопоставленіе первой печати съ луною. Словомъ, здѣсь по справедливому замѣчанію Prof. I. Hehn'a, «излишне всякое слово опроверженія». Если планета можетъ быть представлена черезъ всѣ возможныя краски, то отъ красокъ нельзя заключать къ опредѣленнымъ планетамъ <sup>2)</sup>). Также и Clemen отрицаетъ объясненіе Ieremias'a на томъ основаніи, что цвѣта въ

<sup>1)</sup> Ieremias, *ibid.*, S. 25—26.

<sup>2)</sup> Hehn, *Siebenzahl u. Sabbat*, S. 48. Anm. 3.

видѣніи печатей не соотвѣтствуютъ планетнымъ краскамъ <sup>1)</sup>, чѣмъ это объясненіе дѣйствительно совершенно устраняется <sup>2)</sup>.

### Религіозно-историческое истолкованіе XII гл. Апокалипсиса.

Для объясненія происхожденія Апк. гл. XII и рѣшительные сторонники религіозно-историческаго метода и просто только не уклоняющіеся отъ пользованія имъ при случаѣ приводятъ много міеологическихъ параллелей, заимствованныхъ изъ разныхъ религій. Здѣсь замѣчается та же неопредѣленность при указаніи религій, откуда Апокалиптикъ могъ позаимствовать свои образы, какъ и вообще при рѣшеніи вопроса о происхожденіи извѣстныхъ элементовъ позднѣйшей іудейской религіи. Въ этомъ случаѣ на особой точкѣ зрѣнія стоитъ Ieremias, по мнѣнію котораго разыскивать, въ какомъ національномъ отпечаткѣ Апокалиптикъ нашелъ міеѳ, является *cura posterior*. Въ основу религіозно-историческаго изясненія Н. Завѣта онъ кладетъ міеологическое разсмотрѣніе временъ года, олицетворяемыхъ въ образѣ благодѣтельныхъ и злыхъ божествъ (*Kalendermythus*) <sup>3)</sup> и, кажется, съ этой общей точки зрѣнія склоненъ разсматривать всю міеологию.

---

<sup>1)</sup> *Clemen*, Rel.-gesch. Erkl. d. N. T., S. 68: Aber einmal wird beim siebenten Siegel überhaupt keine Farbe erwähnt denn der goldene Altar und das goldene Weihrauchfass 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.

<sup>2)</sup> Можно здѣсь упомянуть еще, что Müller (Die Apokalyptischen Reiter въ ZfNW. 1907) ставитъ 4 коней Апокалипсиса въ связь съ дѣленіемъ солнечнаго пути на 4—иногда на 3—части. Въ міеологическомъ представленіи каждой солнечной фазѣ соотвѣтствовалъ какой-нибудь цвѣтъ. Именно краски: бѣлая, красная и черная и являются обычными для обозначенія такихъ фазъ. Этотъ порядокъ иногда замѣняется другимъ: бѣлая, желтая и черная (S. 292 ff. 304. 308). Въ Апокалипсисѣ, правда, четвертый конь—*χλωρός*—зеленоватый—(grün) или чалый. Но въ сказкахъ зеленый цвѣтъ, обычно, замѣняетъ одинъ изъ вышеупомянутыхъ, при чемъ зеленая краска является краской ночи (S. 308—309). Самъ Müller признаетъ сомнительнымъ знакомство Апокалиптика съ первоначальнымъ значеніемъ красокъ (S. 316), и указанный имъ астрально-міеологическій мотивъ въ видѣніи печатей нѣтъ никакой возможности прослѣдить.

<sup>3)</sup> *Ieremias*, Babylonisches im N. T., S. 8 ff.



Указанный миѡъ отразился и въ XII гл. Апокалипсиса, поскольку драконъ въ миѡологическомъ разсмотрѣніи время года вообще является олицетвореніемъ зимы, а его побѣдитель представляетъ собою бога солнца <sup>1)</sup>. Но этотъ основной миѡъ въ религіяхъ различныхъ народовъ получилъ различныя формы. И Ieremias приводитъ не одну параллель для уясненія содержанія изслѣдуемой главы. Такъ, эти параллели находятся въ религіи Вавилона въ разсказѣ о Мардукѣ и еще о борьбѣ Ниниба противъ Лаббу; въ религіи Египетской о борьбѣ Гора съ Тифономъ; на греческой почвѣ въ разсказѣ объ Аполлонѣ, наконецъ, миѡъ о борьбѣ съ дракономъ усматривается и на индійской или иранской почвѣ,—напр., представленіе о Кришнѣ, наступившемъ на голову змѣя Калиги <sup>2)</sup>. Что касается описанія образа жены, то Ieremias ссылается на свидѣтельство Мартіана Капеллы, сѣверо-африканскаго адвоката первой половины пятого столѣтія, сочиненіе котораго о семи свободныхъ искусствахъ было въ средніе вѣка учебною книгой.

Послѣдній говоритъ, что ассирійская Юнона носила въ коронѣ 12 драгоцѣнныхъ камней. А затѣмъ въ египетской миѡологіи мать боговъ Гаторъ носитъ на головѣ солнце и рождаетъ бога солнца—Гора. 12 звѣздъ—также символы 12 знаковъ зодіака <sup>3)</sup>. На точку зрѣнія Ieremias'a теперь становятся многіе изслѣдователи—такъ частію Bousset въ своемъ комментаріи на Откровеніе Іоанна и даже самъ Gunkel въ *Zum religions-geschichtlichen Verständniss d. N. T.*

С. Clemen соглашается съ P. Feine, что въ Апк. XII мы имѣемъ миѡъ о борьбѣ боговъ внѣхристіанскаго и внѣіудейскаго происхожденія, который, можетъ быть, происходитъ изъ Вавилона, но въ родственной формѣ встрѣчается также и у другихъ народовъ. Этотъ миѡъ и далѣ Апокалиптику краски для изображенія Христа, какъ мессіанскаго царя <sup>4)</sup>. Но эта точка зрѣнія отличается большою неопредѣленностью, если разсматривать ее строго исторически. Въ основѣ ея лежитъ одно только теоретическое убѣжденіе въ существованіи ду-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 36.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 36—38.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 35—36.

<sup>4)</sup> Prof. C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. Testaments*, S. 237.

ховнаго общенія между іудействомъ и другими народами. Но въ нѣсколько очищенномъ видѣ она вполне приемлема, хотя и не подлежитъ научному доказательству. Въ самомъ дѣлѣ, можно не только поставить вопросъ, откуда заимствована матерія для извѣстнаго образа, но можно свести ее къ первобытнымъ вѣрованіямъ или преданіямъ всего человѣчества. Признавая невозможнымъ доказать положеніе, что Апокалиптикъ воспользовался міеологическою матеріей опредѣленной религіи, мы охотно соглашаемся съ тѣмъ, что нѣкоторые образы Апк. XII гл. являются въ вѣрованіяхъ всѣхъ вообще народовъ,—такъ фигура дракона. Но тогда при чемъ же здѣсь миѳъ объ Аполлонѣ, о Горѣ, о Мардукѣ? Извѣстныя представленія вынесены человѣчествомъ изъ его колыбели, и у всякаго народа они получили свой особый отпечатокъ. И почему только относительно евреевъ ставится вопросъ о заимствованіи извѣстныхъ идей изъ міеологіи? Но обратимся къ предположеніямъ о заимствованіи Апокалиптикомъ для XII гл. традиціонныхъ матерій изъ опредѣленныхъ міеологій. Здѣсь наше вниманіе должно остановиться прежде всего на весьма сложной гипотезѣ Gunkel'я.

Gunkel подвергаетъ XII гл. Апокалипсиса всестороннему изслѣдованію. Онъ признаетъ невозможность христіанскаго толкованія, такъ какъ эта глава не имѣетъ отношенія къ исторіи Іисуса Христа. Событія, описываемыя въ ней, совершаются на небѣ. О проповѣди, смерти и воскресеніи Господа совершенно не упоминается, что неестественно,—особенно по отношенію къ воскресенію. Вся, описываемая далѣе, власть дракона объясняется, по Gunkel'ю, слабостію родившагося дитяти и продолжается эта власть до явленія его, какъ героя, въ гл. XIX. Такимъ образомъ въ XII гл. нельзя найти указанія на Іисуса Христа,—слѣдовательно, глава эта—не христіанскаго происхожденія <sup>1)</sup>. Кромѣ того, есть и еще идейныя основанія къ отрицанію христіанскаго происхожденія изслѣдуемой главы. Жена при христіанскомъ объясненіи можетъ быть только общиною, — между тѣмъ она является, во-первыхъ, матерію Мессіи, а во-вторыхъ, Мессіи противоплагаются остальные отъ сѣмени жены. Наконецъ, при христіанскомъ объясненіи непонятна и цѣль главы. Христіанскій Апокалипсисъ не анонимъ, а поэтому мы не можемъ смотрѣть

<sup>1)</sup> Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 173—181.

на XII гл., какъ на *vaticinium ex eventu*. Тогда выходитъ, что мы имѣемъ въ ней повѣствованіе о прошедшемъ событіи. Но это стоитъ въ противорѣчій съ задачею Апокалиптики быть пророчествомъ <sup>1)</sup>).

Отрицая христіанское происхожденіе гл. XII, Gunkel съ тою же рѣшительностью отрицаетъ и іудейское ея происхожденіе. По его мнѣнію, несостоятеленъ самый методъ объясненія главы при признаніи ея іудейскаго происхожденія, — методъ, который состоитъ въ подыскиваніи подходящихъ мѣстъ въ В. Завѣтѣ. Методъ этотъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ оправдывается результатами его примѣненія, — при всемъ томъ нельзя упускать изъ вида, что іудейская апокалиптика не можетъ быть сведена къ В. Завѣту. Въ ней есть идеи, для объясненія которыхъ необходимо предполагать существованіе, наряду съ В. Завѣтомъ, еще самостоятельнаго преданія. Сказанное имѣетъ прямое приложеніе къ гл. XII Апк., гдѣ находимъ рядъ такихъ непонятныхъ образовъ: муки рожденія жены, въ связи съ отношеніемъ небеснаго Сіона и Христа, какъ матери и сына; низверженіе дракономъ звѣздъ съ неба, рожденіе и восхищеніе Мессіи къ Богу, борьба Михаила съ дракономъ, бѣгство жены, испусканіе дракономъ воды и поглощеніе ея землею <sup>2)</sup>). Привлекается и такое соображеніе къ доказательству происхожденія апокалипсическихъ образовъ изъ преданія: образы Апокалипсиса не могутъ быть свободнымъ изобрѣтеніемъ Апокалиптики, такъ-какъ, въ этомъ случаѣ, онъ самъ имъ не вѣрилъ бы; если же онъ несомнѣнно считалъ ихъ безусловною истиной, то ручательствомъ для него въ такомъ ихъ качествѣ было только преданіе <sup>3)</sup>). Можно замѣтить еще, что, по Gunkel'ю, Апокалиптикъ и самъ, можетъ быть, многое не понималъ въ образахъ использованнаго имъ преданія, — напр., *Ἀρχαγερὼν* XVI, 16 и под. <sup>4)</sup>). Но тѣ непонятныя изъ В. Завѣта черты XII гл. — о драконѣ и дитяти, о преслѣдованіи дракономъ жены, — несомнѣнно являются, по своему происхожденію, мифологическими, — при чемъ нужно еще замѣтить, что XII гл. показываетъ отсутствіе единства композиціи <sup>5)</sup>). Такимъ образомъ, Апк. XII гл., — внѣ іудей-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 181—192. Ср. S. 228—229.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 235—248.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 251—255.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 263—266.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 272—277.

ства происшедшій, но іудействомъ принятый миоѡ <sup>1)</sup>). Что касается болѣе точнаго опредѣленія происхожденія XII гл., то Gunkel допускаетъ вѣроятность вавилонскаго происхожденія отдѣльных апокалипсическихъ преданій <sup>2)</sup>), а въ далѣйшемъ изслѣдованіи доказываетъ исключительно вавилонское происхожденіе матеріи изслѣдуемой главы. Но чтобы доказать это положеніе относительно XII гл., Gunkel'ю приходится пройти длинный путь и начать съ VII гл. кн. пр. Даніила. Описанныхъ въ этой книгѣ звѣрей, выходящихъ изъ воды, Gunkel ставитъ въ связь съ упоминаемыми въ нѣкоторыхъ мѣстахъ В. Завѣта чудовищами,—отношеніе которыхъ къ вавилонскому миоу о борьбѣ Мардука съ Тіаматъ утверждаетъ нашъ авторъ. Въ виду связи кн. Дан. VII съ поэтическими рецензіями <sup>3)</sup> названнаго миоа, Gunkel и считаетъ несомнѣннымъ, что въ упомянутой главѣ то же использованы матеріи вавилонскаго происхожденія <sup>4)</sup>). Но увеличеніе числа звѣрей до четырехъ Gunkel, конечно, не можетъ объяснить изъ преданія, а долженъ принять историческое объясненіе отношенія къ четыремъ монархіямъ. Преданіе же, которое лежитъ въ основѣ VII гл. кн. Даніила, знало только одно чудовище хаоса <sup>5)</sup>). Такимъ образомъ Даніилъ является однимъ изъ промежуточныхъ звеньевъ въ исторіи преданія, имѣющаго въ основаніи вавилонскій миоѡ о хаосѣ <sup>6)</sup>).

Затѣмъ Gunkel подробно аргументируетъ положеніе, что XIII и XVII гл. Апокалипсиса Іоанна восприняли тѣ же мифическія матеріи,—о чемъ будетъ рѣчь ниже.

Выводы Gunkel'я о происхожденіи XII гл. представляются въ такой формѣ. 1) Въ Апокалипсисѣ глава XII родственна съ гл. XIII и XVII. Вліяніе вавилонской религіи на двѣ послѣднія рѣшительно утверждается,—слѣдовательно, оно распространяется и на первую, такъ-какъ преданіе XIII и XVII гл. родственно съ преданіемъ гл. XII <sup>7)</sup>). 2) Далѣе, XII глава родственна съ Дан. VII. Если для послѣдней дѣйствительно установлено вавилонское происхожденіе, то этотъ тезисъ имѣетъ

<sup>1)</sup> Ibid., S. 282.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 293.

<sup>3)</sup> О нихъ см. выше, стр. 77.

<sup>4)</sup> Gunkel, Ibid., S. 328—329.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 332—333.

<sup>6)</sup> Ibid., S. 360.

<sup>7)</sup> Ibid., S. 379.

значение и для первой <sup>1)</sup>). 3) Наконец, третий ряд доказательств вавилонского происхождения матерій XII гл. получается изъ сравненія ея съ самымъ вавилонскимъ миеомъ и его отпрысками въ В. Завѣтѣ. Драконъ, какъ можно заключать изъ нѣкоторыхъ чертъ его описанія въ XII главѣ <sup>2)</sup>), является морскимъ чудовищемъ, враждебнымъ свѣту и землѣ. А этимъ уже названы характерные признаки вавилонской Тіаматъ. Къ тому же еще въ Апк. XX, 3 мѣсто обитанія дракона называется *ābūssos*; между тѣмъ *ābūssos* = *𐎶𐎵𐎶* = *Tiāmat*. По-гречески чудовище называется *drákων*, по еврейски *דָּרָקָן*,—таково имя чудовища хаоса въ еврейскомъ преданіи <sup>3)</sup>). Драконъ имѣетъ хвостъ, которымъ сбрасываетъ съ неба третью часть звѣздъ; въ персидскомъ преданіи чудовище имѣетъ хвостъ крокодила, въ манихейскомъ—рыбы. Драконъ поднимается изъ пропасти, господствуетъ на землѣ, находится во враждѣ съ небесными силами до тѣхъ поръ, пока юный герой не побѣдитъ его. Все это черты вавилонскаго миеа о хаосѣ. Тіаматъ возмущается противъ боговъ. Ану и Эа не могутъ побѣдить ее, но Мардукъ, сынъ Эа, дѣлается мстителемъ за боговъ. Характерно то, что побѣдитель дракона является юнымъ богомъ, что предполагается и въ гл. XII,—также и то, что чудовище хаоса имѣетъ помощниковъ въ своей борьбѣ: таковы 12 чудовищъ Тіаматъ, а въ Апк. XVI, 14—цари всего міра <sup>4)</sup>). Такимъ образомъ Апк. XII гл. согласна съ вавилонско-израильскимъ преданіемъ о хаосѣ въ томъ, что касается общихъ рамокъ разсказа, ряда дѣйствующихъ лицъ и особенно заключенія отчета,—побѣды юнаго героя надъ дракономъ. Изъ этого сравненія получается у Gunkel'я новое доказательство, что Апк. XII гл. происходитъ изъ вавилонскаго преданія <sup>5)</sup>).

Это изслѣдованіе Gunkel'я, веденное въ широкомъ масштабѣ, рядъ доказательствъ, остроумныхъ сопоставленій и

<sup>1)</sup> Ibid., S. 379—380.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 258—259.

<sup>3)</sup> Противъ значенія послѣдняго аргумента говорятъ, что слово *tehom* принадлежитъ къ общесемитическимъ; у древнихъ арабовъ *tihamat* называлось побережье Краснаго моря. Другихъ характерныхъ словъ Быт. I, какъ *raqia*, *tohu wa bohu* въ вавилонскомъ миеѣ нѣтъ. См. проф. Вл. П. Рыбинскій, Вавилонъ и Библия, Кіевъ 1903, стр. 21. Ср. *Его же*, Библия и Вавилонъ, Спб. 1904, стр. 53—54.

<sup>4)</sup> Gunkel, *Schöpfung u. Chaos*, S. 381—382.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 383.

умозаключеній способны сначала совершенно поразить читателя. Но это очарованіе сразу же пропадает, какъ только онъ доходитъ до послѣднихъ заключительныхъ страницъ изслѣдованія Gunkel'я, особенно, когда читается приложение, содержащее нѣмецкій переводъ вавилонскаго эпоса о твореніи и о потопѣ. Здѣсь самъ авторъ обнаруживаетъ, что все его зданіе построено на пескѣ. Въ самомъ дѣлѣ, къ существенному содержанію Апок. гл. XII, оказывается, въ вавилонскомъ эпосѣ мы не имѣемъ положительно никакихъ параллелей: вся же, установленная Gunkel'емъ, связь той и другого основана только или на объясненіи совершенно второстепенныхъ чертъ, или на отдаленныхъ умозаключеніяхъ.

Самъ Gunkel признаетъ, что въ содержаніи гл. XII центральнымъ пунктомъ является исторія рожденія Мессіи,—по его терминологіи,—побѣдителя дракона. Это—личность, около которой вращается весь рассказъ. Въ вавилонскомъ эпосѣ той разсказа является происхожденіе міра изъ хаоса. Поэтому уже основа главы XII, и по Gunkel'ю, не можетъ быть только особой рецензіей общаго преданія, но скорѣе представляетъ мифъ, принадлежащій къ циклу вавилонскихъ разсказовъ о твореніи <sup>1)</sup>).

Вполнѣ справедливо сказать, что вавилонскій эпосъ къ содержанію XII главы Апокалипсиса не предлагаетъ совершенно никакихъ параллелей. О рожденіи женою дитяти и о преслѣдованіи ея за то со стороны Тіаматъ, о восхищеніи дитяти, о борьбѣ Михайла и низверженіи имъ дракона съ неба вавилонская мифологія не знаетъ ровно ничего <sup>2)</sup>). Gunkel приложилъ къ своему сочиненію вавилонскій эпосъ, который долженъ былъ бы руководить имъ въ его различныхъ реконструкціяхъ древняго апокалиптического преданія. Между тѣмъ, въ этомъ эпосѣ, который дошелъ до насъ далеко не въ цѣломъ видѣ, не представляется возможнымъ предположить части, которыя могли бы быть мифическими параллелями къ нѣкоторымъ эпизодамъ гл. XII. Куда, въ самомъ дѣлѣ, можно помѣстить что-либо параллельное борьбѣ Михайла съ дракономъ, или даже просто идею низверженія дракона съ неба, съ чѣмъ связано преслѣдованіе жены и вообще власть чудовища только надъ землею? То-же можно сказать и о восхищеніи дитяти къ Богу.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 383—385.

<sup>1)</sup> Ср. Völter, Die Offenbarung Johannis, S. 89.

Поэтому къ области только своевольныхъ изобрѣтеній фантазіи относится попытка Gunkel'я реконструировать вавилонскій миѳъ о рожденіи Мардука по XII гл. Апокалипсиса. Какъ странно желаніе Gunkel'я, упомянутое выше,—реконструировать позднѣйшее іудейство по Н. Завѣту, такъ еще болѣе странно реконструировать по тому же источнику и вавилонскую міѳологію! Но посмотримъ, что это за реконструкція! Сначала — о дѣйствующихъ лицахъ. Дракону соотвѣтствуетъ вавилонская Тіамать, — посему можно предполагать на основаніи Апк. XII, 3 у нея и красный цвѣтъ. Юный богъ, побѣдитель дракона,—Мардукъ. Его отецъ—по вавилонски Эа. Онъ не защищаетъ мать дитяти, потомучто, можетъ быть, не былъ ея супругомъ. Мать дитяти въ Апокалипсисѣ описывается, какъ небесная богиня; мать Мардука—Дамкина. Подлѣ этихъ лицъ имѣется и еще рядъ существъ. Въ Апокалипсисѣ, между прочимъ, называются «остальные отъ семьи жены», для которыхъ тоже нужно предположить параллель въ вавилонской міѳологіи. Относительно этихъ (Gunkel только и можетъ задать рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ <sup>1)</sup>: «эти существа не люди-ли? Или, быть можетъ, предки пастышаго человѣческаго рода? Кто ихъ отецъ? Почему они братья Мардука?» Разсказъ далѣе предполагаетъ, кромѣ пропасти,—небо со звѣздами и землю;—предположеніе для вавилонскаго міѳа о рожденіи Мардука, намъ кажется, весьма неестественное. Миѳъ о рожденіи Мардука долженъ предшествовать миѳу о твореніи имъ міра. Между тѣмъ какъ по этой реконструкціи міръ существуетъ уже при рожденіи его. Въ дальнѣйшемъ опытѣ Gunkel'я просто переносится цѣликомъ въ вавилонскую міѳологію то, что описывается въ XII гл. новозавѣтнаго Апокалипсиса <sup>2)</sup>. Какъ видимъ, попытка Gunkel'я реконструировать миѳъ о рожденіи Мардука на основаніи содержанія изслѣдуемой нами главы отличается фантастичностью и крайнимъ произволомъ.

Такимъ образомъ, мы можемъ привести слѣдующія главныя основанія къ отрицанію тезисовъ Gunkel'я относительно спеціально XII гл. Апокалипсиса. Во-первыхъ, вавилонскій миѳъ къ содержанію изслѣдуемой нами главы не предлагаетъ ровно никакихъ параллелей, и вліяніе перваго на послѣднюю

<sup>1)</sup> Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 385—387.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 387—398.

выводится изъ другихъ, также проблематичныхъ, предпосылокъ, а не доказывается <sup>1)</sup>). Во-вторыхъ, попытка реконструировать вавилонскій миѳъ по повозавѣтному Апокалипсису должна быть отнесена къ предпріятіямъ не только чрезвычайно смѣлымъ, но и прямо произвольнымъ. Въ третьихъ, наконецъ, реконструированный Gunkel'емъ миѳъ о рожденіи Мардука не можетъ быть органически связанъ съ извѣстнымъ намъ вавилонскимъ эпосомъ о твореніи. Кромѣ того, и путь, какимъ Gunkel приходитъ къ признанію вавилонскаго происхожденія XII главы Апокалипсиса, совершенно не свободенъ отъ возраженій. Здѣсь авторъ также возвращается въ средѣ недоказуемыхъ гипотезъ. Недоумѣніе возбуждаютъ уже звѣри въ VII гл. кн. пр. Даніила,—возбуждаютъ недоумѣніе, именно, своимъ количествомъ. Впрочемъ, мы не будемъ выступать здѣсь со своими возраженіями противъ доказательствъ ученаго изслѣдователя, такъ какъ въ тѣхъ доказательствахъ открыто выступаетъ крайній субъективизмъ. Объясняется это состояніемъ научныхъ данныхъ, недопускающимъ точныхъ съ точки зрѣнія историка доказательствъ <sup>2)</sup>).

Необходимо замѣтить, что въ послѣдствіи и Gunkel нѣсколько мѣняетъ свою точку зрѣнія. Въ своемъ трудѣ, изданномъ въ 1903 году, онъ только утверждаетъ, что содержаніемъ гл. XII является миѳическое преданіе: это признаніе и является главнымъ дѣломъ при изслѣдованіи главы. «Вавилонскаго ли происхожденія этотъ миѳъ или египетскаго,—это второстепенный вопросъ; объ этомъ пусть ломаютъ голову позднѣйшія поколѣнія. Тогда, вѣроятно, обнаружится, что миѳическая матерія Апок. XII уже въ древнее время была интернаціональной: мы находимъ ее не только у египтянъ и грековъ, но также у персовъ, гдѣ она въ формѣ саги повторяется въ исторіи рожденія Кира. Но работа, которую должно совершить наше поколѣніе, состоитъ въ указаніи, что изслѣдуемая матерія по своей природѣ является исторіею о богахъ» <sup>3)</sup>). Здѣсь уже

<sup>1)</sup> Ср. *Bousset*, *der Antichrist*, S. 171.

<sup>2)</sup> Мы не приводимъ противъ Gunkel'я и вообще въ даннѣйшемъ изслѣдованіи о религіозно-историческомъ объясненіи Апокалипсиса доводовъ, подобныхъ доводамъ *Kohlhofer'a*, въ *Die Einheit der Apokalypse*, S. 75—79. Они имѣли бы смыслъ только тогда, если бы кто утверждалъ, что въ Апокалипсисѣ вавилонскій эпосъ прямо переписанъ. А до такого абсурда, конечно, еще никто не договорился.

<sup>3)</sup> *Gunkel*, *Zum relig.-gesch. Verständniss d. N. T.*, S. 55.



точка зрѣнія. съ которой мы встрѣчались у Ieremias'a, и замѣчанія относительно которой сдѣланы выше.

Попытка Gunkel'я доказать происхожденіе мифологической матеріи Апк. XII изъ опредѣленной религіи не единична. Если съ названнымъ ученымъ очень часто не соглашаются въ частностяхъ, то однако его методъ въ общемъ находитъ широкое признаніе. И если отрицаютъ основательность его доказательствъ, что XII гл. ведетъ свое происхожденіе изъ Вавилона, то отрицатели и сами не задумываются поставить на мѣсто религіи Вавилона какую-либо другую, и получается такимъ образомъ, что изслѣдователи перебрали мифологіи всѣхъ великихъ народовъ древняго міра. При всемъ томъ дѣло нисколько не двинулось впередъ въ смыслѣ приближенія доказательствъ къ ясности и несомнѣнности.

Такою же неосновательною, какъ и гипотеза Gunkel'я, представляется намъ гипотеза Völter'a о происхожденіи мифической матеріи въ Апк. XII изъ персидской мифологіи. Этотъ авторъ для сравненія указываетъ прежде всего на древне-иранскую сагу о драконѣ Azhi Dahâka. Мифъ берется въ той формѣ, въ какой онъ существуетъ въ Авестѣ. Ормуздъ и Ариманъ спорятъ изъ-за «великой царской славы», которая является знакомъ высочайшей власти. Эта «великая царская слава» представляется, какъ непреходящій небесный свѣтъ и персонифицируется. Ариманомъ посылается драконъ, чтобы завоевать ее. Драконъ имѣетъ три головы, три рта и шесть глазъ. Со стороны Ормузда противъ дракона высылается Atar. «Великая царская слава» между тѣмъ бѣжитъ на озеро Voukakasha, гдѣ ее беретъ подъ свою защиту духъ воды Apat parat. Но и здѣсь она еще не въ совершенной безопасности. Злой туранецъ Franhrazyan прыгаетъ нагимъ въ озеро, чтобы схватить ее; но озеро волнуется и даетъ возможность «великой царской славы» при каждой попыткѣ ея врага ускользнуть. Это происходитъ трижды, послѣ чего она бѣжитъ къ царю Ирана и приноситъ ему плодородіе, богатство и славу.

Сага эта такъ же мало могла дать содержаніе XII гл., какъ и вавилонская мифологія. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь мы не замѣчаемъ никакой сколько-нибудь обращающей на себя вниманіе параллели. Существенное содержаніе гл. XII здѣсь не представлено даже однимъ намекомъ,—имѣемъ въ виду рассказъ о рожденіи женою дитяти и о восхищеніи его къ Богу. Съ этимъ соглашается и самъ Völter, указывая источникъ для

послѣднихъ образовъ въ кн. пр. Михея IV, 8—10 <sup>1)</sup>). Но посмотримъ, что за параллелизмъ указывается авторомъ! Къ «великой царской славѣ» имѣемъ параллель въ представляющей теократію женѣ, облеченной въ солнце, съ луною въ ногахъ и съ вѣнцомъ на головѣ изъ 12 звѣздъ. Кромѣ того, это описаніе жены получаетъ и другое подтвержденіе изъ персидской мифологіи, гдѣ разсказывается, что Ормуздъ въ борьбѣ съ Ариманомъ создалъ 12 знаковъ зодіака, изъ которыхъ каждому онъ далъ власть на 1000 лѣтъ, Ариманъ же противопоставилъ имъ семь планетъ <sup>2)</sup>). По поводу указанной параллели нужно отмѣтить, что здѣсь одно совершенно не подходитъ къ другому. Но что за параллели указываются далѣе! Фактъ преслѣдованія дракономъ небесной жены объясняется изъ персидской мифологіи чрезъ указаніе, что «великая царская слава» — небснаго происхожденія, а драконъ является мрачнымъ демономъ облаковъ. Если же говорится, что драконъ сбрасываетъ своимъ хвостомъ третью часть звѣздъ, то нужно вспомнить, что по одной персидскій сагѣ злой духъ стоялъ на третьей части внутренняго неба и змѣемъ прыгнулъ съ неба на землю <sup>3)</sup>).

II для образа беременной жены, дитя которой хотѣлъ поглотить драконъ, Völter приводитъ параллель, но уже изъ саги о рожденіи Зороастра, мать котораго въ періодъ беременности видѣла страшный сонъ. Ей представилось, что облако дождитъ на ея домъ тиграми, львами, волками, драконами, змѣями и другими хищными животными, изъ которыхъ самое большое и самое страшное пыталось вырвать дитя изъ ея чрева, чтобы умертвить его <sup>4)</sup>). Нѣтъ нужды перечислять далѣе всѣ указанныя Völter'омъ параллели, такъ-какъ все существенное и часть второстепенныхъ указаній изъ его гипотезы мы изложили,—остальное не заслуживаетъ вниманія.

Даже незнакомый широко съ вопросомъ можетъ оцѣнить гипотезу Völter'a по достоинству. Мы ставимъ ее гораздо ниже гипотезы Gunkel'я, представляющей дѣйствительно тонкое построеніе ума. Völter мыслить очень примитивно, представляя мифологическія вліянія въ слишкомъ простой формѣ, т. е.

<sup>1)</sup> Völter, D. Offenbarung Johannis, S. 92.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 91.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 91—92.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 92.

онъ, очевидно, думаетъ, что предъ Апокалиптикомъ предносились обрывки иранскихъ сагъ, вліявшіе на его построение <sup>1)</sup>. Между тѣмъ такое представленіе положенія дѣла кажется крайне повѣроятнымъ. Если и можно говорить о вліяніи чуждыхъ міоологій на Апокалипися, то, думается, въ этомъ случаѣ путь, которымъ это вліяніе проникало, должно указывать, идя по слѣдамъ Gunkel'я, а не обвинять іудейскаго писателя въ сознательномъ пользованіи тѣми сагами, въ знаніи которыхъ онъ, весьма вѣроятно, былъ совершенно неповиновенъ.

Съ этой точки зрѣнія должно отвергнуть также и гипотезу о заимствованіи Апокалиптикомъ при написаніи XII гл. Апокалипися чертъ изъ греческаго міоа о рожденіи Аполлона. Последнее открытіе сдѣлалъ Dieterich, и его предположеніе поддерживается нѣкоторыми учеными. Міоъ этотъ представляется въ такомъ видѣ. Великому дракону Писону было предсказано, что его умертвить сынъ Леты, которая была беременна отъ Зевса. Писонъ начинаетъ преслѣдовать Лету, которую Борей уноситъ къ Посейдону; послѣдній скрываетъ ее на островѣ Ортигіи, который и покрываетъ морскими волнами. По возвращеніи Писона, не отыскавшаго Лету, на Парнасъ, она родила на поднятомъ опять надъ волнами Посейдономъ островѣ Аполлона, который на четвертый день по своемъ рожденіи сплѣзнулъ на Парнасъ и убиваетъ Писона <sup>2)</sup>. По другой рецензій міоа, носимая Бореємъ Лета не могла опуститься изъ-за бушующихъ водъ хаотическаго міра, приведенныхъ въ движеніе дракономъ. Но ей помогла земля, которая подняла пустынный Делось, куда и опустилась Лета. Указываютъ на то, что въ Милетѣ, Триполисѣ въ Каріи, Магнезій на Меандрѣ и въ Ефесѣ были въ ходу монеты съ изображеніемъ летящей Леты и, что въ Ефесѣ же, можетъ быть, стояла скульптура, изображающая Лету съ Аполлономъ и Артемидой на рукахъ, бѣгущую отъ дракона <sup>3)</sup>.

Нельзя отрицать того, что черты сходства между Апк. XII и міоомъ о рожденіи Аполлона дѣйствительно существуютъ.

<sup>1)</sup> Напр., по поводу образа жены, болѣющей муками рожденія, *Völter* пишетъ (*Die Offenbarung Johannis*, S. 92): Möglich wäre höchstens, dass dem Apokalyptiker dabei zugleich parsistische Ueberlieferungen von der Geburt des Zarathustra vorgeschwebt hätten.

<sup>2)</sup> *Dieterich*, *Abraxas*, S. 117—118.

<sup>3)</sup> *Dieterich*, *Ibid.*, S. 121—122; ср. *Bousset*, *D. Offenbarung Joh.*, S. 352—353; *Völter*, *D. Off. Joh.*, S. 87—88.

Преслѣдованіе дракономъ беременной Леты, которая должна родить опаснаго для него ребенка, бѣгство Леты, сокрытіе ея въ уединенномъ мѣстѣ, помощь Борея; наконецъ, во второй речензіи міаа попытка дракона воспрепятствовать Летѣ черезъ морскія волны опуститься: — все это находить въ разсказѣ Апокалиптики болѣе или менѣе ясныя параллели. Но и различія здѣсь не незначительны. Такъ, въ міаѣ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго восхищенію дитяти къ небу, борьбѣ Михаила съ дракономъ и низверженію послѣдняго на землю. Также, по Апокалипсису, жена преслѣдуется дракономъ послѣ рожденія, а по міау, до рожденія младенца и под. <sup>1)</sup>).

Однако это сравненіе не главный еще мотивъ къ отрицанію гипотезы Dieterich'a: послѣдній опредѣляется основнымъ положеніемъ, изъ котораго исходитъ этотъ ученый, считающій что Апк. гл. XII написана эллинистическимъ христіаниномъ <sup>2)</sup>), который и воспользовался для своего произведенія языческимъ міаомъ.

Глава эта, несомнѣнно, написана евреемъ. А чтобы писатель іудейской національности въ произведеніи, которое все проникнуто сознаніемъ высшаго происхожденія пророчествъ, сообщающихся въ немъ, употребилъ бы въ дѣло матеріи изъ греческой міаологии,—это крайне невѣроятно. Невѣроятно и вообще происхожденіе образа изъ міаологии грековъ,—даже въ томъ случаѣ, если предположить, что это былъ ходячій образъ, взятый изъ преданія. Это предположеніе вело бы къ утвержденію, что греческій міаѣ приблизительно въ послѣднемъ столѣтіи до Христа проникъ въ Палестину <sup>3)</sup>). Но такое заимствованіе іудеями греческаго міаа нельзя допустить въ виду тѣхъ обстоятельствъ, при которыхъ встрѣтились іудейскій и греческій міръ. И вообще иногда подвергавшееся небольшому воздѣйствію греческой философіи іудейство всею душой ненавидѣло греческихъ боговъ и всегда было проникнуто высокимъ самосознаніемъ при видѣ превосходства своей религіи предъ греческимъ идолослуженіемъ <sup>4)</sup>):—см. напр., Сивиллины книги. Ненавидитъ религію идолопоклонниковъ и нашъ христіанскій Апокалипсисъ. Поэтому и неубѣдительно совершенно

<sup>1)</sup> Cp. *Steinmetzer*, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi. S. 167.

<sup>2)</sup> *Dieterich*, Abraxas, S. 118.

<sup>3)</sup> *Gunkel*, Schöpfung u. Chaos, S. 283—284.

<sup>4)</sup> Cp. *Wendland*, Hellenistisch-Römische Kultur, S. 201—202.

ссылка Bousset'a, который, впрочемъ, ранѣе не былъ такъ снисходителенъ къ гипотезѣ Dieterich'a <sup>1)</sup>), на то, что заимствование одной религіей изъ другой принадлежитъ къ самымъ обычнымъ вещамъ и даже могло дѣлаться въ цѣляхъ пропаганды <sup>2)</sup>). Свою точку зрѣнія на тотъ путь, какимъ могли бы дѣлаться эти заимствованія, мы уже имѣли случай высказывать.

Наконецъ, тотъ же Bousset, такъ снисходительно относящійся теперь къ предположенію вліянія греческаго міоа о рожденіи Аполлона <sup>3)</sup>), привлекъ къ дѣлу и египетскій міоа о рожденіи бога солнца Гора. Жена, мать дитяти, здѣсь—Гаторъ-Изида; дитя Горъ, а драконъ Тифонъ. Изида изображается съ солнцемъ на головѣ. Преслѣдуемая послѣ смерти Озириса, убитаго Тифономъ, жена рождаетъ удивительнымъ образомъ дитя,—юнаго бога солнца; затѣмъ она бѣжитъ на челнокъ изъ папируса и спасается на сказочномъ плавающемъ островѣ Хеммисѣ. По другому варианту, только тамъ она и рождаетъ юнаго Гора <sup>4)</sup>). Этотъ міоа содержитъ не болѣе, а даже менѣе параллелей къ XII гл. Апокалипсиса, чѣмъ міоа объ Аполлонѣ. Различіе между египетскимъ міоомъ и апокалипсическимъ описаніемъ—очень значительное. Въ первомъ нѣтъ восхищенія дитяти, Изида бѣжитъ не одна и не въ пустыню, но, наоборотъ, на мѣсто богатое водами, являющимися жизненной стихіей. Поэтому въ египетскомъ міоа и не могло быть ничего подобнаго испусканію дракономъ потока вслѣдъ за женою, равно какъ нѣтъ въ немъ и сцены параллельной борьбѣ дракона съ Михайломъ и его ангелами, окончившейся низверженіемъ перваго съ неба; то же нужно сказать и относительно крыльевъ большого орла, данныхъ, по Апокалипсису, женѣ <sup>5)</sup>). Правда, Bousset только предлагаетъ здѣсь сырой матеріалъ, признавая, что едва-ли возможно съ несомнѣнностью рѣшить вопросъ, откуда происходятъ образы, использованные въ Апк. XII гл. Весьма вѣроятно только то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ міоомъ о богѣ солнца <sup>6)</sup>).

<sup>1)</sup> Bousset, Der Antichrist. S. 171.

<sup>2)</sup> Bousset, D. Offenbarung Joh., S. 353—354.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 354—355.

<sup>4)</sup> Отраженіе въ Апк. XII міоа объ Аполлонѣ признаетъ и Wendland, Hellenistisch-Römische Kultur, S. 386. Anm. 5.

<sup>5)</sup> Ср. Völter, D. Off. Joh., S. 90.

<sup>6)</sup> Bousset, Die Off. Joh., S. 355. Съ Bousset'омъ соглашается во всемъ и O. Pfeiderer, Urchristentum, II. S. 307—311.

Такимъ образомъ, по различнымъ основаніямъ мы должны отвергнуть различные опыты религіозно-историческаго объясненія XII гл. Апокалипсиса. Никакихъ опредѣленныхъ міеологическихъ матерій, вліяніе которыхъ дѣйствительно было бы основаніе предполагать съ исторической и критической точки зрѣнія, мы не нашли. Есть въ XII главѣ такія черты, параллельныхъ которымъ не имѣетъ ни одна міеологія: см. XII, 7—9. Если угодно при объясненіи происхожденія образовъ дать мѣсто преданію, то нѣтъ нужды идти далѣе іудейства. Образъ жены, какъ хотя-бы олицетворенія теократіи, понятенъ на почвѣ священной ветхозавѣтной письменности, равно какъ и образъ Михаила, сражающагося съ сатаной. Иное въ XII главѣ понятно, если имѣть въ виду, что писателемъ ея является христіанинъ. А мелкія черты для объясненія которыхъ мы не имѣемъ данныхъ, не должны смущать, потому что никто не имѣетъ права требовать совершенной ясности отъ образовъ апокалипсическаго произведенія, особенно такого, которое является не плодомъ рефлексіи, а записью дѣйствительныхъ визионерныхъ переживаній.

### З в ѣ р ь.

Звѣрь, выходящій изъ бездны, впервые неожиданно появляется въ Апк. XI, 8. Затѣмъ о немъ подробно говорится въ XIII гл.; въ XVII гл. жена представляется сидящею на звѣрѣ багряномъ. По Gunkel'ю, гл. XI, XII, XIII и XVII представляютъ различныя преданія объ одномъ и томъ же чудовищѣ <sup>1)</sup>. Въ доказательствахъ міеологическаго характера образа звѣря и происхожденія его изъ Вавилона Gunkel не даетъ чего-либо новаго. Чудовище описывается выходящимъ изъ бездны. Между тѣмъ ἄβυσσος — бездна = תַּיִם, а это слово является еврейскимъ обозначеніемъ хаоса, — по-вавилонски Tiamat. תַּיִם иногда замѣняется словомъ עַל, какъ въ Апокалипсисѣ ἄβυσσος замѣняется θάλασσα — XIII, 1. Звѣрь имѣетъ семь головъ; Левіаѳанъ также является многоголовымъ; и вавилонское преданіе знаетъ міеическаго семиголоватаго великаго змѣя. Второй звѣрь XIII главы соответствуетъ бегемоту ветхозавѣтной письменности и вавилонскому Kingu и т. и т. д. <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 336—337.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 360—363. Ср. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung d. N. T., S. 99.

Главная неправильность всѣхъ этихъ утверждений состоитъ въ отождествленіи дракона XII гл. со звѣремъ гл. XIII. Gunkel говоритъ, что они—двойники, и только редакторъ хочетъ представить звѣря орудіемъ дракона. Но для такого мнѣнія нѣтъ никакихъ основаній, а то, которое приводится этимъ ученымъ, по своей крайней субъективности едва ли заслуживаетъ опроверженія. Звѣрю, описываемому въ XIII гл., даетъ драконъ «силу свою и престолъ свой и великую власть». Назначеніемъ его является «вести войну со святыми и побѣдить ихъ». Такимъ образомъ звѣрь является орудіемъ дракона. Все это и удивляетъ Gunkel'я. Если звѣрь ничего другого не дѣлаетъ, кромѣ того, что ранѣе дѣлалъ драконъ, то спрашивается: къ чему этому послѣднему теперь понадобился еще союзникъ? Если на этотъ вопросъ нельзя дать удовлетворительнаго отвѣта, то и связь двухъ главъ должно признать фиктивной и необходимо смотрѣть на нихъ, какъ на варианты въ описаніи одного и того же предмета <sup>1)</sup>.

Въ этой аргументаціи ясно сказалась та крайняя односторонность, которая можетъ слишкомъ далеко завести изслѣдователя новозавѣтныхъ памятниковъ съ религіозно-исторической точки зрѣнія.—противъ этой односторонности предостерегаетъ между прочимъ и Prof. Baldensperger. Религіозно-историческое изслѣдованіе можетъ завести такъ далеко, что въ великомъ потокѣ преданія погибнетъ индивидуальный іудейскій или христіанскій смыслъ извѣстнаго отрывка <sup>2)</sup>. Вотъ это-то и случилось при объясненіи Prof. Gunkel'емъ образа звѣря. Онъ, какъ будто, не можетъ совмѣстить іудейскаго, а затѣмъ и христіанскаго представленія о драконѣ, который есть діаволъ и сатана, и о звѣрѣ, который уже есть символъ міровой власти. Согласно съ этимъ, если діаволъ преслѣдуетъ святыхъ, то является необходимымъ и земной представитель этого сверхчувственного существа въ качествѣ осуществителя его намѣреній. Такимъ образомъ, несомнѣнно, что XIII гл., гдѣ описывается звѣрь, представляетъ шагъ впередъ въ развитіи апокалипсическаго созерцанія, и Gunkel съ религіозно-исторической точки зрѣнія не имѣетъ права считать XII и XIII главы вариантами въ описаніи одного и того-же предмета; при томъ же религіозно-историческій методъ изслѣдова-

<sup>1)</sup> Gunkel, *ibid.*, S. 338—339.

<sup>2)</sup> Baldensperger, *Selbstbewusstsein Jesu*, I, S. 196 Anm. 1.

нія и совершенно некомпетентъ въ рѣшеніи вопросовъ, которые подлежатъ исключительно литературной критикѣ.

Итакъ драконъ и звѣрь—совершенно различные образы. Теперь спрашивается: откуда происходятъ черты, какими описывается звѣрь въ Апокалипсисѣ? Намъ кажется, что это описаніе по большей части можно свести къ описанію четырехъ звѣрей въ кн. пр. Даниила. Самъ Gunkel признаетъ, что происхожденіе нѣкоторыхъ чертъ, — напр., подобіе барсу и медвѣдю, также десять роговъ, — мы не можемъ прослѣдить далѣе Даниила <sup>1)</sup>. Число головъ объясняется, если не соединеніемъ въ одномъ звѣрѣ всѣхъ головъ, принадлежащихъ четыремъ звѣрямъ Даниила, то особымъ счисленіемъ міровыхъ монархій, какое было въ умѣ Апокалиптика, — это зависитъ собственно отъ интерпретаціи. XVII глава объясняется уже поступательнымъ движеніемъ мысли писателя впередъ и соотвѣтственнымъ развитіемъ апокалипсической драмы, — о чемъ говорить подробно здѣсь не мѣсто.

Словомъ, все въ описаніи апокалипсическихъ звѣрей можетъ быть объяснено свободной композиціей автора на основѣ книги пр. Даниила и собственныхъ его представленій о смыслѣ фактовъ міровой исторіи.

Но здѣсь нужно считаться съ тѣмъ возраженіемъ, что христіанскій Апокалиптикъ можетъ находиться въ зависимости отъ кн. пр. Даниила, но самое изображеніе у Даниила—глава VII—стоитъ въ связи съ вавилонскимъ мифомъ о хаосѣ — Тіаматъ. Послѣднее ясно и утверждаетъ Gunkel <sup>2)</sup>. Однако, доказать это положеніе не представляется возможнымъ. Дѣло въ томъ, что у Даниила выводятся четыре звѣря, вавилонское же преданіе знаетъ одно чудовище хаоса. Самое описаніе звѣрей въ Дан. VII нельзя вывести изъ вавилонскаго мифа; въ частности это должно сказать о десяти рогахъ четвертаго звѣря, такъ-какъ нѣтъ еще никакихъ данныхъ утверждать, что Тіаматъ изображалась многоголовой или со многими рогами <sup>3)</sup>. И въ концѣ концовъ оказывается, что звѣри Даниила и Тіаматъ вавилонскаго эпоса не имѣютъ положительно ничего общаго, не исключая и имени. Такимъ образомъ и съ этой

<sup>1)</sup> Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 361.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 328—329, cp. S. 361.

<sup>3)</sup> Cp. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi,



стороны нельзя не согласиться, что описаніе звѣря въ Апокалипсисѣ св. Іоанна не имѣетъ никакой очевидной связи съ вавилонскимъ чудовищемъ хаоса. Мы можемъ принять лишь одно: многоголовыя изображенія извѣстны изъ Вавилона <sup>1)</sup>, но они, повидимому, не стоятъ ни въ какой связи съ Тіаматъ. Этотъ фактъ, можетъ быть, бросаетъ свѣтъ на символику Апокалипсиса, но только на символику.

Особое мѣсто занимаетъ въ Апокалипсисѣ фигура второго звѣря, о которой намъ придется еще говорить впослѣдствіи. Было бы очень странно видѣть здѣсь параллель бегемоту, каковую склоненъ признать Gunkel <sup>2)</sup>, и вообще въ описаніи второго звѣря трудно отыскать что-либо мифическое. Самъ Gunkel соглашается, что XIII, 13—18 не имѣютъ въ вавилонскомъ эпосѣ никакихъ параллелей, и считаетъ только «вѣроятнѣйшимъ», что въ основаніи этого отрывка лежатъ мифическія черты <sup>3)</sup>.

Наконецъ, по поводу названія жены XVII, 1 великою блудницею Gunkel напоминаетъ, что въ вавилонской мифологіи Тіаматъ избрала себѣ супругомъ своего же сына Кингу <sup>4)</sup>. Сопоставленіе совершенно излишнее и крайне мелочное. Упомянутое названіе болѣе понятно въ данномъ случаѣ съ точки зрѣнія еврейскихъ понятій, чѣмъ изъ сравненія съ мифами, ибо въ В. Заѣтъ отступленіе отъ Бога очень часто описывается подъ образомъ блуда.

Этимъ мы и заканчиваемъ изслѣдованіе вопроса объ опытахъ изъясненія Апокалипсиса съ религіозно-исторической точки зрѣнія. Мы обозрѣли все важнѣйшее и не считаемъ нужнымъ останавливаться еще на другихъ мѣстахъ, для которыхъ указываютъ параллели изъ мифологіи. И изъ просмотра уже видно, какой въ этой области существуетъ субъективизмъ, и какъ затрудняется точное изслѣдованіе въ виду того, что существуютъ главнымъ образомъ только аналогіи, а не доказательства. Въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи религіозно-историческая гипотеза совершенно устраняется нами съ поля зрѣнія.

---

<sup>1)</sup> Ibid., S. 165—166.

<sup>2)</sup> Gunkel, S. 350.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 366.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 366.

## II. Каноническій Апокалипсисъ и іудейская псевдэпиграфическая апокалиптика.

Въ настоящее время вошло въ обычай ставить Апокалипсисъ св. Іоанна въ одинъ рядъ съ произведеніями іудейской апокалипсической литературы. Такая классификація имѣетъ своимъ принципомъ не мысль о существенныхъ признакахъ предметовъ, а только ихъ внѣшнюю литературную форму. Но большая часть представителей современной библейской критики не захочетъ съ этимъ согласиться, почему мы и ставимъ теперь своею задачей показать идейное различіе христіанской книги откровенія и іудейскихъ псевдэпиграфовъ.

Отожествленіе Апокалипсиса и апокалиптики имѣетъ даже болѣе глубокія основанія. Оно исходитъ изъ общей тенденціи видѣть въ христіанствѣ не что-то абсолютно новое, а просто заключеніе процесса развитія іудейства, при чемъ, — предполагается, — апокалиптика отражаетъ одну изъ интереснѣйшихъ переходныхъ ступеней этого развитія. Если дѣйствительно мы посмотримъ на позднѣйшее іудейство, то и въ самомъ дѣлѣ увидимъ тамъ нѣчто новое — не только въ области ученія, но и въ области религіозныхъ установленій, — имѣемъ въ виду прежде всего синагогальное богослуженіе. Уже это одно даетъ свидѣтельство о наклонности іудейства къ одухотворенію и къ разрыву тѣхъ границъ, въ которыя были заключены проявленія еврейскаго благочестія. Главная цѣль синагоги была — обученіе народа закону, при чемъ культовый элементъ совершенно отступалъ на задній планъ <sup>1)</sup>. Затѣмъ и руководителями народа въ религіозной жизни въ связи съ развитіемъ синагогальнаго богослуженія стали не священники, представители ветхозавѣтнаго культа, а книжники. Указываютъ даже и прямо

---

<sup>1)</sup> См. *Bousset*, *Die Religion des Judentums*, S<sup>2</sup> 201—202.

на возраженія противъ храмоваго богослуженія <sup>1)</sup>, но тѣмъ не менѣ этимъ указаніямъ нельзя придавать большого значенія, поскольку уваженіе къ храму и культу твердо стояло, какъ членъ вѣры, и съ храмомъ у евреевъ были связаны представленія объ ихъ національномъ единствѣ.

Обращаетъ на себя вниманіе также и фактъ развитія іудейской миссіи въ языческомъ мірѣ; при этомъ говорятъ о снисходительности іудейства, широко открывавшаго двери синагоги язычникамъ <sup>2)</sup>.

Все это указываетъ на то, что іудейство переросло уже старыя формы своей національной и связанной съ опредѣленнымъ мѣстомъ религіи, и предъ нимъ открывался путь универсализма. Въ противномъ же случаѣ ему угрожало просто омертвѣніе, что и случилось послѣ окончательнаго разрушенія Іерусалима при Адріанѣ. Но новый духъ, проникавшій въ іудейство послѣ плѣна, не былъ достаточно силенъ для того, чтобы искоренить специфически—іудейскій партикуляризмъ и презрѣніе къ другимъ народамъ. Такъ, что касается миссіи, то іудеи отличались здѣсь съ одной стороны терпимостію, но съ другой національный характеръ ихъ религіи былъ все-таки настолько силенъ, что затруднялъ успѣхъ пропаганды. Служитель Изиды, Сераписа, Митры и др. боговъ могъ въ то же время оставаться грекомъ или римляниномъ, но кто принималъ іудейскую религію, тотъ дѣлался іудеемъ. Іудейскія общины діаспоры были чѣмъ-то среднимъ между колоніей иностранцевъ и религіозной общиной, такъ-что даже представляются взаимнозамѣнимыми названія συναγωγή и ἔθνος Ἰουδαίων <sup>3)</sup>. Словомъ, іудейская религія и въ настоящій періодъ была тѣсно связана съ національностью—какъ въ Палестинѣ, такъ и въ діаспорѣ. Вообще повсюду замѣтно колебаніе между религіознымъ и національнымъ пониманіемъ синагоги <sup>4)</sup>.

Двойственность замѣтна въ религіи іудеевъ этого періода и въ другой области. Въ ней наблюдается наклонность къ одухотворенію и къ разрыву стѣснительныхъ для религіозной жизни путъ, но удерживается и старая связь религіи съ правомъ, между тѣмъ какъ жизнь переросла уже это право. Пра-

<sup>1)</sup> Ibid. S. 129—130.

<sup>2)</sup> Ibid. S. 92; *Wendland*, Hellenistisch-Römische Kultur, S. 205—209.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 91.

<sup>4)</sup> См. *ibid.*, S. 99—110.

новой характеръ религіи возлагалъ на вѣрующихъ ненужное бремя, поскольку многія правовыя предписанія закона сдѣлались едва исполнимыми въ виду развитія жизни. Кромѣ того, этимъ обуславливалась религіозная поверхностность, выражавшаяся во внѣшнемъ только отношеніи къ религіи, а также склонность къ казуистикѣ <sup>1)</sup>. Все же рѣшительный разрывъ со старымъ здѣсь не могъ совершиться естественнымъ путемъ, поскольку евреи не могли просто оставить законъ Моисея, основанный на божественномъ авторитетѣ.

Если мы обратимся, далѣе, къ разсмотрѣнію собственно іудейской апокалиптики, то и тамъ замѣтимъ ту же двойственность, указывающую на періодъ развитія, броженія. На почвѣ, на которой выросла этого рода литература, а также на тотъ кругъ, среди котораго она появилась, существуютъ различные взгляды. Что касается послѣдняго вопроса, то намъ кажется, что іудейская апокалиптика произошла не изъ широкихъ круговъ ортодоксальнаго іудейства, потомучто это послѣднее, насколько оно намъ извѣстно, было гораздо прозаичнѣе и никогда не доразвилось до постановки такихъ проблемъ, которыя мучаютъ автора, напр., 4 (3) кн. Ездры. Представленіе дѣла, согласно которому «іудейская апокалиптика отражаетъ въ себѣ общія воззрѣнія ортодоксальнаго іудейства, а не отдѣльныхъ его партій»; мнѣніе, что создателями ея были іудейскіе книжники, посвящавшіе свое время разработкѣ не только галахи, но и агады <sup>2)</sup>,—это мнѣніе достаточно опровергается характеромъ апокалипсической литературы, несоотвѣтствующимъ раввинистически-номистической безжизненной сухости. «Апокалипсическая продуктивность была обязана болѣзненному влеченію массъ, томившихся духовнымъ голодомъ» <sup>3)</sup>. И это подтверждается тѣмъ, что, не смотря на сильный временами номистическій колоритъ, <sup>4)</sup>, апокалиптика не успокаиваетъ

<sup>1)</sup> Ibid., S. 150 ff.

<sup>2)</sup> Такъ, проф. прот. А. В. Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 190.

<sup>3)</sup> Проф. Н. Н. Глубоковскій, Благовѣстіе св. Апостола Павла по его происхожденію и существу, кн. I (Спб. 1905), стр. 829; ср. стр. 832: „Они (апокалипсическія паренія) не подчинялись раввинской муштровкѣ и съ этой стороны были даже протестомъ для мертвящаго воздѣйствія іудейской схоластики“.

<sup>4)</sup> См. напр., Апок. Варуха XXXII, 15. XIV;—у Charles'a, The Apk. of Baruch, p. 58. 121. 24—28. У Kautzsch'a, S. 423—441. 417.

вается на законѣ, но склонна ставить новыя и новыя проблемы. И дѣлаетъ это она иногда такъ, что читателю становится замѣтнымъ, какъ номистическая почва ускользаетъ изъ-подъ ногъ писателя, и онъ чуть-чуть не доходитъ до религіозныхъ сомнѣній. Кромѣ того, замѣчателенъ фактъ, что фарисейское іудейство отвергло апокалипсическую литературу <sup>1)</sup>, лишивъ ее всякаго значенія для іудейства <sup>2)</sup>.

Точно такъ же несправедливо и утвержденіе, что апокалиптика—народная литература, происходящая изъ необразованнаго слоя общества, что, будто, подтверждается и стилемъ этого рода произведеній, недисциплинированностью мысли, избыткомъ фантазіи и недостаткомъ критики, пристрастіемъ къ различнымъ баснямъ и легендамъ, а затѣмъ и соединеніемъ представленій и мыслей различнаго происхожденія <sup>3)</sup>. Противъ такого мнѣнія можно возразить, что едва ли въ сознаніи широкихъ слоевъ народа мессіанскія и эсхатологическія идеи существовали въ той формѣ, въ какой онѣ отразились въ псевдэпиграфахъ. На основаніи имѣющихся данныхъ вѣроятнѣе будетъ думать, что мессіанскія чаянія въ народѣ сводились просто къ ожиданію земного царя Мессіи. Если правильна довольно обычная теперь датировка извѣстныхъ намъ апокалипсическихъ писаній, согласно которой основная часть книги Еноха должна быть считаема однимъ изъ раннѣйшихъ произведеній, а апокалипсисы Ездры и Варуха должны быть отнесены ко времени императоровъ изъ династіи Флавіевъ <sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> Фактъ этотъ отрицаетъ прот. А. В. Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 189.

<sup>2)</sup> 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. Послѣдній, однако, рѣшительно признаетъ значеніе псевдэпиграфовъ для представленія историческаго положенія и развитія раввинистическаго іудаизма, а также отношеній къ послѣднему христіанства (p. 42—43).

<sup>3)</sup> Bousset, Die jüdische Apokalyptik, S. 9.

<sup>4)</sup> Главнѣйшія мнѣнія о происхожденіи іудейскихъ апокалипсисовъ таковы. Hilgenfeld склоненъ отнести основную часть книги Еноха приблизительно къ началу послѣдняго дохристіанскаго столѣтія или нѣсколько ранѣе (Die jüdische Apokalyptik, S. 126). Притчи въ кн. Еноха онъ считаетъ христіанскимъ произведеніемъ (ibid., S. 173—175, 177, 179, 180—184. Ср. S. 156—158, 164). Beer принимаетъ гипотезу многосоставности произведенія. По его мнѣнію, гл. 92, 93, 1—14, 91, 12—17 могли произойти до 167 г. до Р. X. Гл. 85—90 можно отнести ко времени Іоанна Гиркана. Гл. 91, 1—11, 94—105 можно бы отнести къ царствова-

то мы можемъ усмотрѣть здѣсь даже развитіе и постепенное утонченіе духовной организаціи, что ясно изъ постановки вопросовъ,—напр., вопроса о злѣ. Кромѣ того и соединеніе въ

нѣю Александра Іаннея (см. *Kautzsch*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, S. 230—231). *Baldensperger* помѣщаетъ основную часть во время послѣднихъ Асмонеевъ (*Das Selbstbewusstsein Jesu* I, S. 15), а проф. о. *А. В. Смирновъ* полагаетъ, что вся кн. Еноха написана въ послѣдніе годы правленія Иуды Маккавея, т.-е. около 162 или 161 г. до Р. Х. (Книга Еноха, стр. 166). По мнѣнію *Stanton'a*, видѣніе 70 пастырей въ кн. Еноха написано въ царствованіе Іоанна Гиркана; седминный апокалипсисъ произошелъ при Антиохѣ Епифанѣ; притчи же Еноха или христіанское произведеніе или произошли подъ христіанскимъ вліяніемъ (*The Jewish and the Christian Messiah*, p. 55. 57. 63). *Deane* распредѣляетъ книгу Еноха между четырьмя авторами: 1) гл. I—XXXVI. LXXII—CV произошли въ послѣдней трети II вѣка до Р. Х.; 2) притчи Еноха—гл. XXXVII—LXXI написаны скоро послѣ первой части и 3) Ноевыя фрагменты—гл. LIV, 7—LV, 2. LXV—LXIX; CVI—CVII произошли позднѣе притчъ, а 4) гл. CVIII еще позднѣе (*Pseudepigrapha*, p. 78—82). *L. Prager* приписываетъ притчамъ христіанское происхожденіе (*Die Offenbarung Johannis* B. II, S. 492). *Charles* (*The Book of Enoch*) рѣшительно утверждаетъ многосоставность кн. Еноха. По его мнѣнію, гл. I—XXXVI написаны около 170 г. до Р. Х. (p. 25—26. 56). Притчи нужно отнести къ 94—79 г. до Р. Х. (p. 108). Гл. LXXXIII—XC принадлежать 166—161 г. до Р. Х. (p. 26). Наконецъ, гл. XCI—CIV написаны между 104—95 г. до Р. Х. (p. 264). Всѣ эти отдѣлы кн. Еноха содержать, по мнѣнію *Charles'a*, множество интерполяцій. Апокалипсисъ (4 или 3 книгу) Ездры относится ко времени Домиціана; *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, сомнѣвается чтобы видѣніе орла и гл. III—X составляли первоначально единое произведеніе. *Baldensperger* согласенъ отнести апокалипсисъ Ездры къ первымъ годамъ Траяна (op. cit., S. 49—52), а *Hilgenfeld* датируетъ даже правленіемъ Ирода (*Die jüd. Apokalyptik*, S. 195); а затѣмъ и *Faye* относитъ его къ 31 г. до Р. Х. (p. 43—45), выдѣляя изъ настоящаго состава видѣніе орла, написанное при Флавіяхъ (p. 19), и человѣка, написанное въ послѣднее время Римской республики (p. 23—24). Отнесеніе книги къ царствованію Домиціана вѣроятнѣе всего. Что касается апокалипсиса Варуха, то вопросъ ставится о первенствѣ его или 3 (4) Ездры. *Deane* (*Pseudepigrapha*, p. 137) и *Gunkel* (у *Kautzsch'a*, S. 351—352) стоятъ за приоритетъ апокалипсиса Ездры, а *Ryssel* (*ibid.*, S. 406) за приоритетъ Варуха. *Wellhausen* также приписываетъ первенство апокалипсису Варуха (*Skizzen u. Vorarbeiten*, VI, S. 248—249), равно какъ и *Schürer* склоняется къ тому же мнѣнію (*Geschichte d. jüd. Volkes*, B. III, S. 4 370), которое представляется болѣе вѣроятнымъ. Можно еще отмѣтить, что *Thomson* относитъ апокалипсисъ Варуха къ 59 г. до Р. Х., полагая, что въ немъ говорится о вѣзѣ іерусалима Помпеемъ въ 63 г. до Р. Х. (*Books which influenced our Lord*, p. 420—421). *Charles* (*The Apocalypse of Baruch*) признаетъ крайнюю сложность композиціи апо-

апокалиптикъ представленій и мыслей различнаго происхожденія скорѣе можетъ вести къ отрицанію тезиса о происхожденіи этой литературы изъ широкихъ слоевъ народа.

Также нѣтъ основаній принимать и есеейское происхождение апокалиптики, что старался одно время доказать Hilgenfeld, а затѣмъ Thomson <sup>1)</sup>. Hilgenfeld указываетъ прежде всего на тотъ фактъ, что воздержаніе въ апокалипсическихъ произведеніяхъ считается средствомъ для полученія откровеній изъ иного міра. Точно также и Филонъ считалъ для познанія истины необходимымъ возвышеніе духа надъ различными плотскими вожделѣніями. Въ связь съ этими идеями Hilgenfeld ставитъ и воздержаніе есеевъ. А что дѣло обстоитъ такимъ образомъ, это видно изъ того, что въ первыхъ свидѣтельствахъ объ есееяхъ они именно и выступаютъ въ качествѣ пророковъ. Такъ, при Аристовулѣ I (106 до Р. X.) есеей Іуда предсказалъ умерщвленіе этимъ царемъ его брата Антигона. Мальчику Ироду есеей Манаимъ (Μανῆμως) предсказалъ его будущее возвышеніе. Наконецъ, при Архелавѣ есеей Симонъ выступаетъ въ качествѣ снотолкователя. По всѣмъ этимъ основаніямъ въ древнихъ есееяхъ можно признать апокалипсическую школу. А такая ихъ роль, согласно взгляду на условія пророческаго озаренія, предполагаетъ какъ аскетическій образъ жизни, такъ и особенность ихъ поселеній. Характеръ пророческой школы, приписываемый Hilgenfeld'омъ есеейскому союзу, предполагаетъ также существованіе у сектантовъ эсхатологическихъ ученій <sup>2)</sup>.

калипсиса Варуха. Stanton удостовѣряетъ органическое единство 4 Езд. и апокалипсиса Варуха (p. 65, ср. *Burkitt*, *Jewish and Christian Apocalypses*, p. 41). По *Faye*, видѣніе дѣла не принадлежитъ къ остальному составу книги (*Les apocalypses juives*, p. 25). *Assumptio Mosis* произошло, по мнѣнію *C. Clemen'a* (у *Kautzsch'a*, S. 313), или вскорѣ послѣ 6 г. по Р. X., или скоро послѣ 4 г. до Р. X., по *Charles'y*,—между 7 и 30 г. по Р. X. (*The Assumption of. Mosis*, p. LVII—LVIII; ср. *Deane*, *Pseudepigrapha*, p. 105—107) по *Stanton'y*, послѣ 4 г. до Р. X. (p. 77); по *Faye*, около 4 г. нашей эры (p. 70. 73—74); по *Thomson'y* (*Books which influenced our Lord*, p. 449—450) и *Burkitt'y* (*Jewish and Christian Apocalypses*, p. 37 not 5), ок. 6 г. по Р. X. Славянская книга Еноха считается обыкновенно александрийскимъ произведеніемъ (*Charles*, *Critical history of the Doctrine of a future Life*, p. 251; *Burkitt*, *op. cit.* p. 75) и относится къ I вѣку нашей эры (*Harnack*, *Chronologie I*, S. 564).

<sup>1)</sup> *Thomson*, *Books which influenced our Lord*, p. 12. 97.

<sup>2)</sup> *Hilgenfeld*, *Die judische Apokalyptik*, S. 253—258; *Thomson*, *op. cit.* n. 93—94.

Кромѣ того, еще уклоненіе ессеевъ отъ храмоваго богослуженія и ограниченіе отправленій культа омовеніями, общими обѣдами и молитвами Hilgenfeld ставитъ въ связь съ тѣмъ, что и пророки—одни усваивали себѣ священническія обязанности, а другіе часто ополчались противъ внѣшности въ религіи; и въ апокалипсической литературѣ замѣчается полемика противъ культа второго храма <sup>1)</sup>). Наконецъ, еще развитая ангелологія апокалиптики своить въ связи съ клятвою хранить имена ангеловъ, которую давалъ всякій вновь вступающій въ общину, а признаніе одушевленности свѣтилъ объясняетъ почитаніе сектантами солнца <sup>2)</sup>).

Hilgenfeld не правъ уже по одному тому, что есеейство онъ считаетъ апокалипсической школой на основаніи только голыхъ указаній о пророческихъ выступленіяхъ нѣкоторыхъ древнихъ его представителей. Между тѣмъ задачею апокалиптики и принципомъ ея развитія, конечно, никто не считаетъ стремленіе предсказывать будущее. Мессіанскія и эсхатологическія чаянія—вотъ что побуждало писать авторовъ этихъ произведеній. Но это существенное содержаніе апокалиптики не находитъ ничего параллельнаго въ воззрѣніяхъ ессеевъ, насколько мы знаемъ о нихъ изъ сообщеній Филона и Іосифа Флавія. Уже на основаніи одного этого можно отрицать положеніе, что апокалиптика вышла изъ есеейскихъ круговъ. Кромѣ того, еще несомнѣнно, что, если бы извѣстныя апокалипсическія произведенія принадлежали, такъ сказать, къ канону ессеевъ <sup>3)</sup>), что утверждаетъ Hilgenfeld, то, вѣроятно, въ нихъ было бы ясно выражено ученіе сектаптовъ. Но на самомъ дѣлѣ, мы не замѣчаемъ здѣсь даже рѣшительной проповѣди особаго воздержанія. Вообще, по замѣчанію одного изслѣдователя, съ тѣмъ методомъ, съ которымъ Hilgenfeld нашелъ въ есеействѣ апокалиптическую школу, «есеейскія воззрѣнія можно отыскать даже въ Талмудѣ» <sup>4)</sup>).

Но если апокалиптика вышла не изъ широкихъ ортодоксальныхъ круговъ, равно какъ и не изъ сектантскихъ,

<sup>1)</sup> Hilgenfeld, Die judische Apokalyptik, S. 270—272.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 272—273.

<sup>3)</sup> По мнѣнію Wellhausen'a, есеейская литература, можетъ быть, въ немалой мѣрѣ получена нами въ псевдэпиграфахъ (Israelitische u. jüdische Geschichte, S. 307).

<sup>4)</sup> Смирновъ о. А. В., Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 185.



то спрашивается, откуда же мы должны вести ее происхождение?

Въ виду особаго характера этой литературы, который не изобличаетъ въ ея представителяхъ членовъ руководящихъ партій, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ виду того, что религіозное міровоззрѣніе ея довольно корректное съ ортодоксальной точки зрѣнія <sup>1)</sup>, необходимо признать, что апокалиптика вышла изъ среды мистиковъ, которая представляла особое направленіе въ религіозной жизни тогдашняго іудейства. Въ отношеніи къ событіямъ общественной и политической жизни они занимали положеніе пассивное. «Они были прилежными посѣтителями синагогальныхъ собраній, серьезно мыслящимъ зерномъ этихъ собраній,—но масса синагогальной публики не принадлежала къ ихъ числу. Хотя они имѣли много общихъ чертъ съ фарисеями и книжниками и сами были свѣдущими въ Писанія,—при всемъ томъ на нихъ нельзя смотрѣть, какъ на отрасль этихъ партій. Они были «кроткими земли», небольшимъ тѣснымъ кружкомъ, который изъ мрачной дѣйствительности охотно бѣжалъ въ дивный мессіанскій міръ. Своей міроотреченной сущностью и своимъ фантастическимъ идеализмомъ они отличались не только отъ революціоннаго зилотизма, но и отъ всѣхъ реально-политическихъ тенденцій, какъ онѣ представлялись то въ большей, то въ меньшей мѣрѣ также фарисеями и книжниками» <sup>2)</sup>. Фактъ отсутствія историческихъ свидѣтельствъ о существованіи такой партіи не долженъ смущать насъ, такъ какъ это и не была партія въ полномъ смыслѣ слова и, во всякомъ случаѣ, она не играла никакой замѣтной роли въ политической жизни,—роли, которая могла бы обратить на нее вниманіе историка того времени. Baldensperger обращаетъ вниманіе на тотъ фактъ, что древніе историки не говорятъ ничего или почти ничего и объ Иисусѣ Христѣ <sup>3)</sup>.

Послѣ рѣшенія вопроса объ общественномъ кругѣ, пзъ котораго возникла іудейская апокалиптика, остается еще вто-

<sup>1)</sup> По справедливому сужденію *H. I. Holtzmann'a* (*Lehrbuch d. neutest. Theologie* I, S. 47), объ отношеніи апокалипсическаго міра мыслей къ народному благочестію трудно высказаться опредѣленно. Однако они не покрываютъ другъ друга. Апокалиптика окружена тайной и разсчитана на особо квалифицированное пониманіе.

<sup>2)</sup> *Baldensperger*, *Selbstbewusstsein Jesu* I, S. 203—205.

<sup>3)</sup> *Ibid.* S. 206.

рой вопросъ, рѣшеніе котораго является важнымъ для дальнѣйшаго хода нашего изслѣдованія:—именно, о руководящемъ началѣ апокалипсическаго писательства. Онъ очень просто рѣшается, или скорѣе устраняется совѣмъ, если говорить, что апокалиптика представляетъ въ іудействѣ нѣчто новое, не только не выросшее изъ мессіанскихъ надеждъ, но даже стоящее съ ними въ антагонизмѣ, который разрѣшается только примиреніемъ двухъ рядовъ идей чрезъ допущеніе промежуточнаго царства, гдѣ главная роль отводится Мессіи. При такой точкѣ зрѣнія апокалиптика объявляется заимствованіемъ извнѣ <sup>1)</sup>). Между тѣмъ рапѣ мы уже показали, что тѣ элементы въ религіозномъ сознаніи іудейства, которые въ послѣдній періодъ заняли главное мѣсто, не могутъ считаться и не считаются простыми заимствованіями изъ чуждыхъ религій, но вполне понятны въ томъ случаѣ, если ихъ считаютъ обусловленными внутреннимъ развитіемъ іудейства подъ вліяніемъ и содѣйствіемъ различныхъ обстоятельствъ его внѣшней жизни. И эти, въ нѣкоторомъ родѣ, новыя идеи эсхатологическаго характера и составляютъ, вмѣстѣ съ идеею мессіанскою, главный предметъ апокалиптики. Не можемъ же мы считать таковымъ ангелологію, демонологію или космологическія изслѣдованія, гдѣ, конечно, болѣе всего сказалось внѣшнее вліяніе!

Не затрогиваютъ,—думается,—существа дѣла и въ томъ случаѣ, если говорить, что апокалиптика есть разрѣшеніе противорѣчія между исторіей и сознаніемъ іудейства <sup>2)</sup>), или утверждаютъ, что іудейская эсхатологія происходитъ изъ неисполнившагося пророчества <sup>3)</sup>), или выводятъ изъ неисполнившагося пророчества апокалиптику только, какъ опредѣленный родъ литературы <sup>4)</sup>), или, наконецъ, видятъ поводъ къ апокалипсическому писательству въ противорѣчіи между обѣщаніями Божіими и состояніемъ избраннаго народа, а также и въ пессимизмѣ <sup>5)</sup>). Во всѣхъ трехъ случаяхъ высказывается въ сущности одна и та же мысль, которая, если мы не ошибаемся, должна имѣть тотъ смыслъ, что эсхатологія, бывшая

<sup>1)</sup> *Bousset*, Die jüdische Apokalypitik, S. 37—3

<sup>2)</sup> *Hilgenfeld*, Die jüdische Apokalypitik, S. 12.

<sup>3)</sup> *Wellhausen*, Skizzen u. Vorarbeiten VI, S. 226—230.

<sup>4)</sup> *Charles*, Critical History of the Doctrine of a Future Life, p. 106. 168.

<sup>5)</sup> *Schürer*, Geschichte d. jüdisch. Volkes III, S.<sup>4</sup> 261.

однимъ изъ предметовъ апокалипсической литературы, являлась для сознанія іудеевъ какъ бы компенсаціей за тѣ блага, которыя были обѣщаны пророками и въ полученіи которыхъ іудеи теперь отчаялись. Но представлять въ такомъ видѣ причину происхожденія эсхатологическихъ представленій едва ли возможно, такъ какъ извѣстно, что іудеи вовсе не отчаялись въ исполненіи буквально понимаемыхъ пророческихъ обѣтованій и до послѣднихъ минутъ своего политическаго существованія были увѣрены во вмѣшательствѣ Божіемъ въ свою судьбу.

Намъ кажется, что апокалиптика дѣйствительно является новообразованіемъ въ іудействѣ и совершенно отражаетъ собою ту переходную ступень, тотъ процессъ броженія, который необходимо предположить для религіозной жизни евреевъ этого періода. Іудаизмъ остался іудаизмомъ, т. е. національною религіей со всѣмъ ея партикуляризмомъ, исключительностью и казуистикою, развившеюся въ виду необходимости вставить ушедшую впередъ жизнь въ старыя рамки. Но, съ другой стороны, обнаруживались и симптомы, показывавшіе, что іудейство перерастаетъ само себя, получая сильную наклонность къ универсализму и не имѣя все-таки возможности сдѣлаться универсальною религіей безъ коренной ломки, которая отъ стараго іудейства не оставила бы камня на камнѣ.

Эти двѣ противоположныя тенденціи—вылиться въ новыя формы и въ то же время удержать старое—имѣютъ свое отраженіе и въ области вѣроученія. Здѣсь, съ одной стороны, была удержана мессіанская идея, въ которой сконцентрировались всѣ національныя чаянія евреевъ, а съ другой стороны выдвинулись на самое видное мѣсто и догматы о потустороннемъ возмездіи и воскресеніи мертвыхъ <sup>1)</sup>),—два ряда идей, изъ которыхъ каждый въ той постановкѣ, какая дана была ему іудействомъ, долженъ былъ развиваться на счетъ другого. Можно даже принять и тотъ тезисъ, что, хотя мессіанская идея никогда не умирала среди евреевъ, тѣмъ не менѣе былъ періодъ, когда она поблѣднѣла въ ихъ созна-

<sup>1)</sup> Prof. C. Burkitt вполнѣ правъ, когда объ апокалипсисахъ прямо утверждаетъ, что ихъ доктрина есть доктрина о послѣднемъ судѣ (Jewish and Christian Apokalypses, p. 2).

ниі <sup>1)</sup>),—самый тяжелый и интересный для науки періодъ въ развитіи народа, но, къ сожалѣнію, не освѣщенный для насъ источниками. Намъ извѣстно только, что въ неканоническихъ книгахъ В. Завѣта мессіанская идея отразилась довольно слабо <sup>2)</sup>. Вотъ эту-то двойственность въ религіозномъ сознаніи іудейства и отражаетъ апокалиптика; и въ необходимости ея устраненія, уравниенія противоположностей она имѣетъ движущій принципъ своего развитія. Въ этой же задачѣ заключалась для данной литературы и возможность сдѣлаться творческимъ началомъ въ области религіи.

Тамъ, гдѣ мысли о царѣ іудейскомъ и о тѣхъ благахъ, которыя онъ принесетъ, стоятъ въ неразрывной связи съ представленіемъ о высокомъ жребіи народа еврейскаго, какъ политической единицы, имѣетъ мѣсто націоналистическій іудаизмъ. Но тогда какой же смыслъ имѣютъ догмы о судѣ и воскресеніи? А если онѣ имѣютъ смыслъ, то нужно мессіанской идеѣ придать другой характеръ. Апокалиптика взялась за это дѣло, но исполнила ли его? На послѣдній вопросъ можно отвѣчать только отрицательно. А для подтвержденія отрицательнаго вывода достаточно обратиться къ той же 3(4) книгѣ Ездры, о которой мы уже говорили, и которая представляетъ въ своемъ родѣ замѣчательное произведеніе. Въ ней мы наблюдаемъ искусственный компромиссъ, путемъ котораго примиряются мессіанская и эсхатологическая идеи, при чемъ іудейская исключительность временами рѣзко прорывается въ настроеніи автора. Здѣсь замѣтна путаница въ расположеніи двухъ рядовъ идей; для идеи мессіанской не найдено надлежащаго мѣста. Но затѣмъ здѣсь отчасти уже замѣтно и религіозное вырожденіе подъ вліяніемъ идейной дезорганизации. Симптомомъ этого явленія служить то обстоятельство, что развитіе религіозной психики пошло вширь, а не вглубь, поскольку псевдо-Ездру мучаютъ вопросы уже универсальнаго характера,—напр., въ постановкѣ вопроса о злѣ,—разрѣшеніе которымъ дается весьма слабое, чтобы не сказать никакого.

<sup>1)</sup> По *H. J. Holtzmann*'у (*Lehrbuch d. neutest. Theologie* B. I, S.<sup>2</sup> 90—92. 103—104), ожиданіе личнаго Мессіи въ послѣднѣе время почти не имѣло мѣста или отступило на задній планъ. Мессіанская вѣра оживилась только въ греческій періодъ. Ср. *Stanton*, *The Jewish and the Christian Messiah*, p. III.

<sup>2)</sup> Ожиданіе „пророка вѣрнаго“ ясно выражено, впрочемъ, въ 1 кн. Маккавейской IV, 46; XIV, 41.

Все это отвлеченное философствованіе, сквозь которое прорывается искра сомнѣнія, недоумѣнія, несовмѣстимо съ сильною этической религіей.

Только въ христіанствѣ, гдѣ мессіанская идея,—получившая фактическое осуществленіе въ жизни, ученіи, страданіи, смерти и воскресеніи Иисуса Христа,—имѣетъ религіозное и моральное значеніе, эта идея нашла свое дѣйствительное мѣсто въ религіозномъ воззрѣніи. Христосъ, омывшій насъ отъ грѣховъ нашихъ кровію Своею и содѣлавшій насъ царями и священниками Богу и Отцу Своему (Апк. I, 5—6), является началомъ и концомъ міровой исторіи и только одинъ Онъ въ силу Своего богочеловѣческаго дѣла имѣетъ право открыть книгу, запечатанную семью печатями;—книгу мірового развитія, цѣль котораго осуществленіе завѣта Бога съ человѣчествомъ. Ко Христу должны направляться всѣ нити этого развитія,—все отъ Него, Имъ и къ Нему.

Прежде, чѣмъ перейти къ детальному выясненію идейнаго различія каноническаго Апокалипсиса отъ псевдэпиграфической апокалиптики, мы должны указать на два признака Апокалисиса св. Іоанна, изъ которыхъ одинъ относится къ внутреннему характеру всей книги, а другой, хотя, повидимому, и имѣетъ только формальное значеніе, тѣмъ не менѣе тѣсно связанъ съ первымъ. Что касается, прежде всего, этого внутреннего характера книги, то необходимо отмѣтить, что она написана съ весьма возвышеннымъ пророческимъ самосознаніемъ. Апокалиптикъ не только убѣжденъ въ томъ, что самъ пишетъ подъ наитіемъ пророческаго духа, какъ бы подъ его диктовку, но и даетъ ясное свидѣтельство изобилія духовныхъ дарованій въ томъ религіозномъ обществѣ, членомъ котораго онъ состоялъ (II, 7. 11. 17. 29, III, 6. 13. 22; XI, 18; XVIII, 24; XIX, 10; XXII, 9. 10. 17—20).

Въ связи съ этимъ высокимъ сознаніемъ Апокалиптикъ стоитъ и то обстоятельство, что онъ не счелъ нужнымъ для приданія авторитета своей книгѣ откровенія скрыться за какимъ-нибудь древнимъ именемъ и наполнить ее такими пророчествами, которыя въ дѣйствительности представляли бы *vaticinia ex eventu*. Наоборотъ, св. Апостолъ Іоаннъ придаетъ Апокалипсису эпистолярную форму, помѣщая въ началѣ его посланія къ семи малоазійскимъ церквамъ, а въ концѣ обычное для писемъ заключеніе. Это второй характерный признакъ Апокалипсиса, который мы имѣли въ виду. Уже этотъ

последній признак одинъ рѣзко выдѣляетъ новозавѣтный Апокалипсисъ изъ ряда родственныхъ произведеній іудейской литературы <sup>1)</sup>. Онъ придаетъ пророчеству извѣстную конкретность, поскольку въ посланіяхъ прямо отмѣчаются тѣ, замѣчаемые писателемъ въ жизни церкви его времени, враждебные христіанству жизненные принципы, процессъ борьбы съ которыми будетъ предметомъ дальнѣйшаго развитія апокалипсическаго созерцанія. Ясно, что христіанскій Апокалиптикъ вовсе не нуждался въ томъ, чтобы пріобрѣсти довѣріе своихъ читателей окольнымъ путемъ; онъ обращался къ нимъ съ несомнѣннымъ убѣжденіемъ въ своемъ божественномъ полномочіи. Если Vischer предполагаетъ, что передъ четвертой главой нашего Апокалипсиса было введеніе, содержащее обозначеніе имени автора, т. е. какого-либо древняго выдающагося въ исторіи народа Божія лица, а затѣмъ была еще, можетъ быть, часть сочиненія, для цѣлей подлога востанавливавшая обстановку мнимаго автора, то предположеніе это основано исключительно на одной фантазіи.

Если теперь посмотрѣть съ этихъ двухъ сторонъ на іудейскія апокалипсическія произведенія, то придется отмѣтить, что они отличаются инымъ характеромъ. Съ формальной стороны они являются непремѣнно псевдонимными, при чемъ писатель обычно обозрѣваетъ исторію со времени жизни того знаменитаго лица, за именемъ котораго онъ скрылся. Этотъ формальный признакъ съ своей стороны объясняется сознаніемъ позднѣйшаго іудейства, что дѣйствія пророческаго духа прекратились уже. Въ настоящее время пророковъ нѣтъ, думали іудеи (ср. 1 Мак. IX, 27), и только на будущее возлагали всѣ свои надежды, на то будущее, когда придетъ пророкъ вѣрный (1 Мак. XIV, 41; IV, 46) <sup>2)</sup>. Также и заключеніе канона должно было препятствовать писателямъ выпускать сочиненія пророческаго характера подъ собственнымъ именемъ. Такимъ образомъ, уже указанные два признака выдѣляютъ Апокалипсисъ св. Апостола Іоанна, какъ христіанскую книгу, изъ ряда произведеній іудейской псевдэпиграфической апокалиптики и обнаруживаютъ тѣмъ недостатокъ сдѣлавшейся обычной классификаціи. Но кромѣ того остается

<sup>1)</sup> Ср. *Haustleiter*, Beiträge zur Würdigung d. Offenbarung Johannis, S. 9—10; *Burkitt*, Jewish and Christian Apocalypses, p. 6.

<sup>2)</sup> Ср. *Burkitt*, Jewish and Christian Apocalypses, p. 6.

еще третій пункт различія между новозавѣтнымъ Апокалипсисомъ и іудейской апокрифической апокалиптикой,—самый важный. Пунктъ этотъ касается идейнаго содержанія: въ Апокалипсисѣ Ап. Іоанна іудейскій Мессія уступаетъ свое мѣсто историческому Христу <sup>1)</sup>. Къ обзору главныхъ идей іудейской апокалиптики и ихъ отношенія къ таковымъ же идеямъ откровенія св. Іоанна мы и переходимъ.

#### А. О личности Мессіи.

Что касается ученія о личности Мессіи, то оно въ іудейской апокалиптикѣ является не вполне опредѣленнымъ. Этимъ и объясняется тотъ фактъ, что въ попыткахъ его точной установки замѣчаются значительныя разногласія. Если мы признаемъ въ апокалиптикѣ сліяніе двухъ рядовъ идей, то этимъ дается и ключъ къ пониманію ученія ея о личности Мессіи, съ которымъ это ученіе можетъ быть представлено въ истинномъ свѣтѣ. На помощь необходимо еще только призвать здравый экзегезисъ и правильный историческій взглядъ. Нужно отмѣтить здѣсь въ самомъ началѣ, что всѣ трудности дѣла происходятъ отъ того, что въ апокалипсическихъ представленіяхъ личности Мессіи не остались безъ вліянія націоналистическія вождельнія, но также рельефно выдѣлились и трансцендентные элементы.

Наше вниманіе останавливаетъ прежде всего основной вопросъ,—именно о предсуществованіи Мессіи. Идея эта съ совершенною ясностью выражена въ притчахъ книги Еноха, которыя должно различать отъ основного произведенія, а затѣмъ ее находятъ въ апокалипсисахъ Ездры и Варуха. Указанія двухъ послѣднихъ, впрочемъ, могутъ допускать и перетолкованія, поскольку въ нихъ для обозначенія явленія Мессіи употребляется глаголь «откроется»—«*revelabitur*» (4 Ездры VII, 28; XIII, 32; Апк. Варуха XXIX, 3; XXXIX, 7). Это выраженіе ставятъ въ связь съ іудейскимъ позднѣйшимъ ученіемъ о скрытомъ состояніи Мессіи и даютъ ему на основаніи этого ученія соотвѣтствующее объясненіе <sup>2)</sup>. Однако, если поставить указанныя мѣста изъ псевдо-Ездры въ связь со словами его же книги въ XIV, 9, то нельзя не придти къ выводу,

<sup>1)</sup> Ср. *Sweete*, The Apokalypse of St. John, p. XXVIII—XXIX.

<sup>2)</sup> *Смирновъ*, Мессіанскія ожиданія, стр. 316—318.

что этот апокалиптикъ считалъ Мессію—предсуществующимъ. Но идея предсуществованія во всякомъ случаѣ не играетъ въ воззрѣніяхъ псевдо-Ездры никакой значительной роли <sup>1)</sup>, не оказала она вліянія и на его представление о метафизической сущности Мессіи. Несомнѣнно онъ представлялъ его человѣкомъ, а не лицомъ божественнымъ. Противъ этого нельзя ссылаться на то, напр., что Мессіи приписывается какое-то сверхъ-естественное могущество (XIII, 33—38), поскольку это общая черта въ представленіяхъ о немъ. Но наше вниманіе обращаетъ на себя тотъ фактъ, что, по мнѣнію апокалиптики, Мессія долженъ умереть, какъ и всѣ другіе люди (VII, 29), чѣмъ и заканчивается совершенно его роль. Эта черта ясно доказываетъ обычную человѣческую природу Мессіи, особенно, если вспомнить, что у позднѣйшихъ іудеевъ была склонность не допускать своихъ героев до обычной смерти, а переселять ихъ живыми на небо, какъ это сообщается и о самомъ Ездрѣ въ его апокалипсисѣ (см. XIV, 9).

Опредѣленнѣе выражено ученіе о предсуществованіи Мессіи въ притчахъ кн. Еноха. «Прежде чѣмъ солнце и знаменія были сотворены, — говорится въ ней, — прежде чѣмъ звѣзды небесныя были созданы, Его (Мессіи—сына человѣческаго) имя было пазвано предъ Господомъ духовъ... Онъ былъ избранъ и сокрытъ предъ Нимъ, прежде даже чѣмъ созданъ міръ; и Онъ будетъ предъ Нимъ до вѣчности» (XLVIII, 3. 6) <sup>2)</sup>.

Но приведенныя слова иногда изъясняютъ въ смыслѣ указанія на идеальное предсуществованіе Мессіи <sup>3)</sup>, потому что

<sup>1)</sup> По мнѣнію *Stanton'a*, 4 Ездр. и Апк. Варуха не должны быть обязательно признаны заключающими идею предсуществованія Мессіи, хотя они и свидѣтельствуютъ о томъ, что его образъ представлялся все болѣе таинственнымъ (р. 131—132).

<sup>2)</sup> Ен. XLVIII, 6, съ его идеей домірнаго предсуществованія Мессіи должно считать, — по мнѣнію *Dalman'a* (*Die Worte Jesu* B. I, S. 107), — неподлиннымъ.

<sup>3)</sup> *Faye* (*Les Apokalypses juives*, p. 126—127) говоритъ, что іудеи не различали между идеальнымъ и реальнымъ. Это не совсѣмъ справедливо, если имѣть въ виду развивистическое ученіе о предсуществованіи Мессіи. Кромѣ того, раввины приписывали предсуществованіе и такимъ вещамъ, какъ покаяніе, которое они, конечно, не представляли въ формѣ какого-либо предмета. Затѣмъ, по мнѣнію *Faye*, предсуществованіе и другихъ вещей, если оно имъ евреями приписывалось, есть реальное, а не идеальное (р. 129—131). Но это, по крайней мѣрѣ, не всегда справедливо.



здѣсь говорится только о премірномъ наименованіи его имени, о предопредѣленіи, а не о реальномъ существованіи. Правильность такого толкованія вообще не можетъ считаться несомнѣнной, такъ какъ у восточныхъ народовъ имя является выраженіемъ самаго существа вещи и можетъ замѣнять самый предметъ; но оно должно быть и прямо отвергнуто въ виду указаній нашего апокрифа въ другихъ мѣстахъ. Такъ о вознесеніи Еноха сообщается: «вотъ его (Еноха) имя было вознесено при жизни къ тому сыну человѣческому, къ Господу духовъ, отъ живущихъ на тверди... И тамъ я видѣлъ первыхъ отцовъ и праведныхъ отъ древнѣйшаго времени живущихъ въ томъ мѣстѣ» (LXX, 1. 4). Кромѣ того еще мы находимъ въ кн. Еноха такое мѣсто: «и я видѣлъ Единаго, имѣвшаго главу дней, и Его глава была бѣла, какъ руно; и при немъ былъ другой, лице котораго было подобно виду человѣка, и Его лице полно было прелести и подобно одному изъ святыхъ ангеловъ. И я спросилъ одного изъ ангеловъ, который шелъ со мною и показалъ мнѣ всѣ сокровенныя вещи, о томъ сынѣ человѣческомъ, кто онъ и откуда онъ, и почему онъ идетъ съ Главою дней? И онъ отвѣчалъ мнѣ и сказалъ мнѣ: «это сынъ человѣческій, который имѣетъ правду» и т. д. (XLVI, 1—3). Здѣсь наше вниманіе привлекаютъ два факта: во-первыхъ, сынъ человѣческій представляется въ обоихъ случаяхъ существующимъ реально: во-вторыхъ, при сообщеніи о дѣйствительномъ вознесеніи Еноха говорится, что было вознесено «имя его». Послѣднее выраженіе важно потому, что оно проливаетъ свѣтъ на значеніе этого термина у апокалиптика, благодаря которому устраняется выше упомянутый ложный взглядъ на его ученіе о предсуществованіи Мессіи.

Такимъ образомъ мы считаемъ болѣе основательнымъ держаться того взгляда, что авторъ притчъ кн. Еноха понималъ предсуществованіе Мессіи реально, а не идеально, но при всемъ томъ не склонны придавать этому факту большого значенія. Значеніе же это необходимо отрицать, во-первыхъ, потому, что есть достаточныя основанія заподозривать широкое распространеніе этой идеи въ такой, именно, формѣ; а, во-вторыхъ, и потому, что она ни въ какомъ случаѣ не повліяла на ученіе о метафизической сущности Мессіи.

Что касается перваго, то справедливо только то, что идея предсуществованія вообще имѣла среди іудеевъ широкое рас-

пространеніе, ибо предсуществованіе приписывалось почти всѣмъ благамъ мессіанскаго царства. Источникомъ этой идеи нужно признать, какъ желаніе возвысить значеніе мессіанскихъ благъ, такъ, можетъ быть, и стремленіе дать благочестивому увѣренность въ спасеніи <sup>1)</sup>. Кромѣ того указываютъ, что это вообще принадлежитъ къ особенностямъ древняго восточнаго міросозерпанія,—предполагать для всѣхъ земныхъ вещей и установленій небесныя первообразы, признавать, такъ сказать, «предустановленную гармонію» <sup>2)</sup>. Эта особенность ясно сказалась, напр., въ Кн. Юбилеевъ, гдѣ очень часто фигурируетъ понятіе «небесной скрижали». Такъ, по поводу законовъ о священныхъ временахъ говорится, что «на небесныхъ скрижаляхъ опредѣлено дѣленіе дней». Имя Исаака также заранѣе «опредѣлено и написано было на небесныхъ скрижаляхъ» <sup>3)</sup> и под. Согласно славянской книгѣ Еноха, послѣдній во время своихъ путешествій по небу видѣлъ на третьемъ небѣ древо жизни (гл. V), а когда онъ достигъ седьмого неба, то Господь приказываетъ мудрѣйшему изъ архангеловъ Вревоелу принести книги и трость, и Енохъ подъ диктовку ангела пишетъ всѣ дѣла небесъ и земли, моря и всѣхъ стихій. Послѣ того какъ это продолжалось 30 дней и 30 ночей, Вревоель приказываетъ писать всѣ души людей, которыя не рождены, но которыя приготовлены прежде вѣковъ (гл. X). Наконецъ, упомянемъ еще, что въ сирийскомъ апокалипсисѣ Варуха рѣшительно противопоставляются земной и небесный Іерусалимъ: «не думаешь ли ты, что это тотъ городъ, о которомъ Я сказалъ: Я начерталъ тебя на дланяхъ Моихъ?! Это не тотъ городъ, зданія котораго теперь стоятъ предъ вами, но (будущій) который у Меня (уже теперь) открылся, который здѣсь (т. е. на небѣ) заранѣе приготовленъ,—со времени, когда Я принялъ рѣшеніе создать рай». Далѣе сообщается, что этотъ небесный городъ былъ показанъ Адаму до его грѣхопаденія, Аврааму ночью между двумя половинами жертвы (ср. Быт. XV, 15) и Моисею на Синаѣ (гл. IV).

Во всѣхъ этихъ мѣстахъ идея предсуществованія не нашла вполне яснаго выраженія, такъ какъ здѣсь,—особенно, что

<sup>1)</sup> *Baldensperger*, op. cit., S. 146—147. По *Faye*, ученіе о предсуществованіи стоитъ въ связи съ идеей избранія еврейскаго народа (p. 133).

<sup>2)</sup> *Ieremias*, *Babylonische i. N. T.*, S. 62.

<sup>3)</sup> *Смирновъ*, Книга Юбилеевъ, стр. 76. 105.

касается первых двух книг,—главнымъ образомъ ярко проглядываетъ детерминистическій взглядъ на жизнь. Поэтому, чтобы составить надлежащее понятіе объ ученіи о предсуществованіи, необходимо обратиться къ болѣе позднимъ источникамъ, которые совершенно невозможно устранять при сужденіи и объ іудействѣ новозавѣтнаго періода. Но эти источники настолько неопредѣленны, что допускаютъ различное толкованіе. Такъ, по мнѣнію проф. прот. А. В. Смирнова, въ таргумахъ относящихся къ ученію о предсуществованіи Мессіи мѣста говорятъ то объ идеальномъ, то о реальномъ предсуществованіи. Но G. Dalman утверждаетъ, что болѣе древній раввинизмъ довольствовался предсуществованіемъ только имени Мессіи <sup>1)</sup>. Относительно талмуда прот. Смирновъ говоритъ, что, если тамъ идетъ рѣчь о предсуществованіи, то личность Мессіи не выдѣляется изъ ряда другихъ праведниковъ и установленій В. Завѣта въ отношеніи къ названному качеству. Талмудъ учитъ о предсуществованіи торы, престола славы, праотцевъ Израиля, святилища и имени Мессіи; иногда дѣло идетъ не о имени Мессіи, но о немъ самомъ, и, кромѣ того, прибавляется еще покаяніе. Что касается Мессіи, то въ одномъ мѣстѣ онъ представляется предсуществующимъ въ намѣреніи Бога, а въ другомъ—реально. Такимъ образомъ, даже и ко времени Талмуда не выработался опредѣленный взглядъ на предсуществованіе <sup>2)</sup>.

Ученіе о предсуществованіи Мессіи въ пзднѣйшемъ іудействѣ является, такимъ образомъ, крайне неяснымъ. А если принять во вниманіе, что оно выражено довольно опредѣленно изъ извѣстныхъ намъ псевдэпиграфовъ только въ притчахъ книги Еноха, и намекъ на него еще находится въ апокалипсисѣ Ездры <sup>3)</sup>, а въ другихъ сочиненіяхъ этого рода мы съ нимъ не встрѣчаемся совсѣмъ, то нельзя не придти къ

<sup>1)</sup> Смирновъ, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 320; Dalman, Die Worte Jesu I, S. 247. Также Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud, S.<sup>2</sup> 348. Иное, кромѣ идеальнаго предсуществованія, думаетъ Weber, по болѣе древней іудейской системѣ немыслимо. Только болѣе поздняя іудейская теологія позволяетъ Мессіи существовать въ дѣйствительности (ibid., S. 354—356).

<sup>2)</sup> Смирновъ, Мессіанскія ожиданія, стр. 320—321.

<sup>3)</sup> Рѣшительное утвержденіе ученія о реальномъ предсуществованіи Мессіи въ этихъ книгахъ можно найти еще у Couard'a, Die Religiösen u. sittlichen Anschauungen der alttest. Apokryphen u. Pseudepigraphen, S. 207—209.

выводу, что и въ мистической средѣ лицъ, увлекавшихся апокалипсической литературой, идея предсуществованія Мессіи не сдѣлалась догмой, получившей вполне законченныя формы <sup>1)</sup>).

Но значеніе идеи о предсуществованіи Мессіи сводится къ нулю, благодаря главнымъ образомъ тому, что она совсѣмъ не повліяла на ученіе о метафизической сущности Мессіи <sup>2)</sup>). Въ апокалиптикѣ нѣтъ никакихъ основаній относить Мессію къ божественнымъ существамъ. Это доказывается его наименованіями, а также и нѣкоторыми сопоставленіями. Изъ наименованій замѣчательно одно: «Сынъ Человѣческій», разрѣшенія смысла котораго до сихъ поръ ищутъ, при чемъ всетаки этотъ смыслъ для многихъ еще является загадкою.

Что касается происхожденія имени, то его нужно возводить къ кн. пр. Даніила. Но является ли оно терминомъ для обозначенія Мессіи? Несомнѣнно, Даніилъ вовсе не думалъ создавать терминологию; вѣроятно также и то, что и ко времени написанія притчъ Еноха выраженіе сынъ человѣческій не сдѣлалось мессіанскимъ терминомъ,—но, однако, Христомъ эти два слова часто прилагаются къ Самому Себѣ <sup>3)</sup>).

<sup>1)</sup> Широкое распространеніе ученія о предсуществованіи Мессіи среди іудеевъ отрицаетъ *Dalman*. *Die Worte Jesu* I, S. 106—107. *Charles* признаетъ единичность этой концепціи въ іудейской литературѣ, — *The Book of Enoch*, p. 133—134. И совершенно непостижимо, откуда *Pagge* взялъ, что идея предсуществованія Мессіи одна изъ самыхъ распространенныхъ и самыхъ древнихъ (*Les Apokalypses juives*, p. 124). *Stanton* (*The Jewish and the Christian Messiah*, p. 131) считаетъ вѣроятнымъ, что разбираемая доктрина появилась послѣ Рождества Христова.

<sup>2)</sup> Это тѣмъ болѣе странно, что Притчи Еноха и 4 кн. Ездры не предполагаютъ рожденія Мессіи, какъ человѣка,—онъ долженъ выступить на землѣ, какъ сложившаяся личность. О предсуществованіи же Мессіи, предшествующемъ его рожденію, какъ человѣка, іудейство никогда ничего не знало, говоритъ *G. Dalman*, *Die Worte Jesu* I, S. 107.

<sup>3)</sup> *G. Dalman* (*Die Worte Jesu* I, S. 191 ff.) отрицаетъ за наименованіемъ „сынъ человѣческій“ значеніе мессіанскаго термина. Ср. примѣненіе этого положенія специально къ притчамъ Еноха—у *Schürer*, *Geschichte d. jud. Volkes* II, S. 614—615 Anm. 13. Мы согласны съ *Stanton*’омъ (*The Jewish and the Christian Messiah*, p. 240—241), что и во времена Христа это наименованіе не было терминологическимъ опредѣленіемъ Мессіи, а утвержденіе *Charles*’а (*The Book of Enoch*, p. 316—317), равно какъ и *Fiebig*’а (*Der Menschensohn*, S. 93 ff.), что имя „Сынъ Человѣческій“,—или, по *Fiebig*’у, „человѣкъ“,—было ходячимъ въ эпоху жизни Христа, считаемъ необоснованнымъ.

Что касается смысла обозначенія Себя Сыномъ Человѣческимъ со

Такимъ образомъ происхождение термина «сынъ человѣческій» не скрывается въ далекомъ, неизвѣстномъ намъ, таинственномъ прошломъ, и его смыслъ при первомъ его появленіи не трудно угадать. Для опредѣленія этого смысла нужно прежде всего поставить вопросъ о точномъ филологическомъ значеніи термина, который долженъ быть взять, конечно, не на греческомъ, а на своемъ оригинальномъ языкѣ, т. е. на еврейскомъ и арамейскомъ—*ben adam* и *barnascha*. По авторитетному указанію *Wellhausen'a* <sup>1)</sup>, на этихъ языкахъ слова, обозначающія человѣка, являются коллективнымъ понятіемъ, а для того, чтобы сдѣлать изъ него индивидуальное, необходимо прибавить *ben* или *bar*. Такимъ образомъ *barnascha* означаетъ, по точному филологическому смыслу, ничто иное, какъ *ὁ ἄνθρωπος*. Но *P. Fiebig* утверждаетъ, что арамейское слово, обозначающее человѣка, имѣетъ одинаковый смыслъ,—употребляется ли оно съ *ܒܢ* или безъ него, и смыслъ этотъ двоякій, т. е. *barnascha* можетъ обозначать и коллективное и индивидуальное понятіе <sup>2)</sup>. Впрочемъ, для насъ это колебаніе не можетъ имѣть особеннаго значенія. Важно только устано-

---

стороны Христа, то здѣсь заслуживаетъ вниманія указаніе *Dalman'a* (ор. cit., S. 211), который думаетъ, что, судя по Мѣ. XXIV, 30 (Мр. XIII. 26; Лк. XXII, 27) и Мѣ. XXVI, 64 (Мр. XIV, 62), Христосъ заимствовалъ это обозначеніе изъ Дан. VII, 13, а не изъ притчи Еноха. Ср. *Stanton*, ор. cit., p. 239—240, но см. противоположное мнѣніе *Charles'a*, *The Book of Enoch*, p. 314—316. Причины, по которымъ Иисусъ Христосъ заимствовалъ у Даниила наименованіе „Сынъ человѣческій“, по *Dalman'у*, слѣдующія: Господь, во-первыхъ, хотѣлъ указать, что перемѣна отношеній на землѣ можетъ произойти только отъ Бога; во-вторыхъ, Онъ этимъ наименованіемъ хотѣлъ дать возможность представить свои будущія страданія (*Die Worte Jesu I*, S. 216—218). Вторую мысль подтверждаетъ и *Charles (ibid.)*, когда говоритъ, что въ евангельскомъ терминѣ заключается и концепція „Раба Іегова“ Иса. LIII. (Ср. *Fiebig*, *Der Menschensohn*, S. 116—119). Съ нею согласны и мы. Что же касается первой мысли *Dalman'a*, то не справедливѣе ли думать, что въ устахъ Господа Спасителя обозначеніе Себя Сыномъ Человѣческимъ являлось скрытымъ мессіанскимъ именемъ? Черезъ него Онъ возводилъ умъ слушателей къ видѣнію пророка Даниила, мессіанское истолкованіе котораго было обычнымъ. Подтвержденіе послѣдняго положенія см. у *Dalman'a*, *Die Worte Jesu I*, S. 201 и *Der leidende u. der sterbende Messias der Synagoge*, S. 38 Anm. Но несправедливо впадать въ евангельскій терминъ „Сынъ Человѣческій“ значеніе идеала расы,—противъ *Stanton'a*, p. 246 и др.

<sup>1)</sup> *Skizzen u. Vorarbeiten*, VI. S. 196. Ср. *Dalman*, *Die Worte Jesu I*, S. 191—193.

<sup>2)</sup> *Fiebig*, *Der Menschensohn*, S. 54—56.

вить, что *bagnascha* дѣйствительно по гречески можетъ значить *ὁ ἀνθρωπος*.

Употребленіе выраженія «какъ бы сынъ человѣческій» у Даниїла объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ сначала представилъ четыре міровыхъ монархіи подъ видомъ звѣрей, а чтобы изобразить владыку будущаго мессіанскаго царства, воспользовался образомъ человѣка съ цѣлю противопоставить характеръ этого послѣдняго царства народа святыхъ Всевышняго характеру тѣхъ четырехъ монархій, представленныхъ подъ образомъ дикихъ звѣрей. Кромѣ того, еще Даниїль не говоритъ, что онъ видѣлъ человѣка, но какъ бы человѣка *שׁוֹמֵר צֶדֶק*, указывая этимъ только на внѣшній видъ фигуры, воспринятой имъ въ визионерномъ состояніи.

Такъ какъ это объясненіе является вѣроятнѣйшимъ и весьма подкупающимъ своей простотой, а главное всеисчерпывающимъ для даннаго случая, то едва ли можно видѣть въ выраженіи кн. Даниїла «какъ бы сынъ человѣческій» какой-то таинственный остатокъ, который являлся бы еще непонятнымъ послѣ него. Нѣтъ никакой нужды находить таинственное тамъ, гдѣ его вовсе нѣтъ, и предполагать для объясненія термина «сынъ человѣческій» какое-то тайное эсхатологическое преданіе <sup>1)</sup>.

Зависимостью отъ Даниїла вполне объясняется и употребленіе понятія «сынъ человѣческій» въ кн. Еноха, при чемъ вниманіе ея писателя привлекъ не терминъ самъ по себѣ, а изображеніе у Даниїла Мессіи, какъ человѣка, который, однако, шель съ облаками небесными, дошелъ до Ветхаго днями и подведенъ былъ къ Нему» (Дан. VII, 13). Зависимость притчъ Еноха отъ кн. пр. Даниїла особенно замѣтна въ гл. XLVI, въ которой впервые появляется наименованіе Мессіи сыномъ человѣческимъ; сказывается эта зависимость не только въ описаніи послѣдняго, но также и въ наименованіи Бога имѣющимъ главу дней, что равняется обозначенію Его у Даниїла, какъ Ветхаго днями. Вотъ въ этой-то XLVI главѣ книги Еноха Мессія и описывается, какъ такой, «лице котораго было подобно виду человѣка». На вопросъ созерцателя ангелу о сынѣ человѣческомъ: «кто онъ и откуда онъ, и почему онъ идетъ съ Главою дней», дается отвѣтъ: «это сынъ человѣческій, который имѣетъ правду, при которомъ живетъ

<sup>1)</sup> Противъ *Gunkel'*я—въ ZWTh. 1899, S. 588—589.

правда и который открываетъ всѣ сокровища того, что скрыто» и т. д. Во всемъ описаніи этой сцены не дается никакихъ основаній для мнѣнія, что у автора съ терминомъ «сынъ человѣческій» соединялись какія-либо представленія кромѣ тѣхъ, которыя были результатомъ простаго знакомства съ кн. пр. Даніила. Если въ послѣдствіи псевдо-Енохъ часто называетъ Мессію просто «сыномъ человѣческимъ», то это было, во-первыхъ, слѣдствіемъ того, что онъ считалъ Мессію, какъ увидимъ ниже, существомъ человѣческой природы, а во-вторыхъ, такой терминъ у писателя, находящагося подъ явнымъ вліяніемъ Даніила, напрашивался контрастомъ между Даніиловымъ наименованіемъ Мессіи—человѣкомъ и описаніемъ его супранатуральными чертами <sup>1)</sup>).

Замѣчательно, что даже псевдо-Ездра, какъ будто, и не знаетъ о терминологическомъ значеніи словъ «сынъ человѣческій», когда описываетъ своего Мессію имѣющимъ подобіе человѣка. Вотъ идущее сюда мѣсто гл. XIII, которое мы заимствуемъ у Wellhausen'a <sup>2)</sup> и съ которымъ совпадаетъ и нѣмецкій переводъ у Kautzsch'a (S. 395), въ то время какъ русскій, находящійся въ Библии, отступаетъ отъ 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 ecce 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. Здѣсь даже нѣтъ точнаго наименованія «сынъ человѣческій», при чемъ это отсутствіе никакъ не можетъ быть отнесено на счетъ перевода, особенно если принимать для 3 (4) Ездры еврейскій

---

<sup>1)</sup> Терминологическое значеніе наименованія „сынъ человѣческій“ въ кн. Еноха отрицаетъ Hertlein, Die Menschensohnfrage im letzten Stadium, S. 29—31.

<sup>2)</sup> Skizzen u. Vorarb. VI, S. 198. Переводъ Wellhausen'a, очевидно, основанъ на сирійскомъ текстѣ, ср. у Hilgenfeld'a, Messias judaeorum, p. 253.

оригиналь, что весьма убедительно доказывает Wellhausen <sup>1)</sup>. Псевдо-Ездра, совершенно не предвидя позднѣйшихъ научныхъ проблемъ, связанныхъ съ терминомъ «сынъ человѣческій», именуетъ своего Мессію «имѣющимъ видъ человѣка», а потомъ называетъ его кратко «человѣкъ» <sup>2)</sup>. Таковы происхожденіе и смыслъ термина «сынъ человѣческій» въ іудейской апокалиптикѣ. Изъ другихъ обозначеній Мессіи въ притчахъ Еноха пужно еще замѣтить имена «праведный» и «избранный», при чемъ здѣсь необходимо имѣть въ виду, что какъ Мессія именуется «праведнымъ» и «избраннымъ», такъ и прочіе праведники. Существуютъ въ притчахъ Еноха и еще имена Мессіи, но ихъ подлинность заподозривается авторитетами текстуальной критики псевдэпиграфа. Такъ, въ Ен. LXII, 5, по переводу Prof. A. Dillmann'a <sup>3)</sup>, а за нимъ и А. В. Смирнова <sup>4)</sup>, Мессія называется «сыномъ жены». Уже Prof. E. Schürer указываетъ, что большая часть лучшихъ рукописей имѣютъ здѣсь «сынъ мужа» <sup>5)</sup>. Точно также R. H. Charles ставя здѣсь, какъ и G. Beer, въ своемъ переводѣ на основаніи болѣе древнихъ рукописей «сынъ мужа» объясняетъ чтеніе «сынъ жены» или христіанскимъ вліяніемъ, или ошибкою при переводѣ, явившейся результатомъ того, что на переводчика повліялъ предыдущій четвертый стихъ съ его *beesit*—жена и *walda*—сынъ <sup>6)</sup>. Но нужно отмѣтить то обстоятельство, что въ LXIX, 29 спорное чтеніе «сынъ жены» встрѣчается уже въ болѣе древнихъ рукописяхъ <sup>7)</sup> вмѣсто принятаго Dillmann'омъ и Beer'омъ чтеніи «сынъ мужа».

Что сказать объ имени «сынъ мужа»? Оно прилагается къ мессіи въ притчахъ Еноха по переводу Dillmann'a и Смирнова два раза въ LXIX, 29, а по переводу Beer'a еще въ

<sup>1)</sup> Skizzen und Vorarbeiten VI, S. 234—241.

<sup>2)</sup> Иначе думаетъ *Niebig*, Der Menschensohn, S. 82—83; но ср. *Hertlein*, Die Menschensohnfrage, S. 34.

<sup>3)</sup> Das Buch Henoch, S. 33. На основаніи терминовъ Сынъ человѣческій, сынъ мужа и сынъ жены prof. A. Dillmann утверждаетъ, что Мессія у Еноха обозначается, какъ истинный человѣкъ (S. 157).

<sup>4)</sup> Книга Еноха, стр. 364.

<sup>5)</sup> *Schürer*, Geschichte d. jüdischen Volkes II, S. 615.

<sup>6)</sup> *Charles*, The Book of Enoch, p. 164—Crit. not.; *Beer* у *Kautzsch'a* II, S. 271 Anm. r.

<sup>7)</sup> *Volz*, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, S. 214. У *Kautzsch'a*, S. 276 Anm. s.



LXII, 5. Уже Hilgenfeld <sup>1)</sup> высказалъ предположеніе, что «сынъ мужа» является результатомъ случайной ошибки эѳіопскаго переводчика, переведшаго υἱὸς τοῦ ἀνδρός такъ, какъ нужно бы было перевести υἱὸς τοῦ ἀνδρός. А затѣмъ Charles'омъ вполне доказано, что различіе терминовъ «сынъ чловѣческій» и «сынъ мужа» нужно отнести только на счетъ эѳіопскаго перевода. Вообще въ эѳіопскомъ иногда употребляется слово, обозначающее υἱός, тамъ, гдѣ можно ожидать homo, и переводъ одного и того же термина двумя различными словами свидѣтельствуетъ только о невнимательности переводчика <sup>2)</sup>).

Послѣ всего этого мы можемъ рѣшить вопросъ и о происхожденіи чтенія «сынъ жены». Намъ кажется несомнѣннымъ, что это ничто иное, какъ христіанская корректура. Чтобы представить такую возможность, необходимо обратить вниманіе на то, что имена Мессіи: «сынъ жены» и «сынъ мужа» не имѣютъ устойчиваго положенія: терминъ «сынъ мужа» обязательно у другихъ свидѣтелей текстуальнаго преданія имѣетъ въ качествѣ варіанта терминъ «сынъ жены», или наоборотъ. Отсюда мы заключаемъ, что для христіанскихъ читателей книги Еноха, принадлежавшей къ канону Абиссинской церкви, выраженіе: «сынъ мужа», какъ имя Мессіи, было соблазнительнымъ, благодаря чему и появилась безукоризненная и съ христіанской точки зрѣнія корректура «сынъ жены».

Не смотря на неблагопріятный взглядъ на два послѣднихъ мессіанскихъ имени въ кн. притчъ Еноха, мы имѣемъ право утверждать, что въ нихъ Мессія описывается, какъ чловѣкъ, Онъ,—«праведный» и «избранный», ставится въ рядъ съ другими праведниками и отличается отъ нихъ только особыми духовными дарами, съ которыми связано его положеніе, какъ судіи міра. Это послѣднее можно вывести и изъ словъ гл. XLVI. 3. Въ виду всѣхъ вышеизложенныхъ данныхъ, нельзя придавать большой важности при рѣшеніи вопроса о существѣ Мессіи тѣмъ мѣстамъ притчъ, въ которыхъ онъ описывается чертами весьма возвышенными. Если нѣкоторые изслѣдователи <sup>3)</sup> указываютъ, что здѣсь Мессія обри-

<sup>1)</sup> Die jüdische Apokalypitik, S. 158 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Charles, The Book of Enoch, p. 128; ср. проф. Н. Н. Глушковскій, Благовѣстіе св. Апостола Павла I, Спб., 1905, стр. 874—875 примѣч.

<sup>3)</sup> Такъ, Schürer, Gesch. d. jüd. V. II, S.<sup>4</sup> 615—619.

совывается чертами супранатуральными, то съ этимъ всякій согласится, но въ то же время это указаніе съ точки зрѣнія поставленнаго нами вопроса не содержитъ ничего точнаго. Наоборотъ, совершенно несправедливо находятъ въ іудействѣ процессъ обоготворенія Мессіи <sup>1)</sup>).

Что касается другихъ псевдэпиграфовъ, то есть сходство въ ученіи о Мессіи между притчами Еноха и апокалиписисомъ Ездры. О предсуществованіи Мессіи, по псевдо-Ездрѣ, у насъ уже была рѣчь выше, и по этому предмету не остается ничего болѣе сказать. Здѣсь намъ необходимо только отмѣтить, во-первыхъ, то обстоятельство, что Богъ, по 4 кн. Ездры, называетъ Мессію Своимъ сыномъ—«Сынъ Мой», «Сынъ Мой Христосъ» (VII, 28—29; XIII, 32. 37. 52; XIV, 9),—что указываетъ на него, какъ на теократическаго царя, по мнѣнію Schürer'a, хотя въ то же время вѣроятна и догадка Штапфера, что слово *filius* въ 4 кн. Ездры соотвѣтствуетъ не греческому *υἱός*, а *παῖς*. <sup>2)</sup>).

Вторая особенность, которую намъ остается отмѣтить въ мессіанскомъ ученіи псевдо Ездры, та, что онъ, не смотря на описаніе Мессіи предсуществующимъ небеснымъ человѣкомъ, приписываетъ ему вмѣстѣ съ тѣмъ и происхожденіе изъ рода Давидова. Идущія сюда выраженія этого писателя <sup>3)</sup> отсутствуютъ въ латинскомъ переводѣ, но подлинность ихъ подтверждается единогласнымъ свидѣтельствомъ восточныхъ версій. Здѣсь ясно сказалось по отношенію къ личности Мессіи іудейское пониманіе <sup>4)</sup>), котораго не могли совершенно устранить никакія спекуляціи на основаніи кн. Даніила.

Что касается другихъ источниковъ, то въ Ен. ХС, 37 Мессія представляется подъ образомъ бѣлаго тельца, при чемъ здѣсь говорится о его рожденіи. Въ Ен. CV, 2 Богъ

<sup>1)</sup> Противъ *Baldensperger'a*, *Selbstbewusstsein Jesu* I, S. 137—138.

<sup>2)</sup> У *Смирнова*, Мессіанскія ожиданія, — стр. 310—311.

<sup>3)</sup> *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).

<sup>4)</sup> Этотъ же фактъ можетъ служить противъ ссылки на значеніе супранатуральныхъ чертъ Мессіи въ притчахъ Еноха въ доказательство процесса обоготворенія среди іудеевъ его личности.

называетъ Мессію Своимъ сыномъ. Подлинность этого названія отвергаютъ G. Dalman и Н. I. Holtzmann <sup>1)</sup>. Но Charles справедливо замѣчаетъ, что, если праведники въ LXII, 11 названы дѣтьми Божиими, то Мессія является Сыномъ Божиимъ въ преимущественномъ смыслѣ <sup>2)</sup>. Вмѣстѣ съ этимъ сопоставленіе Charles'a даетъ указаніе, какъ нужно понимать въ кн. Еноха выраженіе «Сынъ Мой». Но вообще пророческіе псевдэпиграфы скудны характеристиками личности Мессіи, а потому мы считаемъ нужнымъ только прибавить еще, что въ 5 Сивил. кн., гдѣ, очевидно, описывается устройство мессіанскаго царства (ст. 414—433), устроитель его называется блаженнымъ мужемъ (seliger Mann) <sup>3)</sup>; затѣмъ въ Assumptio Mosis выводится какая-то загадочная фигура мужа изъ колѣна Левіина по имени Тахо (IX, 1), едва ли, впрочемъ, имѣющая какое-либо отношеніе къ Мессіи <sup>4)</sup>. Лучше всего, кажется, выражена іудейская мессіанская вѣра въ XVII псалмѣ Соломона, гдѣ Мессія описывается, какъ потомокъ Давида и земной царь, и вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуется возвышенными нравственными чертами. Вотъ мѣста, относя-

<sup>1)</sup> G. Dalman, Die Worte Jesu I, S. 221. Н. I. Holtzmann, Lehrbuch d. newtestamentlichen Theologie I, S.<sup>2</sup> 91.

<sup>2)</sup> The Book of Enoch, p. 301.

<sup>3)</sup> У Kautzsch'a, S. 214.

<sup>4)</sup> О попыткахъ разгадать значеніе этого таинственнаго имени см. у Charles'a, The Assumption of Moses, p. 35—36. Hilgenfeld думалъ, что латинское тахо есть испорченное греческое ταχ' (= 363) и соответствуетъ числовому значенію слова משיח (Messias judaeorum, p. 467). Но Charles замѣчаетъ вслѣдъ за Colani, что „этотъ пассажъ стоитъ въ такомъ же отношеніи къ Мессіи, какъ и къ императору Барбароссѣ“. И дѣйствительно, въ случаѣ отношенія къ Мессіи, мы должны бы были приписать автору Ass. Mosis странную вѣру въ происхожденіе Мессіи изъ колѣна Левіина. Несомнѣнно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ порчей текста. С. Clemen предполагаетъ, что здѣсь первоначально стояло תיחון, при чемъ дѣло шло о предвѣстникѣ конца, который явится ревнителемъ закона. А Charles на основаніи самарянскихъ „Легендъ Моисея“ предполагаетъ, что משיח по ошибкѣ получилось изъ משיח—т.е. „ревнитель“. Семь же сыновей стоятъ въ связи съ семью сыновьями вдовы во 2 Мак. VII и 4 Мак. (Charles, The Ass. 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) предполагаетъ, что Тахо(c) есть ничто иное, какъ искусственное начертаніе имени Елеазаръ, при чемъ для этого начертанія были взяты буквы ближайшія въ семитическомъ алфавитѣ къ соответствующимъ буквамъ указаннаго имени (עלעזר=משיח).

ціяся собственно къ личности этого царя: «Воззри, Господи, и возставь имъ царя ихъ, сына Давидова, во время, какое Ты, Боже, избралъ, чтобы царствовалъ надъ Израилемъ отрокъ Твой» (ст. 23). «Онъ не будетъ надѣяться на коня, и всадника и на лукъ, и не будетъ умножать себѣ золота и серебра для войны, и многимъ (воинамъ) не соберетъ надежды на день войны» (ст. 37). «Онъ чистъ отъ грѣха, чтобы владычествовать надъ народомъ великимъ, обличить начальниковъ и истребить грѣшниковъ силою слова» (ст. 41) и под.

Такимъ образомъ, представленіе о Мессіи, какъ о человѣкѣ, должно быть признано нормальнымъ ученіемъ іудейской апокалиптики, какъ и іудейства вообще <sup>1)</sup>. Ученіе это никогда не смѣнялось другимъ, а въ послѣдствіи подъ вліяніемъ христіанства,—какъ оппозиція послѣднему,—оно обострилось въ іудейскомъ сознаніи <sup>2)</sup>.

Что касается ученія о страждущемъ Мессіи <sup>3)</sup>, то въ разсматриваемый періодъ мы его вовсе не находимъ, а ученіе 4 Ездр. о смерти Мессіи не имѣетъ сюда никакого отношенія <sup>4)</sup>. Вполнѣ основательными должно признать ссылки <sup>5)</sup> на Н. Завѣтъ въ доказательство того положенія, что мысль о страдающемъ Мессіи была вполнѣ чужда іудеямъ времени Господа. Лишь у Іустина Мученика въ «Разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ» (гл. LXVIII . LXXXIX) находится свидѣтельство о существованіи представленія о страданіяхъ Мессіи. Болѣе же опредѣленныя уаазанія на него принадлежатъ позднѣйшему времени.

Интересно отмѣтить фактъ, что позднѣйшее іудество различало двухъ Мессій: Мессія, сынъ Давидовъ и Мессія, сынъ Іосифовъ или Ефремовъ, при чемъ первый является страдаю-

<sup>1)</sup> Относительно послѣдняго см. *Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S.<sup>2</sup> 356—357.

<sup>2)</sup> Ср. *Volz, D. jüdische Eschatologie v. Daniel bis Akiba*, S. 216—217.

<sup>3)</sup> Подробное его изложеніе см., между прочимъ, у *Смирнова*, Месіанскія ожиданія, стр. 481—522.

<sup>4)</sup> *Schürer Geschichte d. jüd. Volkas II*, S.<sup>4</sup> 648: Die Weissagung des vierten Buches Esra, dass der Massias nach 40 jähriger Herrschaft sterben werde (IV Esra 7, 28—29), hat selbstverständlich mit der Idee eines Veröhnungstodes nichts gemein.

<sup>5)</sup> Такъ, *Couard, Die religiösen u. sittlichen Anschauungen der alttest. Apokryphen u. Pseudepigraphen*, S. 202; *Stanton, The jewish and the Christian Messiah*, p. 124—125.

щимъ, а второй умирающимъ Мессіей и воителемъ <sup>1)</sup>. Роль Мессіи, сына Іосифова, состоитъ въ томъ, что онъ побѣждаетъ враговъ Израиля, занимаетъ Іерусалимъ и дѣлаетъ его столицею, но послѣ этого умираетъ насильственной смертію. По мнѣнію Dalman'a, происхожденіе этого ученія можно отнести ко 2—3 вѣку; при чемъ поводомъ къ его появленію послужила не полемика съ христіанами, но необходимость ободрить іудейскій духъ во время преслѣдованія Адріана <sup>2)</sup>. Но Weber какъ разъ видитъ въ этомъ ученіи уступку, сдѣланную іудеями въ полемикѣ противъ христіанъ въ виду содержанія Иса. LIII <sup>3)</sup>. Искупительнаго значенія смерть Мессіи, сына Іосифова, не имѣла: идея эта неизвѣстна раввинизму <sup>4)</sup>.

Согласно ученію о страждущемъ Мессіи, господству послѣдняго будетъ предшествовать время униженія <sup>5)</sup>. Въ вавилонской Гемарѣ говорится, что Богъ обременитъ Мессію исполненіемъ заповѣдей и страданіями, какъ мельничными жерновами. Мессія представляется здѣсь сидящимъ у воротъ Рима съ нищими и перевязывающимъ свои раны въ ожиданіи времени, когда ему можно будетъ исполнить свое призваніе <sup>6)</sup>.

Временемъ происхожденія ученія о страждущемъ Мессіи Dalman считаетъ 3—6 столѣтія; 7—10 столѣтія были временемъ его дальнѣйшаго развитія; а усилившійся подъ вліяніемъ бѣдствій еврейской націи интересъ къ мессіологіи—вотъ причина его происхожденія <sup>7)</sup>. Относительно же широты распро-

<sup>1)</sup> См. *Stanton*, op. cit., p. 124: Messiah Ben Joseph, the Messiali, 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 u. sterbende Messias der Synagoge*, S. 23) говоритъ, что страждущій Мессія есть бень-Іосифъ. Связь Мессіи бень-Іосифъ съ 10 колѣнами *Dalman* отвергаетъ (*ibid.*, S. 16—17). Такъ же *Bousset*, *Religion Judentums*, S.<sup>2</sup> 266. Но эту связь утверждаетъ *Weber* (*Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S.<sup>2</sup> 362—363). *Couard* говоритъ объ умирающемъ Мессіи бень Іосифъ и страдающемъ Мессіи бень Давидъ (op. cit., S. 203 Anm. 1).

<sup>2)</sup> *Dalman*, *D. leidende und sterbende Messias*, S. 21—22.

<sup>3)</sup> *Weber*, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S.<sup>2</sup> 362—363.

<sup>4)</sup> *Dalman*, *D. leidende und sterbende Messias*, S. 22—23; *Bousset*, *Religion Judentums*, S.<sup>2</sup> 265.

<sup>5)</sup> *Dalman*, *ibid.*, S. 41.

<sup>6)</sup> См. у *Смирнова*, Мессіанскія ожиданія, стр. 489—490; *Dalman*, op. cit., S. 39; *Weber*, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud*, S.<sup>2</sup> 359.

<sup>7)</sup> *Dalman*, *ibid.*, S. 91—92. Ср. *Смирновъ*, Мессіанскія ожиданія, стр. 509: „происхожденіе іудейскаго ученія о страданіяхъ Мессіи нужно

страненія ученія о страдающемъ Мессіи говорятъ, что оно не сдѣлалось господствующимъ воззрѣніемъ іудейства, но, оставшись ему чуждымъ, было только школьнымъ мнѣніемъ <sup>1)</sup>). Кроме того, Dalman замѣчаетъ, что ни въ ученіи объ умирающемъ Мессіи, сынѣ Іосифа, ни въ ученіи о страдающемъ Мессіи, сынѣ Давидовомъ, раввинизмъ не могъ возвыситься надъ границами народной религіи и религіи закона <sup>2)</sup>). Время происхожденія ученія о страдающемъ Мессіи и его характеръ уполномочиваютъ насъ устранить его отъ всякаго вліянія на наши выводы: въ псевдэпиграфической апокалиптикѣ мы не встрѣчаемъ никакихъ намековъ на него.

**Б. Мессіанское дѣло и мессіанское царство по ученію іудейской апокалиптики. Междуцарствіе (хиліазмъ). Эсхатологія.**

Двойственный характеръ іудейской апокалиптики особенно ясно сказался въ ея ученіи о мессіанскомъ дѣлѣ. При чисто націоналистическомъ представленіи мессіанскаго царства роль Мессіи была совершенно понятна: онъ представлялся земнымъ царемъ, надѣленнымъ отъ Бога полномочіями къ устроенію славнаго царства, состоящаго изъ избраннаго только народа. Образъ такого Мессіи въ чертахъ возвышенныхъ, насколько только возможно при подобномъ представленіи дѣла, и находимъ въ XVII псалмѣ Соломона. Но лишь только надъ націоналистическою мессіологіей беретъ верхъ эсхатологія, какъ личность Мессіи является на сцену совершенно безъ нужды, и иной апокалиптикъ не знаетъ, что ему съ ней дѣлать. Не даромъ же въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ этого рода мы не находимъ никакой мессіологіи. При всемъ томъ замѣчательно, что мессіологія особенно развита тамъ, гдѣ сильно выступаютъ новые трансцендентно-эсхатологическіе элементы позднѣйшей іудейской религіи. Ясно, что апокалиптики сознавали необходимость измѣненія чертъ мессіанскаго образа, но при допущеніи такихъ измѣненій не могли дать ему надлежащаго мѣста.

---

искать въ прямомъ или косвенномъ вліяніи на раввинизмъ христіанства“.

<sup>1)</sup> *Schürer*, Geschichte d. jud. Volkes II, S.<sup>4</sup> 650—651. *Dalman*, *ibid.* S. 85—87.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, S. 96.

Главными эсхатологическими идеями являются идеи суда и воскресенія, тѣсно между собою связанныя по временной послѣдовательности. Воскресеніе и судъ должны предшествовать открытію другого болѣе совершеннаго порядка міра. Но какая же роль Мессіи при этихъ эсхатологическихъ актахъ? Трагическое положеніе іудейства при рѣшеніи этого вопроса исполнѣ понятно и ясно. И наше вниманіе здѣсь привлекаетъ прежде всего тотъ путь, какой найденъ былъ апокалиптичскими писателями для примиренія мессіологии и эсхатологии, — путь этотъ — ученіе о междуцарствіи, обычно, извѣстное подъ именемъ хиліазма. Примиреніе дѣлалось возможнымъ благодаря тому, что для удовлетворенія іудейскихъ вождѣлнй назначался опредѣленный періодъ, за которымъ слѣдовали эсхатологическіе акты — воскресеніе и судъ.

Первый намекъ на междуцарствіе встрѣчается въ седминномъ апокалиписисѣ кн. Еноха. Здѣсь говорится, что восьмая седмина будетъ седминою правды: «и будетъ данъ ей мечъ, чтобы судъ и справедливость исполнились надъ тѣми, которые поступаютъ насильственно, и грѣшники будутъ преданы въ руки праведныхъ. И въ концѣ ея они пріобрѣтутъ дома своею справедливостію, и созиждется домъ великому Царю въ прославленіе навсегда и навѣчно». Послѣ этого на девятую седмину относится открытіе всему міру праведнаго суда, при чемъ исчезнутъ дѣянія нечестивыхъ, и міръ будетъ осужденъ на погибель. Наконецъ, уже въ десятую седмину, въ седмую часть ея, будетъ судъ надъ стражами и произойдетъ обновленіе міра (ХСІ, 12—17). Толкованіе седминнаго апокалиписиса довольно затруднительно, ибо представленія, въ немъ содержащіяся, запутаны; тѣмъ не менѣе проблескъ ученія о междуцарствіи, впоследствии точнѣе развитаго, здѣсь весьма въроятенъ.

Это опредѣленное ученіе о междуцарствіи мы встрѣчаемъ въ апокалиписисахъ Ездры и Варуха. У перваго въ видѣннй орла (гл. XII) кратко говорится объ остаткѣ нѣрода еврейскаго, который будетъ обрадованъ Богомъ, «доколѣ не придетъ конецъ — день суда» (ст. 34). Въ VII гл. продолжительность царства Мессіи опредѣляется въ 400 лѣтъ, послѣ чего послѣдуетъ смерть Мессіи и всего человѣчества, и міръ на семь дней обратится въ древнее молчаніе, а затѣмъ откроется воскресеніе и судъ (ст. 28—35). Въ сирійскомъ апокалиписисѣ Варуха (XXIX) послѣ описанія явленія Мессіи и благъ мес-

сианскаго времени сообщается (XXX, 1), что по окончаніи времени, назначеннаго для этого царства, Мессія возвратится въ славѣ на небо. Въ другомъ мѣстѣ того же апокалипсиса говорится, что господство Мессіи должно продолжаться до конца посвященнаго гибели міра (XL, 3). По Вар. LXXIV, мессіанское время есть «конецъ того, что преходяще, и начало того, что непреходяще». Можно замѣтить, что, по мнѣнію Volz'a<sup>1)</sup>, рѣзкое противоположеніе мессіанскаго періода будущему вѣку относится на счетъ собирателя видѣній; такимъ образомъ, гл. XXIX, напр., не имѣла первоначально того смысла, какой имѣетъ теперь, но представляла законченное описаніе будущаго блаженнаго времени подъ главенствомъ Мессіи.

Довольно спутанное представленіе съ сильнымъ хилиастическимъ оттѣнкомъ встрѣчаемъ и въ Сив. III, 652—730. Послѣ разсказа объ устроеніи мессіанскаго царства посланнымъ Богомъ съ востока царемъ здѣсь сообщается о нападеніи на описанное царство народовъ, желающихъ разрушить храмъ великаго Бога, и о чудесномъ уничтоженіи этихъ народовъ, послѣ чего сыны великаго Бога, живущіе около храма Его, будутъ наслаждаться счастьемъ подъ Его управленіемъ.

Отмѣтимъ здѣсь еще, что участниками его являются, конечно, только лица, принадлежащія къ народу Божію, а изъ послѣднихъ только тѣ, которыя будутъ въ живыхъ при открытіи мессіанскаго царства. Объ этомъ ясно говорится у псевдо-Ездры и у псевдо-Варуха. Первый говоритъ, что «оставшіеся будутъ наслаждаться 400 лѣтъ» (VII, 28), или еще: Богъ обѣщаетъ избавить «остатокъ народа Своего», «тѣхъ, которые сохранились въ предѣлахъ Его» (XII, 34). По апокалипсису Варуха (XXIX, 2), во время бѣдствій, непосредственно предшествующихъ открытію мессіанскаго царства, Богъ будетъ охранять тѣхъ, которые находятся въ Іудеѣ.

Въ другихъ апокрифическихъ апокалипсисахъ, гдѣ нѣтъ слѣдовъ хилиазма, личность Мессіи иногда слишкомъ искусственно привязывается къ развитію міровой драмы. Такъ, въ видѣніи пастырей въ кн. Еноха судъ приписывается самому Богу (XC, 20 дал.; C, 4), а о Мессіи здѣсь хотя и упоминается и сообщается о его рожденіи, тѣмъ не менѣе онъ вовсе не является дѣйствующимъ лицомъ, и появленіе его ни

<sup>1)</sup> Jüdische Eschatologie v. Daniel bis Akiba, S. 64—65.



для чего не нужно: «и я видѣлъ,—пишетъ псевдо-Енохъ,— что родился бѣлый телець съ большими рогами, и всѣ звѣри полевые и всѣ птицы небесныя устрашилися его и умоляли его все время. И я видѣлъ, какъ весь родъ ихъ измѣнился, и всѣ они стали бѣлыми тельцами; и первый между ними былъ буйволъ <sup>1)</sup> и имѣлъ большіе черные рога на своей головѣ; и Господь овецъ радовался, взирая на нихъ (на него?) и на всѣхъ тельцовъ» (ХС, 37—38). Здѣсь только и говорится о бѣломъ тельцѣ, что «всѣ звѣри полевые и всѣ птицы небесныя устрашилися его и умоляли его все время». Иногда же въ апокалиптикѣ мы наблюдаемъ полное отсутствіе образа Мессіи. Яркимъ примѣромъ этого является *Assumptio Mosis*, гдѣ фигуру Тахо мы не считаемъ мессіанской. Судъ надъ врагами Израиля совершить, по этому памятнику (гл. X), одинъ только Богъ,—одинъ Богъ, но не Мессія <sup>2)</sup>. При этомъ мѣстомъ блаженства Израиля здѣсь называется небо, откуда избранный народъ будетъ смотрѣть на мученія своихъ враговъ. По мнѣнію Charles'a, въ *Ass Mosis* не только нѣтъ рѣчи о Мессіи, но авторъ его, повидимому, даже враждебно настроенъ къ этой идеѣ <sup>3)</sup>. Точно также и въ первой части кн. Еноха въ описаніи будущаго блаженнаго времени Мессія не играетъ никакой роли: о немъ даже и не упоминается (гл. X).

Но въ то же время мы встрѣчаемся съ совершенно оригинальной концепціей въ притчахъ Еноха. Здѣсь сынъ человѣческій описывается, какъ судія, и описывается самыми возвышенными чертами. При этомъ нельзя согласиться и съ утвержденіемъ, ограничивающимъ судебную власть Мессіи только судомъ надъ ангелами и демонами <sup>4)</sup>;—намъ наоборотъ кажется, что въ этой части кн. Еноха Мессія представляется судьей вселенной. О судѣ надъ одними только ангелами говорится въ гл. LV и LXI, 8 ff., но уже въ LXII гл. говорится о судѣ Мессіи надъ всѣми вообще грѣшниками. Кромѣ того, о судѣ Мессіи надъ всѣми людьми говорится въ гл. XLV—

<sup>1)</sup> См. переводъ *Beer'a* у *Kautzsch'a*, S. 298 и *Charles'a*, *The Book of Enoch*, p. 258. Критическія примѣчанія 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* повторяетъ Смирновъ, Книга Еноха, стр. 447.

<sup>2)</sup> *Charles*, *The Assumption of Moses*, p. 41 *not.*

<sup>3)</sup> *Ibid.*, p. LXI.

<sup>4)</sup> *Volz*, *op. cit.*, S. 260.

XLVI; XLIX; LI и др. Ученіе притчъ кн. Еноха о дѣлѣ Мессіи, какъ таковомъ, представляетъ дѣйствительно на іудейской почвѣ нѣчто замѣчательное и несравнимое. Тѣмъ не менѣе по поводу его нужно отмѣтить два факта: во-первыхъ, оно является совершенно единичнымъ и не только не имѣетъ для себя параллели, но позднѣе и рѣшительно отвергается; во-вторыхъ, оно является прикрытіемъ тѣхъ же іудейскихъ чаяній *земного* царства Мессіи *для евреевъ*; только способъ устроенія этого царства представляется болѣе возвышеннымъ и мягкимъ, чѣмъ въ другихъ случаяхъ: у автора притчъ мы не можемъ отрицать весьма сильной нравственной тенденціи и возвышеннаго образа мыслей.

Изъ предыдущаго видно, что искать мысль о судѣ Мессіи надъ міромъ въ иныхъ источникахъ было бы напраснымъ трудомъ. Такъ обстоитъ дѣло въ отношеніи къ этой идее въ другихъ частяхъ кн. Еноха, какъ уже было отмѣчено выше. Въ иныхъ случаяхъ мысль о судѣ Мессіи прямо и рѣшительно отрицается. Псевдо-Ездра на свой вопросъ о томъ, черезъ кого Богъ посѣтитъ твореніе Свое,—получаетъ отвѣтъ: «созворено было все Мною однимъ, а не черезъ кого-либо иного; отъ Меня также послѣдуетъ и конецъ, а не отъ кого-либо иного» (V, 56—VI, 6). Въ виду ясности и рѣзкости выраженія мысли, основательно будетъ предположить, что здѣсь мы имѣемъ полемическій выпадъ противъ христіанства съ его идеей о судѣ Христа надъ міромъ. Въ Сивил. IV, 41 говорится, что Богъ самъ является судьей, судящимъ безбожныхъ и благочестивыхъ; о явленіи суда великаго Бога говорится въ Сив. III, 91—92, а въ сирійскомъ апокалипсисѣ Варуха XX, 4 говорится о судѣ силы Божіей. Ср. также вышеупомянутое мѣсто Ass. Mosis (гл. X).

Въ притчахъ Еноха дѣятельность Мессіи описывается, какъ юридически судебный актъ. Въ другихъ источникахъ, гдѣ преобладаетъ націоналистическая мессіологія и дѣятельность Мессіи не ставится въ связь съ великими эсхатологическими событіями, какъ воскресеніе и послѣдній судъ со стороны Самого Бога, роль его нѣсколько иная,—именно онъ выступаетъ скорѣе съ чертами военнаго героя, и руководящимъ началомъ его отношенія къ народамъ представляется, въ свою очередь, отношеніе послѣднихъ къ Израилю. Такъ, въ сирійскомъ апокалипсисѣ Варуха говорится, что Мессія одни народы умертвитъ а другимъ даруетъ жизнь. Перваго

рода участь постигнетъ тѣхъ, которые угнетали или вообще знали Израиля, а вторая—не угнетавшихъ и не знавшихъ народъ Божій (гл. LXXII). По Сив. III, 652—654, посланный Богомъ съ востока царь положить конецъ войнѣ на всей землѣ тѣмъ, что онъ однихъ умертвить, а съ другими заключить договоры. По Сив. V, 109—110, воинственная дѣятельность мессіанскаго царя представляется актомъ, предуготовляющимъ судъ со стороны Самого Бога: «и царь, посланный для этого отъ Бога, погубить всѣхъ великихъ царей и знаменитѣйшихъ мужей. И тогда будетъ судъ Вѣчнаго надъ людьми». По Сив. V, 414ff., святой мужъ, носящій въ рукахъ скипетръ, данный ему Богомъ, овладѣваетъ всѣмъ хорошимъ; возвращаетъ добрымъ богатство, расхищенное у нихъ ранѣ; разрушаетъ до основанія съ помощію огня города и сжигаетъ поселенія людей, дѣлавшихъ ранѣ зло, а городъ, возлюбленный Богомъ, дѣлается болѣе блестящимъ, чѣмъ звѣзды, солнце и луна и т. д. Слѣды такого представленія о дѣятельности Мессіи находятся даже и въ притчахъ кн. Еноха, гдѣ объектомъ этой дѣятельности признаются иногда цари и сильные земли. Для примѣра укажемъ на гл. XLVI, въ которой псевдо-Еноху дается ангеломъ объясненіе роли Сына человѣческаго. «Этотъ сынъ человѣческій, котораго ты видѣлъ, подниметъ царей и могущественныхъ съ ихъ ложъ и сильныхъ съ ихъ престоловъ, и развяжетъ узды и зубы грѣшниковъ сокрушить. И онъ изгонитъ царей съ ихъ престоловъ и изъ ихъ царствъ».

Вообще представленіе о Мессіи, какъ о побѣдѣ народовъ, мы очень часто встрѣчаемъ въ псевдэпиграфической апокалиптикѣ, хотя эта его дѣятельность иногда и описывается чудесными чертами. Такъ, по апокалипсису Ездры XIII, 8—11, Мессія при видѣ тѣхъ, которые собрались, чтобы побѣдить его, «не поднялъ руки своей, ни копья не держалъ и никакого оружія воинскаго; но только онъ испускалъ изъ устъ своихъ какъ бы дуновеніе огня и изъ губъ своихъ какъ бы дыханіе пламени и съ языка своего пускалъ искры и бури, и все это смѣшалось вмѣстѣ: и дуновеніе огня, и дыханіе пламени и сильная буря. И стремительно напалъ онъ на это множество, которое приготовилось сразиться, и сжегъ всѣхъ, такъ, что ничего не видно было изъ безчисленнаго множества, кромѣ праха, и только былъ запахъ отъ дыма». Въ Псал. Соломона XVII, 27 говорится объ истребленіи Мессіею незаконнымъ словомъ устъ.

Такова роль Мессіи по представленію іудейской апокалиптики. Ясно теперь, что воскресеніе мертвыхъ здѣсь стоитъ внѣ отношенія къ мессіанскому дѣлу. Исключеніемъ являются развѣ притчи Еноха, гдѣ судьей признается Мессія, гдѣ поэтому воскресеніе—актъ, служащій приготовленіемъ къ мессіанскому суду (гл. LI). Но по апокалипсису Варуха, воскресеніе послѣдуетъ въ заключеніе мессіанскаго царства,—послѣ того какъ Мессія возвратится на небеса (гл. XXX). Также и по 4 кн. Ездры, воскресенію мертвыхъ будетъ предшествовать смерть Мессіи и всѣхъ людей и семидневное «молчаніе» міра (VII, 29, 32) <sup>1)</sup>.

Въ виду всего этого, едва-ли будетъ справедливымъ ставить ученіе о воскресеніи въ апокалиптикѣ въ связь съ націоналистической мессіологіей. По крайней мѣрѣ, совершенно невѣрна мысль объ удвоеніи въ іудейской апокалиптикѣ воскресенія, при чемъ одно изъ нихъ, будто-бы, есть воскресеніе праведныхъ для участія въ благахъ мессіанскаго царства, а другое общее воскресеніе для послѣдняго суда <sup>2)</sup>.

Въ апокалиптикѣ на идею двѣйного воскресенія не дѣлается ни малѣйшаго намека, хотя, если бы она была распространена въ іудействѣ, то псевдо-Ездра и псевдо-Варухъ едва ли могли бы пройти мимо нея, ибо были всѣ поводы воспользоваться ею. Да и вообще для іудея не могло, кажется, представляться страшнымъ приписать участіе въ мессіанскомъ царствѣ однимъ только оставшимся въ живыхъ,—это вполнѣ понятно тамъ, гдѣ имѣется въ виду благо или прогрессъ націи, а не личности. Тотъ фактъ, что іудейскіе источники иногда говорятъ только о воскресеніи праведныхъ, еще не указываетъ на то, что самая идея воскресенія была связана съ національною мессіологіей. Движущимъ первымъ ученія о воскресеніи было не національное самосознаніе іудейства, а между тѣмъ мы признаемъ единство этого движущаго перва, какія бы формы ни принимала самая вѣра въ воскресеніе. Мы согласны признать, что ученіе о воскресеніи сначала не было выработано въ іудейскомъ сознаніи во всѣхъ

<sup>1)</sup> По седминному апокалипсису кн. Еноха, очевидно, воскресеніе праведныхъ послѣдуетъ въ седьмую седмину (гл. XCI, 10). Но о Мессіи въ седминномъ апокалипсисѣ нѣтъ вовсе рѣчи. Кромѣ того, представленіе исторіи у его автора очень спутанное, почему и его толкованіе едва-ли возможно.

<sup>2)</sup> Противъ *Baldenspergera*, *Das Selbstbewusstsein Jesu* I, S. 108.

деталяхъ, что иногда кругъ имѣющихъ воскреснуть ограничивался только праведниками,—согласны, такимъ образомъ, признать нѣкоторое развитіе,—тѣмъ не менѣе развитіе это шло по пути къ универсализму прямо, безъ зигзаговъ. И гдѣ замѣчается ученіе о всеобщемъ воскресеніи, тамъ уже нѣтъ ученія о воскресеніи частномъ,—какъ это обстоитъ съ апокалипсисомъ Ездры. А уже одно это обстоятельство есть достаточное доказательство, что догма о воскресеніи—чисто эсхатологическаго характера,—безъ всякаго отношенія къ національной мессіологіи.

Наконецъ, если въ доказательство происхожденія іудейской вѣры въ воскресеніе изъ іудейскихъ мессіанскихъ чаяній ссылаются на свидѣтельства нѣкоторыхъ источниковъ, то въ нихъ, обыкновенно, вычитываютъ больше, чѣмъ тамъ, на самомъ дѣлѣ, написано. Такъ, напр., нельзя ничего заимствовать для доказательства упомянутой мысли изъ 2 Маккавейской книги, въ которой неоднократно высказывается вѣра въ воскресеніе. Изъ такихъ мѣстъ этой книги, какъ VII, 9. 23. 29. 36 и XIV, 46 не только нельзя заключать, что воскресеніе имѣетъ цѣлью участіе въ благахъ по-іудейски представляемаго мессіанскаго царства, но нельзя даже усмотрѣть ученія о воскресеніи мучениковъ,—по крайней мѣрѣ, точный смыслъ текстовъ не даетъ этой мысли. Только въ VII, 14 одинъ изъ мучениковъ говоритъ своему мучителю: «умирающему отъ людей возжелѣнно возлагать надежду на Бога, что онъ опять оживитъ; для тебя же не будетъ воскресенія въ жизнь». Здѣсь дѣйствительно отрицается участіе мучителя въ воскресеніи, но что значитъ терминъ «воснесеніе въ жизнь»? Не указываетъ ли это только на несчастную судьбу грѣшниковъ?.. И вообще можно считать, что во 2 Макк. кн. вѣра въ воскресеніе тѣсно связана съ вѣрой въ потустороннее возмездіе, и два эти момента мало, напр., различаются въ знаменитомъ отрывкѣ XII, 43—45.

Въ III Псалмѣ Соломона о грѣшникѣ говорится: «онъ палъ,—ибо паденіе его гибельное,—и не возстанетъ; погибель грѣшника на вѣкъ»; о праведникѣ, наоборотъ, сообщается: «боящіеся Господа возстанутъ для жизни вѣчной; и жизнь ихъ будетъ во свѣтѣ Господнемъ, и не прекратится болѣе». Нужно обратить вниманіе, что здѣсь вовсе воскресеніе не связано съ мессіологіей, а тѣмъ болѣе ничего не говорится о двойномъ воскресеніи,—здѣсь нѣсколько иной духъ, чѣмъ,

напр., въ Псал. Соломона XVII. Въ Пс. XIV трудно найти ученіе о воскресеніи,—въ немъ просто говорится объ участи святыхъ, т. е. Израиля, и объ участи грѣшниковъ, которые «не обрѣтутся въ день милости праведныхъ». Воскресеніе здѣсь, можетъ быть, и предполагается, но о немъ не упоминается ни однимъ словомъ. Что касается кн. Еноха, то ни въ притчахъ, ни въ другихъ частяхъ ея мы не нашли ученія о двойномъ воскресеніи. Кромѣ того, нѣтъ никакихъ основаній отрицать тотъ фактъ, что притчи Еноха (гл. LI) учатъ о всеобщемъ воскресеніи, въ 4 же кн. Ездры оно ясно утверждается (гл. VII). Наоборотъ, ученіе о воскресеніи только праведныхъ мы находимъ въ седьминномъ апокалипсисѣ Еноха (XCI, 10). Относительно апокалипсиса Варуха дѣло представляется неяснымъ: L—LI гл. какъ будто предполагаютъ общее воскресеніе, тогда какъ XXX гл., повидимому, говоритъ о воскресеніи только праведныхъ.

Такимъ образомъ о двойномъ воскресеніи, по ученію іудейской апокалиптики или даже вообще іудейства затронутого періода, говорить вовсе не приходится; воскресеніе только праведниковъ признается нѣкоторыми апокрифическими апокалипсисами; вѣра же въ общее воскресеніе совершенно ясно выражена въ нашихъ источникахъ: мы находимъ ее въ притчахъ кн. Еноха, въ апокалипсисѣ Ездры, въ Сив. IV, 178—190.

Переходя къ описанію мессіанскаго царства, по ученію іудейской апокалиптики, мы должны отмѣтить, что здѣсь изслѣдователя ожидаютъ при попыткѣ расположить матеріалъ нѣкоторыя затрудненія въ виду смѣшенія мессіологии съ эсхатологіей съ одной стороны, а съ другой—также въ виду ученія о междуцарствіи, гдѣ мессіологии придано значеніе искусственнаго придатка. Первымъ вопросомъ, съ которымъ мы встрѣчаемся въ этой области, будетъ вопросъ о мѣстѣ будущей блаженной жизни: небо или земля? Въ отвѣтъ на него весьма оригинальнымъ является только *Assumptio Mosis*, гдѣ Израилю обѣщается вознесеніе и жизнь на звѣздныхъ небесахъ, откуда онъ будетъ смотрѣть на своихъ враговъ (X, 9—10). Въ другихъ апокалипсическихъ произведеніяхъ мѣстомъ открытія будущаго блаженнаго вѣка неизмѣнно считается земля, и всѣ попытки найти указанія на то, что онъ откроется на небѣ, должно считать совершенно неудачными <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Таковы указанія *Volz'a* (op. cit., S. 378—379), хотя онъ и признаетъ оригинальность *Assumptio Mosis* въ опредѣленіи мѣста блаженства евреевъ.

Такова, между прочимъ, тенденціозная попытка Baldensperger'a, который въ своихъ доказательствахъ не можетъ выйти изъ сферы общихъ соображеній и отдаленныхъ сопоставленій и не даетъ однако самаго главнаго:—доказательствъ на основаніи источниковъ <sup>1)</sup>. Такъ, онъ находитъ и въ XII гл. новозавѣтнаго Апокалипсиса древній апокалипсическій отрывокъ, въ которомъ по описаніи событій, разыгравшихся на небѣ, говорится: «нынѣ настало спасеніе и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его» (ст. 10). Это, по мнѣнію Baldensperger'a, доказательство перенесенія царства Божія въ небесныя сферы,—опроверженіе едва ли нужно! Такъ же основательно и соображеніе, что царство и его владыка для живого сознанія и чувства—вещи одного порядка, и поэтому только ученая рефлексія могла различать между господствомъ на землѣ и Господиномъ, Который мыслился или долженъ былъ мыслиться трансцендентнымъ! Что касается источниковъ, то всѣ они, повторямъ, за исключеніемъ Ass. Mosis, представляютъ будущее царство на обновленной землѣ.

Но «грядущій вѣкъ» не только не переносится іудейской апокалиптикой въ небесныя сферы, но, наоборотъ, предстоящее блаженство часто описывается чертами, рисующими его чувственный характеръ. Мы уже говорили о междуцарствіи, которое и имѣетъ цѣлью дать земное счастье іудейскому народу. Впрочемъ, описаніе междуцарствія чувственными чертами находится у всевдо-Варуха; всевдо-Ездры же здѣсь очень сдержанъ. У перваго въ гл. XXIX о благахъ мессіанскаго времени сообщается слѣдующее: «откроется тогда бегемотъ изъ своей земли, и Левіаѳанъ поднимется изъ моря; и оба сильныя морскія чудовища, которыхъ Я создалъ въ пятый день творенія и сохранялъ до того времени, сдѣлаются тогда пищею для оставшихся. Также земля будетъ давать плодъ въ десять тысячъ кратъ; и на одномъ виноградномъ кустѣ будетъ тысяча лозъ, и на одной лозѣ—тысяча кистей, и на одной кисти—тысяча ягодъ, и одна ягода принесетъ коръ вина. И тѣ, которые голодали, будутъ обильно насыщаться, а затѣмъ они ежедневно будутъ видѣть и чудеса, ибо отъ Меня выйдутъ вѣтры, которые каждое утро будутъ приносить съ собою благоуханіе ароматовъ, а въ концѣ дня облака будутъ испускать цѣлительную росу. И въ то время спадутъ сверху запасы

<sup>1)</sup> Baldensperger, op. cit., S. 150—153.

манны, и они (участники мессіанскаго царства) будутъ ѣсть ее въ тѣ годы, потомучѣ они дожили до конца временъ».

Не лучше иногда дѣло обстоитъ и тамъ, гдѣ не замѣчается ученія о междуцарствіи, — гдѣ, слѣдовательно, за открывшимся періодомъ блаженства далѣе ничего не слѣдуетъ. Такъ, въ кн. Еноха гл. X сообщается о томъ времени, когда всѣ народы будутъ поклоняться Богу, и вся земля будетъ очищена отъ всякаго развращенія и грѣха и отъ всякаго наказанія и мученія. Въ тѣ дни праведники «будутъ пребывать въ жизни, пока не родятъ тысячу дѣтей». «Вся земля будетъ обработана въ справедливости, и будетъ вся обсажена деревьями, и исполнится благословенія. Всякія деревья веселія насадятъ на ней, и виноградники насадятъ на ней; виноградникъ, который будетъ насажденъ на ней, принесетъ плодъ въ изобиліи, и отъ всякаго сѣмени, которое будетъ на ней посеяно, одна мѣра принесетъ десять тысячъ, и мѣра маслинъ дастъ десять прессовъ елея». Здѣсь замѣчается смѣшеніе чертъ нравственнаго и грубо чувственнаго характера. Особенно поражаетъ широкій универсализмъ съ одной стороны, а съ другой — отрицаніе вѣчности блаженства. Та же грубость представленій имѣетъ мѣсто и въ кн. Енох. XXV, гдѣ праведнымъ обѣщается въ періодъ времени, послѣ того какъ «все будетъ искуплено и окончено для вѣчности», не вѣчная, но только продолжительная счастливая жизнь. Въ гл. XC, въ которой псевдо—Енохъ говоритъ о Мессіи, относительно мессіанскаго царства ничего не сообщается, кромѣ того, что «Господь овецъ радовался, взирая на нихъ и на всѣхъ тельцовъ». Подобное замѣчается мѣстами и въ притчахъ Еноха, гдѣ также не сообщается, въ чемъ будетъ состоять блаженство будущаго вѣка. Такъ, въ гл. LI только говорится, что «земля возрадуется, и на ней будутъ жить праведные, и избранные будутъ ходить и шествовать по ней». Однако, и этотъ писатель въ гл. LXII неожиданно принимаетъ обычный іудейскій тонъ, когда говоритъ о праведникахъ, что «они будутъ жить вмѣстѣ съ тѣмъ сыномъ человѣческимъ, и ѣсть, и ложиться, и вставать, отъ вѣка до вѣка». Вообще, очевидно, іудеи не могъ представить будущую блаженную жизнь иначе, какъ въ чувственныхъ чертахъ и даже съ сохраненіемъ обычнаго земного гражданскаго порядка. Жизнь всюду представляется по земному, не исключая и тѣхъ мѣстъ, гдѣ ясно проглядываетъ нравственная тенденція, которую наблюдаемъ,



напр., и въ XVII Псал. Соломона, являющемся, однако, выраженіемъ національно-мессіанскихъ чаяній. Въ лучшемъ случаѣ все сводится къ совершенному гражданскому устройству, зиждущемуся на нравственныхъ основахъ <sup>1)</sup>).

Теперь мы перейдемъ къ другому вопросу—объ участникахъ въ будущемъ блаженствѣ. Рѣшеніе этого вопроса затрудняется отчасти терминологіей источниковъ, не всегда различающихъ іудеевъ и язычниковъ, но иногда—благочестивыхъ и безбожныхъ или грѣшниковъ, Нужно замѣтить еще, что рѣшительное и ясное исповѣданіе догмата о всеобщемъ воскресеніи нисколько не можетъ служить доказательствомъ того, что авторъ во взглядѣ на участниковъ будущаго блаженства склонялся къ универсализму. Да такой универсализмъ и вообще трудно предположить, если имѣть въ виду іудейскую исключительность, презрѣніе къ другимъ народамъ,—качества, породившія антисемитизмъ еще въ классическій періодъ. Непримиримое отношеніе іудейства къ языческимъ народамъ засвидѣтельствовано и источниками, относящимися къ разсматриваемому періоду. Такъ, въ Кн. Юбилеевъ рѣшительно запрещаются смѣшанные браки, за которые назначается смертная казнь. За избіеніе Симеономъ и Левіемъ сихемлянъ по поводу обезцѣщенія Дины эти два сына Іакова весьма восхваляются: «это послужило имъ къ правдѣ, и сѣмя Левіино было избрано во священники и левиты, чтобы они служили предъ Господомъ» (гл. XXX). Въ Завѣтахъ двѣнадцати патріарховъ говорится даже (Лев. V), что отмстить за Дину Левію приказалъ ангелъ отъ имени Самого Бога. Между тѣмъ не таково отношеніе къ факту книги Бытія. Очень часто дѣлается удареніе на мысли о привилегированномъ положеніи Израиля, основанномъ на божественномъ избранничествѣ. Ни Измаила и сыновей его, ни Исава не приблизилъ къ Себѣ Господь, но Авраама и Израиля. Много народовъ и всѣ они принадлежатъ Богу, и надъ всѣми ими Онъ поставилъ духовъ, а надъ Израилемъ никого не поставилъ, но Самъ является его Вла-

---

<sup>1)</sup> *Faye* (Les apocalypses juives, p. 18) высказываетъ очень рѣзкое, но въ значительной степени справедливое сужденіе по поводу іудейско-апокалипсической эсхатологіи: „сокрушеніе всѣхъ своихъ враговъ и собственное первенство—вотъ въ общемъ къ чему сводится честолюбіе этого народа. Матеріализмъ—вотъ источникъ его вдохновеній. Надежды его ограничиваются землею. Концепціи же возвышенныя и спиритуалистическія здѣсь исключеніе“. Ср. p. 41—42.

дыкой и ведетъ тяжбы противъ Своихъ ангеловъ, и Своихъ духовъ и противъ всего» (Кн. Юбилеевъ XV; ср. Пс. Сол. IX, 17). Даже псевдо-Ездра высказываетъ убѣжденіе, что міръ созданъ ради евреевъ, являющихся первенцемъ Божиимъ, единокровнымъ, возлюбленнымъ,—остальные же народы—ничто (VI, 54—59). По Ass. Mosis I, 12—13<sup>1)</sup>, законъ является первенцемъ творенія, ради котораго созданъ самый міръ.

Въ виду такого настроенія іудейства въ отношеніи къ языческимъ народамъ, мы и въ собственно апокалиптикѣ не можемъ ожидать особенной благосклонности къ язычникамъ, и наше ожиданіе не обманетъ насъ. Такъ, въ выше упомянутой уже выдержкѣ изъ Ass. Mosis, гдѣ будущее блаженство переносится въ небесныя сферы, это блаженство, очевидно, является удѣломъ однихъ іудеевъ. Интересны сужденія по этому поводу въ Сивиллиныхъ книгахъ. По Сив. III, 652—654, Мессія однихъ умертвить, а съ другими заключить договоры,—здѣсь, такимъ образомъ, оставшіеся въ живыхъ язычники представляются какъ-бы вассалами евреевъ. По Сив. III, 782, евреи — «судьи смертныхъ и справедливые цари». По мнѣнію псевдо-Варуха, изъ народовъ Мессія пощадить тѣхъ, которые не притѣсняли и не знали іудеевъ, остальныхъ умертвить (гл. LXXII); отъ бѣдствій, предшествующихъ открытію мессіанскаго царства, будутъ сохранены только находящіеся въ Іудеѣ (XXIX).

Псевдо-Ездра, какъ уже было замѣчено, думаетъ, что всѣ народы, кромѣ евреевъ, для Бога—ничто. Но выразивъ вѣру въ общее воскресеніе, онъ, однако, не предлагаетъ данныхъ для рѣшенія вопроса, кого онъ считалъ участниками блаженства въ грядущемъ вѣкѣ (VII, 33—35). При всемъ томъ смыслъ молитвы, изложенной въ VIII, 24—36, а также слова Бога въ VIII, 55—60 говорятъ не въ пользу того мнѣнія, чтобы этотъ апокалиптикъ раскрывалъ двери царства Божія язычникамъ. Трудно еще рѣшить вопросъ, какъ смотритъ на судьбу язычниковъ авторъ притчъ кн. Еноха,—трудно потому, что онъ говоритъ не объ іудеяхъ и язычникахъ, но о праведныхъ и грѣшныхъ. Здѣсь вниманіе обращаетъ на себя прежде всего гл. L, гдѣ за грѣшниками признается возможность покаянія, послѣ чего Господь духовъ умилосердится и спасетъ ихъ, хотя они и не будутъ имѣть чести предъ Нимъ. Это мѣсто

<sup>1)</sup> См. у Kautzsch'a, S. 319. Ср. Anm. „h“.

является единственнымъ въ своемъ родѣ, и вѣрнѣе, пожалуй, разумѣть здѣсь грѣшниковъ изъ среды избраннаго народа, потому что въ другомъ мѣстѣ, описывающемъ судъ, говорится объ умерщвленіи всѣхъ грѣшниковъ и всѣхъ неправедныхъ. Въ этомъ случаѣ подъ грѣшниками можно разумѣть уже язычниковъ, поскольку сейчасъ же послѣ этого начинается рѣчь о царяхъ, и сильныхъ, и вознесенныхъ, и владѣющихъ смертію, которыхъ постигаетъ безпощадное осужденіе, несмотря на ихъ обращеніе въ послѣднюю минуту. «И цари, и сильные, и всѣ владѣющіе землею будутъ восхвалять, и прославлять, и превозносить Владычествующаго надъ всѣми (сына человеческого). И всѣ могущественные цари, и вознесенные, и господствующіе надъ твердію упадутъ предъ нимъ на свое лице и поклонятся, и возложатъ на того сына человеческого свою надежду, и будутъ умолять его и просить у него милосердія. И тотъ Господь духовъ будетъ теперь тѣснить ихъ, чтобы они немедленно удалились прочь отъ Его лица; и ихъ лица исполнятся стыдомъ, и мракъ соберется на нихъ. И ангелы наказанія возьмутъ ихъ, чтобы совершить надъ ними возмездіе за то, что они притѣсняли Его дѣтей и избранныхъ» (LXII гл.). Намъ кажется, что здѣсь язычники явно противопоставляются евреямъ и, такимъ образомъ, писатель притчъ Еноха едва ли можетъ быть отнесенъ къ числу лицъ, открывавшихъ народамъ путь въ царство Божіе. Можно, однако, соглашаться, что ученіе притчъ въ этомъ пунктѣ неопредѣленно: такъ, въ XLVIII, 4 сынъ человеческій называется «свѣтомъ народовъ», но названіе, очевидно, не имѣетъ значенія, если о царяхъ и сильныхъ земли и грѣшникахъ говорится въ той же главѣ, что они «падутъ предъ нимъ и не возстанутъ».

По изложеннымъ даннымъ, язычники при открытіи мессіанскаго царства или уничтожаются, или подчиняются избранному народу<sup>1)</sup>. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ послѣдняя мысль получаетъ болѣе возвышенное выраженіе, поскольку подчиненіе язычниковъ представляется, какъ признаніе съ ихъ стороны духовнаго превосходства іудеевъ. Эта мысль рельефно выступаетъ еще у древнихъ пророковъ, и рѣдкость ея въ позднѣйшихъ источникахъ только свидѣтельствуетъ объ уклоненіи позднѣйшаго іудейства отъ древне-пророческаго духа.

---

<sup>1)</sup> По *Faye* (op. cit. p. 32), порабоженіе другихъ народовъ—крайній предѣлъ іудейскаго великодушія.

По Сив. III, 195, евреи будутъ для всѣхъ смертныхъ путеводителями въ жизнь. Они будутъ пророками, приносящими великую радость всѣмъ людямъ (Сив. III, 582—583). Благодѣянія Божіи въ отношеніи къ народу еврейскому представляются иногда причиною обращенія язычниковъ (Сив. III, 710 и под.). Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, вѣроятно, имѣется въ виду обращеніе язычниковъ въ іудейство, подобно тому какъ Еліезеръ бенъ-Гирканъ высказываетъ надежду, что въ будущемъ въ іудейство обратятся всѣ <sup>1)</sup>.

Ученіе о безусловномъ спасеніи язычниковъ, т. е. безъ какого-бы то ни было подчиненія іудейству, мы не нашли въ нашихъ источникахъ. Оно выражено только въ Заѣтахъ двѣнадцати патріарховъ, но несомнѣнно происходитъ отъ христіанской руки (См., напр., зав. Симеона, VII; зав. Левія, IV и др.).

Если полноправными гражданами будущаго блаженнаго царства являются іудеи, то естественно, что въ немъ сохраняются и всѣ національныя прерогативы Израиля. Такъ, въ нашихъ источникахъ встрѣчается ученіе объ обновленіи Іерусалима, о храмѣ и культѣ. Что касается перваго, то здѣсь существуютъ указанія на украшеніе земного Іерусалима,—но есть ученіе и о Іерусалимѣ небесномъ. О земномъ Іерусалимѣ въ Сив. V, 420 сл. говорится, что онъ свѣтлѣе звѣздъ, солнца и луны, что въ немъ находится удивительно прекрасное святилище и высокая башня, которая касается самыхъ облаковъ и всѣмъ видима. Описаніе Іерусалима находится также въ книгѣ Товита, о немъ упоминается въ Кн. Юбилеевъ (I) и под.

Представленіе о небесномъ Іерусалимѣ ясно высказано въ сирійскомъ апокалипсисѣ Варуха (IV), гдѣ Іерусалимъ земной отличается отъ того, который Богъ предуготовилъ съ того времени, когда принялъ рѣшеніе создать рай. Впрочемъ, идея небеснаго Іерусалима, сходящаго при открытіи новаго вѣка отъ Бога, вовсе не была распространенною. Такъ, въ томъ же апокалипсисѣ Варуха ясно высказывается мысль о возстановленіи Іерусалима на вѣки (VI, 9). Послѣ втораго разрушенія онъ долженъ обновиться въ великолѣпіи и отстроиться на всѣ времена (XXXII, 4). Если еще указываютъ на псевдо-Еноха и апокалипсисъ Ездры, какъ на свидѣтелей распро-

<sup>1)</sup> У Volz'a, op. cit., S. 324.

страненія этой идеи, то о первомъ должно сказать, что онъ о схожденіи новаго Іерусалима съ неба и о его предсуществованіи совершенно ничего не говоритъ, равно какъ и второй. Въ кн. Еноха ХС, 29 говорится только: «я видѣлъ Господа овецъ, какъ Онъ принесъ новый домъ больше и выше того перваго, и поставилъ его на мѣстѣ перваго». У псевдо-Ездры въ видѣніи жены, символизирующей Сіонъ, представленіе довольно спутанное, такъ какъ жена то является, повидимому, символомъ земного Іерусалима, то (въ Х, 54) этотъ послѣдній, какъ дѣло человѣческаго созданія, различается отъ города Всевышняго. Въ виду всего этого, нельзя признать, чтобы представленіе объ Іерусалимѣ, сходящемъ съ неба отъ Бога, было обычнымъ въ средѣ іудейства.

Интересно теперь посмотрѣть, какую роль въ представленіяхъ іудейской апокалиптики о будущемъ блаженствѣ игралъ храмъ и культъ. Дѣло въ томъ, что иногда приходится слышать о недостаточномъ уваженіи евреевъ къ культу второго храма <sup>1)</sup>, доходящемъ до того, что съ точки зрѣнія іудея возможно было представленіе новаго Іерусалима безъ храма и культа <sup>2)</sup>. Можно согласиться только съ той частью этого положенія, въ которой утверждается, что, благодаря фактическому положенію дѣла, у іудеевъ не стало безусловнаго уваженія къ культу, именно, второго храма, и ихъ взоры обращались къ прошедшему, возвращенія котораго они ожидали въ славномъ будущемъ. Возможно, что на народное чувство вліялъ фактъ отсутствія во второмъ храмѣ величайшихъ святынь храма Соломонова, неблагодарную роль играло также развращенное священство. Свидѣтельствомъ перваго является легенда, разсказанная во 2 Мак. II, 4—8, — о томъ, что передъ разрушеніемъ Іерусалима пророкъ Іеремія скрылъ въ пещерѣ ковчегъ, скинію и кадильницу, при чемъ мѣсто сокрытія должно остаться неизвѣстнымъ, «доколѣ Богъ, умилосердившись, не соберетъ сонма народа». Другая версія этой легенды находится въ сирійскомъ апокалипсисѣ Варуха, по которому ангелъ передъ разрушеніемъ Іерусалима спустился во святое святыхъ, взялъ завѣсу, ефодъ, очистилище, двѣ скрижали, одежды священниковъ, кадильницу, 48 драгоцен-

<sup>1)</sup> См. *Bousset*, D. Religion. Jud., S.<sup>2</sup> 129—131. *Baldensperger*, op. cit., S. 72—76.

<sup>2)</sup> *Vischer*, S. 89; *Spitta*, S. 460; *Schmidt*, S. 39—40.

ныхъ камней, которые носилъ на себѣ первосвященникъ, и всю священную утварь и ввѣрилъ это землѣ на сохраненіе до тѣхъ поръ, пока она получить приказаніе возвратить сокрытое, потомучто со временемъ «Іерусалимъ будетъ возстановленъ на вѣки».

Что касается развращенности священства, то это обстоятельство главнымъ образомъ и объясняетъ прорывающееся временами недовольство культомъ. Рѣзкое обличеніе священства находимъ въ Ass. Mosîs V и затѣмъ въ Ass. Mosîs VI—VII <sup>1)</sup>, гдѣ говорится о безбожныхъ царяхъ, которые будутъ называться первосвященниками Божиими и въ то же время будутъ поступать безбожно въ виду святого святыхъ. Они называются развращенными, безбожными людьми, обманщиками, живущими въ свое удовольствіе, лицемѣрами, пирующими охотно въ каждый часъ дня, пожирающими имущество бѣдныхъ и утверждающими, что они дѣлаютъ это изъ состраданія, исполненными преступленія и неправды и т. п. Также противъ священнической аристократіи направлены, конечно, и обличенія, содержащіяся въ VIII псал. Соломона: «они расхитили святыню Божию, такъ какъ нѣтъ наслѣдника избавляющаго. Попирали жертвенникъ Господень всякою нечистотою, и мѣсячнымъ истеченіемъ крови оскверняли жертвы, какъ нечистое мясо» (ст. 12—13) и под. Чувство неудовлетворенности культомъ второго храма въ виду, именно, развращенія священнической аристократіи ясно высказано въ кн. Еноха LXXXIX, 73—74. Слѣдующія слова, здѣсь, конечно, относятся ко второму храму и къ асмонейскимъ правителямъ,—при послѣднихъ изъ нихъ, вѣроятно, написана и самая та часть книги, которой мы здѣсь касаемся: «и онѣ (овцы) начали опять строить, какъ прежде, и возвели ту башню, и она была названа высокой башней; и онѣ начали опять ставить столъ передъ башнею, но весь хлѣбъ на немъ былъ скверенъ и нечистъ. И по отношенію ко всему глаза у тѣхъ овецъ были ослѣплены, такъ что онѣ не видѣли». Характерно и свидѣтельство Флавія, что за двѣсти лѣтъ до написанія его сочиненія объ іудейскихъ древностяхъ въ наказаніе за мно-

---

<sup>1)</sup> Обличенія Ass. M. V относятся къ предшественникамъ маккавеевъ, каковы первосвященники Іасонъ, Менелай и др. (*Charles, The Ass. of Moses* p. 15—19). VI гл. имѣетъ въ виду, по *Charles'у*, маккавеевъ, а VII—вообще саддукеевъ (*ibid.* p. 20. 25—28).

гіе грѣхи драгоцѣнные камни, которые первосвященникъ носилъ на своемъ облаченіи, потеряли свой блескъ.

Вотъ тѣ данныя изъ іудейской апокалиптики, которыя хорошо рисуютъ отношеніе къ культу второго храма и причину этого отношенія. Однако, и при этомъ еще необходимо замѣтить, что такое настроеніе, конечно, не проникло глубоко въ народныя массы, которыя только шли за своими руководителями. Ясно, что все изложенное ничего не говоритъ о принципиальномъ взглядѣ на храмъ и культъ. Если теперь мы обратимся къ іудейской апокалиптикѣ, чтобы узнать этотъ принципиальный взглядъ, то найдемъ, что нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что іудеи въ этомъ пунктѣ отвергли силу своего закона для будущаго блаженнаго царства, — но, наоборотъ, найдутся всѣ доводы въ пользу противоположнаго мнѣнія.

Прежде всего несомнѣнно, что вообще іудеи въ изслѣдуемый нами періодъ времени держались весьма высокой точки зрѣнія на установленія, касающіяся праздниковъ и культа вообще. Такъ, по Кн. Юбилеевъ II, 16—18, Богъ по окончаніи творенія сейчасъ же установилъ празднованіе субботы и на небѣ—ангелами лица и ангелами прославленія,—и на землѣ. Тамъ же въ XXXII гл. рассказывается, какъ Левій видѣлъ во снѣ, что онъ и его сыновья опредѣлены къ священству, а затѣмъ сообщается объ исполненіи Левіемъ священническихъ обязанностей. Вообще замѣтна тенденція отнести соблюденіе установленій, касающихся ветхозавѣтнаго культа, уже ко временамъ патриархальнымъ, хотя въ то же время установленія эти существовали еще ранѣе, будучи записанными на небесныхъ скрижаляхъ (см., напр., въ Кн. Юбилеевъ XVI о празднованіи Авраамомъ праздника кущей). Точно такая же тенденція замѣтна и въ Завѣтахъ 12 патриарховъ (см., напр., завѣтъ Левія VIII). Въ Кн. Юбилеевъ, кромѣ того, и прямо говорится о возсозданіи святилища и обитаніи Бога среди іудеевъ (I, 17). Просьба о возстановленіи жертвеннаго культа въ Сіонѣ является содержаніемъ семнадцатаго прошенія ежедневной молитвы евреевъ *Schmone-Esre*, которая по своему основоположенію относится къ древнему времени <sup>1)</sup>.

Если мы теперь обратимся къ собственно апокалиптикѣ,

<sup>1)</sup> См. ее у *Schürer'a*, *Gesch. d. jüd. V.* II, S.<sup>4</sup> 539—541.

то и здѣсь найдемъ то же отношеніе къ ветхозавѣтному культу. Культъ второго храма не удовлетворялъ,—тѣмъ сильнѣе была жажда видѣть совершенное богослуженіе, которое существовало въ храмѣ Соломоновомъ; и жажда эта сказалась въ использованной псевдо-Варухомъ легендѣ о сокрытіи священныхъ принадлежностей древняго храма до послѣднихъ временъ, когда всѣ іудейскія желанія найдутъ свое полное осуществленіе. Въ частности о возстановленіи храма говорится у псевдо-Еноха, когда сообщается, что древо жизни будетъ пересажено ко храму Господа, вѣчнаго царя (XXV, 5). Въ гл. ХСІ, 13 идетъ рѣчь о построеніи дома великому Царю въ прославленіе на вѣки. Псевдо-Ездра въ X, 20—22 оплакиваетъ опустошеніе святилища, разрушеніе храма,—также и псевдо-Варухъ (гл. XXXV); но съ особенной любовью описывается будущій храмъ въ Сивиллинныхъ книгахъ. О сынахъ великаго Бога, т. е. евреяхъ, говорится въ III Сив. 702—731, что они покойно будутъ жить около храма, осыпанные милостями Бога до того, что, наконецъ, и язычники обратятся ко храму и закону Божію. По Сив. V, 422 сл. храмъ описывается, какъ высокая башня, касающаяся облаковъ и всѣми видимая для того, чтобы всѣ вѣрующіе и всѣ праведные видѣли славу великаго Бога. По Сив. III, 657, храмъ будетъ изобиловать великими богатствами, золотомъ, серебромъ и пурпурными украшениями.

Если принимается существованіе храма, то, конечно, предполагается и культъ, для отправленія котораго былъ онъ назначенъ; поэтому псевдэпиграфы обыкновенно на послѣднемъ не останавливаются. Однако, по Сив. III, 573—579, святой родъ благочестивыхъ мужей прославить храмъ великаго Бога возліаніемъ, и куреніемъ и святыми гекатомбами, жертвами откормленныхъ быковъ и взрослыхъ барановъ и овцами, только что рожденными.

Единственнымъ, извѣстнымъ намъ мѣстомъ, въ которомъ высказывается принципиальное отрицаніе рукотворенныхъ храмовъ и жертвъ, является Сив. IV, 8, сл. и IV, 27 сл. Отрывки принадлежатъ книгѣ, редактированной не ранѣе 79 г. по Р. Х., такъ какъ въ ней упоминается изверженіе Везувія, бывшее въ этомъ году <sup>1)</sup>. Генезисъ этихъ мѣстъ

<sup>1)</sup> *Blasz y Kautsch'a*, S. 183; *Zahn*, *Apokalyptische Studien* въ *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1886, S. 33; *Geffcken*, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, S. 19—20.



опредѣлить трудно, но несомнѣнно то, что въ устахъ обычнаго іудея они представляютъ нѣчто немыслимое, тѣмъ болѣе, что здѣсь высказывается общее убѣжденіе, безотносительно къ мессіанскому времени. Ясно, что на наши выводы эти отрывки повліять не должны.

Послѣ такихъ ясныхъ свидѣтельствъ первоисточниковъ, которые, можно сказать, неизмѣнно утверждаютъ вѣчность установленій ветхозавѣтнаго культа и, по крайней мѣрѣ, никогда ея не отрицають, едва-ли могутъ еще имѣть значеніе общія соображенія въ пользу мысли объ ослабленіи привязанности іудеевъ къ культу, представленныя, напр., Bousset'омъ <sup>1)</sup>. Онъ указываетъ, между прочимъ, и на ессеевъ, не участвовавшихъ въ отправленіи культа, но считавшихся въ народныхъ кругахъ образцомъ набожности. Но, вѣдь, ессеи не уклонялись отъ приношеній на храмъ. Играетъ важную роль въ числѣ соображеній ученаго даже указаніе на тенденцію проповѣди Христа. Не можетъ имѣть большого значенія и фактъ, повидимому, безболѣзненнаго перехода іудеевъ отъ религіи священниковъ къ раввинизму. Переходъ этотъ былъ предуготовленъ, тѣмъ не менѣе іудейство не успокоилось на новыхъ формахъ и всегда чувствовало тяготѣніе къ древнимъ своимъ установленіямъ въ Іерусалимѣ, какъ символу его національнаго единства и залогу его національнаго величія. До сихъ поръ еще евреи молятся о возстановленіи ихъ жертвеннаго культа. «О если бы очи наши увидѣли Твое милосердное возвращеніе въ Сіонъ!» восклицаютъ они и въ настоящее время еще по этому поводу. «Слава Господу, который возвратитъ Свою шехину въ Сіонъ!» <sup>2)</sup>. «Да будетъ воля Твоя, Господи, Боже нашъ и Боже отцовъ нашихъ, чтобы священный храмъ былъ сооруженъ вскорѣ, въ наше же время, и дай намъ удѣлъ въ ученіи Твоемъ. Тамъ мы будемъ служить тебѣ въ благоговѣніи, какъ въ дни древніе и лѣта былыя. И будетъ пріятно Господу жертвоприношеніе Іудеи и Іерусалима, какъ въ дни древніе и какъ въ лѣта былыя» <sup>3)</sup>:

<sup>1)</sup> D. Religion d. Judentums, S.<sup>2</sup> 129—130.

<sup>2)</sup> Schmone-Esre, 17 (у Schürer'a, op. cit. II, S.<sup>4</sup> 540).

<sup>3)</sup> Еврейскій молитвословъ съ переводомъ *Авгера Блоштейна*, Вильна 1894, стр. 97; The authorised daily Prayer Book of the united Hebrew Congregations of the British Empire, London 1904, p. 54. 119.

На основаніи всѣхъ изложенныхъ данныхъ, мы считаемъ, что съ іудейской точки зрѣнія немислимо представленіе о новомъ Іерусалимѣ безъ храма.

### В. Іудейскій антимессія.

Въ связи съ мессіанскими ожиданіями іудеевъ образовалась среди нихъ идея личнаго противника Божія. Она не занимаетъ въ іудейской апокалиптикѣ сколько-нибудь значительнаго положенія, и черты, въ которыхъ она обрисовывается, иногда заимствуются изслѣдователями изъ Н. Завѣта и христіанскаго преданія, по какимъ памятникамъ и дѣлаютъ попытки возстановить преданіе іудейское.

Происхожденіе идеи объ антимессіи въ іудействѣ нельзя ставить въ связь съ дуализмомъ, съ вѣрою въ злыхъ духовъ и дьявола, такъ какъ личный противникъ Бога выступаетъ въ апокалиптикѣ главнымъ образомъ, какъ жестокій властитель <sup>1)</sup>. Идея антимессіи произошла у іудеевъ изъ національно-мессіанскихъ идеаловъ ихъ въ связи съ несчастною судьбой избраннаго народа. Впрочемъ, матеріалы для ея образованія даны были уже книгою пророка Даніила, и только приходится удивляться тому, что она опредѣлилась во время уже довольно позднее.

Идея эта все время оттѣснялась обычнымъ для іудейской апокалиптики коллективнымъ представленіемъ враговъ Бога и Его народа, при чемъ міровая власть съ ея представителями выводилась подъ извѣстными символами. Такой способъ представленія былъ весьма удобенъ для писателей апокалипсисовъ, такъ какъ они заботились не о томъ, чтобы схватить общую идею и пластически ее представить, но о томъ, чтобы въ прозрачныхъ образахъ дать всю исторію, предложить, такимъ образомъ, читателямъ наглядное удостовѣреніе истины своего пророчества. Такой способъ представленія враговъ іудейства встрѣчаемъ и въ кн. Еноха и въ апокалипсисахъ Варуха и Ездры. Способъ этотъ сдѣлался стереотипнымъ и совершенно оттѣснялъ идею личнаго антихриста.

Въ псевдэпиграфической апокалиптикѣ послѣдняя фигура, кажется, впервые встрѣчается въ *Assumptio Mosis*, гдѣ описывается царь надъ царями земли и сильный властитель. Онъ

<sup>1)</sup> Противъ Bousset'a, D. jüdische Apokalyptik, S. 20—23.

выступает уже, какъ религіозный гонитель, предающій казни тѣхъ, которые признають обрѣзаніе, принуждающій участвовать въ языческихъ религіозныхъ процессіяхъ и хулить іудейскій законъ (гл. VIII). Черты описанія, можетъ быть, заимствованы отъ исторической личности гонителя іудеевъ Антіоха Епифана. Въ завѣтѣ-же Дана V, 10 и при настоящемъ состояніи текста, быть можетъ, подправленнаго христіанскою рукою, можно не находить ученія объ антихристѣ.

Необходимо указать еще на 3 (4) кн. Ездры, гдѣ также находятъ свидѣтельство о вѣрѣ въ личнаго антихриста. Правда, въ видѣніи орла боговраждебная міровая власть изображается, какъ коллективная величина, имѣющая многихъ представителей; но въ V, 6 при перечисленіи признаковъ послѣдняго времени находятся загадочныя слова: «тогда будетъ царствовать тотъ, котораго живущіе на землѣ не ожидаютъ».

Интересно пророчество объ антихристѣ, которое находится въ Сив. III, 63 сл., гдѣ антимессія называется Веліаромъ. Отрывокъ этотъ не принадлежитъ въ дѣйствительности туда, гдѣ онъ стоитъ, и прерываетъ нить пророчествъ. По нему, Веліаръ произойдетъ изъ севастійцевъ (ἐκ Σεβαστιῶν), т. е. изъ Самаріи <sup>1)</sup>, совершитъ великія знаменія, даже будетъ воскрешать мертвыхъ, и многихъ людей введетъ въ заблужденіе. Въ концѣ концовъ этотъ оболъститель, вмѣстѣ съ вѣрующими въ него, сгоритъ. Уже на основаніи указанія происхожденія описаннаго лжепророка можно предположить, что здѣсь имѣется въ виду какая-то историческая личность. Кромѣ того, со всею силой навязывается вопросъ, не христіанскаго ли происхожденія пророчество о Веліарѣ. Если бы можно было утверждать послѣднее, то мѣсто происхожденія—Севастія указывало бы на Симона Мага <sup>2)</sup>. Признаніе христіанскаго происхожденія этого отрывка намъ представляется болѣе вѣроятнымъ <sup>3)</sup>.

Вотъ и всѣ древнѣйшія мѣста апокалипсической литера-

<sup>1)</sup> Ср. W. Bousset (Der Antichrist, S. 87. 100), который видитъ въ ἐκ Σεβαστιῶν намекъ на Нерона, при чемъ самый отрывокъ считаетъ іудейскимъ по происхожденію.

<sup>2)</sup> Volz, op. cit., S. 47; Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, S. 15. Ср. Holzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie I, S. 106.

<sup>3)</sup> Ср. еще проф. Н. Н. Глубоковскій, О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Фессалоникійцамъ, Петроградъ 1915, стр. 75.

туры, въ которыхъ нашло отраженіе ученіе о личномъ антихристѣ. Если исключить изъ числа ихъ Сив. III, 63 сл., то окажется, что идея эта никогда не теряетъ своего политическаго характера, что объясняется источникомъ ея происхожденія <sup>1)</sup>).

Въ болѣе позднее время,—во второй половинѣ перваго христіанскаго вѣка <sup>2)</sup>),—ученіе о личномъ антихристѣ находитъ себѣ частое выраженіе въ Сивиллиныхъ книгахъ, но и здѣсь оно вовсе не теряетъ своего политическаго характера, наоборотъ связывается съ сагой о возвращеніи Нерона. Всѣ эти данныя заставляютъ склониться къ ранѣе высказанному мнѣнію о происхожденіи и характерѣ фигуры іудейскаго антихриста, а также признать правильными слѣдующіе выводы: 1) представленіе объ антихристѣ, какъ ложномъ мессіи, выработалось главнымъ образомъ въ христіанской литературѣ, гдѣ краски для этой личности брались изъ противоположенія его Іисусу Христу; 2) вопросъ о существованіи въ литературѣ затрогиваемаго нами періода образа антихриста, какъ совершеннаго злодѣя, человѣка беззаконія, является спорнымъ <sup>3)</sup>).

Основываясь на имѣющихся у насъ источникахъ, трудно согласиться съ мнѣніемъ Bousset'a относительно преданія объ антихристѣ, который по христіанской литературѣ реконструируетъ іудейское преданіе и приходитъ къ выводу, что еще до появленія новозавѣтнаго Апокалипсиса сложилось твердое представленіе объ антихристѣ безъ политической подкладки и это-то представленіе, распространенное и въ христіанскихъ кругахъ, одержало верхъ <sup>4)</sup>). По крайней мѣрѣ, въ іудейской апокалиптикѣ мы такого представленія не находимъ, что было бы непонятно, если бы оно было широко распространено.

#### Г. Ангелологія и демонологія.

Въ заключеніе обзора содержанія главныхъ понятій іудейской апокалиптики, имѣющихъ значеніе для нашей цѣли изслѣ-

<sup>1)</sup> Проф. Н. Н. Глубоковскій, *ibid.* стр. 74: „Весьма сомнительно, чтобы въ іудейскихъ созерцаніяхъ I-го вѣка была ясная фигура личнаго „антихриста“, какъ религиозно-нечестиваго человѣка беззаконія“.

<sup>2)</sup> Ср. Bousset, *D. Rel. d. Jüd.*, S.<sup>2</sup> 293.

<sup>3)</sup> Volz, *op. cit.*, S. 73.

<sup>4)</sup> Bousset, *Der Antichrist.* S: 81—82.

дованія новозавѣтнаго Апокалипсиса, считаемъ необходимымъ обрисовать кратко и іудейскую вѣру въ ангеловъ и въ демоновъ. Ученіе объ ангелахъ въ религіи позднѣйшаго іудейства занимаетъ очень видное мѣсто. Появленіе самого представленія объ ангелахъ относится къ раннѣйшему времени; развитіе ученія во время позднѣйшее объясняется характеромъ іудейскихъ представленій о Богѣ въ это время, а нѣкоторыя подробности его нужно отнести на счетъ внѣшняго вліянія. Главную роль въ образованіи ученія объ ангелахъ сыграло трансцендентное представленіе о Богѣ, недостатокъ въ средѣ позднѣйшаго іудейства чувства присутствія Бога среди своего народа. Baldensperger хорошо замѣчаетъ, что какъ бы ни расписывалъ іудей этого періода великолѣпіе Божія трона, который имѣлъ видъ блистающаго солнца и былъ окруженъ пламенемъ огня,—на сердцѣ у него было холодно, что и выражается въ описаніи небснаго дворца, «который былъ горячъ, какъ огонь, и холоденъ, какъ ледъ» (Ен. XIV, 13)<sup>1)</sup>.

Трансцендентностью понятія о Богѣ обуславливалась и нѣкоторая наклонность къ дуализму, которая, съ своей стороны, опредѣляла представленіе о роли ангеловъ при управленіи міромъ.

Число ангеловъ представляется весьма большимъ. Такъ, уже въ кн. Даніила при описаніи Ветхаго днями сообщается, что «тысячи тысячъ служили Ему и тмы темъ предстояли предъ Нимъ» (VII, 10). Подобнымъ образомъ и въ кн. Еноха говорится, что «тмы темъ были предъ Нимъ... и святые, которые были вблизи Его, не удалялись ни днемъ, ни ночью, и никогда не отходили отъ Него» (XIV, 22—23); или еще въ притчахъ Еноха сообщается: «я видѣлъ тысячу тысячъ и тму темъ, несмѣтно и неисчислимо многихъ, стоящихъ предъ славою Господа духовъ» (XL, 1). Замѣчательно и то, что въ притчахъ Еноха обычнымъ названіемъ Бога является «Господь духовъ», при чемъ смыслъ этого наименованія объясняется въ славословіи ангеловъ: «святъ, святъ, святъ Господь духовъ, Онъ наполняетъ землю духами» (XXXIX, 12).

О взглядѣ на природу ангеловъ свидѣтельствуетъ уже частое наименованіе ихъ духами. Должно еще отмѣтить, что въ апокалиптикѣ находятся ясные слѣды признанія звѣздъ одушевленными существами. Въ гл. XLIII притчѣ Еноха устанавли-

<sup>1)</sup> Das Selbstbewusstsein Jesu I, S.<sup>3</sup> 70.

вается нѣсколько неясное отношеніе звѣздъ къ праведникамъ, по первоначальнѣе, вѣроятно, ихъ отношеніе къ ангеламъ. Такъ, въ кн. Еноха при разсказѣ о паденіи ангеловъ послѣдніе называются звѣздами (гл. LXXXV). Тамъ же описывается темница звѣздъ (гл. XVIII). По гл. XXI, Енохъ видѣлъ «семь звѣздъ небесныхъ, вмѣстѣ связанныхъ, подобныхъ великимъ горамъ и пылающихъ какъ бы огнемъ». Въ славянской кн. Еноха говорится о семи звѣздахъ, которымъ Богъ указалъ ихъ путь на небѣ (XI, 24). Вмѣстѣ съ тѣмъ въ этой же книгѣ находится интересный разсказъ о твореніи ангеловъ съ огненной природой: «и для всѣхъ воинствъ небесныхъ Я образовалъ огненную природу: увидѣло Мое око твердый и очень жесткій камень, и отъ блеска ока Моего молнія получила природу воды: и (вотъ) огонь въ водѣ и вода въ огнѣ, но ни вода не тушитъ огонь, ни огонь не иссушаетъ воду, почему молнія ярче и блестящѣе солнечнаго блеска, и текучая вода жестче камня. И отъ камня я отрѣзалъ великій огонь и изъ огня создалъ чины безплотныхъ воинствъ,—десять мириадъ ангеловъ, и оружіе ихъ огненное и одежды ихъ—горящій пламень» (XI, 34—37).

Кругъ дѣятельности ангеловъ въ іудейской апокалиптикѣ и вообще въ позднѣйшемъ іудействѣ весьма широкъ. Они являются предстоящими престолу Божію и славословящими Своего Творца, какъ это видимъ въ вышеприведенныхъ мѣстахъ о тѣмахъ темъ ангеловъ, находящихся предъ Богомъ. Кроме того, ангелы являются посредниками откровенія для людей и, наконецъ, они призываются къ міроуправленію,—послѣдняя черта самая характерная. По мнѣнію іудеевъ, каждая стихія имѣла своего ангела управителя. Это представленіе, повидимому, было самымъ обычнымъ. Такъ, въ кн. Юбилеевъ относительно творенія Богомъ ангеловъ сообщается: «въ первый день Онъ сотворилъ небеса, которыя вверху, и землю, и воды, и всѣхъ духовъ, которые Ему служатъ, и ангеловъ лица, и ангеловъ прославленія, и ангеловъ духа огня и ангеловъ духа вѣтровъ, и ангеловъ облачныхъ духовъ мрака, и града и инея, и ангеловъ долинъ, и громовъ и молній, и ангеловъ духовъ холода и зноя, зимы и весны, осени и лѣта, и ангеловъ всѣхъ духовъ» (гл. II). Точно также это ученіе довольно подробно отразила слав. кн. Еноха, въ которой апокалиптикъ разсказываетъ, что на первомъ небѣ онъ видѣлъ старѣйшинъ и владыкъ звѣздныхъ

чиновъ, затѣмъ видѣлъ хранилища спѣга, града, росы и ангеловъ, хранящихъ ихъ (гл. III). Подробно изложено это учение также въ гл. VIII. Вообще же такое представленіе роли ангеловъ въ міроправленіи было настолько всеобщимъ, что оно въ той или иной формѣ выражается почти во всякомъ изъ извѣстныхъ намъ источниковъ для изученія іудейства затрогиваемаго въ нашемъ изслѣдованіи періода (ср. Ен. I.XV, 8 и др.; 3 Езд. VI, 41; Апк. Варуха I.IV, 3 и под.).

Наконецъ, характерно еще для ученія объ ангелахъ этого періода—раздѣленіе ихъ на классы по рангу, а не по роду только дѣятельности, при чемъ въ этомъ случаѣ особенно возвышаются семь или шесть главныхъ ангеловъ. Въ славянской кн. Еноха говорится, что на седьмомъ небѣ созерцатель встрѣтилъ семь четь ангеловъ, которые являются архангелами, поставленными надъ всѣми ангелами, и сосредоточивающими у себя управленіе всею небесною и земною жизнью. Между ними было семь фениксовъ («финикъ»—*phinisi-phoenices*) и семь херувимовъ и семь, имѣющихъ по шести крыльевъ (VIII гл.). Здѣсь, очевидно, семь архангеловъ обратились въ семь ангельскихъ отрядовъ съ высшими функціями. Общее раздѣленіе ангеловъ на классы встрѣчаемъ и въ другихъ источникахъ: въ притчахъ Еноха, напр., различаются херувимы, серафимы, офанимы, и всѣ ангелы власти и всѣ ангелы господства (I.XI, 10). Семь архангеловъ впервые опредѣленно выступаютъ въ кн. Товита XII, 15. Въ кн. Еноха (гл. XX) называются по имени шесть высшихъ ангеловъ: Урииль, Руфаиль, Рагуиль, Михаилъ, Саракаель и Гаврииль. Каждый изъ этихъ архангеловъ имѣетъ свою область въ сферѣ управленія міромъ, при чемъ Михаилъ—«одинъ изъ святыхъ ангеловъ, поставленный надъ лучшею частью людей,—надъ народомъ Израильскимъ». Допускаютъ предположеніе, что первоначально въ текстѣ стояли имена семи архангеловъ, но въ послѣдствіи одинъ опущенъ <sup>1)</sup>,—это, повидимому, подтверждается тѣмъ, что въ греческомъ текстѣ въ списокъ ангеловъ присоединяется еще Іереміиль <sup>2)</sup>. Но и въ кн. Ен. XC, 21 текстуальное преданіе колеблется между шестью и семью высшими ангелами <sup>3)</sup>. Завѣтъ Левія (VIII) знаетъ ихъ въ коли-

<sup>1)</sup> Смирновъ, Книга Еноха, стр. 304.

<sup>2)</sup> Bousset, D. Rel. d. Jüd., S.<sup>2</sup> 374.

<sup>3)</sup> У Kautzsch'a, S. 297 Ann. „b“.

чествъ семи, но таргумъ псевдо-Іонаана насчитываетъ только шесть. Въ притчахъ Еноха XL выдѣляются четыре ангела, стоящіе на четырехъ сторонахъ престола Божія,—образъ, находящійся въ зависимости, вѣроятно, отъ видѣнія Іезекіиля (гл. I), при чемъ серафимы превратились въ простыхъ архангеловъ Михаила, Гавріила и Фануила. Самое видное положеніе въ сонмѣ ангеловъ занимаетъ Михаилъ,—покровитель народа еврейскаго. Кромѣ перечисленныхъ ангеловъ съ опредѣленными именами, въ псевдэпиграфахъ называются еще и другіе, напр., въ слав. кн. Еноха мудрѣйшій изъ архангеловъ Вревоель (гл. X) и под., но эти не играютъ общепризнанной значительной роли.

Переходимъ теперь къ демонологіи. Вопросъ о происхожденіи демоновъ рѣшался въ іудейской апокалиптикѣ довольно наивно и грубо; именно, легенда, разрѣшающая этотъ вопросъ, примыкала къ разсказу Быт. VI, гдѣ повѣствуется о смѣшеніи между сынами Божиими и дочерьми человѣческими. Кн. Юбилеевъ такъ повѣствуетъ о происхожденіи демоновъ (гл. V),—разсказъ предлагается отъ имени «ангела лица». «Случилось, когда сыны дѣтей человѣческихъ начали умножаться на поверхности всей земли и у нихъ родились дочери, ангелы Господни увидѣли въ одинъ годъ этого юбилея, что онѣ были прекрасны на видъ. И они взяли ихъ себѣ въ жены, выбравъ ихъ изъ всѣхъ; и онѣ родили имъ сыновей, которые сдѣлались исполинами. И неправда усилилась на землѣ, и всякая плоть извратила свой путь, отъ людей до скота, и до звѣрей, и до птицъ, и до всего, что ходитъ по землѣ. Всѣ извратили свой путь и свой порядокъ, и начали пожирать другъ друга... На ангеловъ своихъ, которыхъ Богъ посылалъ на землю, Онъ весьма разгнѣвался, такъ что рѣшилъ истребить ихъ. И Онъ сказалъ намъ, чтобы мы связали ихъ въ пропасти земли. И вотъ они были связаны въ нихъ и разобщены». Этотъ разсказъ о паденіи ангеловъ былъ, очевидно, распространенъ въ средѣ іудеевъ. Въ первой части кн. Еноха ему посвященъ значительный отдѣлъ (гл. VI—XVI). Здѣсь разсказъ уже разукрашенъ, называется и имя главнаго изъ падшихъ ангеловъ и имена нѣкоторыхъ его сообщниковъ изъ общаго числа двухъ сотъ. Мѣстомъ ихъ схожденія называется Ардисъ, который есть вершина горы Ермонъ. Къ числу преступленій падшихъ ангеловъ относится и то, что они научили людей волшебству и заклинаніямъ. Азazelъ еще на-



училъ дѣлать мечи, и ножи, и щиты и панцыри, научилъ искусствамъ,—запаять и предметамъ украшенія, и употребленію бѣлилъ и румянъ, и украшенію бровей и под. Словомъ, очевидно, все, что іудеи позднѣйшаго періода замѣчали въ нравахъ язычниковъ, они относили на счетъ демоновъ первобытнаго времени. Завѣтъ Рувима (V) также ссылается на эту исторію. Насколько широко былъ распространенъ рассказъ о паденіи демоновъ, объ этомъ свидѣлствуетъ и фактъ его популярности въ древней церкви, такъ-какъ нѣкоторые церковные писатели разрѣшали вопросъ о происхожденіи демоновъ подобно псевдо-Еноху. Впрочемъ, въ Vita Ad. находится и другой рассказъ о томъ-же предметѣ, но этотъ рассказъ является совершенно единичнымъ и настолько чудовищнымъ для религіознаго смысла еврея (если можно признать его іудейское происхожденіе), что онъ вовсе и не могъ расчитывать на популярность въ еврейскихъ или христіанскихъ кругахъ. Суть рассказа заключается въ томъ, что одинъ изъ главныхъ ангеловъ съ сообщниками отказался, не смотря на повелѣніе Бога, молиться только что сотворенному Адаму,—этому образу Божію. Когда Михаилъ угрожалъ ему гнѣвомъ Господа, тогда упомянутый ангелъ сказалъ: «поставлю мое сѣдалище выше звѣздъ небесныхъ, буду подобенъ Вышнему». За такое превозношеніе и онъ и его сторонники были изгнаны съ неба (§§ XII—XVI) <sup>1)</sup>.

Нѣтъ нужды распространяться далѣе о природѣ и функцияхъ злыхъ духовъ. Обращаемъ только здѣсь вниманіе на VIII гл. кн. Еноха, гдѣ,—что было уже отмѣчено выше,—сообщается о наученіи демонами людей разнымъ искусствамъ и культурнымъ привычкамъ, имѣвшимъ весьма неблагоприятное вліяніе на нравы людей. Кромѣ того, еще въ Завѣтахъ 12 патриарховъ содержится ученіе о семи духахъ заблужденія,—виновникахъ главныхъ грѣховъ.

На этомъ и заканчивается спеціальное изложеніе іудейской апокалиптики, откуда мы выбирали только важнѣйшее изъ того, что нужно для нашей цѣли изслѣдованія Апокалипсиса св. Іоанна. Теперь нашей задачей является—представить въ соотвѣтствующихъ пунктахъ ученіе новозавѣтной книги откровенія съ указаніемъ ихъ отношенія къ іудейской апокалиптикѣ.

<sup>1)</sup> У Kautzsch'a, S. 513—514

## Новозавѣтный Апокалипсисъ въ его отношеніи къ вышеизложеннымъ пунктамъ ученія іудейской апока- липтики.

### А. О лицѣ Христа.

Ученіе Апокалипсиса о лицѣ Мессіи заключаетъ въ себѣ такіе элементы, которые ни въ какомъ случаѣ въ отношеніи своего происхожденія не могутъ быть сведены къ іудейской теологіи. Если апокалиптикъ широко пользуется эпитетами и образами, взятыми изъ В. Завѣта, то это служитъ къ еще большому контрасту между двумя мессіанскими образами,— между образомъ, отпечатлѣвшимся въ іудейскомъ сознаніи послѣднѣйшаго періода, и образомъ Христа, какъ онъ представленъ въ Апокалипсисѣ, написанномъ однимъ изъ Его учениковъ. Изъ эпитетовъ и образовъ, происхожденіе которыхъ можно возводить къ В. Завѣту, упомянемъ здѣсь слѣдующіе. Христосъ Самъ Себя называетъ «звѣздою свѣтлою и утреннею» (XXII, 16). Далѣе Онъ обозначается, какъ «владыка царей земныхъ», «Господь господствующихъ и Царь царей» (I, 5; XVII, 14; XIX, 16). Наконецъ Христосъ, очевидно, представляется, какъ теократическій царь изъ рода Давидова, если Онъ съ одной стороны говоритъ о Себѣ: «Я есмь корень и потомокъ Давида» (XXII, 16), а съ другой стороны въ посланіи къ церкви Филадельфійской, дѣлая удареніе на своей исключительной власти въ качествѣ владыки теократическаго общества, обозначаетъ Себя, какъ Того, который «имѣетъ ключъ Давидовъ, который отверяетъ,—и никто не затворитъ, затворяетъ,—и никто не отворитъ» (III, 7). Достаточно познакомиться съ немногими перечисленными выраженіями, чтобы усмотрѣть ихъ красоту,—особенно въ сравненіи съ блѣдными и безвкусными образами іудейской апока-

липтики. Здѣсь уже полнота пророческаго христіанскаго духа выдаетъ себя черезъ подборъ выраженій, полныхъ удивительной красоты и силы.

Въ іудейской апокалиптикѣ нашла выраженіе для себя въ ученіи о Мессіи идея его предсуществованія. Находится эта идея и въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ. Но какое опять различіе въ способѣ ихъ выраженія! Въ псевдэпиγραφαхъ просто принимается предсуществованіе какого-то небеснаго человѣка, обитающаго въ надземныхъ сферахъ. А въ виду того, что и при всей наклонности къ чудесному представленіе о предсуществующемъ человѣкѣ должно было возбуждать нѣкоторое сомнѣніе и недоумѣніе даже въ умѣ послѣдпльннаго еврея.— въ виду всего этого, ученіе о предсуществованіи Мессіи въ іудейской апокалиптикѣ и въ іудейской позднѣйшей литературѣ вообще не имѣетъ достаточной опредѣленности. Новозавѣтный созерцатель наоборотъ не высказываетъ мысли о предсуществованіи Христа въ выраженіяхъ прямыхъ,—но онъ такъ описываетъ Его, что изъ словъ этого описанія вытекаетъ и мысль о предсуществованіи, а съ другой стороны изъ нихъ же получается вѣрное и чуждое всѣхъ странностей іудейскаго ученія представленіе о существѣ Христа и характерѣ его превышемірнаго бытія. Мы имѣемъ въ виду,—во-первыхъ, обозначеніе нашего Господа,—какъ *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (III, 14), во-вторыхъ, наименование Его—Словомъ Божиимъ—*ῥηλῆται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (XIX, 13).

Что касается перваго названія, то нѣтъ недостатка въ отрицателяхъ его глубокаго догматическаго смысла. Въ ряду ихъ заслуживаетъ вниманія прежде всего Prof. Fr. Chr., Baug. Онъ указываетъ на то, что въ III, 12 небесное имя Мессіи называется новымъ именемъ, что нигдѣ во всемъ Апокалипсисѣ идея предсуществованія не высказана ясно, и отсюда дѣлаетъ выводъ, признаваемый имъ за вѣроятный, что обозначеніе «начало созданія Божія» является только почетнымъ титуломъ, но не догматическимъ опредѣленіемъ. Указываетъ Baug и на то, что раввинистическая теологія насчитывала до семи вещей, которыя созданы ранѣе міра, и среди которыхъ находится и имя Мессіи; затѣмъ она же насчитываетъ десять вещей, которыя созданы съ міромъ. Изъ щедрости, съ какой прилагался предикатъ, обозначающій предсуществованіе, къ различнымъ вещамъ, и слѣдуетъ, что онъ тамъ и не имѣлъ глубокаго значенія, а просто былъ почет-

нымъ предикатомъ <sup>1)</sup>. Также по Köstlin'у, слова ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ означаютъ перваго по рангу <sup>2)</sup>.

Ссылка Baur'a на III, 12, также на отсутствіе яснаго выраженія идеи предсуществованія во всемъ Апокалипсисѣ едва ли можетъ быть для кого убѣдительною, такъ какъ, между прочимъ, въ первомъ случаѣ все зависитъ отъ экзегезиса,—а между тѣмъ экзегезисъ здѣсь по самому существу дѣла будетъ субъективнымъ: это—одинъ изъ стиховъ, гдѣ на свободное мѣсто всякій по своему разумѣнію можетъ подставлять различныя имена. Болѣе интересна для насъ ссылка на іудейскую теологію. Однако, если примѣрить іудейское ученіе о предсуществованіи къ выраженію Апокалипсиса III, 14—ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, то оказывается, что они совершенно не соизмѣримы. Въ іудейской теологіи утверждалось предсуществованіе нѣкоторыхъ вещей,—то идеальное, то реальное. При сужденіи же о разбираемомъ выраженіи Апокалипсиса вопросъ возникаетъ вовсе не о томъ,—реальное или идеальное предсуществованіе приписывается Христу, а о томъ,—является ли Онъ творческимъ принципомъ міра или же только первымъ твореніемъ въ ряду прочихъ.

Gebhardt совершенно правильно поступаетъ, если ставитъ рѣшеніе вопроса на почву филологіи и спрашиваетъ: какое толкованіе требуется законами языка? Заслуживаетъ вниманія и отвѣтъ, какой имъ дается на этотъ вопросъ. Дѣйстви-тельно, если бы Христосъ назывался началомъ «созданій» (κτίσματα) Божіихъ, или если бы Онъ именовался первымъ, перворожденнымъ, первенцемъ (πρῶτος, πρωτότοκος, ἀπαρχή) творенія, тогда пожалуй еще и возможно бы было допустить, что дѣло идетъ о первомъ въ ряду тварныхъ существъ. Но ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ можетъ обозначать только principium creatiōnis, принципъ ἐν ᾧ, δι' οὗ, εἰς ὃ <sup>3)</sup>. Такое пониманіе мѣста вполне согласно съ обозначеніемъ Христа въ Апк. I, 17 и II, 18,—это обозначеніе: Первый и Послѣдній. И вообще, въ виду возвышенныхъ эпитетовъ, прилагаемыхъ въ Апокалипсисѣ ко Христу, нѣтъ возможности понимать здѣсь и наименованіе ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ въ томъ смыслѣ, что Хри-

<sup>1)</sup> Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, S. 217—218.

<sup>2)</sup> Köstlin, Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 184.

<sup>3)</sup> Gebhardt, Lehrbegriff der Apokalypse, S. 97.

стость Самъ представляется тварнымъ существомъ. Въ этихъ словахъ выражается идея личнаго предсуществованія Христа и Его отношенія къ творенію <sup>1)</sup>. По мнѣнію Messner'a, если бы апокалиптикъ чрезъ разбираемое имя хотѣлъ поставить Господа въ рядъ тварей, то онъ сталъ бы въ противорѣчіе съ самимъ собой <sup>2)</sup>, ибо, какъ говоритъ Swete, вся тенденція Іоанновыхъ писаній,—и Апокалипсиса въ особенности,—воспрещаетъ интерпретацію: «первый изъ тварей» <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, уже изъ наименованія Христа *ὁ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* можно вывести заключеніе, что Апокалиптикъ считалъ Его не существомъ тварнымъ, но принципомъ творенія. А это означаетъ, что онъ утверждаетъ предсуществованіе Христа и Его творческую дѣятельность. Дѣло сводится въ концѣ концовъ къ тому, что Апокалипсисъ св. Іоанна въ ученіи о превышемірномъ существѣ Христа объединяетъ всѣ черты, составляющія содержаніе идеи Логоса. И замѣчательно, что созерцатель въ этомъ случаѣ не ограничивается образами, изъ которыхъ можно бы было заключать, что онъ смотритъ на Христа, какъ на божественный Логосъ, но находитъ возможнымъ и прямо высказать это, не отступая отъ апокалипсическаго стиля и не вдаваясь въ отвлеченное философствованіе. И это дѣлаетъ онъ въ самый подходящій моментъ,—при такомъ описаніи явленія Христа, которое даетъ многимъ поводъ усматривать въ этомъ образѣ черты іудейскаго Мессіи. Являющийся изъ отверстаго неба всадникъ на бѣломъ конѣ, облеченный въ одежду, обгавленную кровью,—Вѣрный и Истинный, Который праведно судитъ и воинствуетъ, поситъ имя: Слово Божіе—*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (XIX, 13).

Совершенно напрасна ссылка на іудейскую таргумическую

<sup>1)</sup> *Adeney*, The Theology of the New Testament, p. 231—232. Также по мнѣнію *Stevens'a*, хотя грамматически выраженіе *ὁ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* допускаетъ двоякое толкованіе, но,—по смыслу,—Христа должно поставить вѣ твари, какъ ея логическій prius (The Theology of the New Testament, p. 539—540).

<sup>2)</sup> *H. Messner*, Die Lehre der Apostel, S. 377.

<sup>3)</sup> *Swete*, The Apokalypse of. st. John. p. 59. Оригинальнымъ является то пониманіе этого мѣста, по которому здѣсь говорится о созданіи Христомъ новаго человѣка,—выраженіе „начало созданія Божія“, такимъ образомъ, относится не къ творческой, а искупительной дѣятельности Господа. Такъ, *Kliefoth*, D. Offenbarung d. Johannes I, S. 225—226. А. А. *Ждановъ*, Откровеніе Господа о семи азійскихъ церквахъ, стр. 283—284.

литературу, имѣющая въ виду отнять у имени  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$  его глубокий смыслъ и значеніе для установленія ученія Апокалипсиса св. Іоанна о лицѣ Іисуса Христа <sup>1)</sup>). Дѣло въ томъ, что «тешга» дѣйствительно у іудеевъ ипостасируется, но эта ипостась вовсе не отождествляется съ Мессіей <sup>2)</sup>, но даже мѣстами совершенно различается отъ него. Не имѣя отношенія къ Мессіи, гипостазированное Слово въ таргумѣ, напр., псевдо-Іонаана прямо отѣсняетъ имя Божіе <sup>3)</sup>). Поэтому, если выводить новозавѣтную идею Логоса изъ іудейства, то этимъ не отрицаютъ, а утверждаютъ божественную природу Іисуса Христа, — воплотившагося Логоса, — утверждаютъ, по крайней мѣрѣ не менѣе, если не болѣе, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда принимаютъ происхожденіе идеи изъ философіи Филона. Это наше положеніе имѣетъ, конечно, значеніе только при установленіи ученія Апокалипсиса о природѣ Христа, такъ какъ въ дѣйствительномъ смыслѣ ученія четвертаго евангелія въ этомъ пунктѣ трудно сомнѣваться.

Далѣе мы слышимъ отъ Baur'a <sup>4)</sup>, что Апокалиптикъ разсматриваетъ все явленіе Христа съ точки зрѣнія слова Божія, которое черезъ Него какъ раскрывается, такъ и исполняется. Ту же мысль, только пѣсколько яснѣе, — высказываетъ и Köstlin. Прибавленіе къ  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  въ Апк. XIX, 13  $\tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$  доказываетъ, по его мнѣнію, что мы не имѣемъ здѣсь еще самостоятельной ипостаси. Имя это, прилагаемое только къ прославленному Христу, указываетъ на Него, какъ на осуществителя воли Божіей на землѣ, но не можетъ быть понимаемо въ метафизическомъ смыслѣ <sup>5)</sup>). Наименованіе Мессіи Словомъ Божіимъ, — говоритъ далѣе B. Weiss, — указываетъ на Него, какъ на исполнителя воли Божіей <sup>6)</sup>). Въ окончательной формѣ Baurъ оцѣниваетъ имя  $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \Theta\epsilon\omicron\upsilon$  сообразно со смысломъ подобнаго же по буквѣ только выраженія въ Апк. I, 9 и XIX, 9.

Но обстоятельства употребленія имени «Слово Божіе» въ отношеніи къ лицу Христа не позволяютъ ставить это имя

<sup>1)</sup> Baur, Vorlesungen über nt. Th., S. 216.

<sup>2)</sup> Ср. Смирновъ, Мессіанскія ожиданія, стр. 326—334.

<sup>3)</sup> Bousset, D. Rel. d. Jüd., S.<sup>2</sup> 399. Здѣсь же и цитаты.

<sup>4)</sup> Baur, Vorlesungen über neutest. Theologie, S. 216—217.

<sup>5)</sup> Köstlin, Lehrbegriff. d. Evangeliums u. der Briefe Johannis, S. 484.

<sup>6)</sup> B. Weiss, Lehrbuch d. Biblischen Theologie d. N. Testaments, S.<sup>6</sup> 560

въ параллель съ I, 9 и XIX, 9. Дѣло въ томъ, что имя это прилагается съ особенною выразительностію къ лицу Христа, именно, тамъ, гдѣ говорится о мировой катастрофѣ, послѣ которой должна прекратиться борьба между добромъ и зломъ, и должно открыться царство Бога Вседержителя. Христость, затѣмъ, представляется совершителемъ этого переворота. Слѣдовательно, пришествіе Христа есть пришествіе Самого Бога, подобно тому, какъ, по XIX, 6—7, Апокалиптикъ слышалъ «какъ бы голосъ многочисленнаго народа, какъ бы шумъ водъ многихъ, какъ бы голосъ громовъ сильныхъ, говорящихъ: аллилуія! ибо воцарился Господь Богъ Вседержитель; возрадуемся и возвеселимся и воздадимъ Ему славу; ибо наступилъ брагъ Агнца, и жена Его приготовила себя». Въ виду всего этого, смыслъ прилагаемаго ко Христу наименованія «Слово Божіе» нельзя ослаблять указаніемъ на выраженіе XIX, 9: «сіи суть истинныя слова Божія», но оно является существеннымъ опредѣленіемъ личности новозавѣтнаго Мессіи, какъ личнаго божественнаго принципа самооткровенія Бога <sup>1)</sup>. Вообще, намъ кажется, одно уже приложеніе имени «Слово Божіе» къ личности Мессіи является необычнымъ и многозначительнымъ: если Христость—Слово Божіе, то Онъ—не тварь <sup>2)</sup>.

Въ ряду обозначеній Мессіи въ Апокалипсисѣ замѣчательны еще слова XXII, 13, которыя, судя по ходу рѣчи, высказываются Самимъ Христомъ <sup>3)</sup>: «Я есмь Алфа и Омега, начало и конецъ, Первый и Послѣдній». По I, 10 Іоаннъ также слышитъ голосъ Христа: «Я есмь Алфа и Омега, Первый и Послѣдній» ср. также I, 17—18 и II, 8. Слова эти однозначущи съ выраженіемъ ὁ ὢν καὶ ὁ ᾔν καὶ ὁ ἐρχόμενος (I, 4), а послѣднее въ свою очередь является описаніемъ ветхозавѣтнаго божественнаго имени Іегова. Опять стараются и значеніе этого обстоятельства свести къ нулю ссылкой на талму-

<sup>1)</sup> Ср. *Gebhardt*, *Lehrbegriff d. Apk.*, S. 101.

<sup>2)</sup> Ср. *Weizsäcker*, S.<sup>2</sup> 512. *W. Beyschlag* утверждаетъ, что Апокалиптикъ принималъ идею Логоса (*Neutestamentliche Theologie* II, S. 375—377). По *Messner*'у (*D. Lehre d. Apostel*, S. 377), Апокалиптикъ употребляетъ наименованіе ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ въ томъ же смыслѣ, какъ и Евангелистъ, а *Schmid* высказываетъ то-же самое о выраженіи ὁ λόγος τῆς ζωῆς въ 1 Jo I, 1 (*Biblische Theologie d. N. Testamentes*, S. 571).

<sup>3)</sup> Такъ напр. *Suete*, p.<sup>3</sup> 307; *B. Weiss*, *Das Neue Testament* III. S. 531. Но иначе *Gebhardt*, *D. Lehrbegriff der Apokalypse*, S. 85.

дическое преданіе, по которому три вещи называются именемъ Божиимъ: праведные, Мессія и Іерусалимъ. Для доказательства дѣлаются ссылки на Иса. XLIII, 7; Іерем. XXIII, 6 и Іезек. XLVIII, 35 <sup>1)</sup>). Если кто проверитъ эти цитаты, тотъ, конечно, убѣдится, что въ нихъ не содержится ничего доказательнаго,—да здѣсь дѣло и не въ цитатахъ. Такъ, по Іерем. XXIII, 6, имя Мессіи будетъ «Господь—оправданіе наше», чѣмъ собственно вовсе не утверждается, что Мессія—Іегова, но, поскольку *nomen est omen*, этимъ только высказывается, что Онъ является посредникомъ оправданія людей, имѣющаго свой источникъ въ Богѣ. Таковъ, конечно, смыслъ и упомянутаго талмудическаго преданія. Иначе обстоитъ дѣло въ Апокалипсисѣ. Здѣсь ничего не говорится о имени Мессіи, но Христосъ Самъ лично описываетъ Свое существо такими словами, которыя приложимы только къ Богу и которыя являются выраженіемъ смысла, заключеннаго въ божественномъ имени Іегова: «Азъ есмь Алфа и Омега, начало и конецъ, Первый и Послѣдній». Способъ употребленія имени свидѣтельствуетъ съ неопровержимостью, что оно выражаетъ самое существо предмета.

Но не только описательно выраженное божественное имя Іегова прилагается ко Христу, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ описаніи Его явленія въ гл. I соединяются черты, которыми въ кн. пр. Даніила гл. VII характеризуется и Мессія и Самъ Богъ. Такъ въ I, 13 Онъ называется «подобнымъ Сыну Человѣческому» (*ὡμοιον υἱὸν ἀνθρώπου*), а затѣмъ въ слѣдующемъ стихѣ о внѣшнемъ Его видѣ говорится нѣчто такое, что въ Дан. VII, 9 говорится о Вѣтхомъ днями, т. е. о самомъ Богѣ: Апк. I, 14 о Христѣ: «глава Его и волосы бѣлы, какъ бѣлая волна, какъ снѣгъ»; Дан. VII, 9 о Богѣ: «одѣяніе на Немъ было бѣло, какъ снѣгъ, и волосы главы Его—какъ чистая волна» <sup>2)</sup>).

Наконецъ, весьма замѣчательно еще то обстоятельство, что въ Апокалипсисѣ св. Іоанна находится много выраженій, въ которыхъ о Богѣ и Агнцѣ высказывается нѣчто общее, и эти выраженія касаются не сторонъ несущественныхъ, но даютъ мысль о равенствѣ двухъ божественныхъ лицъ. Такъ,

<sup>1)</sup> *Baur*. Vorlesungen, S. 215—216.

<sup>2)</sup> Въ этомъ и *B. Weiss* видитъ указаніе на предвѣчность божественнаго существа Мессіи (*Lehrbuch d. Biblischen Theologie d. N. T. S.* <sup>9</sup> 360).



въ VI, 16 люди подъ влияніемъ казней, описанныхъ въ видѣніи шестой печати, говорятъ горамъ и камнямъ: «падите на насъ и сокройте насъ отъ лица Сидящаго на престолѣ и отъ гнѣва Агнца». По VII, 10 толпа лицъ, одѣтыхъ въ бѣлыя одежды, восклицала: «спасеніе Богу нашему, сидящему на престолѣ, и Агнцу». Далѣе имѣющее открыться царство Божіе называется «царствомъ Господа нашего и Христа Его» — τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. Замѣчательно, что послѣ этого слѣдуетъ непосредственно такое продолженіе: καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, — т. е. глаголь, относящійся къ двумъ лицамъ — Богу и Агнцу, — стоитъ, однако, въ единственномъ числѣ (Апк. XI, 15). По XII, 10 Апокалиптикъ также слышитъ небесный голосъ: «нынѣ настало спасеніе, и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его». 144.000 искупленныхъ отъ земли являются первенцами Богу и Агнцу (XIV, 4). Въ новомъ Иерусалимѣ Апокалиптикъ не пашель храма, потому что «Господь Богъ Вседержитель — храмъ Его, и Агнецъ» (XXI, 22). Богъ въ Апокалипсисѣ называется иногда Сидящимъ на престолѣ, см., напр., VI, 16, гдѣ Онъ обозначается такъ въ отличіе отъ Агнца, между тѣмъ въ XXII, 1 идетъ рѣчь о престолѣ Бога и Агнца. Точно также и немного далѣе говорится о томъ же предметѣ: «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 (XXII, 3—4). Здѣсь точно также обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что, хотя рѣчь идетъ о Богѣ и Агнцѣ, тѣмъ не менѣе далѣе всюду стоитъ притяжательное мѣстоимѣніе въ единств. числѣ <sup>1)</sup>. Между прочимъ XXII, 4 имѣетъ параллель въ XIV, 1, гдѣ предъ взорами Апокалиптика являются τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσαρεῖς χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

Замѣчательно съ разбираемой стороны также изображеніе, содержащееся въ IV, V гл., гдѣ Апокалиптикъ описываетъ

<sup>1)</sup> Это не только особенность Апокалипсиса, но она свойственна и первому посланію Іоанна. *H. I. Holtzmann* отмѣчаетъ фактъ, что между Богомъ и Христомъ въ послѣднемъ устанавливается такая степень единства, что въ значительномъ числѣ случаевъ нельзя рѣшить: Богъ или Христосъ является субъектомъ ср. II, 20. 25. 27—29 (*Lehrbuch d. neutest. Theologie* II, S.<sup>3</sup> 444). Ср. *P. Feine*, *Theologie d. N. Testaments*, S. 659—660

престолъ Божій, окружаемый различными существами, при чемъ идетъ рѣчь о томъ, что въ то время, какъ четыре животныхъ воздають славу, честь и благодареніе Сидящему на престолѣ,—двадцать четыре старца поклоняются Живущему во вѣки вѣковъ и поють гимнъ. Въ V, 8—12 говорится уже о поклоненіи животныхъ и старцевъ Агнцу, при этомъ приводятся гимны, воспѣтые Ему какъ этими существами, такъ и тмами темъ ангеловъ. Наконецъ, въ V, 13 приводится общее славословіе Богу и Агнцу,—которое воспѣвается всякимъ созданіемъ, находящимся на небѣ и на землѣ, и подъ землею и на морѣ. Все это описаніе явно возвышаетъ Христа надъ всѣми небесными и земными существами и положительно приравниваетъ Его къ Богу. Вообще же сопоставленіе Бога и Агнца производитъ такое большое впечатлѣніе и имѣетъ столь громадное значеніе при установленіи ученія новозавѣтнаго Апокалипсиса о лицѣ Іисуса Христа, что Völter, напр., однажды призналъ даже, что части, содержащія подобныя сопоставленія, отражаютъ явное монархіанство <sup>1)</sup>).

Въ виду всего изложеннаго, должно признать, что христология новозавѣтнаго Апокалипсиса неизмѣримо возвышается надъ іудейскими представленіями о Мессіи <sup>2)</sup>), поскольку Христосъ по своей премірной сущности не только никогда не ставится въ рядъ съ какими-либо особо избранными мужами и самими ангелами, но, наоборотъ, сопоставляется съ Богомъ такъ, что приходится признать божественную природу этого христіанскаго Мессіи, Его равенство съ Богомъ.

Сообразно характеру и цѣли писанія, Апокалиптикъ мало говоритъ намъ о Христѣ, какъ человѣкѣ. Въ XII гл. экзегетъ можетъ найти указаніе на земную жизнь Господа,—о чемъ у насъ еще будетъ подробная рѣчь. Здѣсь же изъ сравнительно темныхъ указаній мы хотѣли бы обратить вниманіе на одно, содержащееся въ I, 17—18, гдѣ вмѣстѣ съ Th. Zahn'омъ <sup>3)</sup> можно видѣть слѣдъ личнаго обращенія Апокалиптика съ Господомъ во время Его земной жизни, такъ какъ вся сцена производитъ впечатлѣніе необычайной задушевности, какой не встрѣчается еще и въ самомъ Апокалипсисѣ. «Когда я уви-

<sup>1)</sup> Völter, Entstehung d. Apk., S.<sup>1</sup> 58 ff.

<sup>2)</sup> Cp. Gebhardt. Lehrbegriff d. Apk., S. 90.

<sup>3)</sup> Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 625. Cp. ibid., S. 628 (Anm. 3).

дѣлъ Его (т. е. прославленнаго Христа), то палъ къ ногамъ Его, какъ мертвый. И Онъ положилъ на меня десницу Свою и сказалъ мнѣ: «не бойся, Я есмь Первый и Послѣдній и Живый; и былъ мертвъ, и се, живъ во вѣки вѣковъ аминь, и имѣю ключи ада и смерти».

Но, кромѣ этихъ указаній на исторію жизни Христа, нами должно быть отмѣчено главнымъ образомъ то обстоятельство, что въ Апокалипсисѣ не только прямо говорится о страданіяхъ Господа, при чемъ символомъ страдающаго Мессіи является Агнецъ, какъ-бы закланный (*ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον*), но и все вообще развитіе апокалипсическаго созерцанія предполагаетъ искупительныя страданія Спасителя. Полная неспособность постигнуть религиозное содержаніе христіанской мессіанской идеи и мертвящій буквализмъ безъ духа жизни замѣчаются въ томъ случаѣ, если утверждаютъ, что въ Апокалипсисѣ мы имѣемъ двухъ Мессій: 1) помазанника, о рожденіи котораго пророчествуется въ XII гл., и о явленіи—въ XIX, и о смерти и страданіи котораго нигдѣ нѣтъ рѣчи; и 2) Агнца, которому, однако, въ ходѣ Апокалипсиса принадлежитъ незначительная роль <sup>1)</sup>. Но черезъ выясненіе положенія страждущаго Мессіи въ Апокалипсисѣ мы перейдемъ уже къ слѣдующему предмету нашего изслѣдованія,—о дѣлѣ Христа.

## Б. О дѣлѣ Христа.

По вопросу о дѣлѣ Мессіи мы уже отмѣтили великую путаницу въ представленіяхъ іудейской апокалиптики. Она не только не додумалась сдѣлать мессіанскую идею основнымъ началомъ при разсмотрѣніи мірового процесса, цѣлью котораго съ религиозной точки зрѣнія является устроеніе царства Божія, но и вообще не счумѣла соединить ее съ идеями эсхатологическими. Впрочемъ, это и понятно: поскольку Мессія представляется человѣкомъ, хотя бы и предсуществующимъ, и поскольку онъ ни въ какомъ отношеніи не принимаетъ участія въ ходѣ мірового развитія, постольку и явленіе его въ концѣ міра должно быть неожиданнымъ и совершенно необоснованнымъ, и послѣднее понятно только тогда, если Мессія прямо описывается, какъ земной царь, военный герой, который приноситъ блага избранному народу.

<sup>1)</sup> *Vischer*, S. 38—39.

Только въ христіанствѣ мессіанская идея нашла надлежащее мѣсто, и послѣднее славное явленіе Христа для суда надъ міромъ вполне обосновано, такъ какъ личность и дѣло Мессіи являются центромъ, къ которому сходятся всѣ нити исторіи міра, и Иисусъ Христосъ является руководителемъ мірового развитія, имѣющимъ въ концѣ концовъ поразить все то, что не соотвѣтствуетъ цѣли этого развитія. Эта идея универсальнаго значенія Иисуса—Мессіи классическое выраженіе для себя нашла, именно, въ нашемъ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ св. Іоанна.

Мы находимъ какъ-бы два ряда выраженій въ ученіи Господа. Одни изъ нихъ говорятъ о любви, всепрощеніи, возбуждаютъ въ душѣ чувство покоя и заставляютъ мириться съ жизнью. Но съ другой стороны среди изреченій-же Господа находятся и такія, которыя возбуждаютъ къ дѣятельности, не даютъ духу человѣческому уснуть въ квіетизмъ, обнаруживая, что въ жизни, въ мірѣ не все благополучно. Мечъ и раздѣленіе принесъ съ собою Христосъ (Мѡ. X, 34). Онъ зажегъ своимъ появленіемъ скопившіеся въ человѣчествѣ горячіе матеріалы (Лук. XII, 49). Онъ пришелъ раздѣлить человѣка съ его близкими: «враги человѣку домашніе его» (Мѡ. X, 35—36). Значеніе личности и дѣла Христа, какъ именно начала раздѣляющаго, и имѣетъ въ виду нашъ каноническій Апокалипсисъ, въ которомъ предлагается въ формѣ образно выраженныхъ общихъ идей своего рода христіанская философія исторіи. Жизнь является неустанною борьбой, и мученичество, пожертвованіе собственною жизнью есть высшее, что можетъ быть сдѣлано человѣкомъ. Мученичество, это чистѣйшее выраженіе преданности человѣка идеѣ, финалъ, который всегда долженъ имѣть въ виду ея служитель. Вотъ почему и въ Апокалипсисѣ, вращающемся преимущественно въ сферѣ общихъ идей, образно представленныхъ, мы замѣчаемъ съ одной стороны рядъ казней, постигающихъ боговраждебный міръ, а съ другой и посетители христіанской идеи представляются преимущественно, какъ мученики. Апокалиптикъ имѣлъ дѣло не съ опредѣленными историческими фактами, а съ идейной стороной, которую христіанское сознаніе можетъ усматривать во всѣхъ фактахъ міровой исторіи. И поскольку историческій процессъ есть борьба, постольку представители христіанства вообще—мученики.

Цѣлью мірового развитія съ религіозной точки зрѣнія

является откровение царства Божія, осуществление завѣта Бога съ людьми. Осуществитель этого завѣта — Христосъ, сдѣлавшійся таковымъ въ силу своихъ страданій,—поэтому и книгу съ семью печатами можетъ раскрыть и снять семь печатей ея только Агнецъ, какъ-бы закланный. Мысль, что Христосъ сдѣлался краеугольнымъ камнемъ мирового развитія, именно, въ силу Своихъ страданій, и выражается въ гимнѣ Агнцу, который поють четыре животныхъ и 24 старца: «достойнъ Ты взять книгу и снять съ нея печати, ибо Ты былъ закланъ, и кровію Своею искупилъ насъ Богу изъ всякаго колѣна и языка, и народа, и племени, и сдѣлалъ насъ царями и священниками Богу нашему; и мы будемъ царствовать на землѣ» (V, 9—10). Мысль объ универсальномъ космическомъ значеніи Христа выражается далѣе въ V, 13: «всякое созданіе, находящееся на небѣ и на землѣ, и подъ землею, и на морѣ, и все, что въ нихъ, говорило: Сидящему на престолѣ и Агнцу благословеніе и честь, и слава и держава во вѣки вѣковъ». Съ этой точки зрѣнія и должно быть разсматриваемо далѣе все развитіе апокалипсическаго созерцанія, и такъ какъ въ Апокалипсисѣ отдѣлъ, состоящій изъ главъ IV—VIII, 1, по нашему мнѣнію, является наиболѣе общимъ и основнымъ, то онъ бросаетъ свой свѣтъ и на все послѣдующее развитіе. Впрочемъ, и въ дальнѣйшемъ ходѣ писанія нѣтъ недостатка въ указаніяхъ на значеніе личности и дѣла Христа. Такъ, въ XII, 10—11 кровь Агнца представляется созидющимъ принципомъ царства Божія: «настало спасеніе и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потому что низверженъ клеветникъ братій нашихъ, клеветавшій на нихъ передъ Богомъ нашимъ день и ночь. Они побѣдили его кровію Агнца и словомъ свидѣтельства своего, и не возлюбили души своей даже до смерти <sup>1)</sup>».

Христосъ приобрѣлъ это значеніе въ ходѣ мирового процесса чрезъ свое искупительное дѣло, поэтому и изображается въ качествѣ созидателя царства Божія подъ образомъ закланнаго Агнца,—правда, имѣющаго семь роговъ и семь очей (V, 6), т. е. облеченнаго всею полнотою божественной власти и бо-

---

<sup>1)</sup> Мы не касаемся здѣсь деталей ученія объ искупленіи въ Апокалипсисѣ, оставляя это до другого случая. Наша задача въ данномъ мѣстѣ состоитъ только въ общемъ описаніи на основаніи новозавѣтной пророческой книги всемірно-историческаго значенія лица Іисуса Христа.

жественнаго всевѣдѣнія. Но царство Божіе внутри человѣка (Лук. XVII, 21),—оно растетъ незамѣтно. Одинъ за другимъ падаютъ носители христіанскаго духа подъ вражескимъ мечомъ, но это не побѣда для врага, а пораженіе. Чѣмъ больше пролито христіанской крови, тѣмъ больше возрастаетъ и царство Божіе; въ преслѣдованіяхъ—не горе, а радость. Вотъ почему Іисусъ Христосъ и обращенъ къ мученикамъ тою Своею стороной, которая символизирована образомъ закланнаго Агнца. Но какъ совершитель царства Божія въ послѣдній моментъ,—въ тотъ моментъ, когда сила Божія должна окончательно поразить зло и преобразовать космосъ,—Христосъ описывается въ видѣ побѣдоноснаго всадника на бѣломъ конѣ, поражающаго враговъ, которыхъ и имѣетъ только въ виду символика второй половины XIX главы. Въ описаніи этого всадника есть и нѣкоторыя черты, имѣющіяся въ описаніи подобнаго Сыну человѣческому въ гл. I,—напр., въ обоихъ случаяхъ говорится, что очи у Него, какъ пламень огненный, изъ устъ Его исходилъ острый мечъ. Вообще же образъ носитъ, не смотря на свой общій характеръ, очевидныя духовныя черты,—такъ, сидящій на бѣломъ конѣ называется «Вѣрный и Истинный». Онъ имѣлъ имя написанное, которое постигалъ только Онъ Самъ. Его имя—Слово Божіе. Такимъ образомъ, хотя Мессія въ XIX гл. Апокалипсиса и описывается подобно военному герою, тѣмъ не менѣе это писаніе носитъ ясныя слѣды своего христіанскаго происхожденія, и изъ-подъ символики просвѣчиваетъ представленіе о божественной премірной сущности Христа-Господа. Поэтому и на все то описаніе, конечно, нужно смотрѣть, какъ на символическое изображеніе отношенія Господа къ врагамъ Его царства. А символика здѣсь дѣйствительно чрезвычайно сильна, выразительна. Приведемъ одинъ изъ такихъ образовъ (XIX, 17—18): «И увидѣлъ я одного ангела, стоящаго на солнцѣ; и онъ воскликнулъ громкимъ голосомъ, говоря всѣмъ птицамъ, летающимъ по срединѣ неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божію, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильныхъ, трупы тысяченачальниковъ, трупы коней и сидящихъ на нихъ, трупы всѣхъ свободныхъ и рабовъ, и малыхъ и великихъ».

Послѣ изображенія заключительныхъ актовъ устроенія царства Божія въ Апокалипсисѣ св. Апостола Іоанна слѣдуетъ описаніе новаго Іерусалима. И здѣсь видимъ опять, что роль Мессія не оканчивается побѣдою надъ врагами теократіи, но Онъ,

наравнѣ съ Богомъ, изображается источникомъ жизни и свѣта для всѣхъ членовъ царства Божія. И опять здѣсь же Апокалиптикъ всюду называетъ Христа Агнцемъ. Теократія, представленная подъ образомъ новаго Іерусалима, является невѣстой Агнца (XXI, 9). Она имѣетъ своимъ основаніемъ Апостоловъ Христовыхъ: «стѣна города имѣетъ двѣнадцать основаній, и на нихъ имена двѣнадцати Апостоловъ Агнца» (XXI, 14). Новый Іерусалимъ не нуждается въ храмѣ, потомучто Самъ Богъ и Агнецъ будутъ жить среди своего народа: «Господь Богъ Вседержитель—храмъ его, и Агнецъ» (XXI, 22), «престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему, и узрять лице Его, и имя Его будетъ на челахъ ихъ» (XXII, 3—4). Слава Божія будетъ освѣщать городъ, и свѣтильникомъ его будетъ Агнецъ (XXI, 23; XXII, 5). Отъ престола Бога и Агнца течетъ чистая рѣка воды жизни,—свѣтлой, какъ кристалль (XXII, 1). Наконецъ обитателями новаго Іерусалима будутъ только тѣ, которые написаны у Агнца въ книгѣ жизни (XXI, 27). Слѣдовательно, весь ходъ мірового процесса, какъ онъ представленъ въ Апокалипсисѣ св. Іоанна, въ томъ, что касается значенія личности Мессіи, является иллюстраціею къ словамъ Христа, сказаннымъ имъ о Себѣ въ самомъ первомъ видѣніи въ I главѣ: «Я есть Первый и Послѣдній» (I, 17),—къ словамъ, которыя повторены Имъ опять по окончаніи всѣхъ видѣній: «Я есть Алфа и Омега, начало и конецъ, Первый и Послѣдній» (XXII, 13).

Описавъ значеніе Іисуса Христа въ исторіи, какъ оно представлено Апокалиптикомъ, мы оставили въ тѣни вопросъ о томъ, кто, по его мнѣнію, является судьей міра:—Мессія или Самъ Богъ. Въ XX, 11 объ этомъ говорится: «и увидѣлъ я великій бѣлый престолъ и Сидящаго на немъ, отъ лица котораго бѣжало небо и земля, и не нашлось имъ мѣста». Здѣсь подъ Сидящимъ на престолѣ, если имѣтъ въ виду обычное значеніе этого имени въ Апокалипсисѣ, нужно разумѣть скорѣе Бога, чѣмъ Агнца. Тѣмъ не менѣе христологія Апокалиптики запрещаетъ думать, что онъ устраняетъ этимъ Агнца отъ суда, поскольку и ранѣе и особенно впослѣдствіи—при описаніи новаго Іерусалима—находятся частыя сопоставленія Бога и Христа, утверждающія полную нераздѣлимость ихъ дѣятельности. Самый престолъ Божій называется иногда престоломъ Бога и Агнца (XXII, 1. 3), а по III, 21 Христосъ сидитъ съ Отцемъ Своимъ на престолѣ Его. Поэтому нельзя раздѣлять и въ дан-

номъ случаѣ дѣятельность Бога и Агнца, тѣмъ болѣе, что по XXII, 12 Самъ Христосъ говоритъ о Себѣ: «Се, гряду скоро, и возмездіе Мое со Мною, чтобы воздать каждому по дѣламъ его». На вопросъ о томъ, почему Апокалиптикъ не упоминаетъ здѣсь выразительно объ Агнцѣ, дѣйствительно можно отвѣчать ссылкой на особенную краткость и эскизность отчета о судѣ въ откровеніи св. Іоанна <sup>1)</sup>, при чемъ съ такимъ приѣмомъ говорить о Богѣ, подразумѣвая и Христа, мы встрѣчаемся здѣсь не впервые. Такъ, по VII, 2—8, ангелъ имѣлъ печать Бога живаго, которою потомъ были запечатлѣны 144.000. Между тѣмъ по XIV, 1, 144.000 имѣютъ имя Агнца и имя Отца Его, написанное на челахъ ихъ. Вообще, если имѣть въ виду весь ходъ развитія апокалипсическаго созерцанія, то совершенно невозможно предположеніе объ устраненіи писателемъ откровенія Мессіи отъ суда надъ міромъ <sup>2)</sup>. Наконецъ, здѣсь можно еще отмѣтить, что и св. Павелъ говоритъ различно о *βῆμα τοῦ Θεοῦ* (Римл. XIV, 10) и *βῆμα τοῦ Χριστοῦ* (2 кор. V, 10): Отецъ судитъ въ лицѣ Сына <sup>3)</sup>. А В. Weiss указываетъ, что и въ 1 Іоан. II, 28 говорится о пришествіи Бога во Христѣ, такъ какъ *αὐτοῦ* согласно контексту можетъ указывать только на Бога <sup>4)</sup>.

Другой пунктъ, на который намъ необходимо еще здѣсь обратить вниманіе, это хилиазмъ въ Апокалипсисѣ св. Апостола Іоанна. Съ этимъ ученіемъ связано много вопросовъ несомнѣнное разрѣшеніе которыхъ, кажется, никогда и не можетъ быть достигнуто экзегетикой и о которыхъ мы будемъ говорить въ отдѣлѣ о составѣ Апокалипсиса. Здѣсь же нужно только указать, что въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ—въ его хилиастическомъ ученіи мы не находимъ ровно ничего іудейскаго, кромѣ одной только формы выраженія. Смыслъ этого ученія въ іудейской апокалиптикѣ совершенно ясенъ, и ничего подобнаго такому смыслу въ откровеніи Іоанна нѣтъ и быть не можетъ по самому существу дѣла. Тамъ оно вызывалось потребностью видѣть осуществленіе, хотя бы временное, національно-мессіанскихъ чаяній, здѣсь же о такомъ мотивѣ или тенденціи, конечно, не можетъ быть и рѣчи. Въ

<sup>1)</sup> *Gebhardt*, *Lehrbegriff d. Apk.*, S. 301—302.

<sup>2)</sup> *Stanton*, *The Jewish and the Christian Messiah*, p. 162—163.

<sup>3)</sup> Такъ, *Swete*, *The Apocalypse of st. John*. p.<sup>3</sup> CLXXII not.<sup>5</sup>.

<sup>4)</sup> *F. Weiss*, *Lehrbuch d. Biblischen Theologie des N. T.*, S.<sup>b</sup> 666 Anm. 2



іудейской апокалиптикѣ участники временнаго мессіанскаго царства—оставшіеся ко времени пришествія Мессіи въ живыхъ еврей; въ Апокалипсисѣ Іоанна—«души обезглавленныхъ за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе, которые не поклонились звѣрю, ни образу его, и не приняли начертанія на чело свое и на руку свою». На блаженство чувственнаго характера въ Апокалипсисѣ нѣтъ ни одного намека. Наконецъ, какъ бы мы ни объясняли это,—въ Апокалипсисѣ, въ связи съ его хилиазмомъ, находится ученіе о двойномъ воскресеніи; между тѣмъ въ іудейской апокалиптикѣ нѣтъ и этого. Въ виду всего этого здѣсь мы пока можемъ высказать положеніе, что хилиазмъ Апокалипсиса не іудейскій или кериніанскій, но христіанскій <sup>1)</sup>).

### В. О царствѣ Христа.

Уже изъ сказаннаго до сихъ поръ можно заключать, что представленіе о характерѣ царства Божія въ Апокалипсисѣ св. Іоанна совсѣмъ иное, чѣмъ въ іудейской апокалиптикѣ. Такъ, прежде всего въ послѣдней оно представляется въ чертахъ чувственныхъ, и всѣ описанія великаго плодородія и чадородія въ будущемъ вѣкѣ никакъ нельзя изъяснять аллегорически: они представляютъ выраженіе дѣйствительныхъ мечтаній іудейства. Наоборотъ, въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ ничто не говоритъ о чувственномъ характерѣ будущаго блаженства: онъ не давалъ никакихъ точекъ опоры для христіанскихъ хилиастовъ послѣдующаго времени, которые стояли въ этомъ случаѣ на почвѣ скорѣе іудейскаго преданія. Какъ уже было замѣчено, источникомъ жизни и свѣта въ Апокалипсисѣ представляется Богъ и Агнецъ. Этотъ духовный характеръ представленій Апокалиптика о царствѣ Божіемъ тѣмъ болѣе замѣчательнъ, что онъ стоитъ не на точкѣ зрѣнія отвлеченно-спиритуалистической, но на точкѣ зрѣнія іудейско-теократической: «се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ; и отреть Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо прежнее прошло» (XXI, 3—4).

Изъ описанія новаго Іерусалима у Апокалиптика, конечно,

---

<sup>1)</sup> *Hirscht*, D. Apk. u. ihre neueste Kritik, S. 150.

ясно, что оно не можетъ быть принимаемо въ буквальномъ смыслѣ, ибо что же это за городъ, который не нуждается ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для своего освѣщенія, такъ какъ его освѣщаетъ слава Божія и свѣтильникъ его—Агнецъ?! Все это, а также многое другое, при буквальномъ пониманіи совершенно не представимо.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, и отсутствіе малѣйшаго намека на ветхозавѣтный культъ, даже прямое и рѣшительное его отрицаніе, выдѣляютъ описаніе новаго Іерусалима въ откровеніи св. Іоанна изъ ряда соответствующихъ описаній, имѣющихся въ іудейской апокалиптикѣ. Положеніе, высказанное въ XXI, 22,—ясный признакъ христіанскаго происхожденія всего отрывка.

Наконецъ, въ Апокалипсисѣ Апостола Іоанна мы не нашли никакихъ ограниченій универсализма и въ отношеніи круга лицъ, имѣющихъ право сдѣлаться членами царства Божія. Такія ограниченія нельзя находить въ VII гл., доказательство чего будетъ дано въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Во многихъ мѣстахъ Апокалипсиса идея универсальности искупленія, совершеннаго Христомъ, высказывается съ ясностью, не оставляющею желать ничего большаго. Не нашли мы никакого ограниченія универсализма и въ послѣднихъ главахъ Апокалипсиса св. Іоанна. При изображеніи картины воскресенія и послѣдняго суда рѣчь идетъ явно о воскресеніи всеобщемъ, и на какія-либо различія между подлежащими суду нѣтъ и самаго слабаго намека. Судятся «мертвые по написанному въ книгахъ, сообразно съ дѣлами своими», и въ озеро огненное бросается тотъ, кто не записанъ въ книгѣ жизни (XX, 11—15). Между тѣмъ эта книга жизни имѣетъ ближайшее отношеніе къ Господу, такъ какъ еще въ XIII, 8 идетъ рѣчь о тѣхъ, «которыхъ имена не написаны въ книгѣ жизни у Агнца, закланнаго отъ созданія міра». А въ XXI, 27 прямо говорится, что въ новый Іерусалимъ войдутъ «только тѣ, которые написаны у Агнца въ книгѣ жизни». Такимъ образомъ право на вступленіе въ царство Божіе даетъ лишь извѣстное отношеніе къ Агнцу,—національныя же прерогативы не имѣютъ никакого значенія.

Конечно, нельзя видѣть ограниченія универсализма, если Апокалиптикъ говоритъ въ описаніи новаго Іерусалима: «принесутъ въ него славу и честь народовъ» (XXI, 26, ср. ст. 24) <sup>1)</sup>. Это подлинная пророческая мысль, нашедшая особенно

<sup>1)</sup> Это мѣсто, равно какъ и XXII, 22, обыкновенно, служитъ камнемъ преткновенія при сужденіи объ универсализмѣ Апокалипсиса. Такъ,

сильное выраженіе въ кн. прор. Исаи. Стоитъ она въ связи съ общимъ возрѣніемъ Апокалиптика на христіанъ, какъ на истиннаго Израиля, и на Іерусалимъ, какъ на прообразъ царства Божія. Въ виду несомнѣнности указанія, что представленіе Апокалиптика чуждо всякаго національнаго ограниченія; что мѣсто борьбы у него—человѣчество, а предметъ не судьба Іерусалима или іудейства, но господство надъ міромъ, при чемъ все сводится къ вопросу: кому человѣчество должно молиться Богу или звѣрю?<sup>1)</sup> въ виду этого мы должны видѣть здѣсь не отрицаніе, а исповѣданіе универсализма въ ветхозавѣтно-пророческихъ терминахъ, пророческое (см. *futura* въ XXI, 24—27) описаніе принятія язычниковъ въ царство Божіе<sup>2)</sup>. Да если бы на этомъ основаніи отрицать универсализмъ Апокалиптики, то пришлось бы сдѣлать то же самое и въ отношеніи къ св. Апостолу Павлу, который смотритъ на іудейство тѣми же глазами, какъ въ данномъ случаѣ и св. Іоаннъ. Между прочимъ, св. Павелъ даже различаетъ земной Іерусалимъ и вышній Іерусалимъ (Гал. IV, 25—26), подобно тому какъ Апокалиптикъ видитъ Іерусалимъ, сходящій съ неба отъ Бога. И какъ, по Апостолу Павлу, утвержденіе плотского іудаизма, центръ котораго—Іерусалимъ съ его храмомъ и культомъ, есть рабство, а вышній Іерусалимъ свободенъ, такъ и по Апокалипсису, истинными, идеальными іудеями являются только христіане, а іудейство, утверждающее свои національныя прерогативы,—синагога сатаны (II, 9, III, 9). Замѣчательно также и то, что св. Павелъ утверждаетъ идею божественнаго избранія народа еврейскаго гораздо яснѣе, чѣмъ это дѣлаетъ Апокалиптикъ. Апостолъ языковъ называетъ прямо іудеевъ—вѣтвями, а язычниковъ—дикою маслиной (Рим. XI, 17—24); говоритъ, что первымъ принадлежитъ «усыновленіе и слава, и завѣты и за-

*de Wette* находитъ здѣсь *unpassende Vorstellung* (Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 201). Также и *Bleek* полагаетъ, что представленіе въ этихъ стихахъ не подходитъ къ предшествующему описанію суда и обновленія міра (Vorlesungen über die Apocalypse, S. 359—360). А *H. I. Holtzmann* на основаніи этихъ стиховъ считаетъ, что, по Апокалипсису, вѣрующіе изъ язычниковъ въ Новомъ Іерусалимѣ—граждане второго ранга; въ виду этого хотя Апокалипсисъ и не содержитъ узкаго іудаизма, но въ немъ нѣтъ и универсализма въ смыслѣ Гал. III, 28 (Lehrbuch der neutest. Theologie I, S.<sup>2</sup> 550—551).

<sup>1)</sup> Такъ, Prof. A. Schlatter, Die Theologie des N. Testaments II, S. 86—87.

<sup>2)</sup> B. Weiss, D. Neue Testament III, S. 527—528.

коноположеніе, и богослуженіе и обѣтованія; ихъ и отцы, и отъ нихъ Христосъ по плоти, сущій надъ всѣми Богъ, благословенный во вѣки» (Рим. IX, 4—5). Такимъ образомъ взглядъ Апокалиптики на іудейство является взглядомъ вообще всего первохристианства и есть ни что иное, какъ философія библейской исторіи, основывающаяся на универсалистическихъ предпосылкахъ.

Признаніе особыхъ преимуществъ Израиля въ царствѣ Божіемъ, а также утвержденіе подчиненнаго положенія тамъ язычниковъ нельзя находить и въ XXII, 2, гдѣ описывается «древо жизни, двѣнадцать разъ приносящее плоды, дающее на каждый мѣсяцъ плодъ свой; и листья дерева для исцѣленія народовъ». Ограниченіе универсализма здѣсь можно бы было усмотрѣть только въ томъ случаѣ, если бы дѣйствительно говорилось о томъ, что плоды древа жизни предназначены исключительно для іудеевъ. Однако это не только не высказывается, но и не можетъ быть высказано, если имѣть въ виду общую точку зрѣнія апокалиптики. Вообще ни откуда не видно, чтобы фраза: «и листья дерева для исцѣленія народовъ» являлась бы какимъ-то противоположеніемъ предыдущему,—а между тѣмъ въ этомъ только случаѣ и затрогивался бы универсализмъ воззрѣній писателя Апокалипсиса. Скорѣе можно думать, что во всемъ стихѣ евреи вовсе и не предполагаются, и рѣчь только и идетъ о язычникахъ.

Образная рѣчь и въ XXII, 2 заимствовала себѣ краски изъ ветхозавѣтнаго пророчества,—именно, изъ Іез. XLVII, 12. А объясняется выраженіе такъ же, какъ и сказанное въ VII, 17 и XXI, 4 о слезахъ, которыя будутъ отерты Богомъ. Въ будущей блаженной жизни не можетъ быть никакихъ слезъ, никакихъ болѣзней, а потому во всѣхъ этихъ выраженіяхъ имѣются въ виду слезы и болѣзни, отъ которыхъ народы страдаютъ въ этомъ мірѣ <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ въ XXII, 2 мы имѣемъ у писателя при описаніи будущаго блаженства, какъ бы рефлексъ, вызванный впечатлѣніемъ бѣдствій настоящей жизни.

Наконецъ, вообще нужно замѣтить, что во всемъ Апока-

---

<sup>1)</sup> Такъ, *Hengstenberg* II, S. 352—353; *Kliefoth* III, S. 355; *A. Reymond*, I'Apocalypse II, p. 218. Ср. *Swete*, The Apocalypse, p.<sup>3</sup> 300. Совершенно неприемлемо то толкованіе стиха, которое предполагаетъ существованіе физическаго зла въ будущемъ блаженномъ вѣкѣ—это противъ *Prager's*, Die Offenbarung Johannis II, S. 455. Ср. *Bungeroth*, Die Offenbarung Johannis, S. 422.

липиси языкникамъ противоположаются не евреи, но «побѣдившіе звѣря и образъ его, и начертаніе его и число имени его», т. е. христіанскіе мученики, поскольку мученичество является чистѣйшимъ выраженіемъ христіанскаго духа въ его отношеніи къ міру.

### Г. Антихристъ.

Отличается Апокалипсисъ св. Апостола Іоанна отъ іудейской апокалиптики и въ представленіи объ антихристѣ. Последняя идея, какъ выше было замѣчено, нигдѣ, за исключеніемъ Сив. III, 63—74, не теряетъ у евреевъ своего политическаго характера. Тѣмъ болѣе оригинальною является картина, нарисованная христіанскимъ созерцателемъ въ гл. XIII. Конечно, въ XIII, 1—10 мы встрѣчаемся съ болѣе или менѣе знакомыми изъ іудейской апокалиптики представленіями, — именно, съ идеею антихриста съ политическою подкладкой. Но совершенно оригинальна фигура второго звѣря, описаннаго вмѣстѣ съ его дѣятельностью въ XIII, 11 сл. Это подлинно христіанское представленіе объ антихристѣ, подобное которому мы встрѣчаемъ и въ первомъ посланіи св. Іоанна. Но въ Апокалипсисѣ замѣчательно то, что второй звѣрь является не простымъ лжеучителемъ или религіознымъ обманщикомъ, но и находящимся еще на службѣ у перваго звѣря. Если для образа перваго звѣря дѣйствительно писатель могъ заимствовать краски изъ современной ему исторической дѣйствительности, то это труднѣе сказать о второмъ, потому что всѣ указанныя критиками въ качествѣ прототиповъ личности не заключали въ себѣ чего-либо поразительнаго для ума малоазійскаго апокалиптика. Этотъ образъ, очевидно, имѣетъ свое происхожденіе въ кругѣ первохристіанскихъ идей, хотя и при этомъ остается не вполне понятной его связь съ первымъ звѣремъ, или можно думать, съ абсолютнымъ государствомъ, т. е. такимъ, которое, ставя идею государства выше всѣхъ другихъ, доходитъ до самообоготворенія. Для обычнаго человѣческаго ума намъ необходимо бы было предположить прямо гениальное прозрѣніе въ будущія историческія перспективы для того, чтобы вывести все антихристіанское изъ связи государства съ ложною религіей, состоящей въ обоготвореніи государства, въ признаціи его абсолютности. Императорскій культъ могъ бы дать извѣстное направленіе описанію второго звѣря, но, однако, и съ этой стороны едва-ли есть основанія признавать широкое влія-

ніе. Словомъ, какъ-бы ни объясняли исторически происхожденіе описанія двухъ звѣрей въ Апокалипсисѣ св. Іоанна, — оригинальность его въ сравненіи съ ученіемъ объ антихристѣ іудейской апокалиптики остается несомнѣнною.

#### Д. Ангелологія и демонологія.

Въ области ангелологіи между христіанскимъ Апокалиптикомъ и іудейскими представленіями замѣчается сходство особенно въ томъ, что стихіи у св. Іоанна представляются подъ управленіемъ особыхъ ангеловъ. Такъ, въ XIV, 18 идетъ рѣчь объ ангелѣ, имѣющемъ власть надъ огнемъ, а въ XVI, 5 упоминается ангелъ водъ. Въ духѣ іудейскихъ представленій и въ VII, 1 рѣчь идетъ о «четырехъ ангелахъ, стоящихъ на четырехъ углахъ земли, держащихъ четыре вѣтра земли, чтобы не дулъ вѣтеръ ни на землю, ни на море, ни на какое дерево». Въ гл. IX объ удивительной саранчѣ, описываемой тамъ, говорится, что «царемъ надъ собою она имѣла ангела бездны; имя ему по-еврейски Аваддонъ, а по-гречески Аполліонъ» (ст. 11).

Впрочемъ, особенной сложностью ангелологія каноническаго Апокалипсиса не отличается. Мы не замѣчаемъ здѣсь, какъ уже ранѣе по одному поводу старались показать <sup>1)</sup>, развитого ученія о семи архангелахъ, а изъ извѣстныхъ по іудейскимъ источникамъ въ немъ упоминается только одинъ Михаилъ. Далѣе, выводятся еще семь ангеловъ трубъ и семь ангеловъ чашъ, при чемъ одинъ изъ послѣднихъ показываетъ созерцателю и судъ надъ Вавилономъ и новый Іерусалимъ, сходящій съ неба отъ Бога; также и еще въ нѣкоторыхъ случаяхъ у писателя въ качествѣ дѣйствующихъ лицъ появляются ангелы.

Такимъ образомъ, нельзя не признать большую сдержанность Апокалипсиса въ ученіи объ ангелахъ. Что же касается демонологіи, то ея въ христіанскомъ Апокалипсисѣ и совсѣмъ нѣтъ въ томъ видѣ, въ какомъ она имѣется въ іудейской апокалиптикѣ. Въ Апокалипсисѣ есть ученіе о діаволѣ, который въ XII гл. представленъ подъ образомъ большого краснаго дракона съ семью головами и десятью рогами и съ діадемами на головахъ, хвостъ котораго увлекъ съ неба третью часть звѣздъ и повергъ ихъ на землю (ст. 3—4). Этотъ драконъ и есть древній змій, называемый діаволомъ и сатаною,

<sup>1)</sup> См. выше стр. 94—95.

обольщающій всю вселенную (ст. 9). Въ XII, 9 идетъ рѣчь объ ангелахъ дракона, о происхожденіи которыхъ не говорится ничего, хотя сообщеніе о томъ, что хвостъ дракона увлечъ съ неба третью часть звѣздъ можетъ быть разсматриваемо, какъ указаніе на паденіе ангеловъ. Можно еще указать на образъ XVI, 13—14, гдѣ говорится о трехъ духахъ нечистыхъ, подобныхъ жабамъ, выходящихъ изъ устъ дракона, изъ устъ звѣря и изъ устъ лжепророка. «Это бѣсовскіе духи, творящіе знаменія». Этимъ и исчерпывается ученіе Апокалипсиса о злыхъ духахъ. Въ этомъ ученіи мы не находимъ никакихъ іудейскихъ басенъ.

Мы видимъ, что сравненіе новозавѣтнаго Апокалипсиса съ іудейскою псевдэпиграфическою апокалиптикою обнаруживаетъ совершенное идейное различіе между ними, которое не даетъ права ставить ихъ въ одномъ ряду. Апокалипсисъ св. Іоанна и іудейская апокалиптика—это два полюса. Но до сихъ поръ мы основывались все время на предположеніи единства Апокалипсиса. Теперь необходимо обратиться къ частностямъ и посмотрѣть, нѣтъ ли въ откровеніи прямо такихъ мѣстъ, которыя, по отразившимся въ нихъ представленіямъ и идеямъ, понятны только въ томъ случаѣ, если признать, что они написаны іудеями, а не христіаниномъ. Если бы такія мѣста въ дѣйствительности оказались, то пришлось бы, конечно, отрицать и единство книги, относя іудейскія и христіанскія части на долю различныхъ авторовъ. Въ виду того, что, вслѣдствіе связи вопроса о іудейскомъ происхожденіи Апокалипсиса съ вопросомъ о его составѣ, намъ придется имѣть дѣло съ теоріями, отрицающими христіанское происхожденіе этой книги, и въ слѣдующемъ отдѣлѣ, въ данномъ случаѣ мы ограничимся отрывками только самыми важнѣйшими, а затѣмъ и разсматривать ихъ будемъ преимущественно со стороны содержанія.

**Опыты объясненія XI гл. Апокалипсиса съ іудейской точки зрѣнія.**

На одиннадцатую главу, вмѣстѣ съ двѣнадцатой, обратилъ свое главное вниманіе Vischer, который первый высказалъ мысль объ іудейскомъ происхожденіи Апокалипсиса. По его мнѣнію, совершенно невозможно объясненіе обѣихъ этихъ

главъ, если считать ихъ происшедшими отъ христіанина. Такъ, прежде всего гл. XI содержитъ два главныхъ пророчества, которыя не могутъ принадлежать христіанину, именно: въ ст. 1—2 предсказывается сохраненіе храма, а далѣе со ст. 3 говорится о будущемъ явленіи двухъ свидѣтелей. Для объясненія появленія перваго пророчества нельзя сослаться на то, что оно принадлежитъ іудео-христіанину, т.-е. лицу, принадлежащему къ тому христіанскому кругу, который сжилъ съ мыслью о храмѣ, какъ жилищѣ Божіемъ и центральномъ пунктѣ истиннаго богопочитанія. Во всякомъ случаѣ, такое пророчество явно противорѣчитъ содержащемуся въ Евангеліяхъ предсказанію Христа, что отъ іерусалимскаго храма не останется камня на камнѣ. Затѣмъ, что бы ни разумѣли подъ *ναός* и *θυσιαστήριον*, несомнѣнно что *προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*—іудеи, строго придерживающіеся установленій іудейскаго культа. Видѣть въ *προσκυνοῦντες* христіанъ нѣтъ никакихъ основаній въ текстѣ. Если подъ храмомъ разумѣтся дѣйствительный храмъ, то и подъ молящимися разумѣются дѣйствительные молящіеся. Но тогда нельзя думать, что эти *προσκυνοῦντες* христіане и что они помѣщаются во святилищѣ въ отличіе отъ іудеевъ. На самомъ дѣлѣ во святилище іерусалимскаго храма христіане имѣли такъ же мало доступа, какъ и іудеи. Поэтому и помѣщеніе Апокалиптикомъ христіанъ для молитвы во святилище было бы совершенно непонятно <sup>1)</sup>.

Подобнымъ же образомъ и то, что разсказывается въ XI, 3—14, не могло, по мнѣнію Vischer'a, произойти на христіанской почвѣ и непонятно въ христіанскомъ произведеніи. Здѣсь говорится о двухъ свидѣтеляхъ, которые будутъ пророчествовать 1260 дней и совершать различныя знаменія, послѣ чего звѣрь изъ бездны убьетъ ихъ и оставитъ трупы безъ погребенія на улицахъ великаго города, называющагося духовно «Содомъ и Египетъ», гдѣ и Господь нашъ распятъ. Живущіе на землѣ радуются гибели двухъ пророковъ, которые ихъ мучили, но послѣ 3½ дней пророки эти воскресаютъ и враги ихъ видятъ взятіе ихъ на небо. Въ тотъ часъ происходитъ великое землетрясеніе, падаетъ десятая часть города и погибаетъ семь тысячъ человѣкъ, а прочіе, объятые страхомъ, воздаютъ славу Богу Небесному.

<sup>1)</sup> Vischer, S. 13—15. Ср. Ménégosъ въ „Revue de Th. et de Philos.“, 1887, p. 171—172.



Евангельская эсхатологія, говорить Vischer, не ожидаетъ передъ вторымъ пришествіемъ особеннаго благодатнаго акта со стороны Бога, равно какъ не знаетъ ничего и о явленіи двухъ свидѣтелей. Наоборотъ, у іудеевъ мысль о предуготовителяхъ къ явленію Мессіи была широко распространена. На основаніи Мал. III, 23—24 ожидали пророка Илію, иные ожидали также Моисея, въ виду обѣщанія, высказаннаго во Второз. XVIII, 15. И въ Апокалипсисѣ двумъ свидѣтелямъ, дѣйствительно, приписываются такія знаменія, которыя извѣстны изъ исторіи Моисея и Иліи. Такимъ образомъ описанное въ Апк. XI, 3—14 тѣсно примыкаетъ къ іудейскому преданію о предтечахъ Мессіи, а христіане видѣли уже въ явленіи Іоанна Крестителя исполненіе пророчества Малахіи о пришествіи пр. Иліи <sup>1)</sup>).

Замѣчателенъ и тотъ фактъ, что въ XI гл., если исключить 86, нѣтъ никакого указанія на земную жизнь Господа, и два свидѣтеля вовсе не ставятся въ какое-либо отношеніе къ Нему, а между тѣмъ при предположеніи христіанскаго происхожденія Апокалипсиса ихъ должно считать предтечами второго пришествія Христова. А ст. 86. стоитъ совершенно внѣ связи. Опять же и о городѣ не говорится, что онъ наказывается за преступное отношеніе ко Христу, при этомъ самое наказаніе не похоже на то, какое постигаетъ Вавилонъ, но просто имѣетъ характеръ отеческаго вразумленія. А изъ замѣчанія XI, 13, что оставшіеся послѣ землетрясенія въ живыхъ «воздали славу Богу Небесному», прямо слѣдуетъ, что обитателей Іерусалима постигло бѣдствіе за отпаденіе отъ Бога. Такимъ образомъ весь этотъ отрывокъ понятенъ только при признаніи его іудейскаго происхожденія, а поэтому должно считать интерполяціей ст. 86: ἦτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη <sup>2)</sup>).

Точно также и Schmidt указываетъ на исполненіе для христіанскаго сознанія пророчества о пришествіи Иліи въ лицѣ Іоанна Крестителя и констатируетъ представленіе о Моисеѣ и Иліи, какъ предтечахъ Мессіи, у іудеевъ <sup>3)</sup> А Otto Pfeleiderer изъ содержанія гл. XI, особенно изъ пророчества о сохраненіи храма, считаетъ возможнымъ заключать къ ея

<sup>1)</sup> Vischer, S. 15--17. Ср. Ménégosz ibid. p. 172.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 17—18.

<sup>3)</sup> Schmidt, Anmerkungen über d. Komposition d. Off. Johannis, S. 32.

іудейскому происхожденію, хотя не утверждает безусловную необходимость такого заключенія, такъ какъ въ области апокалиптики границы между іудейскимъ и христіанскимъ были менѣе всего прочны <sup>1)</sup>).

Намъ нужно остановиться сначала на ст. 1—2 и посмотреть, есть ли въ дѣйствительности необходимость отрицать ихъ христіанское происхождение. Прежде всего важно установить, что обозначаетъ описанное въ нихъ символическое дѣйствіе измѣренія храма. Обычнымъ является то объясненіе его, по которому измѣреніе означаетъ сохраненіе. Erbes, наоборотъ, старается доказать противоположную мысль, принимая измѣреніе, какъ обреченіе на уничтоженіе, въ подтвержденіе чего онъ ссылается на двоякое значеніе этого акта. Считать измѣреніе обреченіемъ на уничтоженіе Erbes'a побуждаетъ фактъ признаваемого имъ христіанскаго происхожденія пророчества, а также то соображеніе, что измѣреніе существующаго въ настоящее время, именно, и можетъ обозначать только уничтоженіе <sup>2)</sup>). Не смотря на эти доводы, съ такимъ объясненіемъ измѣренія храма, описаннаго въ XI, 1—2, нельзя ни въ какомъ случаѣ согласиться въ виду совершенно яснаго смысла, который вкладывается въ это дѣйствіе Апокалиптикомъ. Дѣло въ томъ, что онъ совершенно ясно противопоставляетъ судьбу храма судьбѣ двора. Дворъ, который не измѣряется, раздѣлитъ участь общую со всѣмъ городомъ, т.-е. будетъ попираема язычниками 42 мѣсяца,—слѣдовательно, храмъ подлежитъ сохраненію и среди тѣхъ бѣдствій, которыя постигнутъ святой городъ.

Спрашивается теперь, что же изъ храмовыхъ зданій измѣряется и, слѣдовательно, подлежитъ сохраненію? Такими подлежащими сохраненію частями по XI, 1 являются *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*. Здѣсь ясно указываются два предмета измѣренія, во-первыхъ *ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιαστήριον* и, во-вторыхъ, *οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*. Хотя въ первомъ случаѣ выразительно называется *θυσιαστήριον*, тѣмъ не менѣе это не ведетъ насъ никуда изъ святилища, поскольку о жертвенникѣ всесожженія <sup>3)</sup> у Апокалиптики

<sup>1)</sup> *Pfleiderer*, *Urchristentum* II, S.<sup>2</sup> 305—306.

<sup>2)</sup> *Erbes*, *Die Offenbarung Johannis*, S. 71—75.

<sup>3)</sup> Въ *θυσιαστήριον* здѣсь видятъ жертвенникъ всесожженія *Hengstenberg* I, S. 346; *B. Weiss*, *D. N. Testament* III, S. 467 и др.

вообще нѣтъ рѣчи, а θυσιастήριον съ значеніемъ жертвенника кадилазнаго фигурируетъ и въ VIII гл., гдѣ онъ съ возлагаемымъ на него ѳиміамомъ является символомъ молитвы <sup>1)</sup>. Въ виду такого символическаго значенія θυσιастήριον, котораго по VIII гл. нельзя отрицать и которое особенно понятно въ сознаніи христіанина, не можетъ показаться удивительнымъ и то обстоятельство, что Апокалиптикъ, вмѣстѣ съ ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, называетъ и его принадлежность, служившую символическимъ выраженіемъ назначенія храма,—именно θυσιастήριον—жертвенникъ кадиланый.

Въ качествѣ второго предмета для измѣренія называются οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ. Естественно, что это ἐν αὐτῷ означаетъ не ἐν τῷ θυσιαστήριῳ, а ἐν τῷ ναῷ, потомучто выраженіе перваго рода было бы весьма неестественнымъ и ничѣмъ не оправдывалось бы. Въ свою очередь отношеніе ἐν αὐτῷ къ ναός, а не къ θυσιастήριον указываетъ, что въ словахъ τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θυσιастήριον разумѣтся одно и то же мѣсто. Наконецъ подъ дворомъ, который исключается изъ измѣренія, можно разумѣть только тотъ дворъ, гдѣ находился жертвенникъ всесоженія, т.-е. одну изъ священныхъ частей храма, но не дворъ язычниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы подъ ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ разумѣлся дворъ язычниковъ, то XI, 2 не имѣлъ бы совсѣмъ смысла, такъ какъ послѣдній дворъ и безъ того предназначался для язычниковъ. Самое выраженіе ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ничего не говоритъ противъ этого пониманія, но скорѣе его подтверждаетъ, такъ какъ опредѣленіе ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ имѣетъ въ виду рѣзко противопоставить храму съ его алтаремъ кадиланымъ дворъ, который внѣ храма. Думается, что такая интерпретація текста XI, 1—2 со стороны его фактическаго содержанія является точной. Если это установлено, то далѣе можно спрашивать и о смыслѣ описаннаго факта. Ясно, что іудей не могъ говорить о храмѣ съ жертвенникомъ кадиланымъ и о поклоняющихся въ немъ, или, если и могъ говорить, то не могъ, однако, пророчествовать о сохраненіи только ихъ однихъ. Во святилище еврейскаго храма входили исключительно священники; слѣдовательно, если бы XI гл. принад-

<sup>1)</sup> Такъ, *de Wette*, по мнѣнію котораго о жертвенникѣ всесоженія нѣтъ упоминанія во всемъ Апокалипсисѣ,—(*Kurze Erklärung d. Off. Joh.*, S. 112) и *Bleek* (S. 257). Кромѣ того, жертвенникъ кадиланый видятъ въ Апк. XI *Kliefoth* II, S. 179; *Ebrard*, S. 328; *Lindenbein*, S. 90; *Prager*, D. Offenbarung Johannes II, S. 91 и др.

лежала іудею, то священниковъ пришлось бы разумѣть и подъ *οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*. Такимъ образомъ іудей здѣсь оказался бы пророчествующимъ о сохраненіи однихъ только священниковъ и гибели всего того, что составляло существо іудаизма. Иудаистъ не могъ отказаться отъ храмового двора. На самую защиту Божию для храма онъ надѣялся потому, что тамъ было отправленіе культа,—но для этого необходимъ дворъ и недостаточно одного святилища <sup>1)</sup>). Молитвенное служеніе Богу іудей могъ совершать и въ синагогѣ. Но храмъ, этотъ символъ единства еврейской націи, имѣлъ значеніе, какъ исключительное мѣсто отправленія культа кровавыхъ жертвъ. Ясно послѣ этого, что все представленіе въ Апк. XI, 1—2 немисливо съ іудейской точки зрѣнія; разсматриваемый же съ христіанской,—этотъ отрывокъ имѣетъ вполне ясное значеніе. Храмовой дворъ не измѣряется и отдается язычникамъ, которымъ въ Апокалипсисѣ обычно противопоставляются обезглавленные за свидѣтельство Іисуса и за слово Божіе, которые не поклонились звѣрю, ни образу его, и не приняли начертанія на чело свое и на руку свою. Потеря храмовымъ дворомъ своего священнаго значенія и сохраненіе святилища съ его алтаремъ можетъ обозначать, конечно, ничто иное, какъ прекращеніе іудейскаго жертвеннаго культа и отверженіе синагоги <sup>2)</sup>). Если, далѣе, Апокалиптикъ говорить о *προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*, т.-е. *ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μετὰ τοῦ θυσιαστηρίου*, то подъ ними можно разумѣть только христіанъ,—всѣхъ вообще безотносительно къ ихъ происхожденію <sup>3)</sup>). Образъ объясняется тѣмъ, что св. Іоаннъ смотритъ на всѣхъ христіанъ, какъ на священниковъ Богу и Отцу Господа Іисуса Христа (I, 6; V, 10); и 24 старца у него являются одѣтыми въ бѣлыя одежды, подобно іудейскимъ священникамъ (IV, 4). Въ такомъ случаѣ

<sup>1)</sup> Schlatter, Die Theologie d. N. Testaments II, S. 91.

<sup>2)</sup> Ср. Swete, The Apocalypse of St. John, p.<sup>3</sup> 133.

<sup>3)</sup> Многие экзегеты, однако, видятъ въ *οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ* іудеевъ. Такъ, Godet отождествляетъ ихъ съ 144.000 запечатлѣнныхъ въ VII гл. и находитъ, что въ XI, 1—2 идетъ рѣчь объ обращеніи Израиля (Bibelstudien II, S. 225—226). По B. Weiss'y, XI, 1—2 указываетъ на сохраненіе вѣрующихъ и отверженіе невѣрующихъ изъ Израиля (D. N. Testament III, S. 467). Также Raymond, L'Apocalypse I, p. 238—239. Ср. W. Beyschlag въ „Th. St. u. Kr.“ 1888, S. 105—106. Мы отказываемся отъ такого пониманія въ виду широты перспективы, открывающейся въ гл. XI, и въ виду того еще, что о христіанахъ изъ іудеевъ, въ отличіе отъ христіанъ изъ язычниковъ, въ Апокалипсисѣ нигдѣ нѣтъ рѣчи.

самый храмъ долженъ быть принимаемъ въ качествѣ символа, а не въ буквальномъ смыслѣ, поскольку въ сужденіяхъ Vischer'a дѣйствительно справедливо одно, что во святилище ветхозавѣтнаго храма христіане имѣли доступъ такъ же мало, какъ и рядовые іудеи. Да и вообще справедливо указаніе <sup>1)</sup>, что и въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса мы встрѣчаемся съ упоминаніемъ храма, подъ которымъ, конечно, не разумѣется іерусалимское святилище, поскольку тотъ упоминаемый храмъ находится на небѣ. Этотъ небесный храмъ имѣетъ значеніе символическое, какъ и различныя описанія явленія Христа и описаніе престола Божія въ IV гл. Такимъ образомъ въ XI. 1—2 говорится объ отверженіи ветхозавѣтнаго культа, на мѣсто котораго ставится духовное служеніе Богу со стороны христіанъ.

Представленнымъ выше объясненіемъ допускаются аллегоризмъ и символизмъ при толкованіи Апокалипсиса и во взглядѣ на его образы. И противъ этого совершенно нельзя возражать, ибо кто же согласится, что Апокалиптикъ понималъ буквально свои образы? Вѣ данномъ случаѣ въ толкованіе XI. 1—2 нами вносится аллегоризмъ не по апіорнымъ соображеніямъ, но послѣ того, какъ разборъ текста обнаруживаетъ полную невозможность объясненія отрывка съ іудейской точки зрѣнія, а также невозможность буквального его пониманія съ христіанской точки зрѣнія. Да и нѣтъ нужды вообще переводить поэзію на прозу, а также отрицать у вдохновеннаго созерцателя христіанскую возвышенность сознанія и образа мыслей и приписывать ему узость іудейскаго зилота. Наконецъ, никто же не согласится понимать въ буквальномъ смыслѣ рассказъ объ измѣреніи хотя бы *προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*.

Нѣкоторые критики, не ограничиваясь простымъ признаніемъ іудейскаго происхожденія отрывка, содержащагося въ XI. 1—2, стараются также возстановить и ту историческую перспективу, которой онъ обязанъ своимъ появленіемъ. Въ этомъ случаѣ мы ограничимся тѣмъ, что приведемъ мнѣнія двухъ ученыхъ. Prof. F. Spitta относится Апк. XI, 1—2 къ источнику J<sup>2</sup>, который произошелъ, по его мнѣнію, изъ времени завоеванія Іерусалима Помпеемъ въ 63 г. до Р. X. Источникъ J<sup>2</sup>, по мнѣнію Spitt'ы, сходенъ по отразившемуся въ немъ настроенію съ псалмами Соломона, происшедшими въ то

<sup>1)</sup> Kohlhofer, D. Einheit d. Apokalypse, S. 44.

же время. Это настроеніе,—что касается отношеніе къ Риму,—сравнительно мягкое <sup>1)</sup>. Гипотеза Spitt'ы вообще отличается большою сложностью, и обсужденіе имъ XI гл. нуждается въ подробномъ разсмотрѣніи, которому здѣсь не мѣсто. Необходимо только обратить вниманіе на то, что, какъ бы Spitta ни старался согласить исторію завоеванія Іерусалима Помпеемъ съ содержаніемъ Апк. XI, 1—2, это его соглашеніе нельзя считать удачнымъ. Дѣло въ томъ, что въ это время были пролиты потоки іудейской крови, многіе изъ евреевъ были отправлены въ Римъ для триумфа; наконецъ, самъ Помпей изъ любопытства вошелъ въ священнѣйшую часть іерусалимскаго храма. Все это такіе факты, которые едва ли можно вычитать въ XI, 1—2. И отношеніе къ Помпею въ псалмахъ Соломона далеко не мягкое.

Остроумно предположеніе Prof. I. Wellhausen'a, который находитъ въ Апк. XI, 1—2 отдѣльный фрагментъ, происшедшій изъ зилотскихъ круговъ въ періодъ завоеванія Іерусалима Титомъ. Хотя всѣ вообще, іудеи въ отношеніи къ храму были *просхоубтес*, тѣмъ не менѣе подъ послѣдними въ данномъ случаѣ, — думаетъ Wellhausen, — разумѣются тѣ, для которыхъ храмъ былъ чѣмъ-то особеннымъ,—спеціальнымъ мѣстопребываніемъ. А таковымъ онъ и былъ, именно, для зилотовъ въ періодъ осады Іерусалима, когда изъ храма этими ревнителями была сдѣлана крѣпость <sup>2)</sup>. Gunkel справедливо замѣчаетъ, что услышавшій подобное объясненіе въ первый разъ можетъ быть ослѣпленъ имъ, но, если онъ познакомится со всѣми подобными объясненіями, появившимися въ послѣднія 20 лѣтъ (Gunkel писалъ это въ 1899 году), то потеряетъ вкусъ къ нимъ и обратится къ тому, что даетъ самый текстъ. Какое счастье,—воскиницаетъ иронически ученый,—что клочекъ бумаги, содержащій два стиха, уцѣлѣлъ при пожарѣ Іерусалима <sup>3)</sup>!

Подобно тому, какъ нѣтъ основанія признавать іудейское происхожденіе отрывка XI, 1—2, такъ же нѣтъ основанія видѣть доказательство іудейскаго происхожденія главы въ описаніи дѣятельности двухъ свидѣтелей, которое содержится въ XI, 3—13. По поводу этого мѣста утверждаютъ, что не только идея двухъ свидѣтелей—іудейская, но что, кромѣ того, хри-

<sup>1)</sup> Spitta, D. Off. Joh. S. 422—423.

<sup>2)</sup> Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten VI, S. 221—222.

<sup>3)</sup> Gunkel въ „ZWTh“. 1899, S. 600—601.

стіанство ничего не знает и о благодатном посѣщеніи Израиля въ послѣднія времена. Второе утвержденіе является несомнѣнно ложнымъ, потому что Ап. Павелъ въ посланіи къ Римлянамъ XI, 25—26 съ ясностью, не оставляющею желать ничего большаго, возвѣщаетъ своимъ читателямъ «тайну» (τὸ μυστήριον), что «ожесточеніе произошло въ Израилѣ отчасти, до времени, пока войдетъ полное число язычниковъ, и такъ весь Израиль спасется». Въ виду этого, идею благодатнаго посѣщенія Израиля въ послѣднія времена необходимо считать однимъ изъ членовъ перво-христіанской вѣры.

Это благодатное посѣщеніе Божіе совершился, по Апокалипсису, чрезъ ниспосланіе двухъ свидѣтелей. Самымъ распространеннымъ является то объясненіе, по которому здѣсь имѣются въ виду Моисей и Ілія. Однако идея двухъ предтечъ Мессіи,—говорятъ,—чисто іудейская, а потому XI глава—не христіанскаго происхожденія. Подобнаго рода аргументація подозрительна уже тѣмъ однимъ, что она рѣзко разграничиваетъ іудейское и христіанское, между тѣмъ какъ особенно въ эсхатологическомъ преданіи эти границы поставить довольно трудно. Не удивительно, что и въ данномъ случаѣ Апокалиптикъ воспользовался извѣстными среди евреевъ образами, чтобы облечь въ нихъ свои идеи.

Но въ рѣчи о двухъ свидѣтеляхъ замѣчательно, кромѣ того, и самое ихъ описаніе, которое своимъ характеромъ способно привести къ признанію христіанскаго происхожденія всего отрывка. Во-первыхъ, они совсѣмъ не называются по имени и, если съ одной стороны въ описаніи совершаемыхъ ими чудесъ видятъ указаніе на Моисея и Ілію, то съ другой стороны, не менѣе справедливо, что названіе ихъ *οἱ δύο ἑλκῆαι καὶ οἱ δύο λυχνία* *οἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες* имѣетъ отношеніе къ видѣнію Захаріи IV <sup>1)</sup>). Поэтому изъ описанія нельзя видѣть, соединялъ ли Апокалиптикъ съ образами представленіе о какихъ-либо опредѣленныхъ личностяхъ или нѣтъ. Во-вторыхъ, если имѣть въ виду терминологию созерцателя, то долженъ обратить на себя вниманіе тотъ фактъ, что пророки XI главы называются *μάρτυρες*, и ихъ служеніе слова обозначается терминомъ *μαρτυρία*. Если въ другихъ частяхъ Апокалипсиса этотъ терминъ имѣетъ всегда опредѣленное значеніе и обозначаетъ или свидѣтельство Христа о Самомъ себѣ или

<sup>1)</sup> Cp. *Bruston* въ „Revue de Théol. et. de Phil.“ 1888, p. 263.

же свидѣтельство вѣрующихъ о Христѣ, то естественно, что и здѣсь онъ употребляется въ томъ же смыслѣ; и если бы XI глава была отдѣльнымъ фрагментомъ іудейскаго происхожденія, то совпаденія ея терминологіи съ терминологіей другихъ частей—несомнѣнно христіанскаго происхожденія—было бы весьма удивительнымъ. Мы, такимъ образомъ, имѣемъ право признать, что обозначенія *μάρτυς*, *μαρτυρία* ставятъ двухъ пророковъ въ извѣстное отношеніе ко Христу.

Можно еще обратить вниманіе и на судьбу двухъ свидѣтелей, которая едва ли можетъ стать удѣломъ іудейскихъ предтечъ. Они убиваются звѣремъ, выходящимъ изъ бездны, и трупы ихъ оставляются на улицахъ великаго города. Живущіе на землѣ радуются ихъ гибели, потому что эти два пророка мучили ихъ. Однако, послѣ трехъ съ половиною дней они воскресаютъ и возносятся на небо. Kohlhofer въ этой исторіи предтечъ второго пришествія Господа видитъ параллель къ исторіи Христа <sup>1)</sup>).

Какъ въ описаніи роли двухъ свидѣтелей нельзя усмотрѣть ничего іудейскаго, а скорѣе можно найти указанія на ихъ христіанское происхожденіе, такъ и въ сообщеніи о наказаніи, постигшемъ Іерусалимъ, нельзя вмѣстѣ съ Vischer'омъ видѣть доказательство іудейскаго происхожденія XI главы. Въ этомъ сообщеніи говорится: «въ тотъ часъ произошло великое землетрясеніе, и десятая часть города пала, и погибло при землетрясеніи семь тысячъ именъ человѣческихъ; и прочіе объяты были страхомъ и воздали славу Богу Небесному» (ст. 13). Тотъ фактъ, что наказаніе, постигающее Іерусалимъ, сравнительно слабо, странно было бы считать знакомъ происхожденія отрывка изъ подъ пера еврея. А выраженіе «воздали славу Богу Небесному» говоритъ даже скорѣе за христіанское происхожденіе главы. Вѣдь объ отступленіи евреевъ отъ Бога вовсе не было рѣчи; и во всемъ, возстановливаемомъ Vischer'омъ, первоначальномъ іудейскомъ апокалипсисѣ о немъ не упоминается ни однимъ словомъ, почему указанное замѣчаніе было бы непонятнымъ и неумѣстнымъ. Наоборотъ, въ устахъ христіанина это выраженіе, если оно относится къ іудеямъ, обозначаетъ ихъ обращеніе ко Христу <sup>2)</sup>).

И въ дальнѣйшемъ, — начиная со ст. 15,—содержаніи

<sup>1)</sup> Kohlhofer, S. 45—46. Ср. Bousset, Der Antichrist, S. 139.

<sup>2)</sup> Bovon въ „Revue de Théol. et de Phil“. 1887, p. 337 not. 4.



гл. XI находятъ доказательство ся іудейскаго происхожденія. Это доказательство усматриваютъ въ ст. 18, гдѣ перечисляются различные классы вѣрующихъ: ἤλθεν ἡ ὀργή σου καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις, καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθειρόντας τὴν γῆν. Защитники іудейскаго происхожденія Апокалипсиса утверждаютъ, что обозначеніе οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν можетъ относиться только къ «прозелитамъ», а подъ святыми разумѣются евреи. Но и самъ Ad. Harnack, признающій за этимъ аргументомъ большое значеніе, приводитъ мѣсто изъ 1 посланія Климента, гдѣ христіане называются οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν,—что онъ считаетъ воспоминаніемъ ихъ происхожденія <sup>1)</sup>). Harnack, правда, здѣсь же добавляетъ, что христіане не называли все-таки себя такъ въ отличіе отъ другихъ христіанъ, которыхъ они именовали бы ἄγιοι или δούλοι τοῦ θεοῦ, однако это не мѣняетъ положенія дѣла,—важно только, что терминъ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν могъ прилагаться и къ христіанамъ. Кромѣ того, все замѣчаніе Harnack'a основывается на различеніи οἱ ἄγιοι и οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν въ ст. 18, между тѣмъ какъ положеніе послѣдняго термина въ ряду другихъ названій хорошо объясняется поэтическимъ языкомъ Апокалипсиса. Τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις съ одной стороны, а съ другой καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλοις являются двукратнымъ обозначеніемъ одного и того же предмета, свойственнымъ поэтической рѣчи. Подобнымъ же образомъ и въ XIX, ὃ называются πάντες οἱ δούλοι αὐτοῦ, οἱ φοβούμενοι αὐτόν, οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι <sup>2)</sup>).

Наконецъ, еще слѣдъ двухъ рукъ—іудейской и христіанской—усматриваютъ въ XI гл. Апокалипсиса въ различіи названій, прилагаемыхъ къ Іерусалиму. 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 послѣдняго наименованія—ἡ πόλις, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη,—то его считаютъ возможнымъ принять за интерполяцію вслѣдствіе неожиданности упоминанія здѣсь о страданіяхъ Господа, о Которомъ

<sup>1)</sup> „Nachwort“ къ соч. Vischer'a, S. 133 Anm. 1.

<sup>2)</sup> *Beyschlag* въ „Th. St. u. Kr.“ 1888, S. 106. См. Anm. 1. Такъ же B. Weiss, D. N. Testament III, S. 473.

вообще въ XI главѣ ничего не говорится. Но, если выше намъ удалось показать христіанскій характеръ описанія двухъ свидѣтелей, особенно если принять параллелизмъ ихъ исторіи съ исторіей Христа, то упомянутое предложеніе окажется помѣщеннымъ весьма кстати; можетъ быть, даже это *καὶ* передъ *ὁ κύριος* прямо и имѣетъ въ виду сопоставить уничтоженіе двухъ свидѣтелей съ уничтоженіемъ Господа. Требовать, чтобы при описаніи будущихъ событій упоминались бы часто и подробно факты изъ жизни Христа, было бы весьма страннымъ.

О различныхъ эпитетахъ, прилагаемыхъ къ Іерусалиму, нужно замѣтить, что они всѣ понятны при утвержденіи ихъ происхожденія какъ отъ руки іудея, такъ и отъ руки христіанина. Prof. Baldensperger, напр., приписывающій безусловно христіанину только прибавку *ἢ πῶς καὶ ὁ κύριος*, признаетъ возможнымъ, что какой-нибудь іудейскій писатель довелъ до того апокалипсическій радикализмъ, что представилъ, такъ называемый, «святой» городъ, какъ несвятой *κατ' ἐξοχήν* <sup>1)</sup>. Еще болѣе понятно различіе эпитетовъ въ устахъ христіанина, для котораго, между прочимъ, и истиннымъ Израилемъ являются христіане, упорные же приверженцы іудаизма представляются «синагогой сатаны». Подобнымъ образомъ и Іерусалимъ является городомъ святымъ въ принципѣ, но, какъ городъ, въ которомъ совершенно богоубійство, онъ—Содомъ и Египетъ. Послѣднія названія тѣмъ болѣе не должны удивлять насъ, что они заимствованы у пророковъ. Такъ, Іезекіиль (XVI, 48—49) называетъ Іерусалимъ «сестрою Содома», а Исаія (I, 10) восклицаетъ: «слушайте слово Господне, князья Содомскіе; внимай закону Бога нашего, народъ Гоморскій!» <sup>2)</sup>.

Такимъ образомъ идейное содержаніе и отдѣльныя выраженія XI главы не заключаютъ въ себѣ ничего такого, что склоняло бы къ признанію іудейскаго происхожденія этой части Апокалипсиса. Если теперь бросить взглядъ на общее положеніе, описанное въ XI главѣ, то нельзя будетъ не сознаться, что это положеніе заключаетъ въ себѣ нѣчто особенное, непонятное при утвержденіи іудейскаго происхожденія, не имѣющее для себя параллелей въ псевдэпиграфической апокалиптикѣ, почти возбуждающее недоумѣніе <sup>3)</sup>. Прежде всего,

<sup>1)</sup> Selbstbewusstsein Jesu I, S. 177 Anm. 2.

<sup>2)</sup> Cp. *Bovon*, въ „Revue de Théol. et de Phil.“ 1887, p. 334—335: *Théologie du N. Testament I*, p. 509 not. 1.

<sup>3)</sup> Cp. *Bousset*, *Der Antichrist*, S. 11—12. Cp. S. 138—139.

мѣстомъ дѣйствія, несомнѣнно, является Іерусалимъ, но описывается онъ такими чертами, которыя заключаютъ въ себѣ много загадочнаго. Іерусалимъ является по описанію XI главы ареною, на которой разыгрывается не іудейская только, но и міровая исторія. Самая дѣятельность двухъ свидѣтелей затрогивала, очевидно, не однихъ евреевъ, хотя актъ благодатнаго Божія посѣщенія, судя по 13 стиху, и касался исключительно Израиля. Смерти двухъ свидѣтелей будутъ радоваться живущіе на землѣ (οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς); они «пошлутъ дары другъ другу, потомучто два пророка сии мучили живущихъ на землѣ». На трупы этихъ пророковъ, лежащія на улицѣ города, будутъ смотрѣть ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν. Наконецъ, и смерть причинитъ свидѣтелямъ τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἄβυσσος, чѣмъ картина, нарисованная въ гл. XI, ставится въ связь съ общимъ развитіемъ эсхатологической міровой драмы (ср. XVII, 8; XX, 1). Кромѣ того, и характеръ и задача дѣятельности двухъ свидѣтелей въ XI гл. не очерчены ясно. Все въ ней темно; если угодно, фрагментарно. Кто такіе два свидѣтеля? Имѣются ли въ виду здѣсь индивидуальныя фигуры или коллективныя величины? <sup>1)</sup> Если подъ свидѣтелями нужно разумѣть величины коллективныя, то какія, и почему ихъ два? Все это вопросы, на которые трудно, — даже невозможно, — дать вполне убѣдительные отвѣты, хотя пророчество о свидѣтеляхъ Христа, неподдающееся точной исторической и филологической интерпретаціи, вполне понятно для религіознаго сознанія христіанина, понятно по своей общей идеѣ <sup>2)</sup>. При историческомъ

---

<sup>1)</sup> По *Hengstenberg*'у (B. I, S. 348), два свидѣтеля — идеальныя лица. *Ebrard* видитъ въ нихъ персонификацію закона и евангелія (S. 338—339). Такъ же *Bungeroth* (S. 223—224). По мнѣнію *de Wette* (*Kurze Erkl. d. Off. Joh.*, S. 116), Апокалиптикъ ожидаетъ пророковъ, которые будутъ дѣйствовать въ духѣ Иліи и Моисея; а по *Bleek*'у, здѣсь имѣются въ виду сами Моисей и Ілія (S. 260—261). Индивидуальное пониманіе двухъ свидѣтелей вноситъ въ свое толкованіе *A. Reymond*: два свидѣтеля — двѣ выдающіяся личности, которыя, по причинѣ ихъ важности, представляютъ все свидѣтельство своей эпохи, т.-е. послѣдняго времени, когда будетъ обращеніе Израиля (t. I, p. 243). Но ср. коллективное пониманіе *B. Weiss*'а (*D. N. Testament* B. III, S. 471).

<sup>2)</sup> 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

же изясненіи всѣ параллели, которыя можно бы было привести, какъ ключъ для разгадки содержанія Апк. гл. XI, представляются совершенно недостаточными. Представить ли событія 63 г. до Р. Х., или событія 70 г. по Р. Х., привлечь ли еще свѣдѣнія объ идеѣ Іерусалимскаго царства Нерона <sup>1)</sup>, во всѣхъ этихъ случаяхъ изслѣдуемая глава совершенно не понятна съ точки зрѣнія іудея, равно какъ невозможно, повторять, ея точное историческое объясненіе и при признаніи христіанскаго происхожденія. Всѣ данныя склоняють насъ къ утвержденію того положенія, что содержаніе и характеръ XI гл. новозавѣтнаго Апокалипсиса не только не являются странными, но, наоборотъ, даже болѣе понятны при признаніи ея христіанскаго, а не іудейскаго происхожденія.

#### Іудейское толкованіе XII главы Апокалипсиса.

Кромѣ XI-й, и XII глава новозавѣтнаго Апокалипсиса считается Vischer'омъ основоположительною для рѣшенія вопроса о происхожденіи этой священной книги, при чемъ онъ категорически утверждаетъ невозможность ея объясненія съ христіанской точки зрѣнія. Прежде всего противъ христіанскаго происхожденія главы говорить, по мнѣнію Vischer'a, самое ея положеніе въ Апокалипсисѣ. Вотъ окончилась проповѣдь двухъ свидѣтелей; судъ Божій, постигшій святой городъ, приготовилъ его къ явленію Мессіи. Приближается то, что возвѣщено въ X, 7: «въ тѣ дни, когда возгласитъ седьмой ангелъ, когда онъ вострубитъ, совершится тайна Божія, какъ Онъ благовѣствовалъ рабамъ Своимъ пророкамъ». Поэтому-то послѣ звука седьмой трубы и слышится ликованіе на небѣ въ виду того, что царство міра сдѣлалось царствомъ Господа нашего и Христа Его (XII, 15). И вотъ XII глава и описываетъ исполне-

---

mit allerlei Plage schlug, und Elias, der in den Tagen seiner Weissagung den Himmel verschloß, dasz es nicht regnete und dessen Feinde Feuer vertheerte, 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 finden werde, die mith ihm Hand in Hand gehen, denen er sein Herz offenbaren, an denen er sich aufrichten kann, die ihn stärken werden etc. Такъ же *Swete*, *The Apocalypse of St. Joh.*, p.<sup>3</sup> 134.

<sup>1)</sup> Suetonius, Nero, 40,—ed Teubneri, p. 190.

ніе той тайны—*μυστήριον*, о которой говорилось ранѣе и, которая есть ничто иное, какъ рожденіе Мессіи <sup>1)</sup>).

Что такое сужденіе о положеніи XII главы въ композиціи Апокалипсиса не даетъ возможности видѣть въ ней что-либо христіанское,—это ясно. Но Vischer, продолжая далѣе свое изслѣдованіе, прямо утверждаетъ, что къ исторіи жизни Іисуса Христа XII глава не имѣетъ никакого отношенія. Къ этому склоняетъ его и то соображеніе, что Апокалипсисъ имѣетъ въ виду пророчествовать о будущемъ, а поэтому экскурсъ въ прошлое былъ бы въ немъ совершенно неумѣстнымъ и непонятнымъ. Да если бы Апокалиптикъ и желалъ бросить взглядъ въ прошлое, то онъ долженъ бы былъ говорить о немъ въ повѣствовательной формѣ. Вставляя же въ цѣпь видѣній, имѣющихъ въ виду будущее, рассказъ о прошедшемъ, облекающая его тоже въ форму видѣнія,—это было бы просто бессмысленнымъ. Кромѣ того, и въ содержаніи главы нѣтъ никакого соприкосновенія съ исторіей Христа, какъ она передана въ Евангеліяхъ. Нельзя же въ фразѣ: καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεόν видѣть указаніе на вознесеніе Господа, такъ какъ самый глаголь ἡρπάσθη указываетъ на то, что промежутокъ времени между рожденіемъ и восхожденіемъ дитяти былъ незначительнымъ, и земная жизнь Христа посему здѣсь не можетъ быть предположена,—и кромѣ того весь ходъ разсказа не допускаетъ возможности такого предположенія. Наконецъ, о смерти и воскресеніи Господа мы не находимъ въ XII гл. никакого упоминанія, — на нихъ не намекается ни одной чертой. Между тѣмъ упоминаніе этихъ фактовъ для христіанина было бы весьма кстати, поскольку они, именно, и могли бы служить иллюстраціей вражды діавола противъ Христа и побѣды послѣдняго надъ первымъ. Въ настоящемъ же видѣ образы Апокалипсиса совсѣмъ не характерны для описанія христіанскихъ идей <sup>2)</sup>).

Насколько непонятна XII глава Апокалипсиса, если признавать ея христіанское происхожденіе, настолько ясенъ, по Vischer'у, ея смыслъ, если имѣть въ виду, что она появилась изъ-подъ пера іудея. Рожденіе Мессіи въ ней разсматривается, какъ фактъ будущаго, отъ котораго зависитъ спасеніе еврейскаго народа. Апокалиптикъ, очевидно, раздѣляетъ воззрѣнія

<sup>1)</sup> Vischer, S. 20—21.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 21—23.

своихъ современниковъ въ ихъ главныхъ пунктахъ. Рожденіе Мессіи, по его мнѣнію, послѣдуетъ вслѣдъ за судомъ надъ Іерусалимомъ, но самый фактъ рожденія еще не говоритъ, что копецъ уже пришелъ,—это событіе только—знакъ, что Богъ умилосердился надъ Своимъ народомъ, и что помощь не далека. И это сознаніе должно быть утѣшеніемъ въ страданіяхъ, которыя будутъ удѣломъ вѣрующихъ во время господства звѣря—въ теченіи 3½ лѣтъ. Взглядъ апокалиптики на жизнь Мессіи объясняется комбинаціей двухъ воззрѣній: по одному, онъ долженъ быть потомкомъ Давида и слѣдовательно—родиться на землѣ; по другому, онъ долженъ явиться внезапно въ качествѣ побѣдоноснаго владыки,—отсюда и получилось представление о скрытомъ состояніи Мессіи послѣ его рожденія. Указаніе на это представление Vischer находитъ въ 4 Ездр. XII. 32: *Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem* и еще XIII, 26: *Ipse est, quem conservat Altissimus multis temporibus*. Но особенно важнымъ считаетъ онъ рассказъ іерусалимскаго талмуда о томъ, что Мессія родился въ Виолеемѣ въ день разрушенія храма, но потомъ вихремъ былъ унесенъ отъ своей матери. Подобнымъ образомъ новозавѣтный Апокалипсисъ ожидаетъ рожденія Мессіи послѣ того, какъ язычники овладѣютъ Іерусалимомъ, а выраженіе ἡρπάσθη τὸ τέκνον напоминаетъ талмудическій рассказъ о дитяти, унесенномъ вихремъ. Въ виду всего этого часть главы, содержащая описаніе Мессіи, могла произойти только отъ іудея <sup>1)</sup>.

Вторая половина главы, содержащая рассказъ о борьбѣ Михаила съ дракономъ и о низверженіи послѣдняго съ неба, также не представляетъ образнаго воплощенія христіанскихъ идей, но понятна только на іудейской почвѣ. Діаволь, имѣющій мѣсто на небѣ и клеветующій на вѣрующихъ,—чисто іудейское представленіе, образованное на основаніи кн. Іов. I—II и Захар. III. Въ кругу христіанскихъ идей такого представленія никогда не существовало <sup>2)</sup>.

Наконецъ, и заключеніе главы XII подтверждаетъ тезисъ объ іудейскомъ ея происхожденіи. Здѣсь идетъ рѣчь о οἱ λαοὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς. Такъ какъ жена съ діадемой изъ 12 звѣздъ есть ничто иное, какъ персонификація Израиля, то Мессія и остальные евреи представляются здѣсь братьями, происходя-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 24—27.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 30.

щими изъ ветхозавѣтной іудейской общины. Между тѣмъ подобное представленіе совершенно немыслимо въ христіанствѣ, гдѣ ἐκκλησία обычно представляется, какъ непосредственное твореніе Божіе, какъ невѣста или супруга Христа, но никогда, какъ дочь какой-либо земной величины и менѣе всего іудейской общины <sup>1)</sup>).

Въ виду такихъ выводовъ относительно содержанія главы XII, Vischer признаетъ, что въ ней стихъ 11-й, въ которомъ отразились христіанскія идеи, является интерполяціей,—равно какъ и имя Ἰησοῦ въ ст. 17 <sup>2)</sup>). Въ ст 11, по мнѣнію этого изслѣдователя, и прямо находится мысль, противорѣчащая дальнѣйшему содержанію Апокалипсиса. Здѣсь говорится о побѣдѣ, которую одержали вѣрующіе кровію Агнца, между тѣмъ какъ далѣе о побѣдѣ нѣтъ и рѣчи, а только о власти звѣря.

Нѣсколько иначе смотритъ на дѣло Spitta, который также приписываетъ XII главу іудею. По его мнѣнію, подъ женою здѣсь разумѣется не эмпирическій, но небесный, предсуществующій Израиль. Подобное представленіе находится какъ въ апокалипсисѣ Варуха IV, такъ и въ другихъ частяхъ новозавѣтнаго Апокалипсиса (XIX, 8; XXI, 11) и у Ап. Павла (Гал. IV, 26; Фил. III, 20). Объ этой-то небесной женѣ,—а не о земномъ Израилѣ,—и говорится, что она «имѣла во чревѣ и кричала отъ болей и мукъ рожденія». Если далѣе говорится о рожденіи Мессіи, то дѣло идетъ вовсе не о земномъ рожденіи, но о явленіи его для жизни въ состояніи предсуществованія. Это опять характерное іудейское воззрѣніе <sup>3)</sup>). Наконецъ, и разсказъ о борьбѣ Михаила съ дракономъ могъ произойти только отъ іудея, поскольку, по мнѣнію его автора, спасеніе еврейскаго народа обусловливается вмѣшательствомъ

<sup>1)</sup> Ibid., S. 30.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 28—29. 31. Іудейское происхожденіе главы признаютъ, не внося ничего новаго въ ея критику, на французской почвѣ, между прочимъ, Chavannes, Que penser de l'Apocalypse? въ „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1907, p. 440—442; Ménégos въ „Revue de Th. et de Phil.“ 1887, p. 172—174. Въ томъ, что Мессія XII главы—Мессія безъ креста, видитъ знакъ іудейскаго происхожденія Sabatier (p. 28). Кромѣ того, по мнѣнію послѣдняго, чтобы пайти въ XI и XII главахъ христіанскій смыслъ, нужно извратить ихъ смыслъ—и историческій и естественный (p. 4 not. 4).

<sup>3)</sup> Spitta, S. 351—355.

его ангела-хранителя и побѣдою послѣдняго надъ сатаною <sup>1)</sup>. Значеніе указанной Vischer'омъ параллели изъ іерусалимскаго талмуда Spitta рѣшительно отрицаетъ въ виду того, что XII глава относится имъ къ источнику J,<sup>1</sup> происходящему изъ времени Калигулы <sup>2)</sup>.

Подобно Spitt'ѣ объясняетъ XII главу Апокалипсиса и Schmidt. Жена съ 12 звѣздами есть народъ израильскій, представленный въ своемъ небесномъ первообразѣ. Изъ нея рождается небесный сынъ, который впослѣдствіи долженъ внезапно появиться на землѣ. Это, по Schmidt'у, подлинная черта іудейской апокалиптики <sup>3)</sup>.

Оставляя въ сторонѣ объясненія всѣхъ другихъ ученыхъ, утверждающихъ іудейское происхожденіе Апк. XII, мы только упомянемъ толкованіе, какое дается главѣ Prof. I. Wellhausen'омъ, который объясняетъ ее всецѣло изъ обстоятельствъ осады Іерусалима въ 70 г. По мнѣнію этого ученаго, драконъ—римская имперія, жена—Сіонъ, дитя—Мессія. Объ Іисусѣ Христѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи, потому что невозможно представить древне-христіанское резюме о жизни Спасителя въ такомъ видѣ: родился и былъ восхищенъ,—о другихъ событіяхъ Его жизни вовсе не упоминается. Затѣмъ, только іудейскій Мессія могъ разсматриваться, какъ сынъ общины,—Іисусъ же Христосъ всегда почитался ея главою, и община никогда не считалась его матерью. Наконецъ, никто никогда не считалъ римлянъ спеціальными врагами Господа <sup>4)</sup>.

Произошла XII глава изъ фарисейскихъ круговъ, подобно тому какъ XI, 1—2 изъ зилотскихъ. Фарисеи не были партіей активной въ политикѣ и, предоставивъ борьбу въ 70 г. зилотамъ, сами не считали предательствомъ уклониться съ поля дѣйствія чрезъ бѣгство, наоборотъ, они вѣрили даже, что такимъ путемъ спасаютъ истиннаго Израиля и не сражающихся, а спасающихся бѣгствомъ считали мессіанскимъ остаткомъ <sup>5)</sup>.

Мы представили здѣсь главные опыты объясненія XII главы Апокалипсиса съ точки зрѣнія, признающей іудейское ея происхожденіе,—кромѣ этого едва ли уже можно сказать что-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 356—357.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 355—356.

<sup>3)</sup> Schmidt, Anmerkungen über d. Komposition d. Off. Johannis, S. 29—30.

<sup>4)</sup> Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten VI, S. 218—219.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 223.



либо оригинальное. Самое замѣчательное, конечно, толкованіе Vischer'a, потомучто оно не осложняется никакой тяжеловѣсной гипотезой, какъ у Spitt'ы, а просто служить только основаніемъ къ выдѣленію изъ Апокалипсиса св. Іоанна явно христіанскихъ частей. Въ виду этого и опроверженіе мнѣнія Vischer'a не особенно затруднительно. Прежде всего, взгляды его на положеніе XII главы въ ходѣ развитія эсхатологическаго созерцанія явно несостоятельны, потомучто нѣтъ никакой возможности видѣть въ Апокалипсисѣ движеніе впередъ, строго опредѣляемое временною послѣдовательностью. Наоборотъ, необходимо принять извѣстный параллелизмъ видѣній, содержащихъ пророчества о событіяхъ, которыя будутъ развиваться или одновременно или, по крайней мѣрѣ, не будутъ связаны другъ съ другомъ строгою послѣдовательностью во времени. Этимъ путемъ и объясняются нѣкоторыя, такъ называемыя, антиципаціи <sup>1)</sup>, когда Апокалиптикъ какъ бы предвосхищаетъ дальнѣйшій ходъ развитія созерцанія. Уже въ XI. 7 появляется τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου, а между тѣмъ дѣятельность звѣря описывается только въ XIII главѣ, т.-е. даже послѣ главы XII, содержащей по мнѣнію Vischer'a, рассказъ о рожденіи іудейскаго Мессіи,—рожденіи, связанномъ съ судомъ надъ Іерусалимомъ, при которомъ игралъ роль и звѣрь изъ бездны <sup>2)</sup>. Вообще XI глава доводитъ насъ, повидимому, до открытія суда, а потому, если стоять на точкѣ зрѣнія Vischer'a, то нельзя не признать, что все, слѣдующее за рассказомъ о рожденіи Мессіи, совершенно непонятно по своему положенію въ Апокалипсисѣ,—непонятенъ и самый этотъ рассказъ въ настоящей постановкѣ. Вовоп совершенно справедливо замѣчаетъ, что съ іудейской точки зрѣнія рассказъ о рожденіи Мессіи въ XII гл. необъяснимъ, потомучто Мессія выступаетъ уже въ V главѣ, какъ левъ изъ колѣна Іудина, который одинъ только можетъ открыть книгу и снять семь печатей ея. Подъ этимъ единственнымъ, который можетъ открыть книгу, и съ іудейской точки зрѣнія едва ли можетъ быть разумѣемъ кто-либо иной, кромѣ Мессіи <sup>3)</sup>.

Для объясненія содержанія рассказа о рожденіи Мессіи Vischer пользуется ученіемъ о скрытомъ состояніи Мессіи со

<sup>1)</sup> Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S.<sup>2</sup> 491.

<sup>2)</sup> Ср. Beyschlag въ „Th. St. u. Kr.“ 1888, S. 108.

<sup>3)</sup> „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 338—339.

ссылкою на одинъ изъ разсказовъ іерусалимскаго талмуда. Но, прежде всего, между двумя отчетами—апокалипсическимъ и талмудическимъ—существуетъ большое различіе. Въ первомъ мать—небесная жена, облеченная въ солнце; во-второмъ выводится обычная женщина. Кромѣ того, въ талмудическомъ разсказѣ нѣтъ рѣчи о драконѣ, низверженіи имъ звѣздъ, о борьбѣ его съ Михаиломъ и о бѣгствѣ жены въ пустыню <sup>1)</sup>. А затѣмъ приведенный талмудическій разсказъ носить на себѣ слѣды позднѣйшаго происхожденія: этотъ слѣдъ видятъ уже въ самомъ имени Menaschem, которое указываетъ на позднее время. Menaschem есть Мессія изъ колѣна Іудина и называется такъ въ томъ случаѣ, когда онъ противопоставляется Мессіи, сыну Іосифову. Послѣдняя же фигура въ представленіяхъ іудейства можетъ быть указана только въ болѣе позднее время <sup>2)</sup>.

Содержаніе апокалипсическаго отчета Vischer объясняетъ комбинаціей двухъ воззрѣній. По одному, Мессія долженъ быть сыномъ Давида, по другому, онъ долженъ явиться внезапно въ качествѣ побѣдоноснаго героя. Кромѣ вышеупомянутаго талмудическаго разсказа, Vischer ссылается еще на свидѣтельство 4 кн. Ездры. Однако въ 4 кн. Ездры мы совершенно не находимъ ученія о скрытомъ состояніи Мессіи, но имѣемъ намеки на ученіе о его предсуществованіи <sup>3)</sup>. Слѣдовъ соединенія двухъ указанныхъ Vischer'омъ воззрѣній мы здѣсь не встрѣчаемъ совершенно никакихъ, равно какъ не встрѣчаемъ ихъ ни въ одномъ псевдэпиграфическомъ апокалиписѣ, нѣтъ ихъ также ни въ кн. Юбилеевъ, ни въ Псалмахъ Соломона, ни въ Завѣтахъ 12 патріарховъ. Такой комбинаціи, кажется, и не было никогда, и если судить по даннымъ, предлагаемымъ нашими источниками, то генезисъ ученія о скрытомъ состояніи Мессіи выясненъ Vischer'омъ неправильно. Если согласиться съ тѣмъ, что говорить онъ по этому поводу, то нельзя не удивиться позднему появленію ученія,—вѣдь, вѣрованіе въ происхожденіе Мессіи изъ рода Давида всегда было догмою іудейства, а ученіе о предсуществованіи довольно ясно высказано въ притчахъ кн. Еноха,

<sup>1)</sup> Ср. *Bousset*, *D. Offenbarung Johannis*, S. 348.

<sup>2)</sup> *Bousset*, *Der Antichrist*, S. 170. См. выше стр. 153—154.

<sup>3)</sup> Въ апокалиписѣ Варуха (XXIX, 3; XXX, 1) также содержится ученіе о предсуществованіи, а не о скрытомъ состояніи Мессіи.

и такимъ образомъ умамъ іудеевъ открывался широкій просторъ для спекуляцій. Если ссылаются не на ученіе о предсуществованіи, а просто на ученіе о побѣдоносномъ явленіи Мессіи, то думается, здѣсь еще менѣе можно усматривать побудительный мотивъ для выработки представленія о скрытомъ состояніи Мессіи. Вѣрнѣе видѣть въ этомъ ученіи зародышъ іудейскихъ представленій о страждущемъ Мессіи, что ясно и слѣдуетъ изъ относящихся сюда талмудическихъ отчетовъ, гдѣ собственно и выражено изслѣдуемое ученіе <sup>1)</sup>). Все же это опять склоняетъ къ признанію позднѣйшаго происхожденія привлекаемыхъ Vischer'омъ къ дѣлу представленій.

Наконецъ, находятъ даже возможнымъ видѣть источникъ происхожденія использованнаго Vischer'омъ талмудическаго разсказа въ Апк. XII гл. Содержаніе этого разсказа съ общихъ чертахъ таково. Одному пашущему іудею, волю котораго промычалъ два раза сряду, арабъ возвѣщаетъ, что храмъ разрушенъ и, что вмѣстѣ съ тѣмъ родился царь Мессія. На вопросъ іудея: гдѣ?—арабъ объясняетъ: «въ царскомъ дворцѣ въ Виолеемѣ іудейскомъ». Іудей отправляется тотчасъ, чтобы продать матери Мессіи пеленки, но у нея нѣтъ совсѣмъ денегъ. Когда іудей, спустя нѣсколько дней, опять приходитъ къ ней, то слышитъ, что вѣтеръ похитилъ Мессію у его матери. Подвергнувъ этотъ разсказъ анализу, Prof. D. Völter нашелъ, что онъ представляетъ каррикатуру, цѣль которой—осмѣять христіанскую вѣру въ Мессію, какъ она отразилась въ XII гл. Апокалипсиса и въ евангельскихъ разсказахъ о рождествѣ Христа. «Ожиданія въ виду вступительныхъ объясненій араба напряжены, чтобы сдѣлать тѣмъ большимъ разочарованіе. Вмѣсто Мессіи, рожденнаго въ Виолеемѣ въ царскомъ дворцѣ, который былъ бы въ состояніи утѣшить свой народъ и возстановить храмъ, это—сынъ бѣдной матери, который въ заключеніе уносится отъ нея вѣтромъ. Чего можно ожидать отъ такого Мессіи? Ничего. Все пустой вѣтеръ. Таковъ,—по мнѣнію Völter'a,—первоначальный смыслъ легенды». Здѣсь отнесеніе на одинъ день двухъ событій: разрушенія храма и рожденія Мессіи произошло изъ намѣреннаго непониманія Апк. XII,—точно также и разсказъ о похищеніи Мессіи вѣтромъ. Пашущій іудей съ его дважды промычавшимъ воломъ—

---

<sup>1)</sup> См. у Смирнова, Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ, стр. 351—356

карикатура на евангельскихъ пастырей на Вилеомскомъ полѣ. Попытка іудея продать матери Мессіи пеленки есть насмѣшливое извращеніе одной черты евангельскаго разсказа, потомучто въ немъ ангелъ говоритъ пастырямъ: «вотъ вамъ знакъ: вы найдете младенца въ пеленахъ, лежащаго въ ясляхъ» (Лук. II, 12) <sup>1)</sup>. Сомнительно происхожденіе талмудическаго разсказа и для Bousset'a, который находитъ возможнымъ даже видѣть здѣсь просто насмѣшливый надъ іудействомъ и его ожиданіями разсказъ <sup>2)</sup>. Самая идея двойнаго явленія Мессіи, полагаетъ этотъ ученый, образовалась, быть можетъ, на іудейской почвѣ, благодаря полемикѣ съ христіанами <sup>3)</sup>.

Наконецъ, изъ общихъ соображеній, приводимыхъ противъ толкованія Vischer'a, можно указать на то, что представленіе о Мессіи, который, родившись, оставляетъ свой народъ въ жертву различнымъ жестокимъ бѣдствіямъ, является весьма страннымъ; но крайней мѣрѣ, іудеи не ожидали такого Мессіи <sup>4)</sup>.

Какъ мы уже видѣли выше, Spitta даетъ нѣсколько иное толкованіе XII гл. съ іудейской точки зрѣнія. Онъ привлекаетъ здѣсь ученіе о предсуществованіи и видитъ въ изслѣдуемой главѣ разсказъ вовсе не о земномъ Мессіи. Но объясненіе Spitt'ы еще менѣе естественно, чѣмъ объясненіе Vischer'a: оно несостоятельно главнымъ образомъ съ исторической точки зрѣнія. Чтобы сдѣлать понятнымъ представленіе о предсуществующемъ Израилѣ, Spitta ссылается и на новозавѣтныя мѣста, но въ нихъ о предсуществованіи чего бы то ни было совсѣмъ не говорится. Ученія о предсуществованіи Израиля у іудеевъ не было, но было ученіе о предсуществованіи протцевъ Израиля. Послѣднее нужно, во-первыхъ, отнести ко времени сравнительно позднѣйшему, а, во вторыхъ, предсуществованіе въ этомъ случаѣ имѣлось въ виду не реальное, а идеальное—въ намѣреніи Божіемъ. Самый образъ при объясненіи Spitt'ы становится не основаннымъ ни на какихъ данныхъ, крайне неестественнымъ, откуда понятно то обстоятельство, что и признающіе трудность христіанскаго истолкованія главы, однако, придерживаются послѣдняго, такъ какъ идея

<sup>1)</sup> Völter, Das Problem der Apokalypse, S. 170—172.

<sup>2)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 348.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 348. Anm. 1.

<sup>4)</sup> Beyschlag въ „Theol. St. u. Kr.“ 1888, S. 107. Cp. Bruston, p. 265; Chavannes, p. 443.

рожденія Мессіи на небѣ (aus dem präexistenten Ierusalem!) представляет не меньшія трудности, чѣмъ отношеніе образа дитяти къ Іисусу Христу <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ разсказъ о рожденіи младенца въ XII главѣ Апокалипсиса съ іудейской точки зрѣнія является необъяснимымъ, въ виду чего христіанское происхожденіе его (а вмѣстѣ съ нимъ и всего Апокалипсиса св. Іоанна) остается непоколебленнымъ. Но какъ же тогда относиться къ тому, указываемому критикой, факту, что въ изслѣдуемой главѣ нѣтъ указанія на самыя даже важнѣйшія событія изъ жизни Господа, напр., Его проповѣдь, страданія и воскресеніе? Мы выполнѣ согласны съ тѣмъ, что, хотя эти факты всюду и предполагаются, тѣмъ не менѣе о нихъ не упоминается. Даже и та черта, что Мессія восхищается къ Богу, не является образнымъ представленіемъ Его вознесенія. Но Апокалиптикъ здѣсь и не имѣетъ въ виду предложить намъ исторію земной жизни Господа: странно бы было, если бы въ такого рода произведеніи онъ ставилъ себѣ подобныя цѣли. Онъ является въ немъ не историкомъ, а поэтомъ и предлагаетъ не точное описаніе фактической стороны дѣла, но вращается въ сферѣ идей и образовъ. Окончивъ пророчество о судьбѣ іудеевъ, онъ переходитъ къ описанію бѣдствій, имѣющихъ постигнуть церковь Христову. Если бы онъ началъ это описаніе прямо съ того, напр., что излагается въ гл. XIII, то не получилось бы никакой стройности и идейной цѣлостности. Для достиженія послѣдняго качества созерцатель и долженъ былъ обратиться къ описанію представителей двухъ различныхъ царствъ,—къ описанію Христа и сатаны и ихъ вражды. Христосъ,—глава Своей церкви, есть синтезъ всего добраго въ человѣчествѣ, а диаволъ—синтезъ всякаго зла. И если церковь,—остальные отъ сѣмени жены,—преслѣдуется, то пусть эти преслѣдованія не смущаютъ ее, потому что вражда между двумя началами заложена глубоко, поскольку сатана,—представитель зла,—преслѣдовалъ уже Самого Христа, ту единственную личность, отъ Которой источники всего добраго растеклись по человѣчеству и безъ Которой нѣтъ ничего добраго, нѣтъ никакой побѣды надъ зломъ. Основаніе, по которому Апокалиптикъ обратился къ разсказу о рожденіи Мессіи, прежде чѣмъ пророчествовать о будущихъ бѣдствіяхъ вѣрующихъ,—можно усмотрѣть и изъ

<sup>1)</sup> Bousset, Der Antichrist, S. 170.

сопоставленія со словами Христа въ 4 Евангеліи: «если міръ васъ ненавидитъ, знайте, что меня прежде васъ возненавидѣлъ; если бы вы были отъ міра, то міръ любилъ бы свое; а какъ вы не отъ міра, но Я избралъ васъ отъ міра, потому ненавидитъ васъ міръ» (XV, 18—19).

Въ виду всего этого, Апокалиптику нужно было остановиться на фактѣ рожденія Мессіи, въ виду этого же онъ не могъ предложить исторію Его, но, сообразно съ характеромъ всего своего писанія, долженъ былъ облечь въ образы только главную идею, для болѣе глубокаго представленія которой онъ и обращался къ прошедшему. Это онъ и дѣлаетъ, когда описываетъ рожденіе Мессіи отъ жены, облеченной въ солнце. Жена эта кричитъ въ мукахъ рожденія, а большой красный драконъ съ семью головами и десятью рогами и съ семью діадемами на головахъ стоитъ передъ женою, дабы, когда она родитъ, пожрать ея младенца. Далѣе ни о какихъ фактахъ изъ жизни Христа не говорится, но не говорится и о томъ, что младенецъ тотчасъ по рожденіи былъ восхищенъ къ Богу. Последнее, намъ кажется, вовсе не вытекаетъ необходимо изъ слѣдующихъ словъ: καὶ ἔτεκεν υἱόν, ἄρσεν, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ· καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν υἱὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ (ст. 5).

Вотъ то общее сужденіе, которое можетъ быть высказано о положеніи и значеніи разсказа о рожденіи Христа въ XII главѣ новозавѣтнаго Апокалипсиса. Представлять болѣе детальное истолкованіе мы считаемъ излишнимъ, такъ какъ оно едва ли и возможно и всегда почти оказывается несвободнымъ отъ возраженій. Последнее обстоятельство обуславливается тѣмъ, что къ поэтическимъ образамъ не можетъ быть прилагается та мѣрка, которая имѣетъ значеніе при обсужденіи строго логическаго построенія.

За разсказомъ о рожденіи Мессіи въ XII гл. Апокалипсиса слѣдуетъ еще разсказъ о борьбѣ Михаила съ дракономъ и о низверженіи послѣдняго съ неба. Этотъ образъ дѣйствительно имѣетъ іудейскій характеръ, но, вѣдь, іудейская окраска не является еще доказательствомъ іудейскаго происхожденія. Если имѣть въ виду то, что предшествуетъ разсказу и что слѣдуетъ за нимъ, т. е. ст. 5 и 11, то и можно согласиться съ тѣмъ объясненіемъ, какое даетъ отрывку Beyschlag и др. <sup>1)</sup>,

<sup>1)</sup> „Th. St. u. Kr.“ 1888, S. 109—110; B. Weiss, D. N. Testament III, S. 476; De Wette, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 130.

видящіе здѣсь образное представленіе значенія спасительной смерти Христа. Драконъ имѣлъ сначала мѣсто на небѣ, исполняя тамъ роль клеветника, но теперь онъ низвергнутъ въ виду побѣды, которая совершена кровью Агнца. Обставленный такими рамками, рассказъ о борьбѣ Михаила съ дракономъ, конечно, имѣетъ надлежащій христіанскій смыслъ, и нѣтъ нужды для объясненія его обращаться къ предположенію іудейскаго происхожденія XII главы. Что сатана обвиняетъ, а Михаилъ и другіе ангелы просятъ у Бога милости Израилю, это есть и у іудейскихъ учителей, но что сатана низвергается чрезъ возвышеніе Христа,—это христіанское ученіе о крестѣ, а не іудейское преданіе <sup>1)</sup>).

При объясненіи XII, 7—9 мы останавливались на признакахъ подлинности XII, 11. Это совсѣмъ не является методологической неправильностью, такъ какъ христіанскія части главы можно бы было выдѣлять только тогда, если бы было найдено невозможнымъ принять христіанское происхожденіе ел. Но въ виду того, что вся глава въ цѣломъ не содержитъ ничего такого, что могло бы заставить признать ея іудейское происхожденіе, нѣтъ никакой нужды прибѣгать къ выдѣленію интерполяцій. Если не постигаютъ, какъ можетъ идти рѣчь о побѣдѣ кровью Агнца, когда далѣе властвующимъ представляется звѣрь, а вѣрующіе являются стороною страдающею даже до смерти, то это основывается на непониманіи той побѣды, о которой говоритъ Апокалиптикъ: смерть для христіанина, по его мнѣнію, свидѣтельство побѣды, вѣнецъ побѣдителя, но вовсе не пораженіе. Чѣмъ больше льется христіанской крови, тѣмъ болѣе растетъ царство Божіе; кровь мученическая есть плодороднѣйшее орошеніе для нивы Божіей. Страхъ не въ преслѣдованіяхъ, а въ покоѣ. Подобное положеніе дѣла, при которомъ самая смерть является не пораженіемъ, а побѣдою, создано тѣмъ, что Самъ Іисусъ Христосъ Своею смертію одержалъ окончательную побѣду надъ зломъ. И всякій вѣрующій, получившій въ крови Агнца омовеніе грѣховъ своихъ, можетъ сдѣлаться побѣдителемъ только черезъ вѣрность Христу даже до смерти.

Изъ всего вышесказаннаго намъ ясно, что не только нѣтъ принудительныхъ основаній приписывать XI—XII главы Апокалипсиса іудею, но, наоборотъ, онѣ только и понятны при

<sup>1)</sup> Schlatter, Die Theologie des N. Testaments II, S. 86 Anm. 3.

утвержденіи ихъ христіанскаго происхожденія. Если это принято, то и вся гипотеза Vischer'a должна потерять кредитъ, такъ-какъ она и основана главнымъ образомъ на признаніи іудейскаго происхожденія двухъ изслѣдованныхъ главъ.

Кромѣ объясненія съ іудейской точки зрѣнія двухъ указанныхъ главъ Апокалипсиса, Vischer взялъ еще на себя задачу выдѣлить христіанскія интерполяціи и въ другихъ мѣстахъ откровенія св. Іоанна. На этихъ попыткахъ возстановить основное іудейское произведеніе мы не можемъ здѣсь сосредоточить свое вниманіе, потому что о нихъ будетъ рѣчь въ слѣдующемъ отдѣлѣ. Здѣсь мы замѣтимъ только, что критическія натяжки Vischer'a въ нѣкоторыхъ случаяхъ явны, почти общепризнаны. Таково, напр., его стараніе изгладить въ V гл. слово ἀρνίον. По мнѣнію Bousset'a,—конечно, здѣсь уже совершенно безпристрастному,—христіанскій характеръ гл. V неизгладимъ, и всѣ литературно-критическія операціи, имѣющія въ виду представить главу въ іудейскомъ освѣщеніи, являются своеволіемъ <sup>1)</sup>. Въ настоящемъ мѣстѣ мы просто только сдѣлаемъ обзоръ идейнаго содержанія возстановленнаго Vischer'омъ первоначальнаго іудейскаго апокалипсиса съ цѣлью посмотрѣть, есть ли въ другихъ его частяхъ,—за исключеніемъ изслѣдованныхъ уже XI и XII главъ,—что-либо невозможное въ христіанскомъ произведеніи.

Въ этомъ случаѣ необходимо руководиться той точкой зрѣнія, согласно которой между іудействомъ и христіанствомъ много пунктовъ соприкосновенія <sup>2)</sup>, и особенно въ томъ, что касается, если можно такъ выразиться, внѣшней стороны христіанскихъ чаяній. И теперь еще многіе вѣрующіе вздыхаютъ о градѣ Божіемъ Іерусалимѣ не только потому, что тамъ страдалъ и воскресъ нашъ Господь, но и потому, что Іерусалимъ для христіанина всегда является символомъ царства Божія. Никому, конечно, изъ этихъ нашихъ собратьевъ по вѣрѣ и въ голову не приходитъ обвинять себя въ іуданизмѣ. Эта духовная связь христіанства съ іудействомъ и вполне понятна и безусловно необходима, поскольку мы признаемъ ветхозавѣтную религію особеннымъ откровеніемъ Божиимъ, увѣнчаніемъ котораго является христіанство. Если нѣчто «іудейское» теперь вошло въ плоть и кровь христіанъ, то тѣмъ болѣе

<sup>1)</sup> Die Offenbarung Johannis, S. 277.

<sup>2)</sup> Cp. Bousset въ „Revue d. Th. et. d. Philos.“ 1887, p. 357—358.



нельзя удивляться іудаистической окраскѣ мышленія писателя Апокалипсиса,—христіанина изъ іудеевъ,—твореніе котораго стоитъ въ зависимости отъ В. Завѣта, а по внѣшней формѣ выраженія идей напоминаетъ іудейскіе апокалипсисы. Въдѣ Апостолы по своему утвержденію въ христіанскомъ исповѣданіи не порывали совершенно связи съ отеческой религіей и ужъ никакъ не могли отрицать ея дѣйствительнаго значенія.

Неразумно, въ виду всего этого, требовать, чтобы въ каждой главѣ Апокалипсиса,—чуть ли не въ каждомъ стихѣ,—созерцатель выдвигалъ на видъ существенныя особенности своихъ христіанскихъ вѣрованій,—существенныя особенности, которыми они отличаются отъ іудейства; тѣмъ болѣе, что Апокалипсисъ имѣетъ въ виду эсхатологію. Если здѣсь находимъ значительныя отрывки безъ догматической и нравственной окраски христіанства, то,—указываютъ намъ,—аналогіи для этого есть даже въ посланіи къ Римлянамъ XII, 9—21 и I, 18—II, 11 <sup>1)</sup>

Въ содержаніи Апокалипсиса Vischer находитъ слѣдующія іудейскія представленія и черты. Небо созерцатель представляетъ подъ образомъ іерусалимскаго храма. Туда переносится алтарь кадильный, ковчегъ завѣта и семь свѣтильниковъ. Въ этомъ случаѣ писатель слѣдуетъ обычаю іудейскихъ апокалиптиковъ и раввиновъ, которые признавали небесное предсуществованіе нѣкоторыхъ священныхъ вещей и лицъ <sup>2)</sup>. Что касается іудейскаго ученія о предсуществованіи, то о немъ у насъ уже была рѣчь. Относительно же новозавѣтнаго Апокалипсиса необходимо сказать, что въ немъ усматривать ученіе о предсуществованіи нѣкоторыхъ священныхъ предметовъ можно только тогда, если все понимать грубо-реалистически и лишать книгу откровенія всякой идейной подкладки. Vischer въ разныхъ мѣстахъ находитъ упоминаніе о храмѣ, алтарѣ, ковчегѣ, свѣтильникахъ и на этомъ основаніи возстановляетъ картину совершенно неправильно. Въ IV главѣ, гдѣ описывается небо съ престоломъ Божиимъ, нѣтъ никакихъ и намековъ на то, что Апокалиптикомъ руководило представленіе объ Іерусалимскомъ храмѣ. Въ другихъ мѣстахъ, гдѣ упоминаются принадлежности ветхозавѣтнаго культа, внутренняя сторона образовъ совершенно ясна,—такъ обстоитъ дѣло въ VIII, 3—5;

<sup>1)</sup> *Bovon*, *ibid.* p. 354—355.

<sup>2)</sup> *Vischer*, S. 79.

XI, 19, при чемъ въ XI, 19 прямо говорится о храмѣ, хотя главное, очевидно,—явленіе ковчега завета; а въ VIII, 3, 5 не видно, чтобы Апокалиптикъ представлялъ всю храмовую обстановку. Словомъ, если сопоставить различные мѣста найденнаго Vischer'омъ іудейскаго апокалипсиса, то нельзя будетъ сказать, что писатель его представлялъ небо подь образомъ іерусалимскаго храма.

Наконецъ, о предсуществованіи храма и его принадлежностей не только ничего не говорится въ Апокалипсисѣ, но такой мысли въ умѣ писателя и предположить невозможно, такъ какъ онъ говоритъ (XXI, 22) о новомъ Іерусалимѣ: «храма я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель—храмъ его и Агнецъ». Въ виду всего этого, нельзя не согласиться, что пользованіе Апокалиптика образами, взятыми изъ іудейской религіозной символики, показываетъ христіанскій характеръ писанія.

О числѣ семь и о семи духахъ Божіихъ говорилось выше. Что мысль объ обитаніи Бога среди Своихъ не является печатью іудейства, какъ такового, это едва ли нужно и опровергать,—ссылка на три первыя главы въ этомъ случаѣ ничего не говоритъ <sup>1)</sup>. Странно также недоумѣніе по поводу того, что мученики въ VI, 10 обращаются съ молитвой къ Богу, а не къ Іисусу Христу. Самая мольба ихъ, впрочемъ, противорѣчить,—говорятъ,—ученію Христа, такъ какъ она подсказана жаждою мести. Чтобы только смягчить силу этого приговора, намъ, съ другой стороны, указываютъ, что глаголы *κρίνειν* и *ἐκδικεῖν*—юридически судебные термины <sup>2)</sup>. По нашему же мнѣнію, приговоръ этотъ слишкомъ субъективенъ, и на такихъ данныхъ никакія положенія не могутъ построиться. Кромѣ того, намъ указываютъ, что пятая печать содержитъ оцѣнку мученичества, удивительную для іудея: смерть за слово Божіе дѣлается здѣсь призваніемъ вѣрующихъ <sup>3)</sup>. Что касается того мнѣнія, что картина, нарисованная въ VI, 9—11, предполагающая повсемѣстныя преслѣдованія, несогласна съ положеніемъ христіанъ въ римской имперіи, систематическія гоненія на которыхъ начались только съ Траяна <sup>4)</sup>, то объ этомъ говорить здѣсь не мѣсто.

<sup>1)</sup> Противъ Vischer'a, S. 79—81.

<sup>2)</sup> Hirscht, S. 51.

<sup>3)</sup> Schlatter, D. Theologie d. N. Testaments II, S. 84.

<sup>4)</sup> Vischer, S. 82—83. Cp. S. 85. 87—88.

Едва ли можно считать совершенно необъяснимымъ съ христіанской точки зрѣнія и упоминаніе въ X, 7 однихъ только пророковъ: «въ тѣ дни, когда возгласитъ седьмой ангель, когда онъ вострубитъ, совершится тайна Божія, какъ Онъ благовѣствовалъ рабамъ Своимъ пророкамъ» <sup>1)</sup>. Рѣчь идетъ здѣсь въ пророческой книгѣ о будущемъ событіи. Притомъ Іоаннъ самъ себя никуда не называетъ Апостоломъ и—по XIX, 10—самое «свидѣтельство Іисусово есть духъ пророчества». Нисколько не странно для христіанина и то, что въ XXII, 9 идетъ рѣчь о созерцателѣ видѣній и о братьяхъ его пророкахъ, потому что даръ пророчества былъ хорошо извѣстенъ церкви апостольской.

Указываетъ еще Vischer и на XIV, 6—7, гдѣ описывается ангель, летящій по срединѣ неба, имѣющій вѣчное евангеліе (ἐθαγγέλιον αἰώνιον), «чтобы благовѣствовать (ἐθαγγέλισαι) живущимъ на землѣ и всякому племени и колѣну, и языку и народу; и говорилъ онъ громкимъ голосомъ: убойтесь Бога и воздайте Ему славу, ибо наступилъ часъ суда Его, и поклонитесь Сотворившему небо и землю, и море, и источники водъ». Здѣсь рѣчь объ этомъ ἐθαγγέλιον αἰώνιον можетъ принадлежать только іудею <sup>2)</sup>. Но спрашивается, что разумѣется подъ «вѣчнымъ евангеліемъ?» Если сопоставить XIV, 6—7 съ X, 7, гдѣ употребляется тотъ же глаголъ ἐθαγγέλισεν, то будетъ возможно утверждать, что и въ первомъ пассажѣ удареніе лежитъ на возвѣщеніи о судѣ и, что ἐθαγγέλιον αἰώνιον то же самое, что ποστήριον τοῦ Θεοῦ въ X, 7. Такимъ образомъ вѣчное евангеліе есть евангеліе царствія,—благовѣстіе объ имѣющемъ открыться царствѣ Божіемъ. Ср. Мат. XXIV, 14 <sup>3)</sup>. Все это совершенно понятно при утверженіи христіанскаго происхожденія Апокалипсиса.

Остальныя указанія Vischer'a на ясныя слѣды іудейскаго происхожденія возстановленнаго имъ первоначальнаго апокалипсиса мы не считаемъ нужнымъ разбирать, ибо о нихъ можно сказать только то, что было установлено при изложеніи общей точки зрѣнія на вопросъ.—такова, напр., критика Vischer'омъ гл. XVII—XVIII <sup>4)</sup>; а о нѣкоторыхъ возраженіяхъ

<sup>1)</sup> См. *ibid.*, S. 84.

<sup>2)</sup> *Ibid.*, S. 86.

<sup>3)</sup> Ср. *Gebhardt*, *Lehrbegriff der Apk.*, S. 145—147.

<sup>4)</sup> *Vischer*, S. 87—88.

уже было сказано раньше по другому поводу, напр., о судѣ Бога и Агнца <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ во всѣхъ тѣхъ частяхъ новозавѣтнаго Апокалипсиса, которыя, по Vischer'у, понятны только съ іудейской точки зрѣнія, на самомъ дѣлѣ нѣтъ ничего, вынуждающаго принять ихъ іудейское, а не христіанское происхожденіе. Нѣкоторые отдѣлы, наоборотъ, болѣе понятны при христіанскомъ объясненіи, и это можно сказать и о тѣхъ отрывкахъ, которые считаются Vischer'омъ основоположительными для рѣшенія проблемы. Поэтому и нѣтъ нужды выдѣлять изъ Апокалипсиса христіанскія части, которыя перѣдко находятся въ органической связи съ тѣмъ, что считается за іудейское.

Если съ идейной стороны нѣтъ основаній отрицать христіанское происхожденіе Апокалипсиса, то со стороны формальной большимъ затрудненіемъ для гипотезы Vischer'a является фактъ одинаковаго языковаго характера во всѣхъ частяхъ книги откровенія. Чтобы выйти изъ такого затрудненія, Vischer прибѣгаетъ къ предположенію, что первоначальный іудейскій апокалипсисъ былъ написанъ по-еврейски, а христіанскій редакторъ является, вмѣстѣ съ тѣмъ, и его переводчикомъ. Слѣдъ перевода съ еврейскаго онъ находитъ въ IX, 11 и XVI, 16. Въ первомъ мѣстѣ читаемъ ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, ὄνομα αὐτοῦ ἐβραϊστὶ Ἀβαδδὼν, καὶ ἐν τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων. Если бы Апокалипсисъ былъ написанъ по-гречески и для читателей, говорящихъ на этомъ языкѣ, то еврейское имя совсѣмъ не упоминалось бы, — разсуждает Vischer. Двойное же обозначеніе ангела понятно только въ томъ случаѣ, если принять, что еврейское имя его было найдено въ еврейскомъ оригиналѣ, и переводчикъ не осмѣлился его удалить, но присоединилъ къ нему, однако, греческій переводъ. Въ XVI, 16 читаемъ: καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών. Слово Ἑβραϊστὶ показываетъ будто бы, что книга, предлагаемая теперь на греческомъ языкѣ для читателей, понимающихъ по-гречески, въ первоначальной своей формѣ была имъ непонятна <sup>2)</sup>). Для всѣхъ этихъ выводовъ въ текстѣ нѣтъ вовсе основаній, — особенно непонятно, какъ Vischer могъ сдѣлать свое заключеніе изъ текста XVI, 16.

<sup>1)</sup> Ibid., S. 88.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 37—38.

Да и IX, 11 вполне объясняется составом читателей, для которых были назначены Апокалипсисъ.

Другое основаніе къ признанію еврейскаго оригинала Апокалипсиса приводит Iselin <sup>1)</sup>. Онъ привлекаетъ къ дѣлу одно мѣсто изъ апокалипсиса Ездры, который не долженъ быть смѣшиваемъ съ 4 кн. Ездры и относится ко времени очень позднему <sup>2)</sup>. Читается оно по-русски такъ: «слышенъ былъ голосъ: пусть будутъ развязаны эти четыре царя, которые связаны у великой рѣки Евфрата и которые уничтожатъ третью часть людей» <sup>3)</sup>. Мѣсто это ставится въ связь съ Апк. IX, 14: *ἄρσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῇ ποταμῷ τῇ μεγάλῃ Ἐυφράτῃ*, при чемъ появленіе здѣсь въ Апокалипсисѣ слова *ἀγγέλους* объясняется ошибкой переводчика, который смѣшалъ еврейскія слова *melek-melakim* и *maleak-maleakim*. Нельзя не замѣтить, что здѣсь допускается критика текста съ весьма ненадежнымъ критическимъ аппаратомъ. На основаніи апокалипсиса Ездры исправлять новозавѣтный Апокалипсисъ ужъ ни въ какомъ случаѣ не приходится. Да это исправленіе здѣсь вовсе и не требуется, такъ какъ представленіе объ ангелахъ, связанныхъ при великой рѣкѣ Евфратѣ, и вообще вся картина, нарисованная въ IX, 14—19, совершенно понятна съ точки зрѣнія времени и націи, къ которымъ принадлежалъ Апокалиптикъ, и подобнаго рода символизмъ вообще обыченъ въ Апокалипсисѣ св. Апостола Іоанна. Ангелы здѣсь—ангелы хранители народовъ. Апокалиптикъ избралъ самый подходящій образъ для того, чтобы показать, что первоначально ихъ могущество было связано, имѣло препятствія къ своему проявленію въ намѣреніяхъ Божіихъ, но потомъ оно было развязано. Если бы вмѣсто *ἀγγέλους* стояло *βασίλεας*, то получилось бы представленіе, не соответствующее дѣйствительности, потому что дѣло очевидно идетъ совсѣмъ не объ отдѣльныхъ личностяхъ—царяхъ, а о націяхъ <sup>4)</sup>.

Наконецъ, указываютъ еще въ опроверженіе гипотезы перевода на способъ цитація въ Апокалипсисѣ изъ В. Завѣта: цитація по греческому и еврейскому тексту мѣняется во всѣхъ

<sup>1)</sup> См. у *Ménégoz*, p. 187.

<sup>2)</sup> Напечатанъ по-нѣмецки въ „*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*“ 1886, S. 204—210.

<sup>3)</sup> „*ZfAW.*“ 1886, S. 205.

<sup>4)</sup> Ср. *Sabatier*, p. 7.

частяхъ книги <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ для предположенія о переводѣ нѣтъ достаточныхъ основаній и, слѣдовательно, единство языка Апокалипсиса остается необъяснимымъ при гипотезѣ Vischer'a и др., равно какъ и при гипотезѣ о происхожденіи Апокалипсиса изъ нѣсколькихъ источниковъ.

Въ заключеніе мы считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ о чисто внѣшнемъ литературномъ соприкосновеніи между повозавѣтнымъ Апокалипсисомъ и іудейской псевдэпиграфической апокалиптикой. Въ началѣ изслѣдованія вопроса объ ихъ взаимномъ отношеніи отмѣчено между ними то существенное различіе, что вся неканоническая апокалиптика прикрывается именами древнихъ знаменитыхъ мужей и наполнена пророчествами, содержащими *vaticinia ex eventu*, между тѣмъ какъ въ Апокалипсисѣ св. Апостола Іоанна не замѣчаемъ ни того, ни другого. Какъ бы критика не обсуждала этотъ фактъ,—онъ всегда остается достопримѣчательнымъ.

При всемъ томъ нѣтъ никакихъ основаній отрицать литературное соприкосновеніе между Апокалипсисомъ и апокалиптикой въ томъ смыслѣ, что они иногда пользуются одними и тѣми же образами. Такое родство между ними и понятно и необходимо, такъ-какъ повозавѣтный пророкъ не могъ же говорить въ такихъ терминахъ, которые для его современниковъ не имѣли никакого смысла: это походило бы на проповѣдь на такомъ языкѣ, на которомъ слушатели не понимаютъ ни слова. Утверждать прямую литературную зависимость Апокалипсиса отъ пророческихъ псевдэпиграфовъ нѣтъ достаточныхъ основаній, а въ нѣсколькихъ мѣстахъ, гдѣ сходство особенно замѣтно, признаніе зависимости можетъ наклоняться въ сторону самихъ же іудейскихъ апокалипсисовъ. Впрочемъ, и въ послѣднихъ случаяхъ нѣтъ принудительныхъ основаній къ утвержденію прямой литературной зависимости одного произведенія отъ другого

Параллели къ каноническому Апокалипсису въ произведеніяхъ іудейской апокалиптики подобраны Völter'омъ <sup>2)</sup>. Но почти всѣ эти параллели объяснимы вполне изъ факта рас-

<sup>1)</sup> Ibid., p. 7—8. По этому вопросу цѣнны также указанія Völter'a, въ *Die Entstehung der Apokalypse, zweite Auflage*, S. 112. 139. 161—162. 177.

<sup>2)</sup> Völter, *Die Entstehung der Apokalypse*, S.<sup>2</sup> 112—114. 117—120. 139—144. 162—163.

пространности извѣстныхъ образовъ, которыми пользовались авторы подобнаго рода писаній <sup>1)</sup>). Такъ, приводится, напр., нѣсколько параллелей изъ кн. Еноха къ Апк. VI, 9—11. Эти параллели находятся въ Ен. гл. IX; XXII, 5—8 и XLVII. Въ первомъ изъ упомянутыхъ мѣстъ говорится: «Тогда взглянули Михаилъ, Гавріилъ, Сурьйянь и Урьйянь съ неба и увидѣли много крови, которая текла на землѣ, и всю неправду, которая совершалась на землѣ. И они сказали другъ другу: «голосъ вопля ихъ (людей) достигъ отъ опустошенной земли до вратъ неба. И нынѣ къ вамъ, о святые неба, обращаются съ мольбою души людей, говоря: испросите намъ правду у Всевышняго». . . «Вотъ теперь разлученныя души сѣтуютъ и вопіютъ ко вратамъ неба, и ихъ воздыханіе возносится: онѣ не могутъ убѣжать отъ нечестія, которое совершается на землѣ». Утверждать на основаніи приведенной выдержки прямую литературную зависимость христіанскаго Апокалиптика отъ кн. Еноха совершенно невозможно: разстояніе между Апк. VI, 9—11 и Ен. IX, 1—3, 10 громадное. То-же можно сказать и о другихъ двухъ параллеляхъ.

Пользованіе принятыми образами, а не литературная зависимость усматривается и изъ другихъ сопоставленій съ кн. Еноха. Такъ, въ Апокалипсисѣ XX, 11 читаемъ: «я увидѣлъ я великій бѣлый престолъ и Сидящаго на немъ», а въ кн. Еноха XC, 20: «и я увидѣлъ, какъ былъ воздвигнутъ престолъ въ любимой землѣ, и Господь овецъ воссѣлъ на немъ»; Апк. XX, 12: «и книги раскрыты были»; Ен. XC, 20: «и онъ взялъ всѣ запечатанныя книги и раскрылъ ихъ предъ Господомъ овецъ». Нѣтъ нужды приводить всѣ параллели изъ кн. Еноха, потомучто ни одна изъ нихъ не является болѣе импонирующей, чѣмъ уже приведенныя. А приведенныхъ достаточно для того, чтобы при правильныхъ предпосылкахъ имѣть истинное представленіе дѣла объ отношеніи новозавѣтнаго Апокалипсиса на этотъ разъ къ кн. Еноха.

Большое сходство замѣчается, — въ одномъ, правда, случаѣ, — между Апокалипсисомъ Іоанна и 4 кн. Ездры и въ одномъ также случаѣ между первымъ и апокалипсисомъ Вавруха. Ср.:

Апк. VI, 9—11: Καὶ ὅτε 4 Ездр. IV, 35—36: nonne  
ἤνοιξεν τὴν πέμπτην σφραγίδα, εἶδον de his interrogaverunt animae

<sup>1)</sup> Ср. *Swete*, p. CLVIII.

ὁποκάτω 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 ἡσπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός, οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικοῦντων ἐπὶ τῆς γῆς; καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἐκάστω στολὴ λευκή, καὶ ἐῤῥέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτῶν οἱ μέλλοντες ἀποκτείνεσθαι ὡς καὶ αὐτοί.

Въ апокалипсисѣ Варуха VI, 4—6 описывается сцена, очень похожая на ту, которая имѣется въ Апк. VII, 1—3:

Апк. VII, 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 ἀναβάνοντα ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, ἔχοντα σφραγίδα τοῦ 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

justorum in promptuariis suis dicentes: Usquequo speramus sic? et quando veniet fructus areae mercedis nostrae? et respondit ad ea Jeremiel archangelus et dixit: «Quando impletus fuerit numerus similium vobis» <sup>1)</sup>).

Апк. Вар. VI, 4—6: et vidi, et ecce quatuor angeli stantes super quatuor angulos urbis, tenentes unusquisque ex eis lampada ignis in manibus 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 altissimus <sup>2)</sup>).

По поводу первой приведенной параллели нужно замѣтить, что въ 4 Ездр. IV, 35—36 ясно проглядываетъ иудейскій характеръ отрывка. И вообще между двумя пассажирами,—изъ Апокалипсиса и изъ 4 Ездр.,—есть большое различіе, а ихъ положеніе въ развитіи содержанія книгъ даетъ возможность допустить мысль развѣ только о зависимости 4 кн.

<sup>1)</sup> Латинскій текстъ взять у Völter'a ibid., S. 119.

<sup>2)</sup> Текстъ у Völter'a ibid., S. 117—118.



Ездры отъ Апокалипсиса. То-же самое нужно сказать и о параллели между новозавѣтнымъ Апокалипсисомъ и апокалипсисомъ Варуха. Впрочемъ, по нашему мнѣнію, нѣтъ безусловно принудительныхъ основаній утверждать прямую литературную зависимость этихъ произведеній одного отъ другого. Другія параллели изъ этихъ двухъ іудейскихъ книгъ и вовсе не нуждаются въ разборѣ послѣ того, что уже сказано выше;—ср. Апк. XVI, 12 и 4 Ездр. XIII, 43—47.

Что христіанскій Апокалиптикъ пользовался отчасти тѣми же образами, съ какими мы встрѣчаемся и въ пророческихъ псевдэпиграфахъ, это можно усмотрѣть и изъ Сивиллиныхъ книгъ. Такъ, въ Сив. V, 155—161 упавшая съ неба звѣзда сжигаетъ землю, море и самый Вавилонъ по причинѣ идолослуженія; точно также и по Сив. V, 528—531 звѣзды, низвергнутыя съ неба, зажигаютъ землю. Нѣчто подобное читаемъ въ Апк. VIII, 10—11: «третій ангелъ вострубилъ, и упала съ неба большая звѣзда, горящая подобно свѣтильнику, и пала на третью часть рѣкъ и на источники водъ; имя сей звѣздѣ полынь; и третья часть водъ сдѣлалась полынью, и многіе изъ людей умерли отъ водъ, потомучто онѣ стали горьки». Völter долженъ бы былъ и здѣсь находить литературную зависимость,—между тѣмъ какъ онъ этой параллели вовсе не указываетъ, равно какъ не указываетъ и другой, имѣющейся въ 3 Сивиллиной книгѣ. По Сив. III, 538—544, при послѣднихъ бѣдствіяхъ погибнетъ третья часть людей. Подобнымъ же образомъ и въ Апокалипсисѣ св. Апостола Іоанна въ VIII,—IX гл. послѣ звука различныхъ трубъ погибаетъ третья часть различныхъ существъ и предметовъ, а въ IX, 18 и прямо говорится о смерти третьей части людей. Всѣ подобные образы были, конечно, ходячими среди іудеевъ, а потому на основаніи ихъ существованія въ двухъ произведеніяхъ вовсе нельзя говорить о литературной зависимости одного изъ нихъ отъ другого.

Кромѣ того, слѣдуетъ обратить вниманіе на общее впечатлѣніе, какое производятъ новозавѣтный Апокалипсисъ и іудейскіе пророческіе псевдэпиграфы. Первый отличается сложною композиціей не въ смыслѣ состава изъ частей, происшедшихъ отъ различныхъ авторовъ и въ различное время, но въ смыслѣ богатства идейнаго содержанія и широты кругозора. Въ немъ не представляется подъ прозрачными образами прошедшая исторія, но дается предсказаніе о будущемъ. Послѣд-

нее свойство ярко выдѣляетъ христіанское откровеніе изъ ряда псевдэпиграфовъ, и никакія сопоставленія сторонниковъ историческаго истолкованія книги не въ состояніи набросить на него тѣнь. Образы Апокалипсиса отличаются, далѣе, удивительною поэтической красотой и силой.

Никакимъ изъ этихъ достоинствъ не отличаются произведенія апокрифической апокалиптики. Наполненные часто іудейскими баснями,—они весьма не сложны. Что касается пророчествъ, то это почти все—*vaticinia ex eventu*. Стоитъ дѣйствительному автору дойти до своего времени, какъ мнимый пророческій духъ оставляетъ его, и онъ не знаетъ, что сказать. Не обладающій вдохновеннымъ прозрѣніемъ будущихъ историческихъ перспективъ,—онъ просто-на-просто сходилъ на путь обычныхъ мессіанскихъ чаяній. Насколько великолѣпны образы христіанскаго Апокалипсиса, настолько блѣдны, тягучи, монотонны, лишены всякой поэтичности образы іудейскихъ апокалипсисовъ. Даже псевдо-Ездра, прекрасный въ разсужденіяхъ, дѣлается скучнымъ, когда начинаетъ пророчествовать въ образахъ (ср. хотя бы видѣніе орла). Вообще въ этомъ случаѣ въ іудейской апокалиптикѣ замѣчается какая-то вымученность, дѣланность, въ противоположность вдохновенности св. Апостола Іоанна.

Здѣсь слѣдуетъ отмѣтить еще попытку Prof. A. Schlatter'a дать совершенно иное направленіе вопросу о происхожденіи образовъ повозавѣтнаго Апокалипсиса. Общее его мнѣніе таково: пропасть, отдѣляющая Іоанна отъ іудейской апокалиптики, глубже, чѣмъ пропасть, отдѣляющая его отъ пророческой традиціи раввината, и если гдѣ наблюдаютъ между ними родство, то это объясняется общимъ корнемъ обоихъ пророчествъ въ преданіи <sup>1)</sup>. Если въ Апк. XII, 4 видѣтъ указаніе на паденіе ангеловъ съ отношеніемъ къ Быт. VI, 1 сл., то здѣсь единственное соприкосновеніе съ основными мыслями литературы, связанной съ именемъ Еноха,—да и то скрытое подъ образомъ и незначительное для развитія Апокалипсиса <sup>2)</sup>. Въ общемъ же пользованіе книгою Еноха со стороны Апостола Іоанна исключается, такъ какъ Апокалипсисъ не содержитъ никакихъ ангельскихъ именъ, никакого яснаго отноше-

<sup>1)</sup> Schlatter, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse. S. 106—107.

<sup>2)</sup> *ibid.*, S. 68—69.

нія къ паденію ангеловъ и никакой астрономіи <sup>1)</sup>. А что касается другихъ іудейскихъ апокалипсисовъ, то *Assumptio* не говоритъ о Мессіи. Темою 4 кн. Ездры и апокалипсиса Варуха является споръ іудейства съ Римомъ, и оба эти псевдопиграфа служатъ выраженіемъ іудейскаго стремленія къ господству надъ міромъ <sup>2)</sup>.

Иначе обстоитъ дѣло съ раввинистическимъ преданіемъ, потому что весьма многіе образы новозавѣтнаго Апокалипсиса имѣютъ параллели въ этомъ преданіи. Таковы образы старцевъ (Апк. IV, 4), стекляннаго моря (Апк. IV, 6) и стекляннаго моря, смѣшаннаго съ огнемъ (Апк. XV, 2), скрытой манны (Апк. II, 17), бѣлыхъ одеждъ, какъ знака праведности (Апк. III, 5; VI, 11), тишины на небѣ (Апк. VIII, 1) и пр. и пр. Сюда же нужно отнести и указаніе Апокалиптика на Валаама (Апк. II, 14),—личность, которою занимался и раввинать <sup>3)</sup>. Замѣчательно, что у Апостола Іоанна не выдвигается преданіе о семи высшихъ ангелахъ, которое не принадлежитъ къ руководящимъ преданіямъ и синагоги, но занимаетъ важное мѣсто въ кн. Еноха <sup>4)</sup>. Въ ипыхъ случаяхъ новозавѣтный Апокалипсисъ совершенно оригиналенъ, такъ какъ его образы не имѣютъ нигдѣ параллелей: таково, напр., соединеніе четырехъ Даніиловыхъ звѣрей въ одного (Апк. XIII, 2), или окончательное низверженіе сатаны съ неба (Апк. XIII, 9—12) <sup>5)</sup>. Оригинальность эта часто объясняется христіанскимъ образомъ мыслей Апокалиптика.

Отношеніе къ изложенной гипотезѣ зависитъ отчасти отъ взгляда на значеніе раввинистической литературы при попыткѣ установить іудейскую теологію новозавѣтнаго времени. Самъ Schlatter, очевидно, предполагаетъ, что въ этой литературѣ записано преданіе, которое было уже обычнымъ для синагоги во время написанія Апокалипсиса. Окончательное сужденіе по этому вопросу не можетъ быть высказано. Но считая несомнѣннымъ, что св. Ап. Іоаннъ воспользовался принятыми въ его время образами, мы должны искать эти образы и не только въ апокалипсической литературѣ. А въ виду от-

<sup>1)</sup> *ibid.*, S. 73 Anm. 3.

<sup>2)</sup> *ibid.*, S. 106 Anm. 1.

<sup>3)</sup> *ibid.* S. 14—16. 24—25. 59—60. 63—66 и др. Ср., Schlatter, *Die Theologie d. N. T.* II., S. 166 Anm. 1.

<sup>4)</sup> Schlatter, *D. Alte Testament in d. johanneischen Apokalypse*, S. 23—24.

<sup>5)</sup> *ibid.* S. 88. 67—68.

существова́ніи болѣе или менѣе замѣтнаго сходства между новозавѣтнымъ Апокалипсисомъ и іудейскими псевдэпиграфами, даже вѣроятнѣе, что и тотъ и другіе въ нужной для нихъ мѣрѣ использовали іудейскіе образы своего времени, не повліявъ другъ на друга,—тѣмъ болѣе, что многіе образы Апокалипсиса не имѣютъ аналогіи въ псевдэпиграфѣхъ.

Подведемъ теперь итогъ тому, что нами сказано по вопросу объ отношеніи новозавѣтнаго Апокалипсиса къ іудейской апокалиптикѣ и вообще къ іудейству. Прежде всего, два признака сразу же отличаютъ первый, изъ которыхъ одинъ касается внутренняго характера книги, а другой ея формы: 1) весь Апокалипсисъ проникнутъ сознаніемъ дѣйствія въ церкви пророческаго духа, почему писатель и обращается къ своимъ читателямъ съ авторитетомъ; 2) писатель не скрывается за древнимъ авторитетнымъ именемъ, но называетъ себя Іоанномъ, рабомъ Божиимъ, братомъ вѣрующимъ и соучастникомъ въ скорби, царствіи и терпѣніи Іисуса Христа. 3) Со стороны идейнаго содержанія Апокалипсисъ, принимаемый за цѣлостное произведеніе, рѣзко отличается отъ іудейской апокалиптики во всѣхъ главныхъ пунктахъ: въ ученіи а) о лицѣ Мессіи, б) о его дѣлѣ, в) о его царствѣ, г) объ антихристѣ, д) отчасти въ ангелологіи и демонологіи. Изложеніе ученія Апокалипсиса св. Апостола Іоанна по этимъ пунктамъ обнаруживаетъ и отсутствіе въ немъ противоположныхъ представленій объ одномъ и томъ же предметѣ, подрывающихъ мнѣніе о единствѣ книги. 4) Если поставить прямо вопросъ объ іудейскомъ происхожденіи Апокалипсиса, то изслѣдованіе основныхъ въ этомъ случаѣ главъ XI и XII не приводитъ къ утвержденію, что онъ является христіанской переработкой іудейскаго произведенія, но скорѣе это изслѣдованіе убѣждаетъ въ христіанскомъ происхожденіи книги. 5) Возстановленный Vischer'омъ первоначальный іудейскій апокалипсисъ не включаетъ въ себѣ ничего, несоединимаго съ мыслью о его христіанскомъ происхожденіи, а поэтому къ предпріятію Vischera'a, имѣющему цѣлью выдѣленіе изъ каноническаго Апокалипсиса христіанскихъ интерполяцій, нѣтъ никакихъ основаній. 6) Гипотеза перевода первоначальнаго апокалипсиса съ еврейскаго не доказана совершенно ни Vischer'омъ, ни другими ея представителями,—наоборотъ, есть данныя, говоряція

противъ нея. 7) Прямая литературная зависимость Апокалипсиса отъ произведеній іудейской апокалиптики немыслима, но ихъ пользованіе иногда общими ходячими образами несомнѣнно. Въ послѣднемъ въ сущности и состоитъ только связь между христіанскимъ откровеніемъ и іудейскими пророческими предвѣстиями. 8) По общему своему характеру Апокалипсисъ является поистинѣ вдохновеннымъ пророческимъ произведеніемъ, отличающимся богатствомъ содержанія и широтою кругозора. Поэтическая сила и красота его образовъ несравненны. Въ образахъ іудейской апокалиптики—дѣланность; рефлексія, а не вдохновеніе, прозрачныя *vaticinia ex eventu*, а не пророческое разсмотрѣніе будущихъ историческихъ перспективъ. 9) Наконецъ, гипотеза Prof. A. Schlatter'a о связи Апокалипсиса Ап. Іоанна съ раввинистическимъ преданіемъ приемлема настолько, насколько она утверждаетъ независимое пользованіе принятыми въ іудействѣ образами со стороны и Апостола и отчасти писателей апокрифическихъ апокалипсисовъ. Таковы тезисы, къ которымъ привело насъ въ этой области изслѣдованіе.

### III. О читателяхъ Апокалипсиса св. Апостола Іоанна.

Апокалипсисъ св. Апостола Іоанна написанъ въ формѣ посланія съ обычнымъ для этого рода литературныхъ произведеній вступленіемъ и заключеніемъ. Онъ ближайшимъ образомъ назначенъ семи церквамъ, находящимся въ Асіи, именно: въ Ефесъ, въ Смирну, въ Пергамъ, въ Оіатиру, въ Сарды, въ Филладельфію и въ Лаодикію. Изслѣдованіе о читателяхъ Апокалипсиса имѣетъ значеніе, какъ и вообще всякое изслѣдованіе объ условіяхъ происхожденія литературнаго произведенія.

Апокалипсисъ адресованъ семи церквамъ, между тѣмъ несомнѣнно, что во время его написанія ихъ было болѣе. Какъ въ такомъ случаѣ объяснить пропускъ въ адресѣ нѣкоторыхъ церквей,—и притомъ довольно видныхъ? Hilgenfeld въ этомъ случаѣ выдвигаетъ для объясненія тезисъ объ отпаденіи малоазійскихъ церквей отъ благовѣстія Павлова,—что можно, напр., по его мнѣнію, утверждать объ ефесской общинѣ. Іоаннъ, проникнутый непримиримой враждой къ Павлу, и выбиралъ, будто, такія церкви, которыя измѣнили проповѣди своего бывшего учителя и явно перешли на сторону его іудейскаго противника. Трояда и Колоссы не упомянуты потому, что онѣ, можетъ быть, еще были вѣрны св. Павлу, а Іераполь потому, что тамъ жилъ и дѣйствовалъ Филиппъ <sup>1)</sup>. Это объясненіе имѣетъ въ виду историческія условія, которыхъ никогда не существовало, хотя, представленное нѣсколько въ иномъ видѣ, оно и заслуживаетъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія. Гораздо справедливѣе судить Th. Zahn, а также Joh. Weiss, когда утверждаютъ, что упоминаніе о семи опредѣленныхъ церквахъ

<sup>1)</sup> Hilgenfeld въ ZfWT. 1890, S. 402—403. Ср. Renan, Antichrist, S. 166—167.

обуславливалось видѣніемъ <sup>1)</sup>. Но можно спросить и о смыслѣ даннаго въ видѣніи. Смыслъ этотъ, если имѣть въ виду символическое и историческое въ посланіяхъ, двоякій. Первую его сторону не трудно угадать, если обратить вниманіе на то значеніе, какое имѣло для Апокалиптика число семь. Оно, очевидно, является для него символомъ совершенства, полноты, почему, хотя въ посланіяхъ и идетъ дѣло о семи церквахъ, тѣмъ не менѣе онѣ только представляютъ за всю вообще церковь <sup>2)</sup>. Это и вполне понятно, если обратить вниманіе на форму семи посланій: они написаны по опредѣленному плану, и никакое изъ нихъ никогда не существовало отдѣльно,—въ Апокалипсиса. Естественно, что каждое посланіе, будучи соединено съ другими и со всѣмъ Апокалипсисомъ, имѣло значеніе не только для той общины, къ которой было адресовано, но и для всѣхъ другихъ. Но это еще не устраняетъ вопроса, почему же избраны Ефесъ, Смирна, Пергамъ и проч., а не какія-либо иныя церкви? Какъ замѣчаетъ de Wette, во время написанія Апокалипсиса несомнѣнно были уже церкви въ Милетѣ и Колоссахъ; вѣроятно, были въ Іераполѣ, Магнезій и Траллахъ <sup>3)</sup>. Если же такъ, то еще Hengstenberg справедливо замѣтилъ, что Іоаннъ избралъ не всѣ самые значительные города М. Азіи, въ которыхъ тогда были христіанскія общины <sup>4)</sup>. Чѣмъ же въ такомъ случаѣ опредѣлялся выборъ? Намъ кажется, что историческая обусловленность выбора изъ всего числа церквей только семи стоитъ въ связи съ ихъ символическимъ и типическимъ значеніемъ.

Ясно, что изъ церквей выбирались тѣ, въ жизни которыхъ было нѣчто особенное, дававшее поводъ къ ободренію и утвержденію въ христіанской жизни или же къ порицанію и указанію антихристіанскихъ принциповъ. Своими различіями онѣ, болѣе, чѣмъ другія церкви, представляли универсальную цер-

---

<sup>1)</sup> *Th. Zahn*, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 594; *I. Weiss*, Die Offenbarung des Johannes, S. 48—50.

<sup>2)</sup> Ср. *Ramsay*, The Letters to the Seven Churches of Asia, p. 177; ср. p. 197. И *A. Reymond* думаетъ, что семь церквей здѣсь типъ полноты, совокупности церквей всѣхъ мѣстъ и временъ (t. I. p. 40). Также *Ebrard* (S. 116—117). Символическое значеніе числа семь здѣсь признастъ и *de Wette* (Kurze Erklärung d. Off. Joh., S. 36) и мн. др.

<sup>3)</sup> *De Wette*, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, S. 35.

<sup>4)</sup> *Hengstenberg*, D. Offenbarung d. hl. Johannes I, S. 54.

ковъ <sup>1)</sup>. Все это объясненіе не только не устраняетъ возможности, но даже дѣлаетъ необходимымъ точное историческое истолкованіе семи посланій.

Въ нихъ, съ одной стороны, существуютъ опредѣленные фактическія указанія, а съ другой стороны, хотя точка зрѣнія Апокалиптики болѣе или менѣе общая, тѣмъ не менѣе усмотрѣнные въ антихристіанскіе принципы жизни дѣйствительно были замѣтны въ тѣхъ церквахъ, къ которымъ онъ обращается по этому поводу съ обличеніемъ отъ лица Христа.

Теперь умѣстнымъ будетъ вопросъ объ общемъ состояніи малоазійской церкви во время написанія Апокалипсиса, какъ о немъ можно судить по содержанію этой книги. Въ этомъ случаѣ Weizsäcker дѣлаетъ предположеніе, согласно которому павлинистическая община въ Ефесѣ не удалась, па что, будто, указываютъ какъ кн. Дѣяній св. Апостоловъ, такъ и посланія св. Павла съ Тимоѳею. Тѣмъ не менѣе изъ Апокалипсиса видно, что его написанію предшествовалъ расцвѣтъ христіанской жизни въ Ефесѣ. Отсюда и дѣлается заключеніе, что христіанская жизнь здѣсь со временемъ возродилась, а возрожденіе это ставится въ связь съ пребываніемъ Ап. Іоанна въ М. Азіи <sup>2)</sup>. Самый расцвѣтъ христіанской науки, которая несомнѣнно широко развилась въ этой области во второмъ вѣкѣ, также связывается съ именемъ св. Іоанна <sup>3)</sup>. Все, что говорится здѣсь Weizsäcker'омъ, должно, конечно, имѣть зна-

---

<sup>1)</sup> Такъ *Godet*, *Bibelstudien* II, S. 218; *A. Reymond*, *L'Apocalypse* I, p. 40—41. Ср. *De Wette*, *Kurze Erkl. d. Off. Joh.*, S. 36. Но несправедливо мнѣніе *Hort*'а, по которому правдоподобнѣе, что число церквей было опредѣлено внѣшними фактами, хотя онъ признаетъ возможность и символическаго значенія числа (*The Apocalypse of St. John*, p. 10). Невозможно доказать и предположеніе *Ramsay*'я, что провинція М. Азія дѣлилась на семь церковныхъ округовъ, при чемъ во главѣ cadaго изъ нихъ стояла церковь опредѣленнаго города,—а эти-то города и поименованы въ Апокалипсисѣ (*The Letters to the Seven Churches of Asia*, p. 178 sqq.). Точно также совершенно неприемлемо и мнѣніе *Swete*'а, нѣсколько примыкающаго къ *Ramsay*'ю. *Swete* объясняетъ выборъ городовъ положеніемъ ихъ на великой дорогѣ, соединяющей главнѣйшіе города М. Азіи (*The Apocalypse of St. John*, p. LVIII—LIX). Стоитъ посмотреть на приложенную авторомъ къ своей книгѣ карту М. Азіи, чтобы отказаться понимать пропускъ очень значительныхъ городовъ, лежавшихъ на этой дорогѣ.

<sup>2)</sup> *Weizsäcker*, *D. Apostolische Zeitalter*, S. 476—480. Также *H. I. Holtzmann*, *Hand-Kommentar zum N. T.* IV, S. 311.

<sup>3)</sup> *Weizsäcker*, *D. Apostolische Zeitalter*, S. 483.



ченіе не для одной только Ефесской церкви, но и вообще для всей М. Азии. И намъ кажется, что предположеніе ученаго нужно только пѣсколько смягчить и преобразовать для того, чтобы съ нимъ согласиться. Оно несправедливо въ томъ пунктѣ, гдѣ отчасти сбивается на ново-тубингенскій тезисъ,—именно, въ утвержденіи упадка павлинистической общины. Ни кн. Дѣяній, ни посланія къ Тимофею, ни тѣмъ болѣе посланіе къ Ефессянамъ не даютъ основаній утверждать, что въ церкви Ефесской стало терять кредитъ благовѣстіе св. Павла, какъ таковое. Скорѣе можно полагать на основаніи и этихъ источниковъ, что св. Павелъ предвидѣлъ вторженіе въ христіанскую церковь тѣхъ, именно, заблужденій, которыя рѣзко обличаются въ посланіяхъ къ семи церквамъ. Если въ посланіи къ ангелу церкви Ефесской и находятся похвалы и упоминаніе о прежнему болѣе совершенномъ состояніи, это не даетъ еще права видѣть какой-то особенный упадокъ и потомъ расцѣтъ, а потомъ опять извѣстные недостатки христіанской жизни, и относить тотъ первый упадокъ къ прошедшему, отдѣленному отъ Апокалиптики десятилѣтіями. Несомнѣнно одно, что различныя заблужденія все болѣе и болѣе проникали въ церковь, равно какъ несомнѣнно и то, что въ періодъ написанія Апокалипсиса мѣстами замѣчалось охлажденіе христіанскаго духа,—эта самая опасная для религіи язва. Въ посланіи къ ангелу церкви Ефесской, съ одной стороны, читаемъ: «знаю дѣла твои, и трудъ твой, и терпѣніе твое, и то, что ты не можешь сносить развратныхъ, и испыталъ тѣхъ, которые называютъ себя Апостолами, а они не таковы, и нашелъ, что они лжецы; ты много переносилъ и имѣешь терпѣніе, и для имени Моего трудился и не изнемогалъ» (II, 2—3). Съ другой стороны, сейчасъ же послѣ этого слѣдуетъ и укоръ: «но имѣю противъ тебя то, что ты оставилъ первую любовь твою. Итакъ вспомни, откуда ты ниспалъ, и покайся, и твори прежнія дѣла» (II, 4—5). Суровый укоръ посланъ Апостоломъ отъ лица Господа и ангелу Лаодикійской церкви. Всѣ эти обличенія совсѣмъ не заставляютъ предполагать, въ качествѣ ихъ основанія, возрожденіе христіанской жизни послѣ упадка. Наоборотъ, все объясняется изъ того, что самъ Апокалиптикъ видѣлъ собственными глазами.

Ioh. Weiss называетъ писателя семи посланій павлинистомъ второй генерации <sup>1)</sup>, и это отчасти справедливо, какъ

<sup>1)</sup> Ioh. Weiss, S. 51.

справедливо вообще то, что благовѣстіе Іоанна не стояло въ противорѣчій съ благовѣстіемъ Павла. При всемъ томъ, однако, подъ вліяніемъ любимаго ученика Господа начался новый періодъ въ развитіи христіанскаго ума; церковь Іоанна, для котораго св. Павелъ сдѣлалъ всю, такъ-сказать, предварительную работу, является новымъ типомъ церкви. Въ М. Азій изъ-подъ пера самого Апостола появились замѣчательныя произведенія новозавѣтнаго канона, между которыми первое мѣсто принадлежитъ несравненному четвертому Евангелію, давшему истинное понятіе о внутренней мистической сторонѣ христіанской религіозной жизни. Евангеліе это и могло появиться только въ концѣ образованія новозавѣтнаго канона. Подъ вліяніемъ тѣхъ импульсовъ, которые даны были христіанскимъ умамъ личною Ап. Іоанна и Іоанновой литературой, во второмъ вѣкѣ въ М. Азій началось великое умственное оживленіе, результатомъ котораго былъ рядъ литературныхъ произведеній по различнымъ отраслямъ богословскаго знанія. Большинство изъ нихъ, къ сожалѣнію, потеряно, но о ихъ количествѣ и разнообразіи можно судить по перечнямъ у Евсевія. Вотъ какой смыслъ имѣло пребываніе св. Ап. Іоанна въ М. Азій.

Такимъ образомъ нужно согласиться съ тѣмъ, что Ап. Іоаннъ началъ новый періодъ въ развитіи малоазійскихъ церквей, но въ то же время нѣтъ основаній предполагать, что это развитіе ихъ шло скачками, что въ исторіи христіанской жизни церквей были глубокіе провалы, связанные съ двумя именами Павла и Іоанна. Какъ же нужно точнѣе представлять себѣ организацію, внѣшнее положеніе и состояніе христіанской жизни въ малоазійскихъ церквахъ во время написанія Апокалипсиса и на основаніи его?

Относительно организаціи церквей у насъ очень мало данныхъ. Прежде всего мы можемъ утверждать для нихъ епископальное устройство. Основывается это утвержденіе на пониманіи подъ ангелами церквей, которымъ адресованы посланія, епископовъ. Насколько основательно такое толкованіе? На это должно отвѣтить, что названіе епископовъ ангелами является весьма оригинальнымъ, тѣмъ не менѣе только такое объясненіе и можетъ быть принято на основаніи содержанія апокалипсическихъ посланій, всѣ же другія толкованія совсѣмъ не выдерживаютъ критики. Такъ, еще нѣкоторые изъ древнихъ видѣли въ ангелахъ церквей дѣйствительныхъ ангеловъ —

ангеловъ хранителей, — толкованіе, которое повторяется и многими новыми изслѣдователями <sup>1)</sup>). Но оно возбуждаетъ большія недоумѣнія въ виду того, что въ этомъ случаѣ получается довольно странное представленіе дѣла. Страненъ, во-первыхъ, самый фактъ обращенія съ посланіями къ ангеламъ; а во-вторыхъ, удивительно еще то, что нѣкоторымъ изъ нихъ высказываются довольно рѣзкія порицанія, — и порицанія эти иногда, какъ увидимъ ниже, отличаются чисто личнымъ характеромъ и не могутъ быть отнесены ко всей церкви.

Не болѣе основательно и то воззрѣніе, которое видитъ въ ангелѣ церкви персонифицированный духъ общины, ея небесный идеальный образъ <sup>2)</sup>). Какъ указываетъ Zahn, христіанской церкви чуждо было представленіе о какомъ-то духѣ общины, — она сознавала только присутствіе въ себѣ Духа Божія или Духа Христова, Который, конечно, ужъ не можетъ быть призываемъ къ покаянію вслѣдствіе грѣховъ церкви <sup>3)</sup>). Подобное этимъ двумъ, но слишкомъ сложное и неясное объясненіе термина *ἄγγελος* въ посланіяхъ даетъ Prof. W. Ramsay, который въ основу своего объясненія кладетъ идею посредствующихъ ступеней между божественной природой и земнымъ ея проявленіемъ. Ангелъ церкви это ея первообразъ, небесный двойникъ, болѣе чистый по существу и тѣснѣе соединенный съ божественной природой, чѣмъ индивидуальная церковь на землѣ. Ангелъ церкви — воплощеніе силы, характера, исторіи, жизни и единства церкви. «Ангелъ представляетъ божественное присутствіе и божественную власть въ церкви; онъ — божественная гарантія жизненности и дѣйственности церкви» <sup>4)</sup>). Противъ этого объясненія необходимо сказать то же самое, что Zahn говоритъ противъ приведеннаго нами второго объясненія. Это — новѣйшее представленіе, явившееся результатомъ смѣшенія античныхъ языческихъ воззрѣній съ христіанскимъ ученіемъ о Св. Духѣ, — христіанской церкви это представленіе никогда не было свойственно <sup>5)</sup>). Самъ Ramsay

<sup>1)</sup> *Hilgenfeld*, Einleitung, S. 412; *Renan*, Antichrist, S. 288—289. *Bleek*, S. 167; *B. Weiss*, D. N. Testament III, S. 423; *Stevens*, The Theology of N. Testaments, p. 537 not. 2, *Pfleiderer*, Urchristentum II, S.<sup>2</sup> 287—288 и др.

<sup>2)</sup> Такъ *Gebhardt*, S. 40; *Keferstein*, S. 37—39; *Hort*, p. 19; *H. I. Holtzmann*, Hand-Commentar IV, S. 320; *Ждановъ*, стр. 105—112.

<sup>3)</sup> *Zahn*, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 614.

<sup>4)</sup> *Ramsay*, The Letters, p. 67—69. Cp. *Swete*, p. 22.

<sup>5)</sup> *Th. Zahn*, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 614. Cp. *Ramsay*, The Letters, p. 68.

сознаетъ, впрочемъ, отсутствіе точнаго соотвѣтствія этого объясненія со всѣмъ содержаніемъ апокалипсическихъ посланій,—это несоотвѣтствіе замѣчается тамъ, гдѣ дѣло идетъ о порицаніи ангеловъ,—но онъ объясняетъ это не подходящею формой, избранной Апокалиптикомъ для своего произведенія <sup>1)</sup>).

Слишкомъ реалистично то объясненіе, которое видитъ въ ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν вѣстниковъ, пословъ, которыхъ каждая церковь посылала къ Іоанну со своими сообщеніями и за полученіемъ отъ него указаній <sup>2)</sup>). Zahn далъ несомнѣнное опроверженіе этого объясненія. Если бы фактъ прибытія къ Іоанну пословъ дѣйствительно имѣлъ мѣсто, то Іоаннъ, конечно, указалъ бы на это въ I, 9—11. Во-вторыхъ, странно бы было въ посланіяхъ къ церквамъ обращаться къ ихъ вѣстникамъ, которые должны были передать эти посланія. Въ-третьихъ, содержаніе посланій только тогда подходило бы для вѣстниковъ, если бы они были отвѣтственны за состояніе церквей, т. е. были бы ихъ предстоятелями. Наконецъ, съ посланіями обращаться къ присутствующимъ нѣтъ нужды, а между тѣмъ такой фактъ и предполагается объясненіемъ Ebrard'a и Spitt'ы <sup>3)</sup>).

Самымъ естественнымъ остается то объясненіе, согласно которому ἄγγελοι=ἐπίσκοποι <sup>4)</sup>). Если другія объясненія въ нѣкоторыхъ случаяхъ несовмѣстимы съ содержаніемъ апокалипсическихъ посланій, то этого нельзя сказать о послѣднемъ. Правда, иногда мы встрѣчаемся съ замѣной единственнаго числа множественнымъ,—съ «вы» вмѣсто «ты» (II, 10. 23—25),—но стоитъ прочитать посланія и вспомнить о значеніи представителей въ церкви, чтобы быть далекимъ отъ всякаго недоумѣнія по этому поводу. Вообще же въ содержаніи посланій есть такое, что особенно благопріятствуетъ нашему пониманію. Такъ, ангелу церкви Ефесской Господь угрожаетъ сдвинуть свѣтильникъ его,—т. е. церковь (см. I, 20),—съ его мѣста. Здѣсь, слѣдовательно, ясно различаются церковь и ея ангелъ, призываемый къ покаянію. Кромѣ того, нужно еще обратить

<sup>1)</sup> Ramsay, The Letters, p. 69—72.

<sup>2)</sup> Ebrard, S. 144—146; Spitta, S. 38.

<sup>3)</sup> Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 614—615.

<sup>4)</sup> Этого пониманія изъ новыхъ экзегетовъ держатся, кромѣ римско-католическихъ: Kliefoth I, S. 161; Ewald, Die johanneischen Schriften II, S. 125—126; A. Reymond I, p. 56; Prager, D. Offenbarung d. Joh. I, S. 258; Th. Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 615—616; Joh. Weiss, S. 49 Anm. 1; Völter, D. Off. Joh., S. 160—161.

вниманіе на слѣдующія указанія, которыя сдѣлалъ Prof. Rohr. Въ посланіи ангелу Сардійской церкви стоятъ: «знаю твои дѣла; ты носишь имя будто живъ, но ты мертвъ» (III, 1). Далѣе же читаемъ: «бодрствуй и утверждай прочее, близкое къ смерти» (III, 2) Еще: «вспомни, что ты принялъ и слышалъ, и храни и покайся. Если же не будешь бодрствовать, то Я найду на тебя, какъ тать, и ты не узнаешь, въ который часъ найду на тебя» (III, 3). А далѣе: «впрочемъ, у тебя въ Сардіи есть нѣсколько человѣкъ, которые не осквернили одеждъ своихъ и будутъ ходить со Мною въ бѣлыхъ одеждахъ, ибо они достойны» (III, 4). Эти два ряда изреченій не могутъ относиться къ одному и тому же субъекту: ясно, что для выраженія «ты мертвъ» долженъ быть принятъ одинъ субъектъ, а для стиховъ, гдѣ говорится о тѣхъ, кому угрожаетъ опасность смерти, другой. Призывъ къ покаянію и бодрствованію въ III, 3, обращенъ къ одному, а замѣчаніе о тѣхъ, которые не осквернили своихъ одеждъ, имѣетъ въ виду уже совѣтъ другихъ лицъ. Если въ посланіи ангелу Филадельфійской церкви говорится объ открытой передъ нимъ двери (III, 8), то это нужно понимать по аналогіи съ 1 Кор. XVI, 9; 2 Кор. II, 12; Кол. IV, 3 о двери для благовѣствованія. Между тѣмъ проповѣдь Евангелія была дѣломъ по преимуществу предстоятелей церквей, а не самыхъ церквей. Вотъ главное, что склоняетъ къ тезису: ангелы въ апокалипсическихъ посланіяхъ—епископы <sup>1)</sup>. Наконецъ, нужно еще упомянуть, что въ II, 20 Zahn признаетъ на весьма вѣскихъ основаніяхъ подлиннымъ чтеніе τῶν ὑπαρχῶν τοῦ Ἰεζάβελ. Если согласиться съ этимъ, то, конечно, здѣсь разумѣется жена предстоятеля <sup>2)</sup>.

Реализмъ въ истолкованіи ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας иногда простираютъ нѣсколько далѣе. Такъ, подъ ангеломъ церкви Смирнской иные прямо, напр., разумѣютъ епископа Поликарпа <sup>3)</sup>, который своей кончиной доказалъ приложимость къ нему требованія Господа: «будь вѣренъ до смерти, и дамъ тебѣ вѣнецъ жизни». По поводу словъ ангелу церкви Сардійской: οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς, καὶ νεκρὸς εἶ не безъ осно-

<sup>1)</sup> Rohr, Die apokalyptischen Sendschreiben въ „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 376—379.

<sup>2)</sup> Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S. 620—621 (Anm. 7).

<sup>3)</sup> Hengstenberg I, S. 120—121; Kliefoth I, S. 182. Th. Zahn, Einleitung II, S. 615; Belser, Einleitung, S. 420; Prager, I, S. 323.

ванія предполагають, что имя предстоятеля было Ζωσιμὸς или Ζωτῆκός,—вѣрнѣе послѣднее. Къ этому предположенію, кромѣ другихъ соображеній, склоняетъ будто бы и самое употребленіе слова *ἡμεῖς* въ Апокалипсисѣ <sup>1)</sup>. Еще о церковномъ устройствѣ по Апокалипсису почти ничего нельзя сказать. Можно только упомянуть развѣ о празднованіи воскреснаго дня—*τῆς κυριακῆς ἡμέρας* (I, 10).

Что касается положенія малоазійскихъ церквей въ обществѣ и государствѣ, то для сужденія объ этомъ въ апокалипсическихъ посланіяхъ мы находимъ достаточныя данныя. Прежде всего несомнѣнны враждебныя отношенія къ христіанамъ со стороны іудеевъ, которыхъ Апокалиптикъ въ виду этого дважды называетъ *συναγωγή τοῦ Σατανᾶ* (II, 9; III, 9.) А то обстоятельство, что въ посланіи ангелу церкви Смирнской Апокалиптикъ послѣ рѣчи о враждѣ къ христіанамъ со стороны іудеевъ говоритъ сейчасъ же, повидимому, о преслѣдованіи со стороны языческихъ властей, указываетъ на то, что уже во время написанія Апокалипсиса можно было предвидѣть объединеніе двухъ враждебныхъ сторонъ—іудеевъ и язычниковъ въ общей ненависти къ христіанамъ. Это объединеніе, между прочимъ, въ послѣдствіи для исторіи ярко засвидѣтельствовано процессомъ Поликарпа Смирнскаго. Въ упомянутомъ мѣстѣ мы читаемъ: «знаю твои дѣла, и скорбь, и нищету (впрочемъ ты богатъ), и злословіе отъ тѣхъ, которые говорятъ о себѣ, что они іудеи, а они не таковы, но сборище сатанинское. Не бойся ничего, что тебѣ надобно будетъ претерпѣть. Вотъ діаволъ будетъ ввергать изъ среды васъ въ темницу, чтобъ искусить васъ, и будете имѣть скорбь дней десять. Будь вѣрепъ до смерти, и дамъ тебѣ вѣнецъ жизни» (II, 9—10). Намъ указываютъ, что «темница» здѣсь должна быть понимаема символически, какъ образное обозначеніе всѣхъ тѣхъ страданій, которыя должны будутъ претерпѣть христіане. Это, будто бы, необходимо потому, что тюрьмы, какъ особаго наказанія, у римлянъ не существовало, а заключеніе практиковалось только для осужденныхъ на смертную казнь <sup>2)</sup>. Но если смертная казнь христіанъ не практиковалась часто.—или, если угодно, и совсѣмъ,—во время написанія Апокалипсиса, то о нихъ извѣстно было пзъ прошлаго, и кровавое

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 622—623 (Anm. 8); Belser, op. cit., S. 422.

<sup>2)</sup> Ramsay, The Letters, p. 273—274.

время Перона, конечно, для писателя не прошло даромъ. А наконецъ, здѣсь говорится о будущемъ, и ни съ какой точки зрѣнія мы не имѣемъ права отрицать у писателя возможности предвѣдѣнія будущаго положенія церквей въ государствѣ. Въ виду того, что церкви находятся наканунѣ систематическаго кроваваго преслѣдованія, «побѣждающій» утѣшается тѣмъ, что онъ «не потерпитъ вреда отъ второй смерти» (II, 11). На предстоящее тяжелое положеніе христіанъ указывается и въ посланіи ангелу церкви Филадельфійской, хотя здѣсь уже предсказаніе выражено не совсѣмъ въ точныхъ терминахъ, а потому оно можетъ и толковаться въ болѣе широкомъ смыслѣ. Но въ виду того, что обѣщаніе въ III, 10 имѣетъ, по нашему мнѣнію, чисто личный характеръ, мы понимаемъ его въ узкомъ историческомъ смыслѣ,—предстоятелю говорить Господь: «и какъ ты сохранилъ слово терпѣнія Моего, то и Я сохраняю тебя отъ години искушенія, которая придетъ на всю вселенную, чтобъ испытать живущихъ на землѣ».

Но если во время написанія Апокалипсиса кровь христіанъ не льется еще рѣкою, то при всемъ томъ они однако не свободны совсѣмъ отъ преслѣдованій и со стороны властей. Іоаннъ называетъ себя братомъ христіанъ и соучастникомъ не только въ царствіи, но и въ скорби и въ терпѣніи Иисуса Христа, и говоритъ (I, 9), что онъ «былъ на островѣ, называемомъ Патмосъ, за слово Божіе и за свидѣтельство Иисуса» (διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ). Выраженіе это различно понимается. Одни говорятъ <sup>1)</sup>, что Іоаннъ былъ на Патмосѣ для проповѣди Евангелія, а другіе <sup>2)</sup>, что онъ оказался тамъ специально для полученія откровенія. Противъ перваго толкованія Zahn указываетъ на словоупотребленіе, которое запрещаетъ видѣть въ благовѣстіи цѣль пребыванія на Патмосѣ въ виду того, что здѣсь стоитъ διὰ съ accus. Вмѣстѣ съ тѣмъ необычно миссіонерское путешествіе на пустынный островъ съ густо населеннаго материка <sup>3)</sup>. Второе объясненіе основано на ложномъ пониманіи термина «слово

<sup>1)</sup> Такъ Spitta, S. 243, Bungeroth, S. 63.

<sup>2)</sup> De Wette, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 34; Bousset, D. Off. Joh., S. 191—192; Bullinger, S. 116; H. I. Holtzmann, H.-Com. IV, S. 318; B. Weiss, D. N. Testament III, S. 420.

<sup>3)</sup> Zahn, Einleitung II, S<sup>3</sup> 618 (Anm. 1). Такъ еще Kliefoth I, S. 136; Prager I, S. 235; Swete, p. 12; Reymond I, p. 33—34; Hort, p. 8; Ewald, d. Joh. Schriften II, S. 115; Ebrard, S. 129—130; Ждановъ, стр. 58—62.

Божіе и свидѣтельство Іисуса Христа», т. е. на отождествленіи его съ Апокалипсисомъ. Единственно возможнымъ остается то толкованіе, согласно которому въ I, 9 имѣемъ свидѣтельство объ изгнаніи св. Іоанна на Патмосъ по приговору властей въ виду его выдающагося положенія, какъ предстоятеля христіанскихъ церквей.

Итакъ все говоритъ за то, что на горизонтѣ христіанской церковной жизни въ М. Азіи появились уже зловѣщіе признаки приближающагося жестокаго преслѣдованія, которое должно будетъ напомнить малоазійскимъ христіанамъ тѣ дни, которые римская церковь пережила въ правленіе Нерона. Впрочемъ, и теперь уже—или въ недалекомъ прошломъ—былъ случай пролитія христіанской крови,—имѣемъ въ виду мученическую кончину Антипы Пергамскаго. Ангелъ Пергамской церкви живетъ «тамъ, гдѣ престолъ сатаны». И съ этимъ особымъ проявленіемъ присутствія сатаны въ Пергамѣ связана смерть Антипы. Естественно, что здѣсь имѣется въ виду нечто, относящееся къ языческому культу, — на что? Иные видятъ здѣсь намекъ на императорскій культъ <sup>1)</sup>. Prof. Ramsay указываетъ, что Пергамъ былъ официальнымъ главой провинціи два съ половиной вѣка, а всего являлся высшимъ авторитетомъ для страны около четырехъ вѣковъ. Это впечатлѣніе его величія не изгладилось еще до того времени, когда были написаны семь посланій. Кромѣ того, въ Пергамѣ же былъ построенъ и первый въ провинціи, остававшійся долго единственнымъ, храмъ для отправленія императорскаго культа въ честь Августа (около 29 г. до Р. Х.). Все это вмѣстѣ взятое и создало впечатлѣніе особаго присутствія сатаны въ Пергамѣ: «сатана есть официальный авторитетъ и власть, которая стоитъ въ оппозиціи къ церкви» <sup>2)</sup>.

Другіе считаютъ возможнымъ находить во II, 13 указаніе на культъ Эскулапа <sup>3)</sup>, символомъ котораго была змѣя, а при-

---

<sup>1)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 210—212. Ср. Pfleiderer, II, S.<sup>2</sup> 292; Swete, p.<sup>3</sup> 34—35; H. I. Holtzmann, H. C. IV, S. 322.

<sup>2)</sup> Ramsay, The Letters, p. 283—284. 293—294. Ср. Kliefoth I, S. 186—187, по мнѣнію котораго, престолъ сатаны есть римскій судъ; Ebrard, S. 173. Такъ B. Weiss, D. N. Testament III, S. 427. Prof. P. Wendland (Die Hellenistisch-Römische Kultur, S.<sup>2</sup>—<sup>3</sup> 252) думаетъ, что „престолъ сатаны“ есть ничто иное, какъ пергамскій храмъ Августа и Roma.

<sup>3)</sup> Такъ Ewald, D. Joh. Schriften II, S. 131—132; Macdonald, The Life and Writings of St. John, p. 135; Hort, p. 27—28; Zahn, Einleitung II.



чину мученичества Антипы видѣть во вспышѣ народной ненависти противъ христіанъ,—по поводу, можетъ быть, ихъ не вполне почтительнаго поведенія въ отношеніи къ чтимымъ язычниками святынямъ. Определить, какое изъ этихъ мнѣній справедливо, нѣтъ возможности, но во всякомъ случаѣ истина или въ одномъ изъ нихъ, или даже въ синтезѣ ихъ всѣхъ.

Таково было положеніе малоазійскихъ церквей въ обществѣ и государствѣ.

Значительныя и интересныя данныя предлагаются семью апокалипсическими посланіями для описанія состоянія внутренней жизни малоазійскихъ церквей. Указанія эти допускаютъ различныя объясненія; но общія черты религіозно-нравственнаго состоянія общинъ ясны и безъ утонченнаго экзегезиса. Св. Іоаннъ къ нѣкоторымъ изъ своихъ адресатовъ обращается съ безусловной похвалой:—такъ, въ посланіяхъ къ церквамъ Смирнской и Филadelphійской. Для церквей Пергамской и Ѳиатирской порицаніе соединяется съ похвалою. Ангелу церкви Ефесской послѣ похвалы замѣчается, что онъ оставилъ первую любовь. Самое суровое осужденіе высказывается въ посланіяхъ въ Сарды и въ Лаодикію. На фонѣ церковной жизни въ М. Азии замѣчались свѣтлыя, отрадные явленія, которымъ св. Іоаннъ воздаетъ должное въ своихъ похвалахъ. Онъ прославляетъ труды, терпѣніе, страданія за Христа. Но, наряду съ этимъ, замѣчалась уже въ нѣкоторыхъ случаяхъ и холодность, нѣчто въ родѣ индифферентизма. Такъ, ангелу Сардійской церкви говорится, что онъ только по имени живъ, а на самомъ дѣлѣ мертвъ. Среди его паствы находится только нѣсколько человѣкъ, которые не осквернили одеждъ своихъ, а остальные близки къ смерти. (III, 1. 2. 4). Ангелу церкви Лаодикійской Апокалиптикъ пишетъ отъ лица Господа: «ты ни холоденъ, ни горячъ; о, если бы ты былъ холоденъ, или горячъ! Но какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ, то извергну тебя изъ устъ Моихъ. Ибо ты говоришь: я богатъ, разбогатѣлъ и ни въ чемъ не имѣю нужды; а не знаешь, что ты несчастенъ и жалокъ, и нищъ, и слѣпъ, и нагъ» (III, 15—17).

---

S. 618—619 (Ann. 2); *Н. И. Троицкій* видитъ въ „престолѣ сатаны“ знаменитый пергамскій алтарь Зевса съ изображеніемъ гигантомахіи (Апокалипсическій „престолъ сатаны“.—По раскопкамъ въ Пергамѣ, стр. 9—10)

Кромѣ этого, въ церквахъ замѣчается какое-то особое броженіе, можетъ быть, не вполне еще опредѣлившееся, опасность котораго, вѣроятно, не всегда была замѣтна и вполне корректнымъ членамъ общинъ. Разумѣемъ, упоминая объ этомъ броженіи, тѣхъ, которые обозначаются, какъ лже-апостолы, николаиты, держащіеся ученія Валаама, сторонники Іезавели. О лицахъ, выводимыхъ подъ такими названіями, существуютъ самыя разнообразныя мнѣнія, которыя часто стоятъ въ связи съ критическими гипотезами ихъ сторонниковъ. Такъ, Völter, различая между николаитами и валаамитами, сначала разумѣлъ подъ первыми еретиковъ, называемыхъ по имени діакона Николая и упомянутыхъ у Ириней, Ипполита и въ Апостольскихъ постановленіяхъ, а подъ вторыми и Іезавелью—монтанистовъ <sup>1)</sup>. Затѣмъ въ николаитахъ онъ видѣлъ карпократіанъ <sup>2)</sup>. Spitta отождествляетъ еретиковъ, разумѣмыхъ подъ различными названіями, и видитъ здѣсь теоретически—опредѣленный либертинистическій гносисъ <sup>3)</sup>. Weizsäcker выводитъ еретиковъ изъ школы Керинѳа <sup>4)</sup>. Baur <sup>5)</sup>, Hilgenfeld <sup>6)</sup>, Renan <sup>7)</sup> стоятъ на общей ново-тубингенской точкѣ зрѣнія, усматривая въ посланіяхъ полемику съ Павломъ. Rohr, считая, что имя николаитовъ было обычнымъ среди адресатовъ, какъ имя секты, не находитъ, однако, отраженія въ Апокалипсисѣ теоретически опредѣленнаго гносиса <sup>8)</sup>. Bousset, отождествляющій всѣхъ еретиковъ, т. е. николаитовъ (Апк. II, 6. 15), лже-апостоловъ (II, 2), валаамитовъ (II, 14) и сторонниковъ Іезавели (II, 20—33), находитъ здѣсь секту, получившую названіе отъ имени Николая, о которомъ ничего болѣе не извѣстно <sup>9)</sup>. Наконецъ, Erbes, по поводу обличенія николаитовъ въ блудъ, предполагаетъ просто, что они снисходили къ бракамъ между

<sup>1)</sup> Völter. Die Entstehung der Apokalypse, S.<sup>1</sup> 10—18.

<sup>2)</sup> Völter, Die Entstehung der Apk., S.<sup>2</sup> 35 ff.

<sup>3)</sup> Spitta, S. 251. 253. 257—262; ср. Pfleiderer II, S.<sup>2</sup> 289; ср. Joh. Weiss, S. 52—53.

<sup>4)</sup> Weizsäcker, S.<sup>2</sup> 510.

<sup>5)</sup> Baur, Geschichte d. chr. K., S. 80—83.

<sup>6)</sup> Hilgenfeld, Einleitung in d. N. T., S. 414—417.

<sup>7)</sup> Renan, Antichrist, S. XXVII. 289 Anm. 2. 3. 4. 5; 290 Anm. 6; 291 Anm. 3.

<sup>8)</sup> Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apk. въ „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 535—537.

<sup>9)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 205—207. 212—213. 216—220.

близкими родственниками <sup>1)</sup>. Заслуживаетъ вниманія своею оригинальностью то, что полагаетъ о николаитахъ Prof. Ramsay. По его мнѣнiю, это была партiя, которая считала возможнымъ для христіанской совѣсти компромиссъ съ обычаями греко-римскаго общества. Николаиты не прочь были доказывать свою лояльность въ отношеніи къ имперіи и участіемъ въ императорскомъ культѣ <sup>2)</sup>. Словомъ, эта партiя выдѣлялась своеобразнымъ рѣшеніемъ вопроса объ участіи христіанъ изъ язычниковъ въ формахъ языческаго общежитія. Такъ какъ эти формы носили всегда религіозную окраску, то положительное рѣшеніе вопроса для строгихъ христіанъ должно было казаться измѣной вѣрѣ. А между тѣмъ такого положительнаго мнѣнiя и держались николаиты <sup>3)</sup>. Впрочемъ, оппозиціонная партiя не всегда рѣзко выдѣлялась изъ среды строгихъ, какъ дѣло и обстояло въ Оіатирѣ, гдѣ пророчица, очевидно, пользовалась даже уваженіемъ <sup>4)</sup>. По поводу этого мнѣнiя нужно замѣтить, что ничего неизвѣстно о существованіи въ христіанской церкви перваго вѣка того направленія, которое снисходительно относилось бы къ языческому идолослуженію,—по крайней мѣрѣ, едва ли была такая внутренне-церковная партiя. Кромѣ того, какъ мы постараемся показать въ дальнѣйшемъ, николаиты составляли секту, а не являлись просто однимъ изъ направленій во внутренней жизни церкви. Что же на самомъ дѣлѣ представляли изъ себя николаиты?

Въ посланіи ангелу церкви Ефесской Апокалиптикъ отъ лица Господа хвалитъ его за то, что онъ «испыталъ тѣхъ, которые называютъ себя апостолами, а они не таковы, и нашелъ, что они лжецы» (II, 2). Затѣмъ, послѣ обличенія, содержащагося въ двухъ слѣдующихъ стихахъ, опять читаемъ: «впрочемъ, то въ тебѣ хорошо, что ты ненавидишь дѣла николаитовъ, которыхъ и Я ненавижу» (II, 6). Вполнѣ естественно заключить, что лже-апостолы и николаиты не одно и то же. Отверженіе лжеапостоловъ есть фактъ прошедшаго, ненависть же къ ни-

<sup>1)</sup> *Erbes*, S. 140; см. еще S. 138—142. Такъ же понимаетъ блудъ николаитовъ и *Volkmar*, S. 82 ff. А *Schotten* видитъ здѣсь въ порвѣнiі указаніе на браки христіанъ съ язычниками (*Der Apostel Johannes in Kleinasien*, S. 10).

<sup>2)</sup> *Ramsay*, *The Letters*, p. 299—301. Ср. *Lightfoot*, *Essays*, p. 14, not. 2.

<sup>3)</sup> *Ramsay*, *The Letters*, p. 341—351.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, p. 335—337.

колаитамъ принадлежитъ настоящему <sup>1)</sup>). Въроятнѣ всего видѣть въ лже-апостолахъ представителей іудаистическаго направленія <sup>2)</sup>), при чемъ упоминаніе о нихъ возвращаетъ насъ къ болѣе ранней эпохѣ въ жизни церкви. Весьма возможно, что здѣсь и прямо имѣются въ виду лица, выдававшія себя за самовидцевъ Господа, или даже и дѣйствительные самовидцы, но не призванные къ апостольскому служенію <sup>3)</sup>).

Первое упоминаніе о николаитахъ въ II, 6 дѣлается въ такой формѣ, что само собою напрашивается предположеніе объ извѣстности читателямъ этого наименованія и объ опредѣленности представленій, съ нимъ соединяемыхъ. Свѣдѣнія объ ученіи николаитовъ даетъ намъ посланіе къ ангелу Пергамской церкви, гдѣ эти еретики называются держащимися ученія Валаама. Ἐγὼ κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδασχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῖσθαι· οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδασχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως (II, 14—15). Здѣсь николаиты называются держащимися ученія Валаама, очевидно, не только за сходство ихъ доктрины съ совѣтомъ Валаама по своимъ нравственно-практическимъ послѣдствіямъ, но особенно въ виду его обольстительнаго, хитраго характера. Сектанты, конечно, не призывали прямо къ блуду и яденію идоложертвеннаго, но дѣйствовали болѣе тонко. Нравственная разнузданность у нихъ, несомнѣнно, была результатомъ опредѣленной метафизики. Посланіе въ Θιαтиру, кажется, прольетъ намъ нѣкоторый свѣтъ на эту метафизику, на этотъ σκάνδαλον. Интересующее насъ мѣсто изъ посланія читается такъ: ὁμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θουατείροις, 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 ἄχρι οὗ ἂν ἴδῃω (II, 24—25). Видѣть въ Θιαтирскихъ сектантахъ николаитовъ заставляетъ то, что говорится о ихъ нравственной жизни въ II, 20. А то, что проливаетъ свѣтъ на ихъ теоретическое ученіе, заключается въ упоминаніи о τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ. Имѣетъ ли ὡς λέγουσιν въ II, 24 только характеръ ироніи или же николаиты

<sup>1)</sup> Нѣкоторые экзегеты считаютъ николаитовъ учениками лже-апостоловъ. Такъ *Bleek*, S. 170; *Prager* I, S. 93; *H. I. Holtzmann*, не отождествляя лжеапостоловъ и николаитовъ, находитъ возможнымъ видѣть въ послѣднихъ продолженіе первыхъ (H. C. IV, S. 320—321).

<sup>2)</sup> Такъ *Prager* I, S. 276; *Hort*, p. 21 и др.

<sup>3)</sup> Такъ *Kliefoth* I, S. 168—169.

дѣйствительно говорили о познаніи ими глубинъ сатанинскихъ, — отъ этого положеніе не мѣняется. Ясно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ либертинистическимъ гносисомъ, который уже получилъ теоретически-опредѣленную форму. Ученіе о свободѣ и являлось тѣмъ *skándalon*, о который преткнулись сами николаиты, и который служилъ имъ для уловленія въ ихъ сѣти другихъ христіанъ. Здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣми же вопросами, которые возбуждались еще во время дѣятельности св. Павла; но то, что сообщается намъ по поводу рѣшенія вопросовъ николаитами, свидѣтельствуетъ о періодѣ уже болѣе позднемъ. Когда писалъ Апостолъ языковъ 1 посланіе къ Коринѳянамъ, среди коринѳскихъ христіанъ были замѣтны опасные симптомы въ пониманіи ими христіанской свободы, но тамъ дѣло ограничивалось главнымъ образомъ нравственно-практической стороной. Поэтому Апостолъ, утверждая принципиальную необходимость рѣшенія подобныхъ вопросовъ при руководствѣ сознаніемъ христіанской свободы и чувствомъ любви къ ближнему (1 Кор. VIII), далѣе однако пишетъ о яденіи идоложертвеннаго: «язычники, принося жертвы, приносятъ бѣсамъ, а не Богу; но я не хочу, чтобы вы были въ общеніи съ бѣсами. Не можете пить чашу Господню и чашу бѣсовскую; не можете быть участниками въ трапезѣ Господней и въ трапезѣ бѣсовской» (1 Кор. X, 20—21). Но малоазійскіе николаиты не приняли, очевидно, во вниманіе этого яснаго практическаго указанія св. Павла и, взявъ другую сторону ученія о свободѣ, развили свою систему въ томъ смыслѣ, что всякаго рода воздержаніе есть подчиненіе низшимъ міроуправляющимъ духамъ; совершенный же гностикъ знаетъ всѣ «глубины сатаны», всю тайну его власти надъ людьми и, въ силу такого знанія, сбрасываетъ съ себя всѣ путы, освобождается отъ всѣхъ нравственныхъ сдержекъ, — онѣ не согласны будто бы съ чувствомъ христіанской свободы и, дѣлая человѣка рабомъ, подчиняютъ его сатанѣ, виновнику подобнаго рабскаго состоянія людей. Вотъ въ чемъ состояли теоретическія предпосылки ученія николаитовъ, выражавшагося практически въ прелюбодѣянніи и яденіи идоложертвеннаго.

На взаимныя отношенія этой секты и ортодоксально перковныхъ общинъ апокалипсическія посланія содержатъ неопредѣленные указанія, — при чемъ такой характеръ послѣднихъ обусловленъ, конечно, самымъ положеніемъ дѣла. Въ Ефесѣ николаиты представляли, очевидно, отдѣльную секту, противо-

нравственный характер учения которой былъ ясенъ для всѣхъ церковныхъ христіанъ. Въ Пергамѣ дѣло уже обстоило нѣсколько иначе: тамъ еретики вкрадывались въ самую общину. Особенно же послѣднее замѣтно было въ Θіатиρѣ. Ихъ пропаганда здѣсь была настолько успѣшна, что они имѣли на своей сторонѣ какую-то экзальтированную женщину, которая, — пользуясь широкимъ признаемъ и уваженіемъ, — своими пророчествами распространяла лжеученіе. "Εγω κατὰ σοῦ, говоритъ Господь ангелу этой церкви, ὅτι ἄφεις τὴν γυναῖκα (σου) Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν, καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμούς δοῦλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα (II, 20). Th. Zahn <sup>1)</sup> убѣдительно доказываетъ подлинность чтенія τὴν γυναῖκά σου, засвидѣтельствовааннаго кодексами A, B, многими минускульными и древнолатинскимъ переводомъ (Кипріанъ, Примазій) <sup>2)</sup>. Признаніе въ чтеніи съ σοῦ ошибки переписчика ничѣмъ не оправдывается; — наоборотъ, чтеніе безъ σοῦ въ болѣе позднее время гораздо понятнѣе. Если согласиться съ Zahn'омъ, то подъ ложною пророчицею, которая символически называется Іезавелью, придется признать жену самого предстоятеля. Въ этомъ случаѣ самое имя Іезавель какъ нельзя болѣе кстати: роль жены предстоятеля дѣйствительно очень сходна съ ролью супруги слабаго израильскаго царя Ахава <sup>3)</sup>. Впрочемъ, если и не видѣть въ пророчицѣ жену предстоятеля, все-таки намъ представляется самымъ естественнымъ видѣть въ Іезавели опредѣ-

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 620—621 (Anm. 7).

<sup>2)</sup> Алк. II, 20: uxorem tuam Zezabel (*Haustleiter*, Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche въ *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* IV, S. 88).

<sup>3)</sup> Конечно, признаніе въ Іезавели жены предстоятеля возбуждаетъ и большое недоумѣніе: для насъ непонятно, какимъ образомъ было возможно такое положеніе, что во главѣ еретической партіи стояла жена предстоятеля церковной общины (такъ Ждановъ, стр. 214). Но пужно помнить въ этомъ случаѣ, что адекватное представленіе историческихъ отношеній того времени едва ли возможно. Чтеніе съ σοῦ принимаютъ *Hengstenberg* (I, S. 139), *Kliefoth* (I, S. 195—196); *Prager* (I, S. 306), — но первый не считаетъ Іезавель женою предстоятеля. *Ebrard* совсѣмъ отказывается видѣть въ Іезавели индивидуальную женщину, но считаетъ ее олицетвореніемъ николаитизма, къ которому община относится, по мнѣнію Апокалиптика, какъ Ахавъ къ Іезавели (S. 181—183). Что касается имени жены — Іезавель, то, по нашему мнѣнію, оно символическое, а не дѣйствительное личное имя: такъ *de Wette* (S. 52), *Bleek* (S. 186—187) и др. *Hort* замѣчаетъ, что имя Іезавель, конечно, не стала бы носить ни одна еврейка (p. 30).

ленное лицо. Это реалистическое толкованіе подтверждается и дальгѣйшимъ: «Я далъ ей время покаяться въ любодѣніи ея, но она не покаялась». Здѣсь, конечно, имѣется въ виду какое-то опредѣленное событіе, цѣль котораго состояла въ томъ, чтобы побудить жену къ покаянію. Считаемъ мы возможнымъ понимать буквально и слѣдующую послѣ этого угрозу пророчицѣ Іезавели: «вотъ Я повергаю ее на одръ и любодѣйствующихъ съ нею въ великую скорбь, если не покаются въ дѣлахъ своихъ; и дѣтей ея поражу смертью, и уразумѣютъ всѣ церкви, что Я есмь испытующій сердца и внутренности; и воздамъ каждому изъ васъ по дѣламъ вашимъ» (II, 22—23). Названіе Господомъ Себя Самого въ послѣднемъ стихѣ: *ὁ ἐραυὼν νερόν καὶ καρδίαν* также свидѣлствуетъ о вкрадчивости, обольстительности николаитизма, который подъ прикрытіемъ благородной маски врывался въ церковь и вносилъ туда деморализацію. Въ такихъ чертахъ представляется намъ отношеніе секты къ церкви.

Наконецъ, по вопросу о ея происхожденіи трудно высказаться опредѣленно. Вѣроятно только, что она вела свое начало отъ какого-то Николая или, по крайней мѣрѣ, прикрывалась его авторитетомъ. Видѣть въ названіи николаиты переводъ слова валаамиты невозможно. Для знающаго еврейскій языкъ, какъ справедливо замѣчаетъ Th. Zahn, этотъ переводъ по крайней мѣрѣ не точенъ. Незнакомые же съ еврейскимъ языкомъ азійскіе хрістіане не могли-бы догадаться, что они имѣютъ дѣло съ переводомъ, а потому, вѣроятно, признали бы, что во II, 14 и II, 15 упоминаются различные еретики. Переводъ также былъ бы ненужнымъ и въ виду того, что Іезавель и Валаамъ—историческія лица съ типическимъ значеніемъ, а потому валаамиты гораздо понятнѣе, чѣмъ николаиты, если въ дѣйствительности не было никакого Николая и никакихъ николаитовъ <sup>1)</sup>.

Если названіе николаиты происходитъ отъ имени «Николай», то нужно посмотрѣть, нѣтъ ли въ исторіи перваго хрістіанскаго столѣтія такого лица съ именемъ Николай, въ ту или иную связь съ которымъ можно поставить апокалипсическихъ сектантовъ. Единственной въ этомъ случаѣ исторической личностью является прозелитъ изъ Антіохіи Николай, одинъ изъ семи діаконовъ, отъ котораго производятъ нико-

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 624.

лаитовъ нѣкоторые церковные писатели первыхъ вѣковъ христіанства. Такъ, Ириней говоритъ объ ученикахъ одного изъ семи діаконовъ Николая и объ ихъ развратномъ образѣ жизни, при этомъ ссылается и на аттестацію ихъ Апокалиптикомъ <sup>1)</sup>. Точно также и Ипполитъ въ рѣчи о воскресеніи къ императрицѣ Юліи Маммеѣ производитъ николаитовъ отъ діакона Николая, при чемъ приписываетъ ему ученіе, согласно которому воскресеніе уже совершилось. Подъ воскресеніемъ въ данномъ случаѣ разумѣлась вѣра во Христа и омовеніе водою крещенія. Воскресеніе же плоти Николай, будто бы, отвергалъ <sup>2)</sup>. Климентъ Александрійскій, наоборотъ, оправдываетъ самого Николая, хотя и не отрицаетъ, что ересь пользовалась его именемъ <sup>3)</sup>.

Въ виду того, что церковные писатели безъ достаточныхъ основаній едва ли осмѣлились бы бросить тѣнь на апостольскаго мужа, упоминаемаго въ Н. Завѣтѣ, мы имѣемъ право предполагать, что между Николаемъ, прозелитомъ изъ Антіохіи, и николаитами дѣйствительно есть какая-то связь. О характерѣ этой связи судить трудно. Вполнѣ возможно, что Николай самъ неповиненъ ни въ какой ереси, но только подвергся лжетолкованію со стороны своихъ послѣдователей.

Такимъ образомъ въ николаитахъ Апокалипсиса можно видѣть первый побѣгъ либертинистическаго гносиса. Все же вообще изслѣдованіе вопроса о читателяхъ Апокалипсиса приводитъ къ тому убѣжденію, что эта книга можетъ быть отнесена къ концу перваго вѣка.

---

<sup>1)</sup> Adv. haer. I, 26, 3.

<sup>2)</sup> Hippolytus' Werke, Hälfte II, S. 251.

<sup>3)</sup> Clem., Str. II, 118; III, 25—29. Cp. у Zahn'a, Einleitung in d. N. T. II, S. 623—624 (Anm. 13). Neander (Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. chr. Kirche durch d. Apostel, S. 620, Anm. 1) и Hort (p. 22—23) утверждаютъ однако, что названіе николаиты, если и происходитъ отъ имени Николая, то все-таки не отъ діакона.



О т д ѣ л ѣ    ІІІ.

**О**   с о с т а в ѣ   А п о к а л и п с и с а .

— —

Въ ряду вопросовъ, возникающихъ предъ изслѣдователемъ Апокалипсиса св. Апостола Іоанна, самымъ труднымъ и запутаннымъ является вопросъ о составѣ этой свящ. книги. II, приступая къ его разрѣшенію, мы заранѣе должны сознаться, что многое въ своихъ утвержденіяхъ не считаемъ несомнѣннымъ и только предлагаемъ опытъ пониманія Апокалипсиса, какъ писанія, отличающагося единствомъ композиціи. Рѣшеніе вопроса затрудняется тѣмъ, что намъ представляется здѣсь двойная задача. Съ положительной стороны необходимо представить ходъ развитія идей въ Апокалипсисѣ; съ отрицательной—нужно имѣть въ виду, по возможности, все возраженія противъ его единства. По нашему мнѣнію, двѣ эти задачи тѣсно между собою связаны и никакъ не могутъ быть раздѣлены въ изслѣдованіи. Въ самомъ дѣлѣ, мы совсѣмъ не понимаемъ, какъ можно опровергать возраженія противъ единства книги, не предлагая такого ея пониманія, которое само уже свидѣтельствовало бы о единствѣ ея состава. II опроверженія часто возможны только съ точки зрѣнія того или иного взгляда на ходъ развитія въ Апокалипсисѣ эсхатологическихъ идей. Мы, кромѣ того, и не склонны утверждать, что возраженія, съ которыми намъ придется имѣть дѣло, не серьезны;—нѣтъ, здѣсь потрачено много остроумія и проницательности. Вотъ эта-то серьезность возраженій, которыя мы должны имѣть въ виду, и необходимость представить общее пониманіе Апокалипсиса,—особенно послѣднее,—и возбуждаютъ въ насъ сознаніе гипотетичности предлагаемыхъ далѣ выводовъ.

Мы считаемъ возможнымъ смотрѣть на Апокалипсисъ, какъ на эсхатологическое созерцаніе въ родѣ драмы, а это даетъ намъ право отрицать непрерывное поступательное движеніе дѣйствія впередъ сплошь отъ начала до конца книги. Если бы указали на неточность терминологіи въ томъ слу-

чаѣ, когда Апокалипсисъ называется драмой, то съ такимъ указаніемъ охотно согласимся и мы. Никто, конечно, не станетъ утверждать, что Апокалиптикъ имѣлъ въ виду написать, именно, драму; отдавая себѣ отчетъ въ особенностяхъ литературныхъ произведеній этого рода. Однако, каждый имѣетъ право разсматривать произведеніе съ точки зрѣнія тѣхъ формъ, которыя для насъ кажутся болѣе подходящими и соответствующими характеру произведенія. Впрочемъ, мы и сами должны указать, что драматическій характеръ писанія, повидимому, не вполне выдержанъ, если въ началѣ его помѣщается вступленіе, а въ концѣ заключеніе, обычныя для посланій. Но и самыя посланія къ семи церквямъ имѣютъ такой характеръ и положеніе въ Апокалипсисѣ, что не могутъ быть использованы въ качествѣ орудія противъ взгляда на Апокалипсисъ, какъ на драму. Вообще же вездѣ въ этой книгѣ мы усматриваемъ выраженіе идей главнымъ образомъ посредствомъ образовъ и дѣйствій.

При взглядѣ на Апокалипсисъ, какъ на драму, понятно и то, что мы видимъ въ немъ не развитіе, опредѣляемое временною послѣдовательностью, но положительно утверждаемъ параллелизмъ нѣкоторыхъ видѣній. Думается, что при утвержденіи временной послѣдовательности апокалипсическихъ событій у защитника единства Апокалипсиса св. Іоанна ускользаетъ почва подъ ногами, и онъ не будетъ въ состояніи дать надлежащее объясненіе даже факту существованія въ Апокалипсисѣ указанных Weizsäcker'омъ антиципацій <sup>1)</sup>. Да кромѣ того, рѣчь иногда здѣсь идетъ о такихъ предметахъ, что утвержденіе временной послѣдовательности касающихся ихъ событій представлялось бы и страннымъ и совершенно излишнимъ. Непонятно, напр., почему событія, описанныя въ Апк. XI гл., должны предшествовать тому, что описывается въ XII—XIII. Здѣсь уже, по крайней мѣрѣ, у насъ нѣтъ права утверждать временную послѣдовательность, но мы имѣемъ событія параллельныя, тѣсно между собою связанныя. XI глава, если имѣть въ виду указанный выше ея характеръ <sup>2)</sup>, является касающимся іудейства эпизодомъ, особо отмѣченнымъ писателемъ на картинѣ, рисующей боговраждебный міръ и содержащейся въ гл. XII, XIII и далѣе. Уже

<sup>1)</sup> Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 491.

<sup>2)</sup> См. выше стр. 207 дал.

этого достаточно для того, чтобы находить въ Апокалипсисѣ въ иныхъ случаяхъ параллелизмъ событій и отрицать ихъ временную послѣдовательность <sup>1)</sup>).

При руководствѣ указанной точкой зрѣнія должно теперь сдѣлать попытку дѣленія Апокалипсиса на части. Кромѣ пролога, содержащагося въ гл. I—III, мы находимъ въ немъ четыре части. Первую часть составляютъ гл. IV—VIII, 1; вторую—гл. VIII, 2—XI; третью—гл. XII—XIX, 10 и четвертую—гл. XIX, 11—XXII, 9; XXII, 10—21 являются заключеніемъ книги. Событія, описанныя въ частяхъ первой, второй и третьей, мы считаемъ параллельными. На четвертую часть смотримъ, какъ на завершеніе эсхатологическаго созерцанія. Четвертый отдѣлъ является ничѣмъ инымъ, какъ продолженіемъ того, на чемъ прерывается дѣйствіе въ гл. VIII, 1, или въ XI, 15—19 или въ XIX, 6—10. Пониманіе этого четвертаго отдѣла особенно затруднительно, и кто не хочетъ свои субъективныя сужденія выдавать за непреложную истину, тотъ долженъ сознаться, что здѣсь онъ не можетъ ничего высказывать аподиктически. Отличаются первыя три части отъ четвертой и тѣмъ, что въ тѣхъ дѣйствіе привязано къ схемѣ семи казней, а въ этой мы не встрѣчаемъ ничего подобнаго, — тоже доказательство нѣсколько особаго положенія четвертой части въ схематизмъ Апокалипсиса. Третья часть замѣчательна тѣмъ, что въ ней имѣется экскурсъ въ прошедшее.

Что касается общаго взгляда на идейное содержаніе Апокалипсиса, то онъ опредѣляется сознаніемъ Апостола Павла: «мы отчасти знаемъ и отчасти пророчествуемъ» (1 Кор. XIII, 9). Содержаніе и задачу этого пророчества мы полагаемъ не въ предсказаніи будущихъ событій въ ихъ конкретной формѣ, а въ прозрѣніи въ общія перспективы, въ какихъ рисуется въ будущемъ взаимоотношеніе царства Божія и міра. Въ Апокалипсисѣ мы имѣемъ дѣло главнымъ образомъ съ кругомъ образно представленныхъ идей, а не съ событіями будущей исторіи, хотя въ немъ есть указанія и на событія: буду-

---

<sup>1)</sup> Отрицають временную послѣдовательность апокалипсическихъ событій, между прочимъ, изъ новыхъ экзегетовъ *Reyschlag* въ „Th. St. u. Kr.“ 1888. S. 108; *Gratz*, S. 6—7, — первый, однако, не предлагаетъ своего пониманія композиціи Апокалипсиса; *B. Weiss* (см. особ. *Apokalyptische Studien* въ „Theol. St. u. Kr.“ 1869, H. 1, S. 31—33, Anm. a); *Benson*, *The Apocalypse* p. 2 — 3; *Prager* I, 171; *Bungeroth*, S. 133 (cp. S. 305 — 306); *Reymond* I, p. 128—129 и др.

щее обращеніе іудеевъ, второе пришествіе Господа. Последнее обстоятельство, конечно, не опровергаетъ нашу точку зрѣнія и не даетъ права втискивать въ рамки содержанія Апокалипсиса исторію церкви. Нужно только замѣтить, что во второй части пророчество въ одномъ случаѣ уже конкретнѣе, чѣмъ въ первой, а въ третьей части для символическаго выраженія пророческихъ идей матеріалъ, можетъ быть, данъ и современными Апокалиптику отношеніями.

Вотъ тѣ общія положенія, съ которыми мы приступаемъ къ изслѣдованію вопроса о композиціи Апокалипсиса.

### Прологъ (гл. I—III).

Отличительная особенность новозавѣтнаго Апокалипсиса, выдѣляющая его изъ ряда произведеній іудейской апокалиптики, заключается въ томъ, что ему писателемъ придана форма посланія. Это объясняется тѣмъ, что Апокалиптикъ имѣетъ въ виду опредѣленныхъ читателей,—первыхъ, которые должны получить его книгу, хотя бы и предназначенную для всей церкви. Кромѣ того, посылая откровеніе, какъ посланіе, онъ исполняетъ и прямое повелѣніе прославленнаго Господа: «то, что видишь, напиши въ книгу и пошли церквамъ, находящимся въ Асіи: въ Ефесъ и въ Смирну, и въ Пергамъ, и въ Ѳиастиру, и въ Сардись, и въ Филадельфію, и въ Лаодикію» (I, 11). Да и вообще, если исключить евангелія и кн. Дѣяній, то все самое лучшее въ раннѣйшей христіанской литературѣ написано въ формѣ посланій, благодаря чему эта форма сдѣлалась обычной для христіанскихъ писателей <sup>1)</sup>. Оригинальность христіанской книги откровенія въ этомъ случаѣ бросается въ глаза и она, конечно, гораздо понятнѣе, если I—III главы приписывать единому автору Апокалипсиса, чѣмъ если ихъ отдѣлять отъ остального состава книги.

Обычное для посланій привѣтствіе находится собственно въ I, 4—6. Что же касается посланій къ семи церквамъ, то, несомнѣнно, они не являются посланіями, письмами въ собственномъ смыслѣ, потому что отдѣльно они никогда и не существовали. Эти посланія имѣютъ свой смыслъ только въ цѣломъ содержаніи книги, къ составу которой они принадле-

<sup>1)</sup> Ср. Prof. W. M. Ramsay, p. 35—37.

жать. Не смотря на имѣющіяся въ нихъ конкретныя черты, они заключаютъ такія выраженія, которыя понятны только при универсальномъ назначеніи откровенія. Конкретное здѣсь, какъ и въ другихъ частяхъ Апокалипсиса, имѣетъ въ виду возведеніе ума къ общимъ принципамъ. Апокалиптикъ обращается въ посланіи къ определенной церкви и, однако, въ заключеніи каждого изъ нихъ говоритъ: «имѣющій ухо да слышитъ, что Духъ говоритъ церквамъ». Онъ обращается къ семи церквамъ, но, конечно, имѣетъ въ виду всю вселенскую церковь, — семь — полнота; обѣтованія, которыя имъ даются отъ лица Господа побѣдителя, имѣютъ универсальное значеніе. Самыя конкретныя черты изъ жизни опредѣленныхъ церквей подобраны, думается, такъ, что ихъ совокупность даетъ полную картину антихристіанскихъ началъ, которыя коренятся въ сокровенныхъ нѣдрахъ самой церкви, являются ея внутреннимъ недугомъ. Эта картина, рисующая внутреннее разложеніе христіанской жизни, имѣетъ значеніе, конечно, для всѣхъ мѣстъ и временъ. И если для ея обрисовки избрана форма посланій къ семи церквамъ, то нужно только удивляться тому искусству, съ которымъ выполнилъ свою задачу Апокалиптикъ.

Посланія къ семи церквамъ мало говорятъ о преслѣдованіяхъ христіанъ, хотя и содержатъ ясныя указанія на нихъ, а также увѣщанія къ вѣрности даже до смерти. Ожидать здѣсь полной картины грядущихъ бѣдствій церкви при ея столкновеніи съ міромъ было-бы и странно, такъ какъ у Апокалиптика былъ же опредѣленный планъ, и только неосновательная критика можетъ требовать нагроможденія въ различныхъ частяхъ произведенія, имѣющихъ различныя задачи, обсужденій одного и того же предмета. Смыслъ посланій, — повторяемъ, — въ указаніи внутреннихъ принциповъ, опасныхъ для христіанской жизни. Нѣтъ ничего удивительнаго поэтому, если въ апокалипсическихъ посланіяхъ не встрѣчаемъ тѣхъ картинъ, которыя рисуются съ IV главы. По тому же самому не имѣетъ значенія и утвержденіе Weizsäcker'a, что посланія къ семи церквамъ и гл. XXI—XXII не имѣютъ отношенія къ излагаемымъ между ними пророчествамъ <sup>1)</sup>).

Посланіямъ къ семи церквамъ, заключающимся въ гл. I гл. II—III, предшествуетъ общее надписаніе, обращеніе писателя

<sup>1)</sup> Weizsäcker, D. Apostolische Zeitalter, S.<sup>2</sup> 489.

къ читателямъ, указаніе главнаго предмета книги и, наконецъ, описаніе видѣнія прославленнаго Господа. Общее надписаніе книги заключается въ I, 1—3. Съ разныхъ сторонъ мы слышимъ возраженія противъ его подлинности. Эту подлинность упорно отрицаетъ Völter <sup>1)</sup>, съ которымъ согласенъ и Hilgenfeld <sup>2)</sup>. Sabatier видитъ въ разсматриваемомъ отрывкѣ обширное надписаніе, содержащее указаніе на характеръ книги и ея рекомендацію; такіа надписанія, по его мнѣнію, обыкновенно происходятъ не отъ руки автора книги, но принадлежатъ копіястамъ <sup>3)</sup>. Такое же происхождение I, 1—3. принимаютъ Spitta и Rauch <sup>4)</sup>. Wellhausen приписываетъ эти стихи издателю <sup>5)</sup>, который обозначаетъ Апокалиптика, какъ писателя четвертаго Евангелія, а Ioh. Weiss удивляется существованію надписанія наряду съ прѣдсѣдствіемъ, находящимся въ I, 4—6, при чемъ въ послѣднемъ случаѣ св. Іоаннъ прямо обращается къ читателямъ, называя ихъ во 2 лицѣ <sup>6)</sup>.

Всѣ возраженія противъ подлинности I, 1—3 не заключаютъ въ себѣ ничего несомнѣнно убѣдительнаго. Существованіе на ряду съ прѣдсѣдствіемъ, обычнымъ для посланій, страннаго надписанія не является совершенно не имѣющимъ параллелей. Такое надписаніе встрѣчаемъ въ кн. прор. Іереміи (I. 1—3). Если хотятъ отрицать подлинность послѣдняго, то все таки должны имѣть въ виду, что для Апокалиптика не существовало выводовъ отрицательной критики, и начало кн. прр. Іереміи могло поэтому служить для него свящ. образцомъ <sup>7)</sup>. Вообще же Апк. I, 1—3 совершенно не подходитъ подъ мѣрку тѣхъ надписаній, какія обычны для копіистовъ. Надписаніе послѣдняго рода мы имѣемъ и на рукописяхъ Апокалипсиса, но оно очень просто: Ἀποκάλυψις Ἰωάννου.

За подлинность I, 1—3 говорятъ и то обстоятельство, что эти стихи звучатъ совершенно по-іоанновски. Wellhausen. дер-

<sup>1)</sup> D. Entstehung d. Apk., S.<sup>1</sup> 3—4; D. Entst. d. Apk., S.<sup>2</sup> 7—10; D. Offenbarung Johannis, S.<sup>2</sup> 48—49, 148—149.

<sup>2)</sup> „ZWTh.“ 1890, S. 395—397.

<sup>3)</sup> Sabatier. p. 10.

<sup>4)</sup> Spitta, S. 10—11. Rauch, S. 76.

<sup>5)</sup> Analyse der Offenbarung Johannis, S. 4.

<sup>6)</sup> Joh. Weiss, S. 35—36.

<sup>7)</sup> Cp. Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apocalypse, S. 540.

жащійся отрицательнаго на нихъ взгляда, обращаетъ, однако, вниманіе на сходство ἐμαρτύρησεν τὴν μαρτυρίαν... ὅσα εἶδεν (Апк. I, 2) съ ὁ ἐωράκως μαμαρτύρηκεν (Іоан. XIX, 35) и съ ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν (Іоан. XXI, 24). Также и Bousset указываетъ на іоанновскій языкъ отрывка, —наприм., въ выраженіяхъ σημαίνειν, μαρτυρεῖν, μαρτυρία, τηρεῖν <sup>1)</sup>). Такое сходство въ терминологіи было бы весьма удивительнымъ, если бы стали отрицать подлинность I, 1—3.

Но нѣтъ ли, однако, въ самомъ содержаніи отрывка и такихъ выраженій, которыя говорили бы противъ его связи съ остальнымъ Апокалипсисомъ? Völter, а за нимъ и Spitta и Hilgenfeld указываютъ именно на слова: ὁ ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν. Ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ Χριστοῦ обозначаютъ здѣсь, —говорятъ они, —совсѣмъ не то, что въ другихъ частяхъ книги. Здѣсь въ такихъ терминахъ обозначается пророчество, откровеніе, данное черезъ ангела Іисусомъ Христомъ Іоанну, между тѣмъ какъ въ другихъ мѣстахъ это ничто иное, какъ слово (переданное и письменно) и свидѣтельство, которое Самъ Іисусъ во время Своей земной жизни далъ о Себѣ въ словѣ и въ дѣлѣ <sup>2)</sup>). По нашему мнѣнію, возможно совершенно иное, —не то, какое предлагаютъ Völter и др., —пониманіе приведенныхъ терминовъ и для изслѣдуемаго отрывка. Говорить же Wellhausen, что издатель обозначаетъ здѣсь Апокалиптику, какъ писателя четвертаго Евангелія. Поэтому ὅσα εἶδεν можно понимать по аналогіи съ тѣмъ, что говорится въ 1 Іоан. I, 1—3: Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐώρακάμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα... ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, т. е. можно видѣть здѣсь указаніе, хотя и не на написаніе четвертаго Евангелія, но во всякомъ случаѣ на фактъ личнаго обращенія Іоанна съ Господомъ во время земной жизни Последняго и на его благовѣстническое служеніе.

Не долженъ возбуждать недоумѣнія и тотъ фактъ, что по I, 1 посредникомъ откровенія является ангелъ, хотя онъ выступаетъ въ качествѣ такового только въ заключительныхъ частяхъ книги <sup>3)</sup>). Самымъ естественнымъ будетъ предположе-

<sup>1)</sup> Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 183.

<sup>2)</sup> Völter, Entstehung, S.<sup>2</sup> 11; ср. Н. А. Гамолко въ Хр. Чт. 1912, стр. 1097—1098.

<sup>3)</sup> Впрочемъ, Benson признаетъ роль angeli interpretis въ Апокалипсисѣ болѣе значительной чѣмъ это принято думать. Такъ, опъ, по Вен-



ніе, что надписаніе составлено уже по окончаніи всего произведенія <sup>1)</sup>. Это подтверждается и тѣмъ, что здѣсь Апокалиптикомъ перечислены всѣ инстанціи, которыя прошло откровеніе. Здѣсь—откровеніе Иисуса Христа—ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (gen. sub.), которое дано Ему Богомъ. Христосъ общилъ его чрезъ ангела уже Іоанну. Если имѣть въ виду все это, то и не будетъ необходимости усматривать въ указаніи надписанія на посредника откровенія противорѣчіе съ содержаніемъ книги <sup>2)</sup>.

За надписаніемъ въ Апокалипсисѣ слѣдуетъ привѣтствіе: ст. 4—6. Völter выдѣляетъ его изъ той связи, въ которой оно находится, отрицая единство автора отрывковъ I, 4—6 и I, 9—III, 22. Въ послѣднемъ своемъ трудѣ *Die Offenbarung Johannis*, Strassburg, 1911 (S. 49), онъ относитъ I, 4—6 къ основному Апокалипсису отъ 65 г. и, по поводу словъ Ἰωάννης τῆς ἐκκλησίας ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ, замѣчаетъ, что здѣсь имѣются въ виду не обозначенныя ближе семь церквей передней Азіи, которыя ко времени Апокалиптики или вообще только и существовали или же были особенно знаменитыми. Ранѣе Völter прямо утверждалъ, что во время написанія первоначальнаго Апокалипсиса въ М. Азіи было только семь общинъ, при чемъ изъ городовъ можно указать на Троаду, Ефесъ, Лаодикію, Колоссы, Іераполь. Авторъ отрывка I, 9—III, 22 писалъ уже во время болѣе позднее и на мѣсто не обозначенныхъ ближе въ I, 4 семи церквей подставилъ въ I, 11 названія совсѣмъ другихъ городовъ, чѣмъ тѣ, которые могъ имѣть въ виду Іоаннъ, писатель первоапокалипсиса <sup>3)</sup>. Аргументація Völter'a въ этомъ случаѣ едва ли можетъ быть для кого убѣдительною: выводъ, имъ сдѣланный, покоится на совершенно неустойчивомъ основаніи. Главное для него собственно то, что въ I, 4 нѣтъ перечисленія церквей, къ которымъ Іоаннъ обращается съ привѣтствіемъ. Но развѣ необходимо, чтобы такое перечисленіе было тотчасъ же въ самыхъ первыхъ стихахъ книги? Отсутствіе его вполне понят-

---

son'у, говоритъ и дѣйствуетъ въ I, 11; IV, 1; X, 4—8; XI, 1; XIII, 9—10. 18; XIV, 12—13; XXI, 15. Ангелъ чашъ, выступающій въ XVII, 1 и XXI, 9,— все тотъ же ангелъ (*The Apocalypse* p. 16—18. 20. 23—24. 35).

<sup>1)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 182; Hirscht, S. 12.

<sup>2)</sup> Несогласенъ признать основательнымъ это возраженіе противъ первоначальности I, 1—3. и O. Pfeleiderer, *Urchristentum* II, S.<sup>2</sup> 284—285.

<sup>3)</sup> Völter, *Die Entstehung d. Apk.*, S.<sup>2</sup> 12—13.

но и особенно не должно удивлять въ томъ случаѣ, если имѣть въ виду характеръ произведенія. Далѣе, въ какой бы періодъ времени ни помѣщалъ Völter дѣятельность Іоанна, все же трудно представить, чтобы послѣ св. Павла въ М. Азіи было только семь церквей. Наконецъ, изъ упоминанія о семи церквахъ не слѣдуетъ, что ихъ и было всего только семь. Такъ, и въ I, 11 называется семь церквей, хотя ихъ несомнѣнно было болѣе. И замѣчательно, что Апокалиптикъ здѣсь, повидимому, не вполне руководствовался представленіемъ о значеніи городовъ и ихъ церквей, иначе, почему онъ упоминаетъ о Θιατιρѣ и Φιλαδελφίи и обходитъ молчаніемъ Колоссы? Ясно, что писатель посланій имѣлъ какія-то свои основанія къ выбору церквей.

Между привѣтствіемъ и описаніемъ видѣнія Сына Человѣческаго, начинающимся со ст. 9, вставлены ст. 7—8. Последніе своимъ положеніемъ даютъ поводъ къ выдѣленію ихъ изъ первоначальной связи. Völter приписываетъ ихъ редактору <sup>1)</sup>, также и Spitta. Последній объясняетъ происхожденіе стиховъ желаніемъ редактора указать на главный предметъ всей книги, которому, по его мнѣнію, не соответствовало содержаніе первыхъ главъ <sup>2)</sup>. Необходимо согласиться съ тѣмъ, что въ I, 7—8 дѣйствительно заключается основная мысль книги <sup>3)</sup>. Но эти два стиха, конечно, гораздо понятнѣе въ томъ случаѣ, если признать ихъ происхожденіе отъ одной руки вмѣстѣ съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Намъ понятно высокопоэтическое отступленіе, если оно приписывается автору всей книги, и наоборотъ, его происхожденіе необъяснимо, если принять, что I, 7—8 принадлежатъ редактору. Какъ редакторъ, роль котораго лишена всего творческаго, могъ придти къ мысли сдѣлать вставку въ томъ мѣстѣ, какое занимаютъ ст. 7—8, и тѣмъ прервать святыя? Ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσι αἱ φύλαί τῆς γῆς. καὶ, ἀμήν,—ср. Іоан. XIX. 37. Слова ст. 8 нужно приписать Богу, а не Христу: «я есмь алфа и омега, начало и конецъ, говоритъ Господь, который есть и былъ и грядетъ, Вседержитель».

Только послѣ указаннаго отступленія Св. Іоаннъ начи-

<sup>1)</sup> D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 147.

<sup>2)</sup> Spitta, S. 27.

<sup>3)</sup> Ср. Hilgenfeld въ „ZWTh.“ 1890, S. 398 Anm. 1.

наетъ разскаъ объ обстоятельствахъ полученія имъ откровенія и о видѣннй подобнаго Сыну Человѣческому. Разскаъ этотъ представляетъ явное для всякаго связанное цѣлое. Только въ I, 18 Wellhausen хочетъ изгладить καὶ ὁ ζῶν <sup>1)</sup> въ виду того, что оно является совершенно ненужнымъ здѣсь. Но съ послѣднимъ вовсе нельзя согласиться. Положеніе καὶ ὁ ζῶν вполне обосновано и отгѣняетъ слѣдующія далѣе слова: καὶ ἐγενόμην νεκρός. Καὶ ὁ ζῶν, явившееся въ мысли Апокалиптика по контрасту съ приведенными словами, спѣшитъ предвосхитить ту мысль, которая выражена далѣе: καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων <sup>2)</sup>.

Сущность разсказа состоитъ въ томъ, что Іоаннъ, изгнанный на Патмосъ за слово Божіе и за свидѣтельство Иисуса, однажды въ день воскресный, находясь въ духѣ, услышалъ позади себя голосъ, говорящій: «Я есть Алфа и Омега, Первый и Послѣдній; то, что видишь, напиши въ книгу и пошли церквамъ, находящимся въ Асіи: въ Ефесъ и въ Смирну, и въ Пергамъ, и въ Θіатиру, и въ Сардисъ, и въ Филadelphію, и въ Лаодикію» (I, 10—11). Обратившись, Апокалиптикъ увидѣлъ посреди семи золотыхъ свѣтильниковъ подобнаго Сыну Человѣческому, который держалъ въ десницѣ Своей семь звѣздъ. Этотъ Сынъ Человѣческій, т. е. прославленный Христосъ, описывается возвышенными супранатуральными чертами. Апокалиптикъ, увидѣвъ Его, палъ къ ногамъ Его. Но Господь кладетъ на него Свою десницу и ободряетъ пророка и здѣсь же опять повторяетъ повелѣніе о написаніи: γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα (I, 19). Этими послѣдними словами, очевидно, опредѣляется исключительно отношеніе по времени тѣхъ пророчествъ, какія долженъ написать созерцатель. И нѣтъ никакихъ основаній къ тому вычурному объясненію выраженія ἃ εἰσὶν, какое даютъ ему экзегеты, переводящіе ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν такъ: «что ты видишь и что это значить» <sup>3)</sup>, Въ виду того, что ἃ εἰσὶν стоитъ въ ясной временной противоположности къ

<sup>1)</sup> Analyse d. Off. Joh., S. 5.

<sup>2)</sup> Это противъ Prof. J. Hausleiter'a (Die lateinische Apokalypse, S. 218—221), который, выбрасывая καὶ ὁ ζῶν, опирается и на древній латинскій переводъ Апокалиписиса.

<sup>3)</sup> Ewald, D. Joh. Schriften II, S. 120; De Wette, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 40; Bleek, S. 165; Spitta, S. 28. 29; Benson, p. 154—155; Bullinger, S. 48—49. 121.

ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα, въ виду также параллели для этого выраженія въ IV, 1, смыслъ I, 19 намъ представляется совершенно яснымъ. "Α εἶδες относится къ видѣнiю Сына Человѣческаго, ἃ εἰσίν—къ апокалипсическимъ посланiямъ, въ которыхъ за идеею нельзя просматривать и конкретнаго; ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα относится къ пророчествамъ, начинающимся съ гл. IV<sup>1)</sup>.

Слѣдующій—20 ст., представляющій затрудненiя при грамматическомъ его разборѣ, возбуждаетъ также у нѣкоторыхъ критиковъ недоумѣнiе и своимъ содержанiемъ. Τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὕς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσεῖς· οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσιν, καὶ αἱ λυχνίαί αἱ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσίν. Въ первой половинѣ стиха можно усматривать *assens. absol.*,—оборотъ такимъ образомъ будетъ апаколуоическiй. При такомъ разборѣ правиленъ русскiй переводъ стиха: «тайна семи звѣздъ, которыя ты видѣлъ въ десницѣ Моей, и семи золотыхъ свѣтильниковъ есть сiя»... Наоборотъ, менѣе естественно видѣть въ τὸ μυστήριον дальнѣйшiй объектъ къ γράψων<sup>2)</sup>.

По поводу содержанiя стиха Wellhausen дѣлаетъ замѣчанiе о неправильности данной въ немъ интерпретацiи<sup>3)</sup>. Но еще ранѣе Spitta подробно разбиралъ его и пришелъ въ результатѣ къ отрицанiю его первоначальности<sup>4)</sup>. Объясненiе тайны свѣтильниковъ и звѣздъ возбуждаетъ у него слѣдующiя недоумѣнiя. Во-первыхъ, всѣ черты видѣнiя Христа въ I гл. имѣютъ въ виду показать божественную власть и небесную силу Иисуса, и только свѣтильники и звѣзды, по I, 20, имѣютъ specialный характеръ, ибо нѣтъ никакихъ основанiй видѣть въ семи церквахъ символъ всей церкви. Во-вторыхъ, должно было бы ожидать, что обѣ эти specialныя черты—свѣтильники и звѣзды—будутъ стоять вмѣстѣ для выдѣленiя ихъ, какъ имѣющихъ specialное значенiе, изъ ряда другихъ; между тѣмъ

<sup>1)</sup> Такъ B. Weiss, D. N. Testament, III, S. 423; Lindenbein. S. 23—24 и др. Ждановъ (стр. 97) все выраженiе относитъ къ посланiямъ, т. е. ἃ εἶδες, по его мнѣнiю, имѣетъ въ виду явленiе Сына Человѣческаго; ἃ εἰσίν—настоящее состоянiе церквей; и ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα—будущую судьбу тѣхъ же церквей, насколько о ней говорится въ посланiяхъ (см. II, 10. 16. 22—23; III, 3—4. 9. 11. 16).

<sup>2)</sup> Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 620 (Anm. 6); Spitta, S. 30; Bousset, Die Offenbarung Joh., S. 199.

<sup>3)</sup> Analyse, S. 5.

<sup>4)</sup> Spitta, S. 31—39.

мы видимъ, что свѣтильники упоминаются въ 12 стихѣ, а звѣзды—въ 16, Наконецъ, символы, именно, семи церквей и ихъ ἑπτὰ никакъ не подходятъ къ явленію Господа, потому что тѣ конкретныя семь церквей вовсе не могутъ считаться какимъ-то особеннымъ украшеніемъ для небеснаго Христа. Обращаетъ Spitta вниманіе и на то, что во II, 1 называются семь звѣздъ и семь золотыхъ свѣтильниковъ, но въ III, 1—семь духовъ Божіихъ и семь звѣздъ. Всѣ эти соображенія приводятъ его къ выводу, что I, 20—позднѣйшее прибавленіе, представляющее ложное объясненіе символовъ, — первоначально же семь золотыхъ свѣтильниковъ символизировали семь духовъ Божіихъ, какъ это можно усмотрѣть изъ сравненія II, 1 и III, 1. Появленіе ложной интерпретаціи объясняется возрѣніемъ редактора, который видѣлъ въ семи церквахъ символъ всей церкви.

Взглядъ на семь посланій, какъ на имѣющихъ значеніе только для поименованныхъ въ нихъ семи церквей, играетъ здѣсь въ критикѣ Spitt'ы большую роль. Но онъ же отличается и въ большой степени субъективизмомъ и неосновательностію. Положеніе посланій въ книгѣ не оправдываетъ его. Да и самъ критикъ соединяетъ посланія съ гл. IV, но неужели-же онъ думаетъ, что и здѣсь Апокалиптикъ пророчествуетъ только о церквахъ М. Азія? Въ посланіяхъ есть много такого, что имѣетъ универсальное значеніе и что выбрасывается Spitt'ою,—какъ увидимъ далѣе,—неосновательно.

Если критика смущаетъ обстоятельство, что во II, 1 называются звѣзды и свѣтильники, а въ III, 1: семь духовъ Божіихъ и семь звѣздъ; если это приводитъ его даже къ утверженію, что свѣтильники и символизируютъ семь духовъ, то въ отвѣтъ на первое можно замѣтить развѣ только то, что говоритъ Hilgenfeld, изобличая придиричивость и прозаическій буквализмъ критики: «кто могъ возбранить Апокалиптику поставить семь церквей въ отношеніе къ семи духамъ Божіимъ?» <sup>1)</sup>. Не только никто не могъ воспретить, скажемъ мы, но и самое представленіе о семи духахъ можно объяснить изъ представленія о семи церквахъ, какъ замѣняющихъ всю вообще церковь <sup>2)</sup>. По поводу утвержденія, что свѣтильники—символы семи духовъ, можно замѣтить, что оно и излишне и неосновательно:

<sup>1)</sup> „ZWTh“. 1890, S. 404—405.

<sup>2)</sup> Ramsay, The Letters, p. 370.

излишне, потому что все, какъ видимъ, и безъ того понятно; неосновательно,—потому что Апокалиптикъ непременно тогда долженъ бы былъ указать на дѣйствительное значеніе свѣтильниковъ. Представленіе о семи духахъ, кажется, вовсе не было для него обычнымъ. Оно, полагаемъ, дано было ему исключительно видѣніемъ, чѣмъ и объясняется то обстоятельство, что мы встрѣчаемся только съ символами семи духовъ, а не съ ними самими. Такъ, по IV, 5 семь факеловъ (λαμπάδες) горѣли предъ престоломъ Божиимъ, которые суть семь духовъ Божіихъ. По V, 6, Агнецъ имѣлъ семь очей, которыя суть семь духовъ Божіихъ. Несомнѣнно, что подобныхъ объясненій мы должны ожидать во всѣхъ случаяхъ. Если въ концѣ концовъ принять интерпретацію, данную въ I, 20, то представленіе получается самое естественное и понятное для христіанскаго сознанія. Христосъ описывается находящимся посреди семи свѣтильниковъ (I, 13), держащимъ семь звѣздъ въ десницѣ своей, ходящимъ посреди семи золотыхъ свѣтильниковъ (II, 1). Христосъ, какъ занимающій центральное положеніе въ своей церкви, какъ ея глава,—все это согласно и съ христіанскими представленіями и съ тѣмъ значеніемъ, которое приписывается Господу въ ходѣ развитія жизни міра специально въ Апокалипсисѣ.

Наконецъ, неосновательны и приведенныя нами съ самаго начала возраженія Spitt'ы. Во-первыхъ, если въ видѣніи первой главы подобраны черты, характеризующія божественную власть и небесную славу Іисуса, то сюда, конечно, подходятъ и символы семи церквей и ихъ ангеловъ, поскольку церковь является плодомъ совершеннаго Христомъ искупленія, а послѣднее и есть, по Апокалипсису, источникъ славы Господа и Его особенной божественной власти надъ міромъ: см. V, 6—14. Во-вторыхъ, нельзя требовать помѣщенія свѣтильниковъ и звѣздъ рядомъ, если такое помѣщеніе можетъ нарушить красоту и естественность картины,—нельзя на мѣсто вдохновеннаго, поэтически настроеннаго ума созерцателя ставить свой холодный разсудокъ. И, въ-третьихъ, недостатки, отмѣченныя въ жизни нѣкоторыхъ церквей, совсѣмъ не даютъ права утверждать, что эти церкви вообще не являются славой Господа,—особенно же, если имѣть въ виду типичность самыхъ семи церквей.

Все изложенное даетъ намъ право утверждать подлинность объясненія символовъ, предложеннаго въ I, 20,

Изъ другихъ критическихъ операций надъ I гл. можно упомянуть еще о томъ, что дѣлаетъ съ нею анонимъ <sup>1)</sup>). Онъ выбрасываетъ изъ нея все сколько-нибудь носящее христіанскій отпечатокъ, а именно, въ I, 1, слова: Ἰησοῦ Χριστοῦ, αὐτῷ и Ἰωάννῃ; во 2-мъ: τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ; ст. 4 — 9; въ ст. 10: ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, въ 11: καὶ πέμψον... καὶ εἰς Λαοδικίαν; въ 12: ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς; въ 13: καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνίων; въ 14: ἡ δὲ κεφαλὴ... ὡς χιῶν; въ 16: καὶ ἔχων... ἐκπορευομένη; въ 17: ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος; ст. 18; въ ст. 19: καὶ ἃ εἰσιν; въ ст. 19: μετὰ ταῦτα и ст. 20. Въ Сынѣ Человѣческомъ этотъ писатель видитъ просто ангела. Достаточно прочитавъ это, чтобы согласиться со Spitt'oю (S. 40), что такой способъ разрѣшенія проблемы композиціи Апокалипсиса можетъ служить только къ тому, чтобы дискредитировать критику. Здѣсь выдѣленія не только совсѣмъ произвольны, но и вся I глава при допущеніи такихъ выдѣленій является совершенно излишней и непонятной.

II—III гл. За описаніемъ видѣнія Сына Человѣческаго, отъ котораго Апокалиптикъ получаетъ повелѣніе написать книгу, слѣдуютъ посланія къ семи церквямъ, соотвѣтствующія въ обозначеніи содержанія Апокалипсиса въ I, 19 словамъ: ἃ εἰσιν. О содержаніи посланій говорить намъ здѣсь не приходится, потому что попытка уяснить его сдѣлана уже выше,—когда рѣчь шла о читателяхъ Апокалипсиса <sup>2)</sup>). Здѣсь наше вниманіе должны занять исключительно вопросы литературной критики. Начало посланій стереотипно. Каждое изъ нихъ начинается словами: τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ (или ἐν Σμύρνῃ и под.) ἐκκλησίας γράψον. Далѣе, обычно, слѣдуетъ самообозначеніе Господа нѣкоторыми изъ тѣхъ атрибутовъ, которыми Онъ описывается въ I главѣ,—напр., τότε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνίων τῶν χρυσῶν (II, 1); или: τότε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν (II, 12) и под. Оригинальны только надписанія посланій въ Филадельфію и Лаодикію. Въ первомъ читаемъ: τότε λέγει ὁ ἄγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυεὶδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίγει (III, 7). Лаодикійское посланіе начинается: τότε λέγει ὁ ἀμὴν, ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (III, 14). За вступленіями въ посланія слѣдуютъ указанія со

<sup>1)</sup> Въ „ZAW.“ 1887, S. 167—168.

<sup>2)</sup> См. выше стр. 243 дал.

стороны Господа на достоинства или недостатки въ жизни церкви или ея ангела, а затѣмъ слѣдуютъ опять же стереотипныя заключенія. Эти заключенія состоятъ изъ двухъ частей: изъ увѣщанія къ слышанію и изъ обѣщанія побѣдителю. По расположенію этихъ двухъ частей заключенія посланія раздѣляются на двѣ группы: 3 и 4. Въ первыхъ трехъ сначала стоитъ увѣщаніе къ слышанію, а затѣмъ обѣтованіе побѣдителю; въ послѣднихъ четырехъ—наоборотъ. Замѣчательно, что, какъ начала посланій заимствуютъ содержаніе отъ видѣнія Сына Человѣческаго, такъ заключенія ихъ, содержащія обѣтованія, имѣютъ аналогіи въ послѣдующихъ главахъ Апокалипсиса, гдѣ описывается осуществленіе обѣтованій.

Вступленія въ посланія имѣютъ отношеніе къ ихъ содержанию. Труднѣе усматривать такое отношеніе между этимъ содержаніемъ и обѣтованіями. Впрочемъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ оно совершенно ясно. Такъ, въ посланіи въ Смирну Христосъ говоритъ о будущихъ преслѣдованіяхъ и увѣщаетъ ангела церкви: «будь вѣренъ до смерти, и дамъ тебѣ вѣнецъ жизни» (II, 10); соотвѣтственно этому и обѣтованіе содержитъ: «побѣждающій не потерпитъ вреда отъ второй смерти» (II, 11). Посланіе въ Пергамъ обличаетъ николаитовъ, которые учили бѣсть идоложертвенное и любодѣйствовать, а въ первой половинѣ обѣтованія здѣсь говорится: «побѣждающему дамъ вкушать сокровенную манну» (II, 17). Отрицаютъ связь между посланіемъ ангелу Ефесской церкви и обѣтованіемъ этого посланія <sup>1)</sup>,—однако и здѣсь совершенно несправедливо. «Имѣю противъ тебя то, что ты оставилъ первую любовь твою. Итакъ вспомни, откуда ты ниспалъ, и покайся и твори прежнія дѣла» (II, 4—5):—такъ увѣщается ангель Ефесской церкви. «Побѣждающему дамъ вкушать отъ древа жизни, которое посреди рая Божія» (II, 7):—говоритъ обѣтованіе. Связь между нравственнымъ недугомъ, который, какъ видно изъ II, 2—3.6, не ведетъ еще къ смерти и требуетъ только врачеванія, и древомъ жизни, листья котораго, по XXII, 2, служатъ для исцѣленія народовъ, ясна <sup>2)</sup>. Впрочемъ, вообще въ указаніи смысла обѣтованій можно стоять и на точкѣ зрѣнія Prof. Ramsay'a, который находитъ въ нихъ просто иногда намеки на обстоятельства мѣстной жизни городовъ,—въ томъ же

<sup>1)</sup> Spitta, S. 46.

<sup>2)</sup> Ср. Ramsay, The Letters, p. 246.



родѣ, въ какомъ нужно понимать и угрозу, напр., Ефесу сдвинуть свѣтильникъ съ его мѣста (II, 5), что указываетъ на топографическую неустойчивость города, нѣсколько разъ мѣнявшаго мѣстоположеніе въ виду измѣненія береговой полосы <sup>1)</sup>. Подобнымъ образомъ общаніе побѣдителю въ посланіи въ Ѳиатиру стоитъ въ рѣзкомъ контрастѣ съ положеніемъ и значеніемъ города <sup>2)</sup>. Общаніе въ посланіи въ Филадельфію — III, 12 также имѣетъ отношеніе къ мѣстнымъ обстоятельствамъ, стоящимъ въ связи со страшными землетрясеніями <sup>3)</sup>. А «новое имя» въ посланіи къ Пергамъ (II, 17), гдѣ давно уже стоялъ храмъ Августа?.. Не является ли упоминаніе о немъ плодомъ мысли о несоотвѣтствіи усвоеннаго императоромъ имени Augustus своему предмету <sup>4)</sup>? Одни изъ этихъ указаній Prof. Ramsay'я можно считать безусловно вѣрными, а другія заслуживаютъ всякаго вниманія, какъ вѣроятныя предположенія.

Такимъ образомъ намъ кажется необходимымъ признать единство каждаго изъ семи апокалипсическихъ посланій. Не сомнѣваемся мы совершенно и въ томъ, что каждое изъ нихъ никогда не существовало отдѣльно, но составляло часть книги,—два эти положенія тѣсно между собою связаны. Установивъ точку зрѣнія на посланія, мы можемъ перейти и къ обсужденію попытокъ выдѣлить изъ нихъ интерполяціи.

Spitta допускаетъ излишній и ничѣмъ неоправдываемый реализмъ въ пониманіи характера и первоначальной формы посланій. Разумѣя подъ *ὁ ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας* просто вѣстника, посла, присланнаго церковью къ Апостолу Іоанну на Патмосѣ, онъ смотритъ на посланія въ ихъ первоначальномъ видѣ, какъ на простыя письма <sup>5)</sup>. Такой взглядъ на *οἱ ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν*, конечно, не трудно опровергнуть <sup>6)</sup>, и выше мы уже имѣли дѣло съ этимъ вопросомъ,—между тѣмъ съ такимъ взглядомъ стоитъ и падаетъ и представленіе Spitta'я о посланіяхъ, какъ объ отдѣльныхъ письмахъ, Пойдемъ однако въ нашихъ изслѣдованіяхъ далѣе.

<sup>1)</sup> Ibid., p. 243—244.

<sup>2)</sup> Ibid., p. 333.

<sup>3)</sup> Ibid., p. 407—408.

<sup>4)</sup> Ibid., p. 301—311.

<sup>5)</sup> Spitta, S. 37—38.

<sup>6)</sup> См. выше, стр. 249.

Spitta отрицает подлинность во всѣхъ случаяхъ (II, 7. 11. 29; III, 6. 13. 22) увѣщанія къ слышанію: ὁ ἔχων οὖς ἀκούσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις и склоняется къ тому мнѣнію, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ намѣренною прибавкой редактора. Его смущаетъ и то, что здѣсь говорящимъ представляется τὸ πνεῦμα, и то, что онъ говорить ταῖς ἐκκλησίαις. Это изреченіе, по мнѣнію Spitt'ы, не можетъ принадлежать ни Христу, ни Іоанну: здѣсь пишетъ тотъ, который выдвигаетъ на первое мѣсто πνεῦμα τῆς προφητείας и смотритъ на семь церквей, какъ на символъ всей церкви.

Не подлинны, далѣе,—думаетъ Spitta,—и общанія побѣдителю. Они, во-первыхъ, стоятъ внѣ связи съ содержаніемъ посланій. Во-вторыхъ, они ведутъ насъ къ концу Апокалипсиса, откуда собственно и заимствованы образы для общаній<sup>1)</sup>.

Интерполяціями считаетъ увѣщанія къ слушанію и общанія побѣдителю и Erbes (S. 128—130). Но онъ отличается отъ Spitt'ы тѣмъ, что признаетъ подлинность заключенія въ послѣднемъ посланіи — III, 21—22. Это-то заключеніе и дало позднѣйшему редактору поводъ присоединить соответствующія части ко всѣмъ остальнымъ посланіямъ.

Согласенъ со Spitt'ою въ вопросѣ о выдѣленіи интерполяцій изъ посланій и Prof. Joh. Weiss (S. 36—39). Но что касается общаній побѣдителю, то онъ выставяетъ на видъ еще то обстоятельство, что ихъ духъ, выражаемое ими настроеніе совершенно не согласны съ духомъ и настроеніемъ остальныхъ частей посланій. Въ этихъ послѣднихъ дѣло идетъ главнымъ образомъ о внутреннихъ,—нравственныхъ и религіозныхъ, — опасностяхъ, угрожающихъ церквамъ, въ то время какъ въ ихъ заключеніяхъ сказывается воодушевленное настроеніе, понятное только въ періодъ гоненій и мучениковъ.

Wellhausen признаетъ, что семь посланій древнѣе, чѣмъ апокалиптикъ, который внесъ въ эти посланія свои интерполяціи. Таковыми у него признаются: II, 7 b. 9—ἀλλὰ πλοῦσιος εἶ. 10 b. 11 b. 17 b. 23—28; III, 5. 8—ἰδοὺ δέδωκα ἐνώπιόν σου θύραν ἡνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν. 10—12. 20—21. Въ II, 13 едва ли первоначальны оба выраженія: ἔπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ и ἔπου ὁ σατανᾶς καταιελεῖ. Какъ видимъ, большинство

<sup>1)</sup> Spitta, S. 43—51.

найденных Wellhausen'омъ интерполяцій составляютъ обѣтованія побѣдителя. Въ качествѣ аргумента имъ повторяется сказанное Ioh. Weiss'омъ о различіи въ настроеніи основныхъ частей посланій и обѣтованій <sup>1)</sup>. Выдѣленіе остальныхъ выраженій не аргументируется, хотя его основанія и безъ того ясны. Однако эти основанія слишкомъ субъективны, а потому и не нуждаются въ опроверженіи. Неужели замѣчаніе: ἀλλὰ πλοῦσιος εἶ въ II, 9 совершенно неумѣстно, не стоитъ въ связи съ предшествующимъ?.. По нашему мнѣнію, оно здѣсь весьма кстати. Точно также нѣтъ основаній отрицать подлинность и словъ въ III, 8: ἰδοὺ δέδωκα ἐνὺπὶόν τοῦ θύραν ἡνερύμενεν, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν. Правда, эта фраза, повидимому, стоитъ не на мѣстѣ, но при всемъ томъ она понятнѣе въ устахъ писателя семи посланій, чѣмъ въ устахъ интерполатора. Негладкость рѣчи никого, конечно, не можетъ здѣсь удивить.

На большинство приведенныхъ возраженій мы уже отвѣтили при положительномъ развитіи взгляда на апокалипсическія посланія. Форма увѣщанія къ слышанію не должна удивлять въ виду того, что никакое посланіе не существовало никогда отдѣльно, а также въ виду того, что семь церквей представляютъ всю вообще церковь. Этотъ фактъ и сказывается въ концѣ каждаго посланія, когда Апокалиптикъ приглашаетъ къ вниманію. Далѣе на увѣщанія можно смотрѣть, какъ на происходящія отъ самого Апокалиптика, и нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ называетъ говорящимъ къ церквямъ τὸ πνεῦμα. Здѣсь нашло выраженіе представленіе объ обществѣ источникѣ откровенія, которымъ является, именно, τὸ πνεῦμα, при чемъ самое состояніе, въ какомъ получается откровеніе, обозначается словами: ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Указали мы выше и на то, что заключенія посланій раздѣляются по разстановкѣ частей на двѣ группы:—3 и 4. Подобное дѣленіе вообще свойственно Апокалипсису: такъ печати и трубы дѣлятся на группы: 4 и 3. Наконецъ, предусмотрѣны нами и возраженія, что заключенія не имѣютъ связи съ содержаниемъ посланій или, что они ведутъ насъ къ послѣднимъ главамъ Апокалипсиса.

Что касается указаній Prof. Ioh. Weiss'a и Ioh. Wellhausen'a на различіе въ настроеніи посланій и обѣтованій <sup>2)</sup>, то

<sup>1)</sup> Analyse d. Off. Joh., S. 5—9.

<sup>2)</sup> См. выше возраженія Ioh. Weiss'a, стр. 281.

такового въ дѣйствительности не существуетъ, такъ какъ выраженіямъ τῶν νικῶντων и ὁ νικῶν вполне соотвѣтствуютъ указанія посланій на преслѣдованія христіанъ (Апк. II, 10. 13; III, 10). Впрочемъ, выше мы старались выяснитъ положеніе церквей въ государствѣ и обществѣ по семи посланіямъ, изъ какого положенія дѣлается понятнымъ не только все содержаніе самихъ посланій, но и все содержаніе слѣдующихъ главъ Апокалипсиса <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ мы не находимъ достаточныхъ основаній отрицать единство пролога Апокалипсиса, содержащагося въ гл. I—III.

#### Первая часть эсхатологическаго созерцанія. (Гл. IV—VIII, 1).

Ишь только оканчиваются апокалипсическія посланія, IV гл.  
какъ сцена вдругъ мѣняется—и въ IV, 1 мы читаемъ: μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἣν ἤκουσα ὡς σάλπιγγος λαλοῦσας μετ' ἐμοῦ λέγων· ἀνάβηθι ὧδε, καὶ δεῖξω σοὶ ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Vischer, принимающій Апокалипсисъ за іудейское произведение. интерполированное христіаниномъ, находитъ въ приведенномъ стихѣ основанія къ разрыву связи между I—III главами и гл. IV. По его мнѣнію, послѣ сообщенія въ I, 10 объ экстатическомъ состояніи созерцателя совершенно непонятно присутствіе въ IV, 2 словъ: εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι. Также неожиданно и замѣчаніе: ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ: оно заставляетъ предполагать, что ранѣе небо было закрыто, а между тѣмъ прославленнаго Христа, явленіе Котораго описывается въ I главѣ, можно полагать только находящимся на небѣ. Далѣе, въ I, 10 голосъ, который слышитъ Апокалиптикъ, принадлежитъ несомнѣнно Христу, но тогда Ему же долженъ принадлежать и голосъ, о которомъ идетъ рѣчь въ IV, 1. Последнее было бы уже страннымъ, такъ какъ Христосъ съ IV главы является не источникомъ откровенія, а однимъ изъ предметовъ его. Впрочемъ, Vischer не допускаетъ, чтобы іудейскій апокалипсисъ начинался съ IV главы нашего новозавѣтнаго Апокалипсиса и предполагаетъ здѣсь часть, усѣченную христіанскимъ редакторомъ <sup>2)</sup>).

<sup>1)</sup> См. выше стр. 251—254.

<sup>2)</sup> Vischer, S. 77—78. Cp. Schmidt, S. 9—11.

Völter также разрываетъ связь между I—III и IV гл. Онъ полагаетъ, что первоначальный христіанскій Апокалипсисъ начинался съ гл. IV, и начало это читалось приблизительно такъ: «я Іоаннъ увидѣлъ и вотъ»... Новыхъ, сравнительно съ Vischer'омъ, оснований для своей мысли Völter не приводитъ <sup>1)</sup>). Rauch полагаетъ, что IV гл. является началомъ іудскаго апокалипсиса, при чемъ это начало онъ представляетъ въ такой формѣ: ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ καὶ ἶδον καὶ ἶδού θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λαλοῦσης μετ' ἐμοῦ λέγων <sup>2)</sup>). Насколько основательны всѣ эти сомнѣнія въ первоначальности связи посланій съ остальнымъ составомъ книги?

Слова въ IV, 1: ἀνάβα ὧδε, καὶ δεῖξω σοὶ ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα обращаются къ I, 19 и устанавливають тѣсную связь между IV и предшествующими главами. Описывая видѣнія въ гл. IV и дал., Апокалиптикъ исполняетъ повелѣніе Господа: γράψον ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα <sup>3)</sup>). Въ виду такого чисто пророческаго и отвлеченнаго характера слѣдующихъ главъ, нельзя удивляться тому, что онѣ по содержанію отличаются отъ пролога. Впрочемъ, между этими двумя частями христіанскаго откровенія есть и сходство. Намъ указываютъ на сходство въ планѣ всего Апокалипсиса. Сцены здѣсь идутъ ритмически, при чемъ значеніе архитектурнаго принципа принадлежитъ числу семь, и имѣетъ оно это значеніе не только съ IV главы, но и въ трехъ первыхъ. Кромѣ того, видѣнія печатей, трубъ и чашъ разбиваются на группы 4 и 3, точно также и посланія можно разбить на группы 3 и 4. Затѣмъ замѣчается близкое соприкосновеніе между символизмомъ трехъ первыхъ главъ и остальныхъ частей книги. Если усматривать въ этомъ только приспособленіе христіанскаго редактора, то будетъ удивительнымъ, что въ свое введеніе онъ не внесъ наименованія: Слово Божіе и Агнецъ—эти специально христіанскія понятія. Наконецъ, и въ синтаксисѣ и грамматическихъ неправильностяхъ первая главы подобны слѣдующимъ <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> Völter, Die Offenbarung Joh., S.<sup>2</sup> 51.

<sup>2)</sup> Rauch, S. 77—78.

<sup>3)</sup> Въ виду несомнѣннаго отношенія IV, 1 къ I, 19, нельзя принять предположенія Benson'a, что 2 стихъ четвертой главы начинается словами μετὰ ταῦτα, но необходимо держаться обычной разстановки знаковъ препинанія (The Apocalypse, p. 155—156).

<sup>4)</sup> Ср. Sabatier, p. 11—16. О языкѣ посланій, ср. Bousset, Die Off. Joh., S. 240.

Особенности первых трех глав понятны изъ эпистолярной формы, данной Апокалиптикомъ своей книгѣ, и изъ близкаго отношенія ихъ содержанія къ настоящему ближайшихъ читателей. Если имѣть все это въ виду, то и не будетъ основаній къ разрыву связи между I—III и IV и дальнѣйшими главами. То, что приводитъ въ пользу такого разрыва Vischer и др., едва ли заслуживаетъ большого вниманія. Такъ, указываютъ на слова IV, 2: εὐθεὺς ἐγενόμην ἐν πνεύματι, которыя, будто бы, неумѣстны послѣ упоминанія объ экстатическомъ состоянн пророка въ I, 10. По нашему мнѣнню, эти слова, наоборотъ, здѣсь весьма кстати. Если и не предполагать записи видѣнн сейчасъ же по полученн его <sup>1)</sup>, то, однако, должно обратить вниманіе на совершенное измѣненіе сцены, какое замѣчаемъ въ описанн IV главы. Далѣе, еще должно предположить и перерывъ въ экстатическомъ состоянн созерцателя <sup>2)</sup> а отсюда и замѣчаніе εὐθεὺς ἐγενόμην ἐν πνεύματι дѣлается совершенно понятнымъ. Но нѣкоторые экзегеты противъ мысли о перерывѣ экстаческаго состоянн созерцателя возражаютъ, что видѣть отверстое небо Іоаннъ могъ только въ духѣ, и слѣдовательно слова εὐθεὺς ἐγενόμην ἐν πνεύματι указываютъ не на вторично послѣ перерыва наступившее визионерное состоянн, а на высшую ступень восхищенія сравнительно съ предыдущимъ <sup>3)</sup>. Не зная психологическихъ законовъ визионернаго состоянн, мы затруднились бы говорить о возможности такого, какъ выражается L. Prager, «экстаза въ экстазѣ». При томъ же и самый текстъ IV, 1—2 не даетъ, по нашему мнѣнню, къ этому основаній. Какъ замѣчаетъ Th. Zahn, мы можемъ думать о визионерномъ состоянн по аналогн со сномъ и грезами во снѣ. Въ примѣненн къ Апокалипсису IV, 1—2 это означаетъ, что, прежде чѣмъ у писателя его вполнѣ исчезло обычное сознанн, онъ видитъ уже на небѣ открытую дверь. А когда онъ слышитъ голосъ, приглашающій его на небо, то чувствуетъ себя вполнѣ отрѣшеннымъ отъ настоящей дѣйствительности <sup>4)</sup>.

Vischer'a смущаетъ еще и выраженіе: ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη

<sup>1)</sup> Такъ Hilgenfeld въ „ZWTh.“ 1890, S. 421 — 422. S. 421 Anm. 1; Bungeoth, S. 31. 204 и др.

<sup>2)</sup> Cp. Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 599—600.

<sup>3)</sup> Ebrard, S. 214—215. Такъ Prager, D. Offenbarung Johannis I, S. 392. 395; Keferstein, S. 52.

<sup>4)</sup> Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 606.

ἐν τῷ οὐρανῷ. По его мнѣнію, прославленный Христосъ, описанный въ гл. I, могъ находиться только на небѣ. Но такое утверждение не имѣетъ ни малѣйшаго основанія въ текстѣ гл. I, скорѣе все содержаніе послѣдней говорить за то, что Апокалиптикъ видѣлъ Христа вотъ здѣсь, — передъ собой, а не на небѣ: καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἐπὶ λυχνίας χρυσαῆς, καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου (I, 12—13). Въ виду этого, предположеніе о совершенномъ измѣненіи сцены въ IV главѣ является безусловно необходимымъ.

Наконецъ, ἡ φωνὴ ἡ πρώτη въ IV, 1, — конечно, голосъ Христа. Недоумѣнія Vischer'a здѣсь не имѣютъ значенія. Ст. 1 является переходомъ отъ предыдущаго къ слѣдующимъ видѣніямъ. Что удивительнаго, если въ этомъ переходномъ, связующемъ мѣстѣ Христосъ представляется источникомъ откровенія? Эта мысль вовсе не стоитъ въ противорѣчіи съ дальнѣйшими видѣніями, гдѣ Христосъ является уже объектомъ откровенія. Странно, что критикъ не можетъ совмѣстить эти двѣ идеи и понять, что онѣ выражены Апокалиптикомъ очень искусно.

Впрочемъ, считаютъ, что въ началѣ IV главы не все благополучно, не только тѣ, которые рѣшительно отдѣляютъ отъ нея прологъ, но и нѣкоторые изъ признающихъ связь между этими двумя частями Апокалипсиса. Такъ, Spitta ставитъ вопросъ относительно εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι: должно ли въ ἐγενόμην видѣть ошибку — замѣну слова ἐφερόμην или же все это выраженіе прибавлено редакторомъ на основаніи XVII, 3 и XXI, 10? Въ первомъ случаѣ πνεῦμα означало бы вѣтеръ. Но критику кажется болѣе вѣроятнымъ второе предположеніе <sup>1)</sup>. Все же спорное мѣсто у Spitta имѣетъ такую форму; μετὰ ταῦτα ἶδον, καὶ ἰδοὺ θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἤκουσα τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ, λέγων· ἀνάβα ὧδε, καὶ δεῖξω σοι ἃ δεῖ γενέσθαι. καὶ ἰδοὺ θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ и т. д. <sup>2)</sup>. Изъ этой конъектуры въ нашемъ предыдущемъ изложеніи не предусмотрено только опущеніе μετὰ ταῦτα послѣ ἃ δεῖ γενέσθαι <sup>3)</sup>. Опущеніе это при утвержденіи связи между двумя частями Апокалипсиса не нужно совершенно, — наоборотъ, слова μετὰ ταῦτα,

<sup>1)</sup> Spitta, S. 64. Противъ первой конъектуры см. Hirsch, S. 40; Bousset, D. Off. Joh., S. 243.

<sup>2)</sup> Spitta, S. 554.

<sup>3)</sup> Ibid. S. 64—65.

обращающіяся къ I, 19, здѣсь являются вполне понятными и даже необходимыми въ виду ихъ отношенія къ программѣ, данной въ I, 19.

Въ виду всего изложеннаго выше, не можетъ прельщать насъ и конъектура Joh. Weiss'a, который начало IV главы представляетъ въ такой формѣ: μετὰ ταῦτα ἴδον·

καὶ (ἴδον) θύρα ἡνεωγμένη ἐν τῷ οὐρανῷ

καὶ (ἴδον) θρόνος ἔκειτο ἐν τῷ οὐρανῷ

καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον καθήμενος

καὶ ὁ καθήμενος ὅμοιος ὁράσει λίθω ἰάσπιδι καὶ σαρδίῳ <sup>1)</sup>.

Какъ мы видимъ, онъ выбрасываетъ слова: καὶ ἡ φωνή... πνεύματι. Если несостоятельны другія основанія для подобной операции, то нельзя также обольщаться и тѣмъ, что при этомъ измѣненіи получается «прекрасное построеніе первой строфы». Въ подобныхъ случаяхъ всѣ предположенія Joh. Weiss'a построены на самой зыбкой почвѣ; онъ ничего не можетъ доказать и не доказываетъ, сознаваясь только (S. 54), что отдѣленіе первоосновы отъ прибавленій издателя требовало бы точнаго знанія языкового типа редактора, — между тѣмъ какъ такимъ знаніемъ мы не обладаемъ.

Словомъ, мы находимъ возможнымъ утверждать, что, во-первыхъ, нѣтъ основаній разрывать связь между прологомъ и видѣніями, начинающимися съ гл. IV; а во-вторыхъ, при утверженіи такой связи не только нѣтъ основаній измѣнять существующій текстъ IV, 1—2, но даже при настоящемъ его видѣ связь эта выступаетъ гораздо яснѣе, и всякое выраженіе здѣсь стоитъ на надлежащемъ мѣстѣ и имѣетъ надлежащій смыслъ.

Вслѣдъ за стихомъ, переводящимъ къ пророческимъ видѣніямъ, идетъ описаніе небесной сцены, поражающее воображеніе своимъ таинственнымъ величіемъ. Созерцатель видитъ престолъ на небѣ, а на престолѣ былъ Сидящій, видомъ подобный камню яспису и сардису, вокругъ престола была радуга, видомъ подобная смарагду. Вокругъ престола — также на престолахъ — сидѣли 24 старца, одѣтые подобно іудейскимъ священникамъ въ бѣлыя одежды и имѣвшіе золотые вѣнцы на своихъ головахъ, какъ цари (ср. I, 6: ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ) <sup>2)</sup>). Отъ престола исходили молніи

<sup>1)</sup> Joh. Weiss, S. 54 (Anm. 1) — 55.

<sup>2)</sup> Несомнѣнно, число старцевъ 24 есть 12×2. Предположенія Selwin'a, что 24 объясняется изъ представленія о засѣданіи синедріона, излишни.



и громы и голоса, и семь огненных факелов горѣли передъ нимъ, которые суть семь духовъ Божіихъ; предъ престоломъ также стеклянное море, подобное кристаллу. Престолъ утверждался на четырехъ животныхъ — καὶ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ κόλψ τοῦ θρόνου τέσσαρα ἕφα γέμοντα ὀφθαλμῶν ἐμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν <sup>1)</sup>. Первое животное было подобно льву, второе — тельцу, третье — имѣло лицо, какъ человѣческое и четвертое подобно орлу летящему. Каждое животное имѣло шесть крыльевъ, внутри исполненныхъ очей. Животныя не имѣютъ покоя ни днемъ ни ночью. Они всегда славословятъ Бога и зываютъ: «святъ, святъ, святъ Господь Богъ Вседержитель, Который былъ, есть и грядетъ». И всякій разъ какъ четыре животныхъ воздадутъ

---

равно какъ ложно и утверждение его, что писатель Апокалипсиса былъ членомъ синадріона (The Christian Prophets and the Prophetic Apocalypse, p. 129—130. 226—227. Ср. *Prager* I, S. 405). Изъ экзегетовъ одни объясняютъ число 24 изъ отношенія къ 24 чредамъ священниковъ ветхозавѣтнаго храма (такъ *Bullinger*, S. 164; *Ewald*, Die Johan. Schriften II, S. 159; Ср. *Holtzmann*, Н. С. IV, S. 326 и *Bleck*, S. 205); другіе изъ отношенія къ числу патриарховъ или колѣвъ Израилевыхъ и Апостоловъ (такъ *Hengstenberg* I, S. 178—179; *B. Weiss*, D. N. Testament III, S. 438; *Ebrard*, S. 223; *De Wette*, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 66 и др.). *Swete* видитъ здѣсь удвоеніе числа колѣвъ Израилевыхъ (p. 69). Изъ этихъ мнѣній самымъ вѣроятнымъ кажется намъ второе, ибо число колѣвъ Израилевыхъ и Апостоловъ фигурируетъ и при описаніи Новаго Иерусалима.

<sup>1)</sup> Обозначеніе положенія животныхъ въ срединѣ престола и вокругъ престола указываетъ или на то, что животныя находились на срединѣ высоты престола (такъ *Kliefoth* II, S. 21; *Prager* I, S. 412), или на то, что они были подъ престоломъ, но такъ, что престолъ не закрывалъ ихъ цѣликомъ (такъ *Hengstenberg* I, S. 186). Последнее — вѣроятнѣе всего. Ср. *И. Ньютонъ* (стр. 201): „животное, находившееся сзади престола, и животное, находившееся спереди престола, представлялись глазамъ Іоанна какъ бы посрединѣ престола, а находившіяся по бокамъ престола казались ему стоящими вокругъ престола“. Что касается значенія образа, то 4 животныхъ, конечно, херувимы (такъ *Kliefoth* II, S. 23—26; *Holtzmann*, Н. С. IV, S. 326 — 327; *Reymond* I, p. 149). *Prager* (I, S. 413) въ доказательство того, что здѣсь имѣются въ виду не звѣри и не абстракціи, а самосознающія личности, ссылается на конструкцію причастія при отношеніи его къ животнымъ: ἔχων, λέγοντες. Впрочемъ, намъ кажется, что и при взглядѣ на животныхъ, какъ на херувимовъ, можно объяснять ихъ, какъ персонификацію творенія (такъ *Hengstenberg* I, S. 186—187; *Swete*, p. 71; *B. Weiss*, D. N. T. III, S. 439; *Godet*, Bebelstudien, II, S. 220 — 221) и персонификацію силъ божественныхъ, проникающихъ твореніе (такъ *Reymond* I, p. 149; *Swete*, p. 71; *Bungeroth*, S. 123; *Ebrard*, S. 227).

славу, честь и благодареніе Сидящему на престолѣ,—24 старца падаютъ предъ Нимъ и поклоняются Живущему во вѣки вѣковъ, полагая вѣнцы свои предъ престоломъ и говоря: «достойнъ Ты, Господи, пріять славу и честь и силу, ибо Ты сотворилъ все, и все по Твоей волѣ существуетъ и сотворено» (гл. IV).

Въ то время какъ въ прологѣ, гдѣ посланія пишутся отъ лица Христа, рѣчь идетъ исключительно объ его личномъ отношеніи къ церквамъ, здѣсь,—начиная съ гл. IV,—прежде всего выдвигается образъ Сидящаго на престолѣ,—Бога Вседержителя, Который былъ, есть и грядетъ. Объясняется это тѣмъ, что картина здѣсь рисуется въ самомъ уже широкомъ масштабѣ и имѣетъ значеніе безусловно во всѣхъ частяхъ универсальное,—здѣсь самая роль Мессіи должна уже получить идейное обоснованіе.

Картина нарисована Апокалиптикомъ настолько ясно, что не у многихъ возбуждаетъ сомнѣніе въ своемъ единствѣ. Необходимо обратить вниманіе на то, что сцена обрисовывается здѣсь въ ея статическомъ, а не динамическомъ состояніи; созерцатель хочетъ сказать не то, что есть вотъ сейчасъ, въ этотъ единичный моментъ, а вообще, что бываетъ; обрисовываетъ обычное положеніе дѣла. Поэтому и нѣтъ основанія отрицать первоначальность IV, 9—11, какъ это дѣлаетъ Joh. Weiss (S. 55 Anm.), по миѣшю котораго въ этихъ стихахъ замѣтно забвеніе редакторомъ своей роли, такъ какъ онъ, вмѣсто единичнаго видѣнія, начинаетъ описывать обычное положеніе дѣла. Конечно, совершенно недоказуемо его (S. 54) положеніе, что вся IV гл. переработана, и къ ея первоосновѣ принадлежитъ только тронъ и четыре животныхъ. Приписывать образъ 24 старцевъ редактору нѣтъ никакихъ основаній, и мѣсто V, 8 у Joh. Weiss'a едва-ли болѣе понятно, чѣмъ при настоящемъ состояніи текста.

Spitta (S. 65—67) и Rauch (S. 77) приписываютъ еще редактору слова въ IV, 5: *ἃ εἰσιν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ*. О семи духахъ Божіихъ и о символическомъ выраженіи представленія о нихъ мы не разъ уже говорили и старались объяснить это выраженіе. Для насъ совершенно понятно, что Богъ или Агнецъ представляются обладателями семи духовъ, что въ отношеніе къ послѣднимъ ставятся семь церквей, а потому нѣтъ нужды прибѣгать здѣсь къ выдѣленіямъ. Анонимъ поступаетъ еще рѣшительнѣе и выбрасываетъ даже въ

IV, 5 καὶ ἐπὶ λαμπάδας—τοῦ θεοῦ <sup>1)</sup>), но встрѣчаетъ возраженія со стороны самого Spitt'ы (S. 66).

V гл. Въ V главѣ на первое мѣсто выступаетъ новый образъ,—именно, Агнца. Апокалиптикъ видитъ въ десницѣ у Сидящаго на престолѣ книгу съ семью печатами. Это не книга будущаго, но, какъ вслѣдъ за Huschke <sup>2)</sup> принимаютъ Zahn и Joh. Weiss <sup>3)</sup>),—завѣщаніе. Zahn утверждаетъ, что всякій самый простой членъ асійскихъ церквей понималъ, что βιβλίον съ семью печатами есть ничто иное, какъ завѣщаніе. Его, обычно, вскрывали по смерти завѣщателя въ присутствіи семи лицъ, которыми оно было и запечатано. Не должно смущаться, если въ апокалипсическомъ описаніи не отразились точно всѣ формальности, которыми было обставлено вскрытіе завѣщанія,—въ общемъ же смыслъ избраннаго образа совершенно ясенъ.

Апокалиптикъ затѣмъ плачетъ о томъ, что никто не можетъ раскрыть книгу и снять ея печати, но одинъ изъ старцевъ, утѣшая, сказалъ ему: μή κλαῖς· ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαυὶδ, ἀνοίξει τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἐπτά σφραγίδας αὐτοῦ (5 ст.). Καὶ εἶδον ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἄρνιον ἑστικὸς ὡς ἐσφραγμένον, ἔχων χάρακα ἐπὶ καὶ ὀφθαλμοὺς ἐπτά, οἱ εἰσὶν τὰ ἐπτά πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν (ст. 6). Эти стихи являются камнемъ преткновенія прежде всего для представителей мнѣнія объ иудейскомъ происхожденіи Апокалипсиса въ виду специфически христіанскаго характера образа ἄρνιον ὡς ἐσφραγμένον. Vischer (S. 57—59) дѣйствительно и считаетъ послѣднія три слова прибавленіемъ христіанскаго редактора. Но данное имъ объясненіе происхожденія здѣсь образа, конечно, способно совершенно подорвать довѣріе къ подобнаго рода критическимъ операціямъ. Онъ не понимаетъ, какъ это возможно, что Мессія называется львомъ изъ колѣна Иудина и вмѣстѣ съ тѣмъ выводится подъ образомъ Агнца, какъ бы закланнаго. На самомъ дѣлѣ вполнѣ понятно объединенію здѣсь идей о происхожденіи Христа по плоти изъ рода Давидова и объ искупительномъ значеніи Его смерти. Далѣе, Vischer происхожденіе ὡς ἐσφραγμένον понимаетъ, какъ антитезу описанному въ XIII, 3, и приписываетъ и эти два слова христіанскому переводчику

<sup>1)</sup> „ZAW“. 1887, S. 168.

<sup>2)</sup> Das Buch mit sieben Siegeln, S. 12 ff.

<sup>3)</sup> Zahn, Einleitung II, S<sup>3</sup> 600; Joh. Weiss, S. 57—59; Fiebig, S. 21.

книги; самое  $\omega\varsigma$  здѣсь кажется ему безсмысленнымъ. По нашему мнѣнію, словами  $\omega\varsigma$  ἐσφαγμένον опять же прекрасно описанъ Христосъ. Агнецъ имѣетъ зіяющую смертельную рану, но онъ не мертвъ, а обладаетъ всею полною властью и всевѣдѣнію,—имѣетъ семь роговъ и семь глазъ <sup>1)</sup>). Появленіе, наконецъ, въ ст. 6 слова ἀρνίον Vischer объясняетъ невѣжествомъ или глупостью переводчика. Дѣло въ томъ, что первоначально здѣсь Мессія выводился только подъ образомъ льва. Левъ по еврейски לָוִי, — слово созвучное греческому ἀρνίον, — созвучіемъ только и объясняется появленіе послѣдняго въ Апокалипсисѣ. Едва ли кто потребуетъ опроверженія этого объясненія!

Schmidt <sup>2)</sup>), смущаясь въ содержаніи ст. 5—6 тѣмъ же, что и Vischer, однако признаетъ нетвердой позицію послѣдняго въ отношеніи ст. 6. Онъ, повидимому, склоняется къ предположенію Анонима. Этотъ послѣдній выбрасываетъ все, начиная съ  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$  въ ст. 2 и кончая ст. 6, и признаетъ, что замедленіе дѣйствія происходитъ отъ переводчика, что открытіе печатей не требуетъ никакого особеннаго достоинства, и совершаетъ этотъ актъ ἄγγελος ἰσχυρός <sup>3)</sup>). Нельзя не согласиться со Spitt'ю (S. 76) въ признаніи «безпочвеннаго своеволія» этой критики, которая полную смысла и красоты христіанскую картину хочетъ разрѣшить въ совершенно безъидейную сцену. До тѣхъ поръ пока литературное построеніе и идейное содержаніе гл. V у насъ не возбуждаетъ еще недоумѣній, мы не имѣемъ права прибѣгать и къ выдѣленіямъ интерполяцій. Между тѣмъ въ данномъ случаѣ Анонимъ поступаетъ исключительно на основаніи предвзятой идеи объ іудейскомъ происхожденіи Апокалипсиса. Идею же содержаніе главы, какъ мы показали въ отвѣтъ на недоумѣніе Vischer'a, съ христіанской точки зрѣнія вполне понятно,—трудно подыскать лучшее выраженіе значенія Христа, славнаго своимъ униженіемъ.

Иудейское происхожденіе V главы признаетъ Rauch (S. 78), который однако вовсе не считаетъ нужнымъ удалять изъ нея слово ἀρνίον. Здѣсь, по его мнѣнію, мы имѣемъ дѣло съ идеальной фигурой пророческаго «раба Іеговы», который пу-

<sup>1)</sup> Cp. Bousset, D. Off. Ioh., S. 258.

<sup>2)</sup> Schmidt, S. 34 u. S. 34 Anm. 3 u. S. 38.

<sup>3)</sup> „ZAW“. 1887, S. 169.

темъ страданій идетъ къ славі. Теперь мы должны уже обратиться къ іудейской апокалиптикѣ и посмотрѣть, возможенъ ли тамъ такой образъ. Если агнецъ—отдѣльная личность, а не коллективная, то это Мессія, а искупительно-страдающій Мессія не мыслимъ въ іудейской апокалиптикѣ того времени, къ которому Rauch относитъ V главу. Затѣмъ этотъ специфически христіанскій образъ агнца для обозначенія Мессіа, который при томъ описывается словами *ὡς ἐσφαγμένον*, координація образовъ льва изъ колѣна Іудина и агнца,—все это только при крайнемъ предубѣжденіи можетъ объясняться съ іудейской точки зрѣнія. Въ виду всего этого, нельзя не признать, что христіанскій характеръ гл. V, не смотря на всѣ старанія устранить его, неизгладимъ <sup>1)</sup>).

Однако и при убѣжденіи въ христіанскомъ происхожденіи главы Spitta (S. 74—75) считаетъ необходимымъ прибѣгнуть къ критическимъ выдѣленіямъ интерполяцій прежде всего въ ст. 5,—именно, онъ приписываетъ здѣсь редактору слова: *ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς 'Ιουδα, ἡ ρίζα Δαυεὶδ ἀνοίξει τὸ βιβλίον καὶ τὰς ἐπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ*. Съ точки зрѣнія христіанскихъ понятій, конечно, нельзя считать здѣсь неподходящимъ упоминаніе о побѣдѣ Христа. Если же Spitta ссылается еще и на то, что эта, вычеркиваемая имъ, фраза отличается особенностями интерполяцій въ гл. I—IV,—особенно обѣщаній побѣдителю,—то такой аргументъ имѣетъ значеніе исключительно субъективное,—мы не нашли достаточныхъ основаній отрицать первоначальность всѣхъ тѣхъ мѣстъ.

Въ ст. 6, кромѣ того, нѣкоторые отрицаютъ еще подлинность объясненія: *οἱ εἰσιν τὰ ἐπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν* <sup>2)</sup>). Говорятъ, что здѣсь представленіе о семи духахъ Божіихъ несогласно съ представленіемъ о нихъ въ I, 4 и IV, 5. Въ первомъ мѣстѣ они называются ранѣ Христа, во второмъ же представлены стоящими предъ престоломъ Божіимъ въ образѣ семи факеловъ,—здѣсь, наоборотъ, обладателемъ семи духовъ и, очевидно, посредникомъ при ихъ ниспосланіи представляется Христосъ. Такія комбинаціи,—думается,—съ точки зрѣнія христіанина вполнѣ понятны и онѣ имѣютъ параллель въ ученіи четвертаго Евангелія о Духѣ—

<sup>1)</sup> Cp. Bousset, D. Off. Joh., S. 277; Beyschlag, S. 113—115.

<sup>2)</sup> Völter: Entstehung d. Apk., S<sup>1</sup>. 18; Entst. d. Ap., S<sup>2</sup>. 50; D. Offenbarung Joh., S<sup>1</sup>. 12—13. 145. Spitta, S. 67; Rauch, S. 80.

Параклитѣ. Духъ исходитъ отъ Отца, но Онъ посылается Христомъ отъ Отца же, и «не отъ Себя говорить будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ»,—«отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (Іоан. XV, 26, XVI, 7. 13—15). Параллелизмъ ясенъ. Кромѣ того, приписывать Богу и Христу общіе предикаты свойственно христологіи Апокалиптики.

Агнецъ беретъ у Сидящаго на престолѣ книгу, послѣ чего четыре животныхъ и 24 старца падаютъ предъ Нимъ. «имѣя каждый гусли и золотыя чаши, полныя ѳиміама, которыя суть молитвы святыхъ». Ioh. Weiss (S. 55 Anm.), вообще признающій происхожденіе образа 24 старцевъ отъ издателя, представляетъ ст. 8—9 въ такой формѣ: καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσαρα ζῶα ἔχοντες ἕκαστος κithάραν καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων ᾄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες. Онъ находитъ затрудненіе въ образѣ паденія старцевъ съ гуслими и чашами съ ѳиміамомъ въ рукахъ. Послѣдній аргументъ, конечно, не убѣдителенъ: мы не имѣемъ никакого права быть столь придиричавыми. 24 старца, затѣмъ, нигдѣ не врываються насильственно въ ходъ разсказа и съ этой стороны не возбуждаютъ никакихъ недоумѣній. Они описываются въ IV, 4 одѣтыми въ бѣлыя одежды іудейскихъ священниковъ,—слѣдовательно, имъ только, а не четыремъ животнымъ могутъ быть приписаны священническія функціи, они только могутъ быть представлены съ чашами, полными ѳиміама. Нѣтъ нужды выбрасывать и объясненіе въ ст. 8: αἱ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων <sup>1)</sup>).

Въ ст. 9—10 слѣдуетъ ᾠδὴ καινή, которую поютъ животныя и старцы, и въ ея содержаніи можно усмотрѣть основанія, по которымъ книгу съ семью печатами можетъ открыть, именно, Агнецъ закланный. Vischer, конечно, отрицаетъ первоначальность указанныхъ стиховъ въ виду только ихъ христіанскаго содержанія. Названіе ᾠδὴ καινή онъ наивно объясняетъ изъ того, что пѣснь не найдена переводчикомъ въ основномъ произведеніи, но вновь составлена имъ самимъ <sup>2)</sup>. Rauch (S. 80) приписываетъ изъ этой пѣсни редактору ст. 9б—10, потомучто они являются повтореніемъ доксологіи въ I, 6, но скрытый мотивъ у этого критика заключается только

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Ioh., S<sup>o</sup>. 13; Rauch, S. 80; Spitta, S. 67. Противъ нихъ Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apk., S. 498—499.

<sup>2)</sup> Vischer, S. 55. Cp. Schmidt, S. 35.

въ признаніи іудейскаго происхожденія главы. Но какое странное впечатлѣніе получается отъ этой пѣсни Rauch'a, которая слѣдуетъ послѣ такого торжественнаго введенія ст. 8: καὶ ἄδουσιν ᾠδὴν καινὴν λέγοντες· ἅγιος εἰ λαβεῖν τὸ βιβλίον καὶ ἀνοῖξαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ, и только!

Völter, признавая первоначальность ᾠδῆς καινῆς, находитъ, что она повреждена позднѣйшею рукой. Такъ, по его мнѣнію, здѣсь первоначально была рѣчь въ соотвѣтствіи съ VII, 1—8 только объ искупленныхъ изъ всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ <sup>1)</sup>. Такое предположеніе основано исключительно на истолкованіи и дѣленіи VII гл., первая часть которой понимается въ смыслѣ отношенія къ вѣрующимъ іудейской національности. Глава эта дѣйствительно представляетъ проблему для критики. Въ виду этого, въ данномъ мѣстѣ о предположеніи Völter'a нѣтъ нужды и говорить. Необходимо согласиться съ Bousset'омъ, что проблема не здѣсь, — не въ V, 9—10, но въ VII главѣ <sup>2)</sup>. Кромѣ того, въ ст. 10 слова καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς Völter выбрасываетъ и относитъ ихъ къ вставкѣ Кериноа при Веспасіанѣ <sup>3)</sup>. Καὶ βασιλεύσουσιν здѣсь обращается къ предшественнику: καὶ ἐποίησας αὐτοὺς τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν; ἐπὶ τῆς γῆς дѣйствительно, по-видимому, неожиданно, — Bousset ставитъ его въ связь съ «хилиастическими воззрѣніями» Апокалиптики <sup>4)</sup>, — съ послѣднимъ мнѣніемъ можно согласиться.

За пѣснію старцевъ и животныхъ слѣдуютъ еще двѣ — V, 11—14. Первая содержитъ прославленіе Агнца, вторая — Бога и Агнца. Замѣчательно, что къ славословію привлекается все большій и большій кругъ тварей. Такъ, ᾠδῆς καινῆς воспѣта старцами и животными, славословіе приносится тѣми же и множествомъ ангеловъ и, наконецъ, всякимъ созданіемъ, находящимся на небѣ, на землѣ и подъ землею. Удивительна здѣсь цѣлостность картины. ᾠδῆς καινῆς, примыкая непосредственно къ предшественнику, говоритъ о правѣ Агнца открыть книгу и снять ея печати въ силу совершеннаго имъ искупительнаго дѣла. Слѣдующая пѣснь, примыкая въ свою очередь къ предшественнице, славить вообще Агнца: «достоинъ Агнецъ заланный принять силу, и богатство, и премудрость, и крѣ-

<sup>1)</sup> Die Offenbarung Ioh., S.<sup>2</sup> 28.

<sup>2)</sup> Bousset, D. Off. Ioh., S. 263.

<sup>3)</sup> Völter, D. Off. Ioh., S.<sup>2</sup> 14—15. 135. Cp. Spitta, S. 68.

<sup>4)</sup> Die Off. Ioh., S. 261.

пость, и честь, и славу, и благословеніе». Искупительное дѣло Христа, составляющее Его славу, объединяетъ въ гармоническомъ единствѣ все твореніе, и вотъ мы слышимъ, что «всякое созданіе, находящееся на небѣ, и на землѣ, и подъ землею, и на морѣ и все, что въ нихъ» слилось въ чудномъ аккордѣ: «Сидящему на престолѣ и Агнцу благословеніе, и честь, и слава и держава во вѣки вѣковъ». Наконецъ, слѣдуетъ заключеніе описанія, придающее удивительную цѣлостность картинѣ: «и четыре животныхъ говорили: аминь. И двадцать четыре старца пали и поклонились Живущему во вѣки вѣковъ».

Дѣйствительно, картина производитъ неотразимое впечатлѣніе несомнѣнной цѣлостности и законченности. Тѣмъ не менѣе первоначальность V, 11—14 отрицаютъ не только представители тезиса объ іудейскомъ происхожденіи Апокалипсиса, но и Völter и Erbes <sup>1)</sup>. Гимны здѣсь, — говорятъ, — не мотивированы и нарушаютъ связь, имѣя въ виду возвышеніе Агнца. Völter говорилъ даже о монархіанизмѣ интерполятора. Но сопоставленіе Бога и Агнца вообще свойственно Апокалипсису. Всѣ же остальные возраженія нами предусмотрѣны уже въ изложеніи отрывка.

Въ VI гл. описывается самое открытіе первыхъ шести VI гл. печатей. Изъ нихъ первыя четыре отличаются отъ слѣдующихъ. При открытіи каждой изъ четырехъ слышится голосъ одного изъ четырехъ животныхъ: ἔρχου <sup>2)</sup>, а затѣмъ появляется конь съ соотвѣтствующей его значенію окраской. Но и изъ видѣній четырехъ коней первое имѣетъ особый характеръ. Здѣсь, именно, является «конь бѣлый, и на немъ всадникъ, имѣющій лукъ, и данъ былъ ему вѣнецъ; и вышелъ онъ, какъ побѣдоносный, и чтобы побѣдить». Юрьевскій профессоръ Grass указываетъ, что это видѣніе по своему значенію должно соотвѣтствовать тремъ слѣдующимъ, описывающимъ бѣдствія,

<sup>1)</sup> Völter. D. Entstehung d. Apk., S.<sup>1</sup> 18—19. 59; D. Entst. d. Apk., S.<sup>2</sup> 50—51; D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 14. Erbes, S. 49—50. Противъ нихъ Rohr, Zur Einheitlichkeit der Apk., S. 499—500.

<sup>2)</sup> Καὶ ἴδε (такъ въ Ⲭ) или καὶ βλέπε (такъ tex. rec.) послѣ ἔρχου неподлинны и произошли по непониманію переписчика. Ἐρχου обращено ко всадникамъ. Какъ замѣчаетъ Swete (p. 85), оно соотвѣтствуетъ „прійди“ Духа, Невѣсты и писателя книги въ XXII, 17—20, но, по нашему мнѣнію, оно можетъ стоять просто для драматизма картины. Ср. Holtzmann, по которому ἔρχου обращается не къ коню, а къ созерцателю (H.-C. IV. S. 328).



предваряющія пришествіе Мессіи,—поэтому здѣсь во всадникѣ нельзя видѣть Христа <sup>1)</sup>. Дѣйствительно, Spitt'a утверждаетъ, что первая печать обозначаетъ побѣдоносное шествіе Рима, подобнымъ же образомъ Renan, Völter въ Entstehung <sup>2)</sup>. Erbes паходитъ здѣсь указаніе на побѣду паряянского царя Вологеза въ 62 г. Указаніе на паряянь видятъ здѣсь: Völter въ Entstehung d. Apk.<sup>2</sup> и въ D. Off. Joh., Bousset, Grass, Ramsay, H. Holtzmann <sup>3)</sup>. По мнѣнію Bullinger'a, первая печать описываетъ выступленіе лже-Христа, о которомъ подробно говорится въ гл. XIII, а Swete находитъ въ ней картину триумфирующаго милитаризма <sup>4)</sup>. Но со всѣми этими объясненіями нельзя согласиться, потомучто всадникъ на первомъ конѣ описывается Апокалиптикомъ съ явной симпатіей и онъ провозглашается побѣдителемъ, между тѣмъ какъ въ Апокалипсисѣ говорится о побѣдѣ только христіанъ и побѣдителями называются одни послѣдователи Іисуса. Необходимо поэтому видѣть представленнымъ подъ образомъ всадника на бѣломъ конѣ побѣдный триумфъ христіанства <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Grass, S. 3. Такъ же и Völter, D. Problem d. Apk., S. 91 и др.

<sup>2)</sup> Spitta, S. 288—292; Renan, S. 307; Völter, Entstehung, S.<sup>1</sup> 42.

<sup>3)</sup> Erbes, S. 37—39; Völter: Entst., S.<sup>2</sup> 55; D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 17—18; Bousset, S. 265—266; Grass, S. 3; Ramsay, The Letters, p. 58; H. I. Holtzmann, H. C. IV, S. 328—329.

<sup>4)</sup> Bullinger, Die Apokalypse, S. 189; Swete, p. 86.

<sup>5)</sup> Ср. Hilgenfeld въ „ZWTh.“ 1890, S. 425 Anm. 1; Joh. Weiss, S. 60—62; Beyschlag въ „St. u. Kr.“ 1888, S. 133, Prager I, S. 472; Reymond I, p. 171—172; Godet, Bibelstudien II, S. 221; свящ. Орловъ, стр. 107—108. Многие экзегеты видятъ во всадникѣ первой печати прямо Христа: такъ Hengstenberg I, S. 219—221; Ebrard, S. 243—244; Bleek, S. 216; Farrar, The Early Days of Christianity vol. II, p. 249; Bungereoth, S. 139—141; B. Weiss, D. N. T. III, S. 445; Keferstein, S. 55. Думается, что послѣднее мнѣніе по смыслу тождественно съ первымъ, а потому споръ здѣсь является излишнимъ. Излишне и желаніе доказать, что въ первой печати созерцатель не могъ имѣть въ виду описаніе личности Іисуса Христа, потомучто такой характеръ этой печати не соответствовалъ бы другимъ, представляющимъ не индивидуумовъ, но персонификаціи событій или состояній (противъ Prager'a). Кромѣ того говорятъ, что Христосъ въ видѣніи является уже въ образѣ Агнца (такъ, напр., Reymond и др.). Но обычную мѣрку нельзя примѣнять къ Апокалипсису въ виду частой смѣны въ немъ сценъ и положеній лицъ, что объясняется визионернымъ характеромъ откровенія. Здѣсь различіе образовъ, въ которыхъ описывается одно и то же лицо, объясняется необходимостью пластическаго представленія этого лица въ связи съ различными характеризующими его идеями.

Слѣдующія три печати предсказываютъ различныя общественныя бѣдствія: войну, голодъ и смерть. Мы имѣемъ для нихъ множество объясненій, находящихся ключъ къ разгадкѣ образовъ въ извѣстныхъ Апокалиптику общественныхъ бѣдствіяхъ перваго вѣка. Однако, всѣ эти объясненія таковы, что противъ нихъ можно возражать только принципиально, а иначе каждое изъ нихъ имѣетъ одинаковое право на существованіе. Подыскать подобнаго рода объясненія не трудно: стоитъ познакомиться съ исторіей перваго вѣка нашей эры, чтобы найти тамъ факты, которыми можно воспользоваться при такомъ толкованіи. Вотъ опыты подобныхъ объясненій. Spitta полагаетъ, что вторая печать не относится къ Риму, который не ставилъ своей цѣлью кровопролитіе, а третья печать обозначаетъ голодъ при императорѣ Клавдіи <sup>1)</sup>. По Weizsäcker'у, четыре всадника указываютъ на первыхъ четырехъ римскихъ императоровъ <sup>2)</sup>. По послѣднему сочиненію Völter'a, Die Offenbarung Johannis<sup>3</sup> вторая печать указываетъ на войны при Неронѣ, третья—на голодъ при Неронѣ, четвертая также подходит ко времени Нерона <sup>3)</sup> и под. Правильнѣе всего, конечно, судить объ этомъ Pfleiderer, который говоритъ, что всадниковъ при первыхъ четырехъ печатяхъ нельзя относить къ опредѣленнымъ историческимъ событіямъ <sup>4)</sup>. И, дѣйствительно, мы видимъ, что каждое изъ предложенныхъ объясненій не является болѣе основательнымъ или менѣе основательнымъ, чѣмъ другое. Дѣло въ принципиальномъ возрѣніи. Если для насъ представляется несомнѣннымъ, что Апокалипсисъ—эсхатологическое произведеніе, то образы его нельзя относить къ прошедшему. Пусть Апокалиптику то или иное дало матеріалъ для образовъ, однако эти образы представляютъ пророчество о будущемъ. Этого и достаточно.

Пятая печать уже оригинальна въ сравненіи съ четырьмя первыми. Здѣсь души убитыхъ за слово Божіе вопіютъ къ Богу объ отмщеніи и получаютъ въ утѣшеніе бѣлыя одежды

<sup>1)</sup> Spitta, S. 292—294.

<sup>2)</sup> Weizsäcker, S. 494.

<sup>3)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 18—20. Впрочемъ, еще гораздо раньше всѣхъ этихъ писателей И. Ньютонъ высказалъ общее убѣжденіе, что „видѣнія при открытіи этихъ печатей имѣютъ отношеніе только къ событіямъ гражданской жизни языческой Римской имперіи“ (Замѣчанія на кн. пр. Даніила и Апк. св. Іоанна, стр. 199).

<sup>4)</sup> Urchristentum II, S.<sup>2</sup> 299.

съ повелѣніемъ успокоиться, пока ихъ братья дополняютъ число мучениковъ. Spitta видитъ здѣсь жертвы гоненія со стороны іудеевъ, а не язычниковъ—и помѣщаетъ ихъ подъ жертвенникомъ всесоженія въ Иерусалимскомъ храмѣ, а не на небѣ <sup>1)</sup>. Но для признанія перемѣны сцены и соотвѣтствующаго толкованія мы не имѣемъ ровно никакихъ основаній. Нѣкоторые экзегеты справедливо утверждаютъ, что о жертвенникѣ всесоженія въ Апокалипсисѣ нѣтъ вовсе рѣчи <sup>2)</sup>, слѣдовательно и образъ VI, 9 стоитъ въ связи съ жертвенникомъ кадилльнымъ <sup>3)</sup>. Правда, при описаніи въ гл. IV престола Божія и того, что его окружаетъ, объ алтарѣ кадилльномъ не было упомянуто, но это не можетъ служить основаніемъ противъ нашего положенія. И въ VIII, 3 упоминается τὸ θυσιαστήριον π τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου, при чемъ нѣтъ нужды переносить здѣсь мѣсто дѣйствія въ іерусалимскій храмъ. Не только нѣтъ нужды, но эта попытка свести дѣйствіе съ неба на землю совершенно не соотвѣтствуетъ характеру и содержанию видѣній. О характерѣ самой молебны мучениковъ, въ которой иные видятъ іудейскій духъ мстительности <sup>4)</sup>, мы уже говорили выше <sup>5)</sup>. Большинство видитъ въ мученикахъ пятой печати жертвъ Нероновскаго гоненія <sup>6)</sup>. Дѣйствительно, гоненіе Нерона было позади Апокалиптика. Время Домиціана было тоже весьма тревожнымъ,—все предвѣщало тяжелое будущее для церкви, надъ которой загоралась кровавая заря. Предчувствіемъ этихъ ужасовъ и полно видѣніе пятой печати: время мучениковъ побуждало представить и все христіанство, какъ мученичество. Между прочимъ, Rauch (S. 81) видитъ въ ст. 11 — христіанское прибавленіе.

Наконецъ, въ описаніи видѣнія шестой печати, предсказывающей страшныя явленія природы, недоумѣніе критики возбуждаютъ слова въ ст. 16: καὶ ἀπὸ τῆς ὀργῆς τοῦ ἀγίου, первоначальность которыхъ обычно отрицается <sup>7)</sup>. Мысль о гнѣвѣ

<sup>1)</sup> Spitta, S. 297—300.

<sup>2)</sup> Такъ De Wette, Kurze Erklärung d. Offenbarung Joh., S. 112; Bleek, S. 257.

<sup>3)</sup> Bleek, S. 220—221. Keferstein, S. 58 и др.

<sup>4)</sup> Vischer, S. 82—83; Schmidt, S. 11.

<sup>5)</sup> См. стр. 231.

<sup>6)</sup> Völter, Entst., S.<sup>1</sup> 43; D. Off. Joh., S. 22; Weizsäcker, S. 494; Joh. Weiss, S. 7—10.

<sup>7)</sup> Vischer, S. 40. Völter: Entst., S.<sup>1</sup> 19; Entst., S.<sup>2</sup> 51; D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 145. Joh. Weiss, S. 64. Rauch, S. 81. Spitta, S. 77—78.

Агнца, будто бы, не подходить къ связи, содержать въ себѣ внутреннее противорѣчіе, а затѣмъ интерполяцію выдасть *singul.* αὐτοῦ вмѣсто *plur.* αὐτῶν въ ст. 17. Первое возраженіе, конечно, явно несостоятельно, потомучто Христось, хотя и изображается, какъ Агнецъ,—но съ семью рогами, т. е. облеченнымъ всею полнотою власти. Вообще странно отрицать смыслъ выраженія, если Агнецъ является распорядителемъ судьбами міровой исторіи. *Singul.* αὐτοῦ, по нашему мнѣнію, можно относить только къ Агнцу, о гнѣвѣ котораго и была рѣчь. Здѣсь въ такомъ случаѣ сказалось представленіе о Христѣ, какъ судіи міра.

Можно еще отмѣтить тезисъ *Ioh. Weiss'a* (S. 59—64) о переработкѣ нѣкоторыхъ изъ видѣній печатей. Такъ, по его мнѣнію, общая схема принадлежит первоначальному автору, но первая и пятая печати въ ихъ настоящемъ видѣ вышли изъ подъ пера издателя. Для первой, обозначающей побѣдное шествіе христіанства, это доказывается ея несоотвѣтствіемъ тремъ слѣдующимъ печатямъ, описывающимъ казни, поражающія міръ, для пятой—тѣмъ, что она свидѣтельствуетъ о фактѣ великаго преслѣдованія, которое пережилъ Апокалиптикъ. Здѣсь иное положеніе, чѣмъ въ семи посланіяхъ, гдѣ упоминается только о единичномъ фактѣ мученичества. Что касается сказаннаго *Ioh. Weiss'омъ* относительно пятой печати, то оно не требуетъ опроверженія. Если согласиться съ тѣмъ, что мы говорили о положеніи мучениковъ и о значеніи мученичества по Апокалипсису, о положеніи церкви въ государствѣ и обществѣ, а также и спеціально о видѣніи пятой печати, то будетъ вполне возможно признать первоначальность описанія видѣнія въ его настоящемъ видѣ. Видѣніе первой печати можно принять за образецъ утѣшающаго предвосхищенія побѣды христіанства надъ міромъ: образъ имѣетъ надлежащее мѣсто въ самомъ началѣ описанія казней, которыя должны поразить міръ. Если даже признать стереотипность видѣнія четырехъ коней, то и въ этомъ случаѣ нѣтъ основаній отрицать цѣлостность этого описанія и его принадлежность св. Апостолу Іоанну.

Заключается описаніе шестой печати словами царей земныхъ и вельможъ, богатыхъ, тысяченачальниковъ и сильныхъ, рабовъ и свободныхъ, обращенными къ горахъ и камнямъ: «падите на насъ и скройте насъ отъ лица Сидящаго на престолѣ и отъ гнѣва Агнца, ибо пришелъ великій день гнѣва Его, и кто можетъ устоять?»

III—VIII, 1 гл. Слѣдующая далѣ VII глава своимъ содержаніемъ привлекаетъ вниманіе критики. Она заключаетъ три эпизода: а) видѣніе четырехъ ангеловъ, держащихъ четыре вѣтра земли (ст. 1), б) запечатлѣніе 144,000 изъ 12 колѣнъ сыновъ Израилевыхъ (ст. 2—8) и в) видѣніе великаго множества людей въ бѣлыхъ одеждахъ изъ всѣхъ народовъ (ст. 9—17). Способъ выраженія идей Апокалиптикомъ даетъ критикѣ поводъ къ дѣленіямъ главы на предполагаемыя первоначальныя составныя части. Такъ, по Völter'у, VII, 1—8 принадлежитъ къ первоначальному Апокалипсису, а VII, 9—17—редактору. Прибавленіе имѣло въ виду исправить партикуляристическую мысль Апокалиптика о принадлежности 144,000 только къ іудейской націи <sup>1)</sup>. Vischer (S. 46. 53—54), конечно, съ своей точки зрѣнія на происхожденіе Апокалипсиса не можетъ признать единство главы. По его мнѣнію, 144,000—іудеи, а VII, 9—17, гдѣ слово *ἀρμόν* не можетъ быть выброшено безъ нарушенія связи, принадлежатъ христіанскому редактору. Нѣчто подобное говоритъ и Schmidt (S. 31—32. 35). Ioh. Weiss (S. 65—72. 9—10) поступаетъ по своему обыкновению: онъ VII, 1—3 приписываетъ редактору, а для всей остальной главы признаетъ первоначальную основу, которая (рѣчь идетъ о ст. 9—17) значительно переработана редакторомъ. Въ настоящемъ своемъ видѣ, въ какомъ она произошла отъ руки издателя, глава имѣетъ такой смыслъ. 144,000 обозначаютъ христіанскую церковь послѣдняго времени, ту часть ея, которая устоитъ передъ бѣдствіями и не умретъ мученически. Множество въ бѣлыхъ одеждахъ—мученики. Образъ имѣетъ въ виду утѣшить послѣднихъ, дать имъ увѣренность въ спасеніи. По первоначальному однако смыслу главы, здѣсь дѣло шло просто объ іудеяхъ и язычникахъ: на одной сторонѣ избранные изъ іудеевъ, на другой—множество спасенныхъ изъ язычниковъ. II при такомъ пониманіи ничего нельзя возразить противъ христіанскаго происхожденія первоначальной основы главы. Единство автора главы и переработку ея христіаниномъ согласенъ признать и Rauch (S. 82—84), стоящій на точкѣ зрѣнія іудейскаго происхожденія этой части Апокалипсиса. Онъ выражаетъ свои мысли не ясно и не заслуживаетъ никакого вниманія. Мнѣніе Erbes'а (S. 55—57)

<sup>1)</sup> Völter: D. Entst. d. Apk., S.<sup>1</sup> 19—20; D. Entst., S.<sup>2</sup> 51—52; D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 23—24. 145—146.

противоположно мнѣнію Völter'a. Онъ считаетъ позднѣйшей вставкой VII, 4—8. Сдѣлана эта вставка тѣмъ же лицомъ, которому принадлежитъ и описаніе новаго Іерусалима, и у котораго вообще замѣтно предпочтеніе, оказываемое іудейству.

Мы видимъ, что критическія дѣленія главы имѣютъ своимъ основаніемъ тотъ или иной взглядъ на ея смыслъ. Прежде всего возникаетъ вопросъ объ общемъ ея положеніи въ композиціи Апокалипсиса. Spitta разрываетъ связь между VI и VII главой и первую относитъ къ источнику U (куда еще принадлежатъ и VIII, 1. VII, 9—17. XIX, 9б—10. XXII, 8—21), а второю начинаетъ источникъ J<sup>1</sup>. Начало седьмой главы, по его мнѣнію, неожиданно врывается въ связанное безъ того развитіе видѣнія семи печатей <sup>1</sup>). Но съ этимъ нельзя согласиться. Разбираемая глава не только представляетъ прямой отвѣтъ на поставленный въ VI, 17 вопросъ о томъ, кто можетъ устоять въ день гнѣва Агнца, но она, — кромѣ того, — при изложенномъ нами общемъ взглядѣ на композицію Апокалипсиса занимаетъ вполне надлежащее и единственно возможное мѣсто. Апокалиптикъ не имѣлъ въ виду описывать послѣ седьмой печати открытіе царства Божія, но онъ не могъ закончить первую часть своего произведенія и описаніемъ казней, такъ какъ въ этомъ случаѣ получилась бы идейная неполнота. Въ противовѣсъ казнямъ, имѣющимъ постигнуть враждебный Христу міръ, необходимо было помѣстить пророчество объ отношеніи Бога къ Своимъ избраннымъ, которое въ то же время не должно быть совершеннымъ описаніемъ будущаго царства. Такому пророчеству было, конечно, мѣсто только въ концѣ описанія бѣдствій, а такъ какъ седьмая печать должна была неожиданно прервать развитіе видѣній, то мѣсто такому пророчеству и было послѣ описанія шестой печати. Подобный методъ мы замѣчаемъ и въ дальнѣйшемъ развитіи книги. Самыя естественныя соображенія могутъ служить къ оправданію этого метода. Апокалиптику нужно описать одновременное состояніе двухъ частей міра: во-первыхъ, враговъ Христа и, во-вторыхъ, рабовъ Божіихъ. Но это описаніе онъ даетъ не въ формѣ исторіи, но рисуетъ въ картинахъ. Вполнѣ понятно и необходимо, что одновременное въ жизни изображается въ литературномъ

<sup>1</sup>) Spitta, S. 80—86. Противъ него Bousset, D. Off. Joh., S. 276—277.

произведеніи въ образахъ, слѣдующихъ другъ за другомъ. Въ виду этого, съ точки зрѣнія человѣческой логики не только нѣтъ никакихъ основаній отрывать главу седьмую отъ шестой, но содержаніе седьмой главы нельзя назвать дале эпизодомъ <sup>1)</sup>. Это не эпизодъ, а другая сторона картины. Раньше мы видѣли, что совершается во враждебномъ Богу мірѣ, теперь же видимъ, какъ Богъ сохраняетъ своихъ избранныхъ. Хотя гл. VII и должна быть считаема по своему настоящему положенію отвѣтомъ на вопросъ, поставленный въ VI, 17, но связь эта формальная, а не дѣловая. Поэтому погрѣшаютъ экзегеты <sup>2)</sup>, относящіе видѣніе гл. VII къ шестой печати; наоборотъ, необходимо согласиться съ тѣми, которые признаютъ одновременность описаннаго въ VI и VII главахъ <sup>3)</sup>. Если имѣть въ виду все вышесказанное, то и не окажется возможнымъ отрывать седьмую главу отъ шестой.

Въ VII, 1 мы встрѣчаемся съ положеніемъ, которое имѣетъ параллель (выше отмѣченную) <sup>4)</sup> въ іудейской апокалипсической литературѣ. Въ слѣдующихъ главахъ Апокалипсиса съ четырьмя ангелами вѣтровъ мы не встрѣчаемся <sup>5)</sup>, но это не должно удивлять:—указанный стереотипный образъ имѣлъ въ виду только особенно отъѣнить сохраненіе Богомъ христіанъ.

Затѣмъ, правильное отношеніе къ дальнѣйшему содержанію главы возможно при правильномъ же ея пониманіи. Предварительно отмѣтимъ объясненіе ея и тѣми, которые стоятъ на точкѣ зрѣнія единства Апокалипсиса. Такъ, по Hengstenberg'y, de Wette, Bleek'y, Beyschlag'y, Hilgenfeld'y, Swete'y, Bovon'y и др., 144,000 и множество въ бѣлыхъ одеждахъ обозначаютъ одно и то же <sup>6)</sup>. Число 144,000 созерцатель только слышитъ, но когда онъ увидѣлъ ихъ, то, конечно, эти 144,000 представились ему въ видѣ великаго

<sup>1)</sup> Противъ Hengstenberg'a I, S. 249; Ebrard'a, S. 263; Bousset'a, который видитъ въ VII главѣ первое интермеццо, S. 279; Swete'a, p. 95 и др.

<sup>2)</sup> Bunge-roth, S. 155.

<sup>3)</sup> Такъ Tiefenthal, S. 351; ср. Hengstenberg, I, S. 249—250.

<sup>4)</sup> См. выше стр. 237.

<sup>5)</sup> Это отмѣчаетъ Spitta, S. 314—316. По поводу этого см. Hirscht, S. 64.

<sup>6)</sup> Hengstenberg I, S. 258—259; De Wette, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 88. 91; Bleek, S. 229; Beyschlag въ „St. u. Kr.“ 1888, S. 116—119; Hilgenfeld въ „ZWTh.“ 1890, S. 428—429 и Einleitung, S. 426—427; Swete, p. 99; Bovon въ „Revue de Th. et de Philosophie“ 1887, p. 341.

множества, которое онъ не могъ сосчитать. Кромѣ того, и далѣе говорится (IX, 4), что только имѣющіе печать Бога на челѣ будутъ сохранены предъ нашествіемъ ужасной саранчи. Запечатлѣнные же являются и обитателями новаго Іерусалима (XXII, 4). Въ VII, 9—17 описываются тѣ же, что и въ первой части главы, только въ иныхъ условіяхъ. На это описаніе можно смотрѣть какъ на антиципацію будущаго блаженства. Въ виду всего этого необходимо отождествлять лицъ, представленныхъ въ VII гл. подъ двумя образами. Другіе, наоборотъ, различаютъ подъ образами VII главы христіанъ изъ іудеевъ и христіанъ изъ язычниковъ, при чемъ нѣкоторые изъ дѣлающихъ такое различіе видятъ въ VII, 1—8 указаніе на обращеніе Израиля въ послѣднее время <sup>1)</sup>). Есть еще и третья группа экзегетовъ, которая видитъ въ обоихъ видѣніяхъ седьмой главы христіанъ безотносительно къ ихъ національности, но не отождествляетъ все-таки 144,000 съ великимъ множествомъ въ бѣлыхъ одеждахъ. Эти считаютъ, что VII, 1—8 говоритъ о тѣхъ христіанахъ, которые будутъ сохранены Богомъ въ ихъ земной жизни во время бѣдствій, а VII, 9—17 описываетъ мучениковъ <sup>2)</sup>). Мы здѣсь должны, прежде всего, замѣтить, что явно несостоятельно изъясненіе образа запечатлѣнія 144,000 съ іудейской точки зрѣнія. Какъ справедливо указываютъ противъ мысли Vischer'a, еврей не могъ раздѣлять народъ Божій и приписывать сохраненіе и спасеніе только незначительной части своей націи, которую онъ всегда разсматривалъ въ цѣломъ, если шло дѣло о благахъ мессіанскаго царства <sup>3)</sup>). Идея избранныхъ изъ іудеевъ специфически христіанская. Съ христіанской же точки зрѣнія вся седьмая глава понятна и безъ допущенія ея происхожденія отъ руки различныхъ авторовъ. Кто можетъ устоять въ великій день гнѣва Агнца?—ставится вопросъ въ VI, 17. Отвѣтомъ служитъ сцена запечатлѣнія 144,000 изъ 12 колѣнъ сыновъ Израилевыхъ. Символическое обозначеніе христіанъ, какъ новаго духовнаго Израиля, не представляетъ ничего необычай-

<sup>1)</sup> Такъ *Godet*, *Bibelstudien* II, S. 223. 225—226; ср. S. 262; *Lindenbein*, S. 71. 73—74; *Pfleiderer*, *Urchristentum* II, S.<sup>2</sup> 301—302; *Hirscht*, S. 60—62; *Beymond* I, p. 181—183.

<sup>2)</sup> Такъ *Ewald*, *D. Iohan. Schriften* II, S. 185—187. 189; *Ebrard*, S. 271—272; *B. Weiss*, *D. N. T.* III, S. 449—452.

<sup>3)</sup> *Ioh. Weiss*, S. 67; *Hilgenfeld* въ „*ZWTh.*“ 1890, S. 429—430; *Pfleiderer*, *Urchristentum* II, S.<sup>2</sup> 301.



наго для первоначальнаго христіанства. Кромѣ того, положеніе, что въ VII, 1—8 имѣется въ виду духовный Израиль, а не Израиль по плоти, подтверждается слѣдующими соображеніями: во-первыхъ, при перечисленіи колѣнъ, колѣно Давидово опущено; во-вторыхъ, колѣна перечислены не въ порядкѣ старшинства сыновей Іакова, но Іуда стоитъ на первомъ мѣстѣ; въ третьихъ, полного числа колѣнъ во время Апокалиптики уже не было; наконецъ, всякому ясно, что числа 12,000 и 144,000 нельзя понимать буквально <sup>1)</sup>).

Сказавъ о запечатлѣніи вѣрующихъ, Апокалиптикъ какъ бы неожиданно видитъ вдругъ церковь въ ея состояніи торжества и блаженства. Переходъ отъ одного видѣнія къ другому совершается очень быстро. Созерцатель видитъ что, «великое множество людей, котораго никто не могъ перечесть, изъ всѣхъ племенъ и колѣнъ, и народовъ и языковъ стояло предъ престоломъ и предъ Агнцемъ въ бѣлыхъ одеждахъ и съ пальмовыми вѣтвями въ рукахъ своихъ <sup>2)</sup>». И восклицали громкимъ голосомъ, говоря: спасеніе Богу нашему, сидящему на престолѣ, и Агнцу!» Далѣе слѣдуетъ рѣчь о поклоненіи ангеловъ и ихъ гимнъ, и затѣмъ одинъ изъ старцевъ объясняетъ созерцателю относительно облеченныхъ въ бѣлыя одежды: «это тѣ, которые пришли отъ великой скорби; они омыли одежды свои и убѣлили одежды свои кровью Агнца». Въ послѣднихъ трехъ стихахъ (15—17) описывается кратко блаженство этихъ убѣлившихъ одежды свои; въ описаніи есть выраженія, сходныя съ выраженіями послѣднихъ главъ Апокалипсиса.

Споръ о томъ: тожественны ли описанные въ VII, 9—17 со 144 тысячами запечатлѣнныхъ, по нашему мнѣнію, не имѣетъ подъ собой почвы. Здѣсь не можетъ быть рѣчи ни о тожествѣ, ни о различіи, но видѣніе VII, 1—8 описываетъ вѣрующихъ въ ихъ земномъ бытіи, а VII, 9—17 говоритъ о томъ, что ожидаетъ ихъ въ потустороннемъ мірѣ, при чемъ запечатлѣніе въ первой части седьмой главы вовсе не является залогомъ сохраненія вѣрующихъ въ настоящей жизни во плоти. Запечатлѣніе есть только знакъ принадлежности Богу, какъ принятіе начертанія звѣря въ XIII гл. есть знакъ принадлеж-

<sup>1)</sup> Rückert въ „Theologische Quartalschrift“ 1886, 3, S. 431.

<sup>2)</sup> На основаніи стратоникійской (въ Карин) надписи Prof. Ad. Deissmann полагаетъ, что мотивъ для этого образа созерцатель нашель въ окружавшей его греческой дѣйствительности (см. Bible Studies, Edinburgh 1909, p. 368 sq.).

ности звѣрю <sup>1)</sup>). Если облеченные въ бѣлыя одежды носятъ черты мучениковъ, то это согласно съ обычаемъ Апокалиптики представлять христіанъ мучениками.

«Когда онъ снялъ седьмую печать, сдѣлалось безмолвіе на небѣ, какъ бы на полчаса» (VIII, 1). По мнѣнію Zahn'a, молчаніе на полчаса означаетъ состояніе субботняго покоя <sup>2)</sup>). Другіе экзегеты видятъ здѣсь указанія на тишину передъ бурей <sup>3)</sup>, на значеніе послѣдующихъ казней <sup>4)</sup>, на тотъ фактъ, что въ этомъ видѣніи пророкъ еще не приметъ послѣдняго откровенія тайнъ Божіихъ <sup>5)</sup>; а по de Wette, тишина имѣетъ значеніе только драматическаго эффекта, а не реальное <sup>6)</sup>. Но лучше всего въ этомъ образѣ видѣть просто указаніе на торжественность и таинственность имѣющихъ совершиться событій, т. е. открытія царства Божія, или же на томительное ожиданіе въ виду ихъ скорого наступленія. Апокалиптикъ здѣсь очень кратокъ, потомучто первая часть эсхатологическаго созерцанія имъ закончена; все, что нужно было сказать, сказано.

Такимъ образомъ въ первой части Апокалипсиса мы имѣемъ нѣчто цѣлостное. Въ то же время мы возвращаемся здѣсь въ сферѣ общихъ идей. Не имѣя основаній связывать апокалипсическіе образы съ событіями современной Апокалиптику исторіи Римской имперіи или съ событіями исторіи церкви, мы только этотъ кругъ общихъ идей и можемъ намѣтить.

Сцена развертывается предъ нашими глазами постепенно. Сначала мы видимъ престолъ на небѣ и Сидящаго на немъ, окруженнаго различными существами. Сидящій на престолѣ имѣетъ въ рукѣ своей книгу, содержащую завѣщаніе. Вскрыть это завѣщаніе имѣетъ право только Агнецъ, какъ бы закланный, облеченный полнотою власти и всевѣдѣнія. Вслѣдъ за открытіемъ каждой изъ семи печатей дѣло все идетъ и идетъ къ концу: мы приближаемся къ осуществленію завѣта. Прежде чѣмъ случится послѣднее, съ одной стороны, христіанство должно совершить въ мірѣ свое побѣдное шествіе, а съ дру-

<sup>1)</sup> Cp. *Deissmann*, *Bible Studies*, p. 352. 350.

<sup>2)</sup> *Zahn*, *Einleitung i. d. N. T. II*, S.<sup>3</sup> 602. Cp. *Prager*, *D. Off. Joh.* I, S. 597.

<sup>3)</sup> Такъ *Ewald*, *D. Joh. Schriften II*, S. 193.

<sup>4)</sup> *Kliefoth*, II, S. 113.

<sup>5)</sup> *B. Weiss*, *D. N. Testament III*, S. 454.

<sup>6)</sup> *De Wette*, *Kurze Erklärung d. Offenbarung Johannis*, S. 93.

гой—враждебный Богу міръ долженъ быть пораженъ различными казнями. Но среди этихъ ужасныхъ ударовъ Господь знаетъ и отмѣчаетъ Своихъ, и Апокалиптикъ заранѣе уже видитъ небесное торжество вѣрующихъ. Все готово къ открытію царства Божія; пшеница отдѣлена отъ плевелъ; снята послѣдняя—седьмая печать, наступило гробовое молчаніе томительнаго ожиданія. Съ этимъ мы дошли до конца, но описанія конца еще нѣтъ. Начинается новый рядъ образовъ, параллельныхъ первымъ.

**Вторая часть, эсхатологическаго созерцанія (гл. VIII, 2—XI).**

Въ VIII, 2 мы видимъ начало второй части Апокалипсиса. Здѣсь опять приходится имѣть дѣло съ семью казнями, поражающими враждебный Богу міръ, а въ концѣ ихъ вставлены двѣ оригинальнѣйшія по содержанію главы—X и XI. Видѣніе семи трубъ въ своемъ планѣ отличается тѣми же особенностями, что и видѣніе семи печатей,—именно, трубы разбиваются на группы 4 и 3. Каждая изъ трехъ послѣднихъ трубъ получаетъ специальное названіе «горя» (ἡ οὐαί), согласно съ восклицаніемъ орла, котораго Апокалиптикъ видѣлъ послѣ видѣнія четвертой трубы летящимъ среди неба: οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ τοῖς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς ἐκ τῶν λοιπῶν φωνῶν τῆς σάλπιγγος τῶν τριῶν ἀγγέλων τῶν μελλόντων σάλπιξεν (VIII, 13). Основанія, о которыхъ была рѣчь выше, побуждаютъ насъ видѣть въ этой второй части Апокалипсиса развитіе, параллельное видѣнію семи печатей или, по крайней мѣрѣ, утверждать, что Апокалиптикомъ не предполагается строгая послѣдовательность во времени. Въ то время, какъ при объясненіи видѣнія печатей ключъ къ ихъ разгадкѣ ищется многими въ извѣстныхъ Апокалиптику историческихъ событіяхъ, — большинство видѣній трубъ таково, что и смѣлое воображеніе не можетъ найти къ нимъ историческихъ параллелей. Затѣмъ въ видѣніи печатей мы возвращаемся въ сферѣ самыхъ общихъ идей: здѣсь говорится о наказаніи нечестивыхъ, о сохраненіи Богомъ своихъ и объ ожидающемъ послѣднихъ побѣдномъ торжествѣ. Во второй части Апокалипсиса,—собственно въ XI главѣ,—пророчество дѣлается нѣсколько конкретнѣе, такъ что можно сказать, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ пророчествомъ, касающимся специально іудейства. Противъ такого опредѣленія главнаго содержанія второй части ничего не говоритъ то

обстоятельство, что самыя казни, приносимыя звукомъ трубъ, не имѣють, повидимому, никакой связи съ судьбой евреевъ. Должно имѣть въ виду, что, во-первыхъ, въ XI главѣ судьба іудеевъ разсматривается въ связи съ широкими всемірно-историческими перспективами, а во вторыхъ, нельзя отрипать и стереотипности большинства семи казней, краски для которыхъ даны Іоанну описаніемъ Египетскихъ казней и, можетъ быть, еще преданіемъ. Переходимъ теперь къ подробному изслѣдованію, начиная съ VIII, 2.

Что касается связи VIII гл. съ предшествующими, то изъ VIII—IX г. отрицателей единства книги ее признають Völter, Rauch, Joh. Weiss, Erbes <sup>1)</sup> и мн. др. Schmidt усматриваетъ въ видѣніи трубъ отдѣльный фрагментъ <sup>2)</sup>, а Spitta рѣшительно порываетъ связь между видѣніемъ трубъ и печатей. Главу VIII послѣдній относитъ къ источнику J<sup>1</sup>, началомъ котораго, какъ онъ думаетъ, является отрывокъ VII, 1—8; за нимъ непосредственно и слѣдуетъ VIII, 2 и сл. Для доказательства такого дѣленія Spitta указываетъ на измѣненіе сцены, начиная съ гл. VIII. Если бы такое измѣненіе и было доказано съ неопровержимостью, то это, по нашему мнѣнію, еще не говорило бы противъ единства книги. Если же Spitta выдѣляетъ разбираемое мѣсто, относя его къ іудейскому источнику, то для такого опредѣленія его характера онъ и др. не имѣють никакихъ основаній. Положимъ, въ VIII гл. нѣтъ ничего специфически христіанскаго, но въ ней нѣтъ и ничего специфически іудейскаго, — здѣсь «нейтральное видѣніе». Съ точки зрѣнія изслѣдователей, подобныхъ Spitt'ѣ, это совершенно необъяснимо. Если Апокалипсисъ есть собраніе источниковъ различнаго происхожденія, то непонятно, какимъ образомъ христіанскій редакторъ оставилъ въ немъ цѣлыя три главы (VIII—X) безъ христіанскихъ вставокъ. Ему же представлялся случай, напр., въ VIII, 4, послѣ тоῦ θεοῦ вставить καὶ τοῦ ἀγίου. Вообще редакторъ въ представленіи критики играетъ совсѣмъ незавидную роль: онъ дѣлаетъ вставки тамъ, гдѣ онѣ не нужны, и не дѣлаетъ ихъ тамъ, гдѣ нужно <sup>3)</sup>.

Но дѣйствительно ли есть перемѣна сцены дѣйствія, начиная съ VIII, 2? Spitta (S. 87 ff.) отмѣчаетъ въ этомъ случаѣ

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 29 ff.; Rauch, S. 84—86; Joh. Weiss, S. 72 ff.; Erbes, S. 58 ff.

<sup>2)</sup> Schmidt, S. 11—12.

<sup>3)</sup> Hirscht, S. 66.

прежде всего тотъ фактъ, что въ VIII, 2 выступаютъ семь ангеловъ, которые стоятъ предъ Богомъ: καὶ εἶδον τοὺς ἑπτὰ ἀγγέλους οἱ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἑστῆκασιν, между тѣмъ какъ въ гл. IV, 5 мы имѣемъ дѣло съ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καίόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου. Последнимъ представленіемъ семь ангеловъ, будто бы, совсѣмъ исключаются. Далѣе, если судить по описанію VIII, 2—5, дѣйствіе, изображенное здѣсь, имѣетъ мѣсто совсѣмъ не на небѣ, какъ въ гл. IV, а въ іерусалимскомъ храмѣ (S. 321 ff.). Указаніе на храмовую обстановку Spitta находитъ въ VIII, 3, гдѣ онъ различаетъ между τὸ θυσιαστήριον и τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν. Первымъ терминомъ обозначается жертвенникъ все-сожженія, а вторымъ алтарь кадильный. Последний,—указываетъ Spitta,—никогда не называется просто τὸ θυσιαστήριον, но къ этому названію всегда прибавляется указаніе на его назначеніе или мѣстоположеніе, или на его золотыя наружныя стѣнки, подобно тому какъ въ концѣ ст. 3 называется τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν — несомнѣнно жертвенникъ кадильный. Признавъ, что описанное въ VIII, 2—5 имѣетъ мѣсто въ іерусалимскомъ храмѣ, Spitta предполагаетъ, что ἐνώπιον τοῦ θρόνου въ ст. 3 является корректурой редактора, первоначально же здѣсь стояло ἐνώπιον τοῦ θεοῦ <sup>1)</sup>. Точно также и Bousset замѣчаетъ перемѣну обстановки въ VIII главѣ и различаетъ въ описаніи ея два жертвенника: всесожженія и кадильный <sup>2)</sup>, но однако онъ не дѣлаетъ изъ этого обстоятельства тѣхъ выводовъ, какіе дѣлаетъ Spitta.

Намъ кажется, что въ описаніи VIII, 3 вполне возможно отождествить τὸ θυσιαστήριον и τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν. Въ первомъ случаѣ опредѣленіе τὸ χρυσοῦν потому, можетъ быть, и опущено, что оно удобнѣе могло быть прибавлено при вторичномъ наименованіи того же самаго предмета. Кромѣ того, дѣйствіе ангела описывается здѣсь такъ, что изъ описанія его нельзя усмотрѣть двухъ жертвенниковъ. Ангелъ стоитъ у алтаря, имѣя λίβανωτὸν χρυσοῦν. Ему дается много оѳиміама, который онъ, очевидно, кладетъ на жертвенникъ, при чемъ дымъ кадильный восходитъ отъ руки Ангела предъ Бога. Послѣ уже этого и здѣсь же λίβανωτός наполняется горящими углями, которые бросаются на землю. Ясно, что описаніемъ дѣйствія предполагается одинъ только жертвенникъ и, именно, кадильный.

<sup>1)</sup> Spitta, S. 94—95.

<sup>2)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 292—294.

Если Spitta говорить, что въ IV главѣ нѣтъ рѣчи о семи ангелахъ, то это совершенно справедливо. Но что представленіе о семи факелахъ, горящихъ предъ престоломъ, исключаетъ представленіе о семи ангелахъ,—съ этимъ, конечно, едва ли кто согласится. А вообще по поводу описанія сцены нужно замѣтить, что въ подобныхъ случаяхъ многіе предметы упоминаются по мѣрѣ надобности. Это вполне примѣнимо къ упоминанію и о семи ангелахъ и о жертвенникѣ. Наконецъ, странно представленіе о семи ангелахъ, получающихъ семь трубъ,—именно, въ іерусалимскомъ храмѣ <sup>1)</sup>. Bousset, который не согласенъ признать мѣстомъ дѣйствія, описаннаго въ VIII, 2—5, іерусалимскій храмъ, указываетъ, что мнѣніе Spitta'я явно опровергается стихомъ пятымъ съ его εἰς τὴν γῆν. Кромѣ того, онъ стоитъ на той правильной общей точкѣ зрѣнія, что на основаніи перемѣнъ въ сценѣ нельзя отдѣлять другъ отъ друга гл. IV—VI и VIII—IX <sup>2)</sup>.

Нужно отмѣтить еще наблюдение Prof. A. Schlatter'a, что и въ Палестинской школѣ существовали одновременно другъ подлѣ друга оба представленія, которыми пользуется Ап. Іоаннъ при описаніи неба, т. е. представленіе его, какъ мѣста, гдѣ находится престолъ Божій, и какъ храма, гдѣ приносятся Ему молитвы. Совмѣстность этихъ представленій не смущала, очевидно, ни Ап. Іоанна, ни раввиновъ <sup>3)</sup>. Если критика возразитъ, что при описаніи трона Божія и того, что его окружаетъ, въ гл. IV не упоминается ни одинъ предметъ изъ храмовыхъ принадлежностей, но послѣднія вводятся уже позднѣе, то на это опять же можно сказать словами Schlatter'a, что съ такимъ интеллектуализмомъ, который считаетъ точную топографію неба одной изъ задачъ пророчества, Іоаннъ не имѣетъ ничего общаго <sup>4)</sup>.

Кромѣ указанія на перемѣну сцены въ началѣ описанія видѣнія трубъ, Spitta (S. 87) дѣлаетъ еще слѣдующія наблюденія надъ содержаніемъ гл. VIII, 2—IX, 21 въ ихъ отношеніи къ видѣнію печатей. Въ послѣднихъ,—говоритъ Spitta,—идетъ дѣло вовсе не о казняхъ, жертвою которыхъ являются нечестивые, а скорѣе о страданіяхъ послѣдователей Христа,—

<sup>1)</sup> *Erbes*, S. 59—60.

<sup>2)</sup> *Bousset*, D. Off. Joh., S. 294.

<sup>3)</sup> *Schlatter*, Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse, S. 26—27.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, S. 27 Anm. 1.

по крайней мѣрѣ, при открытіи пятой печати души умерщвленныхъ за слово Божіе вопіють объ отмщеніи, и имъ заповѣдуются терпѣніе, пока ихъ собратья исполняютъ число мучениковъ. Сообразно съ этимъ, видѣнія печатей не имѣютъ никакого отношенія къ египетскимъ казнямъ, но примыкаютъ къ соотвѣтствующимъ частямъ эсхатологической рѣчи Господа.

Имѣютъ также значеніе и слѣдующія наблюденія. Въ VI, 13—14 сообщается, что послѣ открытія шестой печати звѣзды небесныя пали на землю, и небо скрылось, свившись, какъ свитокъ, а между тѣмъ въ VIII, 12 предполагается, что до звука четвертой трубы все на небѣ было въ порядкѣ, и только послѣ этого звука затмилась вся третья часть солнца, луны и звѣздъ. Подобныя наблюденія утверждаютъ Spitt'у въ его отрицанія связи VIII главы съ видѣніемъ печатей.

Однако первое же изъ этихъ наблюденій только отчасти вѣрно. Видѣнія печатей не говорятъ исключительно о страданіяхъ праведниковъ. Въ этомъ отношеніи выдѣляется только пятая печать, гдѣ дѣло идетъ дѣйствительно о христіанскихъ мученикахъ. Кромѣ того, особый смыслъ имѣетъ первая печать, которая не говоритъ ни о страданіяхъ праведныхъ, ни о страданіяхъ нечестивыхъ. Остальныя же печати или приносятъ общія бѣдствія—такъ вторая, третья и четвертая; или же бѣдствія, касающіяся скорѣе нечестивыхъ.

Что касается второго наблюденія Spitt'ы, то оно можетъ имѣть значеніе только при непониманіи характера вдохновеннаго произведенія св. Ап. Іоанна. По справедливому замѣчанію Erbes'a (S. 58), у Апокалиптика видѣніе слѣдовало за видѣніемъ, и у него не было большой заботы сдѣлать все вполне представимымъ для холоднаго, прозаически настроеннаго ума. Кромѣ того, если нѣтъ необходимости понимать все въ описаніи казней буквально и предполагать такое пониманіе у писателя, то совершенно нѣтъ нужды и прибѣгать къ какимъ бы то ни было соглашеніямъ. Если мы станемъ разрѣшать вопросы въ родѣ того: какъ согласить, что въ видѣніи шестой печати уже описано полное нарушеніе порядка въ явленіяхъ физическаго міра, между тѣмъ какъ въ видѣніи первыхъ трехъ трубъ этотъ порядокъ предполагается неизблемымъ, то къ писанію созерцателя мы примѣнимъ интеллектуалистическую мѣрку, сюда совершенно неподходящую. Необходимо, наконецъ, имѣть въ виду, что въ Апокалипсисѣ

мы не можемъ искать и строгой хронологической послѣдовательности. Такимъ образомъ и съ этой стороны мы не видимъ никакихъ основаній къ отрицанію происхожденія видѣнія печатей и видѣнія трубъ отъ одного и того же писателя.

Но съ этимъ выводомъ рѣшены еще не всѣ вопросы относительно видѣнія трубъ. Спрашивается, нѣтъ ли основаній къ отрицанію единства самаго отрывка, содержащаго это видѣніе,—не является ли онъ самъ въ настоящемъ его видѣ позднѣйшею переработкой болѣе древней основы? Такъ именно и думаетъ Ioh. Weiss (S. 74 ff.), предполагающій, что сначала здѣсь были только «три горя», расширенныя издателемъ для симметріи въ семь трубъ, частью которыхъ сдѣлались и самыя три горя. Для этого ученаго подозрителенъ схематизмъ Апокалипсиса, гдѣ наблюдается троскратная смѣна семи казней. Кромѣ того, онъ обращаетъ вниманіе и на тотъ фактъ, что три горя, связанныя съ тремя послѣдними трубами, рѣшительно отдѣляются отъ четырехъ первыхъ. Наконецъ, и по своему характеру и содержанію четыре первыя трубы отличаются отъ трехъ послѣднихъ. Въ тѣхъ наблюдается монотонность,—звукъ каждой трубы приноситъ паденіе съ неба чего-либо страшнаго: такъ, при первой трубѣ съ неба падаютъ градъ и огонь, смѣшанные съ кровью; при второй—большая гора, пылающая огнемъ, низвергается въ море; при третьей—падаетъ съ неба большая звѣзда, горящая подобно свѣтильнику; при четвертой—поражается третья часть солнца, луны и звѣздъ, и помрачается третья часть дня. Три послѣднія трубы, наоборотъ, представляютъ болѣе богатыя красками картины, а, главное, даютъ нѣчто новое въ развитіи апокалипсическаго созерцанія.

Намъ кажется очень страннымъ подозрительное отношеніе Ioh. Weiss'a къ схематизму Апокалипсиса, опредѣляемому числомъ семь. Вѣдь и самъ Ioh. Weiss не отрицаетъ связи видѣнія трубъ съ видѣніемъ печатей, а въ такомъ случаѣ,—думается,—вовсе нельзя отрицать первоначальность схемы, по которой расположены казни. Если принять выводы Ioh. Weiss'a относительно видѣнія печатей, а также если согласиться съ его попыткой возстановить первоначальный Апокалипсисъ Іоанна, то въ послѣднемъ мы не усмотримъ ничего стройнаго, никакой симметріи. Фактъ выдѣленія трехъ послѣднихъ трубъ ни о чемъ еще не говоритъ; а что касается



отличія ихъ по характеру и содержанію отъ трехъ первыхъ, то аналогичный фактъ мы имѣемъ и въ видѣніи печатей, и—какъ бы ни старался Joh. Weiss указаніемъ переработокъ затушевать его,—фактъ этого различія въ видѣніи печатей остается фактомъ. Первые четыре печати рѣзко отличаются отъ слѣдующихъ. Фигуры, съ которыми мы имѣемъ въ нихъ дѣло, однообразны. Содержаніе ихъ, если исключить первую печать монотонно. Слѣдующія печати представляютъ уже иное. Послѣ этого ясна строгая выдержанность Апокалиптика въ слѣдованіи разъ навсегда принятой схемѣ, первоначальность которой ни въ какомъ случаѣ нельзя подвергать сомнѣнію. Въ противномъ случаѣ и отрицатели единства Апокалипсиса не будутъ въ состояніи дѣлать попытки реконструировать источники книги, а должны будутъ ограничиваться только отрицательными выводами въ родѣ того, что существуетъ,—положимъ,—переработка различныхъ источниковъ, а каковы эти источники, и въ чемъ состоитъ ихъ обработка,—это опредѣлить невозможно. Съ подобнаго рода гипотезами, предлагающими такіе неуловимые выводы, серьезно считаться, конечно, невозможно.

Такимъ образомъ нѣтъ вѣскихъ основаній ни къ тому, чтобы признавать происхожденіе видѣній печатей и трубъ отъ различныхъ авторовъ, ни къ тому, чтобы отрицать первоначальность видѣнія трубъ въ его настоящемъ видѣ.

Сдѣлаемъ теперь обзоръ содержанія VIII и IX главъ. Между VIII, 2, гдѣ сообщается о томъ, что семи ангеламъ были даны семь трубъ, и VIII, 6, гдѣ говорится, что ангелы приготовились трубить, вставлено описаніе символическаго дѣйствія, знаменующаго молитвы праведниковъ и ихъ услышаніе Богомъ. Дымъ ѳиміама восходитъ отъ руки ангела предъ Бога и возноситъ къ Нему молитвы святыхъ. Эти молитвы, подкрѣпленныя Ангеломъ, будутъ, слѣдовательно, услышаны Богомъ, и праведники не погибнутъ, не смотря на то, что земля наполнится страшными бѣдствіями: καὶ εἰληφεν ὁ ἄγγελος τὸν λίβαντον, καὶ ἔθεμεσεν αὐτὸν ἐκ τοῦ πυρὸς τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν καὶ ἐγένοντο βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός (VIII, 5).

Spitta, между прочимъ, начинающій свой J<sup>1</sup> съ VII, 1—8 и видящій его продолженіе въ VIII, 2 сл., находитъ, что мысль, выраженная въ отрывкѣ VIII, 2—5, та-же самая, что и выраженная въ отрывкѣ VII, 1—8. Въ виду этого, онъ

полагаетъ, что эти два пассажа первоначально въ настоящей своей формѣ не могли стоять другъ подлѣ друга <sup>1)</sup>). Мы вовсе не согласны съ критическими дѣленіями Spitta, однако утверждаемъ, что даже и при нихъ описанное въ VIII, 2—5 не будетъ излишнимъ подлѣ VII, 1—8. Какъ хорошо замѣчаетъ Erbes, ни крещеніе, ни смерть Христа, ни что-либо подобное не дѣлаютъ излишними молитвы,—наоборотъ, одно предполагаетъ и мотивируетъ другое <sup>2)</sup>).

VIII, 7—12 содержатъ описаніе видѣній первыхъ четырехъ трубъ. По ст. 13, орелъ <sup>3)</sup>), летящій посреди неба, возвѣщаетъ громкимъ голосомъ горе живущимъ на землѣ отъ остальныхъ трубныхъ звуковъ трехъ ангеловъ, которые будутъ трубить.

Звукъ пятой трубы (IX, 1—12) имѣетъ своимъ послѣдствіемъ нашествіе какой-то ужасной саранчи, которой было сказано, «чтобы не дѣлала вреда травѣ земной, и никакой зелени, и никакому дереву, а только однимъ людямъ, которые не имѣютъ печати Божіей на челахъ своихъ». Spitta (S. 335—337) объясняетъ это видѣніе изъ обстоятельствъ жизни іудеевъ въ 40 г. по Р. X.—въ царствованіе Калигулы, когда въ Палестинѣ и сосѣднихъ земляхъ была страшная засуха, вызвавшая ожиданіе нашествія саранчи. Erbes (S. 60—61) поводъ къ описанію саранчи видитъ въ ея нашествіи въ 62 г., а представленіе о «кладязѣ бездны» (τὸ φρεῖρ τῆς ἀβύσσου), по его мнѣнію, дано было Апокалиптику пропастью у Іераполя, испускавшею ядовитыя испаренія. Всякое изъ подобныхъ объясненій имѣетъ одинаковую цѣнность,—стоитъ только не стѣсняясь дѣлить Апокалипсисъ на составныя части и опредѣлять ихъ хронологію по своему произволу. Въ дѣйствительности, судя по описанію саранчи, пятая труба не допускаетъ историческаго истолкованія. Все описаніе дано въ чертахъ фантастическихъ; дѣло идетъ о какой-то необыкновенной саранчѣ, которая должна вредить не расти-

<sup>1)</sup> Spitta, S. 324.

<sup>2)</sup> Erbes, S. 58—59. Ср. Hirscht, S. 67.

<sup>3)</sup> Чтеніе ἀετοῦ въ VIII, 13 вмѣсто ἀγγέλου тек. греч. является отлично удостоеннымъ. Первое принято кодексами B, A, Q и различными переводами; оно же признается первоначальнымъ и всеми новѣйшими издателями, какъ Tischendorf, Wescott и Hort, B. Weiss, Nestle, v. Soden. Чтеніе ἀγγέλου изъ унциаловъ имѣетъ только кодексъ P.

тельности, а людямъ, не имѣющимъ печати Бога на челахъ своихъ <sup>1)</sup>).

По мнѣнію Rauch'a, въ описаніи видѣнія пятой трубы не подходитъ къ связи стихъ 6, потомучто въ ст. 1—11 рѣчь идетъ о саранчѣ, а не о томъ, какъ люди принимаютъ эту казнь; далѣе, οὐ μὴ εὐρήσουσιν αὐτόν (т. е. τὸν θάνατον) невозможно, потомучто на самомъ дѣлѣ смерть угрожаетъ со всѣхъ сторонъ <sup>2)</sup>). Послѣдній аргументъ, конечно, не имѣетъ никакого значенія, да и первый немного лучше. Ст. 6 составляетъ самое естественное продолженіе ст. 5. Futura: ζητήσουσιν, εὐρήσουσιν и ἐπιθυμήσουσιν вполне понятны, такъ какъ Апокалиптикъ отъ описанія видѣній, которыя онъ созерцалъ, переходитъ сейчасъ къ прямой пророческой рѣчи.

Сторонники гипотезы перевода Апокалипсиса съ еврейскаго или арамейскаго указываютъ еще интерполяціи переводчика въ объясненіяхъ IX, 11: ἐβραϊστί и καὶ ἐν τῇ ἑλληνικῇ ὁνομα εἷς ἐστὶν Ἀπολλών <sup>3)</sup>). Это положеніе стоитъ въ зависимости отъ отношенія къ гипотезѣ перевода, о которой у насъ уже была рѣчь <sup>4)</sup>).

Наконецъ, ст. 12: ἡ οὐαὶ ἡ μία ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἔρχεται ἔτι δύο οὐαὶ μετὰ ταῦτα считается нѣкоторыми за редакціонное приращеніе <sup>5)</sup>). Никакихъ основаній къ отрицанію первоначальности указаннаго мѣста не существуетъ. Spitta просто ставитъ его въ рядъ съ другими объясненіями, которыя онъ приписываетъ редактору и, какъ мы ранѣе видѣли, совершенно безъ нужды.

Послѣ звука шестой трубы Апокалиптикъ слышитъ голосъ, говорившій шестому ангелу (ст. 14): λῶσον τοὺς τέσσαρας ἄγγέλους τοὺς δεδεμένους ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ. Попытка видѣть въ ἄγγέλους ошибку предполагаемаго нѣкоторыми переводчика Апокалипсиса съ еврейскаго языка обсуждалась выше <sup>6)</sup>). Здѣсь можно упомянуть только о реконструкціи первоначальнаго текста Spitt'ю <sup>7)</sup>). Онъ прежде всего находитъ нѣкоторое несоотвѣтствіе между содержаніемъ ст. 14—15 и

<sup>1)</sup> Joh. Weiss, S. 76—77.

<sup>2)</sup> Rauch, S. 87.

<sup>3)</sup> Vischer, S. 37; Анонимъ въ „ZAW.“ 1887, S. 170; Schmidt, S. 35.

<sup>4)</sup> См. выше стр. 233 дал.

<sup>5)</sup> Такъ Spitta, S. 95—96; Erbes, S. 60; Rauch, S. 86.

<sup>6)</sup> См. стр. 234.

<sup>7)</sup> См. S. 96 ff.

ст. 16—21 <sup>1)</sup>), вслѣдствіе чего допускаетъ, что въ ст. 14 первоначально стояло не τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους, а просто τὰς ἀγέλας. Далѣе, подѣ οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν онъ разумѣтъ ангеловъ, управляющихъ временемъ, при чемъ выступленіе ихъ указываетъ на прекращеніе времени. Но при настоящемъ состояніи текста рѣчь объ ангелахъ времени вовсе неумѣстна тамъ, гдѣ мы ее находимъ. А такъ какъ ἄλλον передъ ἄγγελον въ X, 1 заставляетъ предполагать, что передъ этимъ что-то выпало, то Spitta и находитъ возможнымъ помѣстить рѣчь о связанныхъ ангелахъ времени лишь непосредственно передъ гл. X. Но у редактора уже въ IX, 14 появилось τοὺς ἀγγέλους вмѣсто τὰς ἀγέλας; далѣе, редакторъ же присоединилъ сюда τέσσαρας. а между καὶ ἐλύθησαν и ἵνα ἀποκτείνωσιν въ стихѣ 15 вставилъ οἱ τέσσαρες ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ μῆνα καὶ ἐνιαυτόν. Наконецъ, редактору же приписываются слова въ ст. 14: λέγοντα τῷ ἑκτῷ ἀγγέλῳ, ὁ ἔχων τὴν τρίπυγχα. Что касается представленія объ ангелахъ времени, которое, по Spitt'ѣ, было выражено передъ гл. X, то оно соотвѣтствуетъ словамъ ангела въ X, 6: χρόνος οὐκέτι ἔσται.

Признаніе соотвѣтствія или несоотвѣтствія между содержаніемъ различныхъ частей видѣнія шестой печати зависитъ отъ толкованія. Если мы признаемъ обычность для еврей представленія объ ангелахъ—хранителяхъ народовъ, то совсѣмъ не трудно представить и то, какимъ образомъ Апокалиптикъ отъ рѣчи о четырехъ ангелахъ при Евфратѣ сразу же переходитъ къ описанію ужаснаго войска. Представленіе о четырехъ связанныхъ ангелахъ, подѣ которыми разумѣются ангелы-хранители народовъ, даже болѣе сообразно съ апокалипсическимъ стилемъ, чѣмъ простое представленіе о толпахъ—ἀγέλαι. Впрочемъ, еще Ипполитъ далъ правильное истолкованіе этому мѣсту <sup>2)</sup>).

Далѣе, то пониманіе, какое Spitta предлагаетъ для οἱ ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν и т. д., является совершенно невысказаннымъ. Какой, въ самомъ дѣлѣ, умѣющий со смысломъ выражаться человѣкъ могъ бы обозначить ангеловъ времени въ терминахъ: οἱ ἄγγελοι οἱ ἡτοιμασμένοι εἰς τὴν ὥραν καὶ ἡμέραν καὶ

<sup>1)</sup> Cp. Bousset, D. Off. Joh., S. 303.

<sup>2)</sup> „Texte u. Unters.“ VI, 3, S. 124. Hippolytus' Werke, ed. Achelis'a, S. 243.

αἷμα καὶ ἐν αὐτῷ?! Правильнымъ здѣсь можно признать только то толкованіе, которое видитъ въ приведенномъ обозначеніи указаніе, что событіе, описываемое въ видѣніи, приурочивается къ строго опредѣленному времени <sup>1)</sup>. Затѣмъ тѣ комбинаціи мыслей, виновникомъ которыхъ сдѣлался редакторъ чрезъ свои перемѣны въ текстѣ, обнаруживаютъ или его безуміе или же непониманіе того, надъ чѣмъ онъ работалъ: прекращеніе времени, по редактору Spitt'ы, происходитъ у великой рѣки Евфрата, и слѣдствіемъ этого является смерть шестой части людей!.. <sup>2)</sup>. Вообще, нужно сказать, вся попытка Spitt'ы возстановить видѣніе шестой трубы въ первоначальной его формѣ отличается фантастическимъ характеромъ.

Единственно возможнымъ и естественнымъ представляется намъ видѣть въ четырехъ ангелахъ, связанныхъ при великой рѣкѣ Евфратѣ, ангеловъ-хранителей народовъ. Наоборотъ, будетъ фантастичнымъ отождествлять ихъ съ четырьмя ангелами, о которыхъ идетъ рѣчь въ VII, 1, а конницу шестой трубы отождествлять съ четырьмя вѣтрами <sup>3)</sup>,—здѣсь нѣтъ даже и самаго отдаленнаго сходства. Въ виду этого нельзя предполагать, что въ VII, 1—13 и въ IX, 14—19 мы имѣемъ дѣло съ различными обработками одного и того же апокалипсическаго преданія <sup>4)</sup>.

Если согласиться со всѣмъ сказаннымъ выше, то должно признать необоснованнымъ и утвержденіе Wellhausen'a, что въ IX, 13—15 большая часть принадлежитъ редактору <sup>5)</sup>.

X—XI гл. Гл. X—XI своимъ положеніемъ и содержаніемъ возбуждаютъ недоумѣніе критики. И большинство отрицателей единства Апокалипсиса, именно, здѣсь находятъ подтвержденіе своей мысли относительно композиціи Апокалипсиса св. Апостола Іоанна. Сцена поглощенія книги приводитъ къ отрицательному выводу Weizsäcker'a, Pfeleiderer'a <sup>6)</sup>. По Schmidt'y (S. 12—13), съ X главы начинается іерусалимскій фрагментъ, оканчивающійся въ XI, 15. Sabatier (p. 22—26) также рѣшительно разрываетъ связь между главою десятой и пред-

<sup>1)</sup> Такъ Ktiefoth II, S. 151; Prager II, S. 49; Reymond I, p. 218.

<sup>2)</sup> Hirsch, S. 74.

<sup>3)</sup> Такъ Rauch, S. 86—87.

<sup>4)</sup> Противъ Bousset'a, D. Off. Joh., S. 303—304.

<sup>5)</sup> Wellhausen, Analyse d. Off. Joh., S. 13—14.

<sup>6)</sup> Weizsäcker, S. 491; Pfeleiderer, Urchristentum II, S.<sup>2</sup> 304—305.

шествующимъ. По его мнѣнію, какъ содержаніе XI главы не можетъ быть отнесено ко второму горю, такъ и послѣ звука седьмой трубы неожиданно то, что описывается, начиная съ гл. XII;—послѣ звука седьмой трубы естественнѣе всего ожидать видѣніе семи чашъ. Въ виду этого сцена поглощенія книги въ гл. X свидѣлствуетъ не о чемъ иномъ, какъ о томъ, что Апокалиптикъ начинаетъ заимствованіе изъ какого-то новаго источника. Нѣкоторые представители критическаго изученія Апокалипсиса не довольствуются указаніемъ факта отсутствія единства книги въ данномъ случаѣ, но предполагаютъ обработку и въ самой X главѣ. Но есть ли, на самомъ дѣлѣ, принудительныя основанія отрицать единство композиціи Апокалипсиса на основаніи положенія и содержанія гл. X—XI? Наше вниманіе должна занять прежде всего первая изъ этихъ двухъ главъ.

Мы уже видѣли, что послѣ шестой печати вставлены двѣ картины и что нѣтъ основаній отрицать ихъ первоначальность. Таково же съ формальной стороны и положеніе главы десятой. Она конечно не относится къ содержанію шестой трубы или второго горя; слѣдуетъ уже послѣ того, какъ описаніе его закончено. Тотъ фактъ, что заключеніе: «второе горе прошло, вотъ идетъ скоро третье горе» стоитъ только въ XI, 14, ничего не говоритъ противъ этого положенія. Апокалиптикъ, конечно, могъ поставить это заключеніе передъ самой седьмой трубой, какъ переходъ къ ней, но наше сужденіе опредѣляется не формальной связью, а содержаніемъ его видѣній. Что касается содержанія гл. X, то оно одною своею стороною соприкасается съ предыдущимъ, а другой—съ послѣдующимъ. Предыдущее—видѣніе семи трубъ, изъ которыхъ предъ взоромъ созерцателя прошли уже первыя пять, послѣдующее—пророчества объ іудействѣ и язычествѣ. Послѣ звука седьмой трубы должно ожидать открытія царства Божія, объ этомъ и говоритъ ангелъ въ X, 7. Но, по плану Апокалиптика, пророчество не должно было этимъ закончиться, со звукомъ седьмой трубы оно только должно было неожиданно прерваться, чтобы перейти къ другому предмету. Въ виду этого, въ X главѣ бросается взглядъ и на дальнѣйшее содержаніе Апокалипсиса, — созерцатель поглощаетъ книгу и ему говорится: *οὗτοι οὐκ ἔτι σὲ πάλιν προσφητέουσι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς* (ст. 11). Такимъ образомъ въ гл. X—спеціально въ сценѣ поглощенія книги—мы

имѣемъ торжественное введеніе къ слѣдующимъ пророчествамъ <sup>1)</sup>).

Апокалиптикъ прежде всего видитъ другого ангела сильнаго—*ἄλλον ἄγγελον ἰσχυρόν*, который имѣетъ въ своемъ описаніи нѣкоторыя черты Сына Человѣческаго гл. I,—тѣмъ не менѣе въ немъ должно видѣть, конечно, ангела, а не Христа <sup>2)</sup>). Указанныя черты его описанія имѣютъ только въ виду отмѣтить важность описанной сцены. \**Ἄλλον* передъ *ἄγγελον ἰσχυρόν* обращается вѣроятно къ V, 2 <sup>3)</sup>), гдѣ также выводится *ἄγγελος ἰσχυρός*,—и опять же провозглашающій *ἐν φωνῇ μεγάλῃ*. Этотъ ангелъ имѣлъ въ своей рукѣ книжку раскрытую — *βιβλίδιον ἡνεωγμένον* и, поставивъ правую ногу на море, а лѣвую на землю, воскликнулъ громкимъ голосомъ. Когда онъ воскликнулъ, то семь громовъ проговорили голосами своими, при чемъ созерцателю запрещено было писать то, что проговорили семь громовъ. Spitta, который видитъ въ X главѣ объединеніе рукою редактора двухъ сценъ, изъ которыхъ одна происходитъ изъ J<sup>1</sup>, а другая—изъ J<sup>2</sup> <sup>4)</sup>), находитъ для образа семи говорящихъ громовъ объясняющія параллели въ раввинистической литературѣ. Онъ указываетъ на воззрѣніе, согласно которому голосъ Бога, говорящаго на Синаѣ, былъ услышанъ всѣми народами благодаря тому, что онъ раздѣлился на семь отдѣльныхъ голосовъ, а каждый изъ нихъ въ свою очередь на десять и, такимъ образомъ каждая изъ 70 націй слышала рѣчь Бога на своемъ собственномъ языкѣ <sup>5)</sup>). Слѣдовательно, образъ имѣетъ цѣлью показать, что голосъ ангела долженъ быть услышанъ всѣми народами. Въ виду этого значенія образа семи громовъ, ст. 4, по мнѣнію Spitt'ы, должно приписать редактору. Онъ не понялъ дѣйствительнаго смысла образа и ожидалъ здѣсь встрѣтить что-либо аналогичное семи печатямъ, трубамъ или чашамъ, но ничего подобнаго въ своемъ источникѣ не нашелъ,—почему и рѣшилъ ввести въ ходъ разсказа приказаніе скрыть, что говорили семь громовъ <sup>6)</sup>).

Съ этимъ вычурнымъ толкованіемъ Spitt'ы невозможно со-

<sup>1)</sup> Ср. *Rohr*, Zur Einheitlichkeit der Apk. въ „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 502—504.

<sup>2)</sup> Противъ *Hengstenberg*'а I, S. 329—330; *Prager*'а II, S. 62—63.

<sup>3)</sup> Такъ *Kliefoth* II, S. 161; *B. Weiss*, D. N. Testament III, S. 463.

<sup>4)</sup> *Spitta*, S. 104 ff.

<sup>5)</sup> *Spitta*, S. 345—346.

<sup>6)</sup> *Ibid.*, S. 347—348.

гласиться. Прежде всего, намъ представляется несомнѣннымъ, что въ ст. 3, когда объ ангелѣ говорится: καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ὥστερ λέων ροῦᾶται, дѣло идетъ не о членораздѣльной рѣчи, но просто о восклицаніи, имѣющемъ въ виду привлечь вниманіе. Рѣчь семи громовъ, наоборотъ, необходимо полагать членораздѣльною—ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ θρονταὶ τὰς ἑαυτῶν φωνάς. Слѣдовательно, восклицаніе ангела и семь громовъ не тождественны по содержанію, а въ виду этого и все толкованіе Spitt'у ложно. Не остается послѣ этого и основаній къ тому, чтобы ст. 4 приписываетъ редактору. Вообще, при сужденіи объ отрывкѣ о семи громахъ приходится стать на единственно правильную точку зрѣнія, которой придерживается Bousset: на что Апокалиптикъ намекаетъ этимъ образомъ, — мы не въ состояніи угадать; нельзя ставить вопросъ и о содержаніи рѣчи семи громовъ <sup>1)</sup>).

Излишне и предположеніе Erbes'a, что семь громовъ собственно имѣютъ въ виду, по мысли первоначальнаго автора Апокалипсиса, явиться восполненіемъ къ двумъ первымъ седмицамъ казней. Они являются третьей седмицей, которая однако въ виду приближенія міровой драмы къ концу, не описывается подробно писателемъ, мотивирующимъ такое умолчаніе повелѣніемъ свыше. Позднѣйшій редакторъ, не понимая этого, присоединилъ далѣе еще семь чашъ <sup>2)</sup>). Однако, какое странное представленіе у Erbes'a объ Апокалиптикѣ и его авторской манерѣ! Онъ пишетъ по опредѣленной схемѣ, сообразно съ которой должно быть три седмицы казней, но не умѣетъ довести дѣло до конца и вмѣсто третьей седмицы помѣщаетъ только такой намекъ на нее, значеніе котораго никто не можетъ угадать. Въ качествѣ мотива къ сокращенію дѣйствія Erbes указываетъ на то, что по гласу архангела, какъ говорится 1 Θεсс. IV, 16 и 1 Кор. XV, 51, и послѣ звука послѣдней трубы долженъ наступить конецъ. Но привязывать доказательство къ этимъ мѣстамъ изъ Апостола Павла не имѣетъ никакого смысла. Указанный же Erbes'омъ мотивъ къ сокращенію изложенія Апокалипсиса въ томъ обстоятельстве, что міровая драма приближалась къ концу, въ такой же

<sup>1)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 308—309.

<sup>2)</sup> Erbes, S. 64—65. По мнѣнію Moffatt'a, циклъ „семи громовъ“, можетъ быть, опущенъ для того, чтобы дать мѣсто новому источнику (An Introduction to the Literature of the New Testament, p. 494).



мѣрѣ имѣлъ значеніе и при заключеніи видѣнія печатей, тѣмъ не менѣе это не помѣшало созерцателю предложить полное видѣніе семи казней, связанныхъ со звуками семи трубъ.

Такимъ образомъ ангелъ своимъ восклицаніемъ призвалъ все ко вниманію, а затѣмъ, когда совершилось описанное въ ст. 3б—4, клялся Живущимъ во вѣки вѣковъ, ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται, ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἐβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σπλῖναι, καὶ ἐτελέσθῃ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δοῦλους τοὺς προφῆτας. Слова χρόνος οὐκέτι ἔσται указываютъ вѣроятно, не на абсолютное прекращеніе времени, но на небольшой срокъ, оставшійся до совершенія тайны Божіей. Затѣмъ Апокалиптикъ слышитъ небесный голосъ, который онъ слышалъ и ранѣе, т. е. очевидно, голосъ Христа, повелѣвающій ему взять изъ руки ангела книгу. Послѣ этого состоялось поглощеніе книги созерцателемъ, которому приказано «пророчествовать о народахъ, и племенахъ, и языкахъ и царяхъ многихъ».

Мы уже замѣчали, что Spitta видитъ въ X главѣ соединеніе редакторомъ двухъ рассказовъ изъ разныхъ источниковъ. Точно также и Joh. Weiss (S. 41—44) признаетъ, что въ ней замѣтна рука редактора, хотя самая основа взята изъ письменнаго источника. Мы проходимъ мимо его указанія на отсутствіе ритма въ X, 6, такъ-какъ это очень ненадежный аргументъ. Однако и другія доказательства мало убѣдительны. Такъ, основанія для своей мысли Joh. Weiss ищетъ въ сценѣ поглощенія книги, которую онъ приписываетъ издателю, такъ какъ въ дальнѣйшемъ ходѣ рассказа о книгѣ нѣтъ вовсе рѣчи. Но вѣдь, это и естественно: поглощеніе книги имѣетъ символическое исключительно значеніе и странно бы было, если бы о ней еще была рѣчь. Неожиданное объясненіе даетъ критикъ также и выраженію δαὶ σε πάλιν προφητεύσαι въ ст. 11. Πάλιν, думаетъ онъ, указываетъ на то, что содержаніе поглощенной Апокалиптикомъ книжки уже разъ было возвѣщено, какъ пророчество. Таково же и указаніе Joh. Weiss'a на значеніе замалчиванія созерцателемъ того, что было сказано ангеломъ (ст. 3), а также и семью громами. Апокалиптикъ особенно въ послѣднемъ случаѣ оправдывалъ себя предъ читателями по поводу опущенія части использованнаго имъ источника. Всѣ эти доказательства не только не убѣдительны, но прямо, пожалуй, нѣсколько курьезны <sup>1)</sup>. Гораздо проще и понятнѣе видѣть въ

<sup>1)</sup> Cp. еще Rauch, S. 95—97. Cp. также Bruston въ „Revue de Th. et de Philos.“ 1888, p. 256—257.

πάλιν отношеніе къ предшествующему пророчеству Апокалипсиса въ гл. IV—IX; точно также и на оправданіе себя писателемъ передъ читателями по поводу опущенія части источника текстъ не содержитъ никакихъ указаній, не говоря уже о странности такого представленія дѣла.

Что касается X, 11, то здѣсь имѣется въ виду дальнѣйшее содержаніе Апокалипсиса, и не только содержаніе одной главы XI, но и пророчества гл. XII и далѣе. Содержаніе одной главы XI вовсе не исчерпываетъ предметовъ пророчества, перечисленіе которыхъ имѣется въ X, 11 <sup>1)</sup>. Въ XI, 1 — 13 мы имѣемъ пророчество о судьбѣ іудейства. Отрывокъ этотъ подробно разобранъ нами со стороны его происхожденія и смысла въ предыдущемъ отдѣлѣ <sup>2)</sup>, а поэтому здѣсь мы должны ограничиться только указаніемъ тѣхъ интерполяцій, какія находятъ въ этомъ пассажѣ критика, отрицающая единство Апокалипсиса.

Съ одной стороны, мы слышимъ, что ἡ πόλις μεγάλη въ XI, 8—Римъ, а не Іерусалимъ <sup>3)</sup>, но съ этимъ можно бы было согласиться только въ томъ случаѣ, если принять реконструкцію отрывка, предложенную Spitt'ою <sup>4)</sup>. Vischer слово μεγάλη приписываетъ редактору, потомучто въ основномъ произведеніи μεγάλη прилагается къ Риму <sup>5)</sup>. Но что удивительнаго, если писатель изъ евреевъ на ряду съ Римомъ называетъ «великимъ городомъ» и Іерусалимъ, о которомъ сохранились отзывы въ такомъ же духѣ и со стороны греко-римскихъ писателей. Такъ, Плиній Старшій называетъ Іерусалимъ longe clarissima urbium Orientis, non Judaeae modo <sup>6)</sup>. А Аннианъ говоритъ о Помпеѣ, что онъ τὴν μεγίστην πόλιν Ἱεροσόλυμα καὶ ἀγιοτάτην αὐτοῖς κατέσκαψεν <sup>7)</sup>. Кромѣ того, Іерусалимъ получаетъ названіе великаго города въ Сив. V, 154. 226. 413.

Въ томъ же XI, 8 стихѣ Апокалипсиса многими отрицается первоначальность словъ: ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη <sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Sabatier, p. 25.

<sup>2)</sup> См. выше стр. 204 дал.

<sup>3)</sup> Spitta, S. 427. Ср. Rauch, S. 98—99.

<sup>4)</sup> См. у него Anhang, S. 573.

<sup>5)</sup> Vischer, S. 84—85.

<sup>6)</sup> Historia naturalis V; § 70: см. Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme, p. 270.

<sup>7)</sup> Ibid., p. 151.

<sup>8)</sup> Völter: D. Problem d. Apk., S. 121; D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 146; Vischer, S. 18 (отъ словъ: πρὸς τὴν κλειταιν); Schmidt, S. 35 и др.

Одни отрицаютъ ихъ подлинность, исходя изъ мысли объ иудейскомъ происхожденіи главы, о чемъ была раньше рѣчь <sup>1)</sup>, а Völter говоритъ, что эти слова противорѣчатъ XI, 3 — 4, гдѣ свидѣтели характеризуются не какъ свидѣтели Христа, но какъ свидѣтели Бога. Аргументъ этотъ не имѣетъ въ виду того отношенія въ какое ставится Христосъ къ Богу въ Апокалипсисѣ. Общность предикатовъ Бога и Христа хорошо выражаетъ это отношеніе.

Rauch (S. 98) приписываетъ редактору и ст. 7 на томъ основаніи, что здѣсь называется звѣрь, выходящій изъ бездны, описаніе котораго слѣдуетъ только въ гл. XIII; затѣмъ побѣда звѣря надъ двумя свидѣтелями противорѣчитъ сказанному въ ст. 5. Но фактъ существованія въ Апокалипсисѣ антиципаций, о которыхъ мы ужъ упоминали, отлично объясняется при извѣстномъ взглядѣ на композицію этой книги, въ которой мы не имѣемъ основаній искать точную хронологическую послѣдовательность. Равнымъ образомъ нѣтъ и противорѣчій между стихами 7 и 5. Въ послѣднемъ сообщается о чудесномъ сохраненіи свидѣтелей Богомъ во дни ихъ служенія, а въ первомъ говорится о ихъ смерти отъ руки звѣря послѣ того, какъ кончится ихъ миссія—*ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν*. Да кромѣ того Rauch вводитъ здѣсь въ излѣдованіе невозможный буквализмъ.

У Spitt'ы (S. 427—429. 573) рассказъ о проповѣди двухъ свидѣтелей получаетъ такой видъ. Послѣ шестого стиха текстъ, по его мнѣнію, первоначально имѣлъ слѣдующую форму: *καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ πῶμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἔθνῶν τὸ πῶμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ, καὶ τὰ πῶματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνῆμα*. Такимъ образомъ τὰ πῶματα, по Spitt'ѣ, субъектъ, а не объектъ. Но при такомъ объясненіи рассказъ является не вполне понятнымъ, обычное же пониманіе текста болѣе подходитъ къ связи. Прежде всего, при реконструкціи Spitt'ы послѣ *καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν* получается впечатлѣніе чего-то недосказаннаго, какого-то пропуска. Послѣ же словъ *καὶ τὰ πῶματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνῆμα* совершенно непонятны дальнѣйшія: *καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς* и т. д.: фактъ, о которомъ говорится въ первомъ предложении,

<sup>1)</sup> См. стр. 206.

долженъ бы былъ, конечно, возбудить ужасъ у людей, а не радость. Наконецъ, если Spitta указываетъ, что необычно поставленіе объекта на первомъ мѣстѣ, а потому на τὰ πρῶτα и должно смотрѣть, какъ на субъектъ, то это утвержденіе совершенно неправильно, такъ какъ существуютъ и другіе примѣры такого же положенія дополненія въ той же самой главѣ. Такъ, ср. XI, 2: ἡ αὐτὴν μετρήσῃς; XI, 6: ἐξουσίαν ἔχουσιν; XI, 10: ὁἷρα πέμψουσιν и др.

Хотя X и XI главы нельзя относить къ описанію третьяго горя, тѣмъ не менѣе только въ XI, 14 мы встрѣчаемся съ заключеніемъ: «второе горе прошло; вотъ, идетъ скоро третье горе». Заключеніе это необходимо было ожидать по аналогии съ такими же въ XI, 12. А если оно должно было быть, то, конечно, его можно искать и передъ самой седьмой трубой, какъ переходъ къ ней. Ст. 15—19 представляютъ заключеніе видѣнія трубъ и самой второй части Апокалипсиса. Völter считаетъ ихъ введеніемъ къ событіямъ седьмой трубы, которая нужно искать въ гл. XIV <sup>1)</sup>. По Rauch'у (S. 87—88), ст. 14—19 нужно поставить послѣ гл. IX, при чемъ также и по его мнѣнію описаніе здѣсь служитъ введеніемъ къ третьему горю. Послѣ этого отрывка нужно помѣстить XIV, 14—XV, 4. По нашему мнѣнію, ничто не вынуждаетъ отрывать XI, 15—19 отъ связи съ предшествующимъ и съ ближайшимъ послѣдующимъ. По положенію въ композиціи Апокалипсиса этотъ отрывокъ аналогиченъ VIII, 1. Здѣсь мы, дѣйствительно, имѣемъ дѣло съ введеніемъ къ описанію послѣдняго суда. Послѣ звука седьмой трубы раздались на небѣ голоса: «Царство міра сего сдѣлалось царствомъ Господа нашего и Христа Его, и будетъ царствовать во вѣки вѣковъ» (ст. 15). Наступило время осуществленія завѣта Бога съ людьми: «отверзся храмъ Божій на небѣ, и явился ковчегъ завѣта Его въ храмъ Его; и произошли молніи и голоса, и громы и землетрясеніе и великій градъ». Однако планъ Апокалиптики еще не былъ выполненъ,—онъ предложилъ пророчество о судьбѣ іудейства, но ему надлежало пророчествовать о народахъ, и племенахъ, и языкахъ и царяхъ многихъ. Въ виду этого далѣе мы не находимъ тотчасъ же описаніе послѣдняго суда, но видимъ въ XII главѣ начало третьяго параллельнаго ряда проро-

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 38—39.

чествъ. Развитие апокалипсической драмы въ XI, 15—19 остановилось на томъ же, на чемъ въ VIII, 1.

Vischer и Völter считаютъ καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ въ ст. 15 интерполяціей <sup>1)</sup> въ виду того, что далѣе слѣдуетъ глаголь въ ед. числѣ βασιλεύσει. Но послѣднее можно объяснить или христологіей Апокалиптики, или даже отнести на счетъ его языка. Если имѣть въ виду неправильности послѣдняго, то не придется удивляться и тому, что глаголь въ Апокалипсисѣ иногда имѣетъ въ виду какъ будто одно послѣднее существительное изъ числа тѣхъ, къ которымъ онъ относится. Въ ст. 18, по Völter'у, интерполяціей являются слова τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ <sup>2)</sup>, потомучто время здѣсь опредѣляется лишь по двумъ сторонамъ, какъ приносящее награду или наказаніе; для рѣчи же о судѣ надъ мертвыми не остается мѣста. Къ тому же если при χαίρως стоитъ τῶν νεκρῶν κριθῆναι, то, значить, рѣчь идетъ о времени мертвыхъ, между тѣмъ какъ δοῦναι говоритъ за то, что здѣсь говорится о времени Бога. Кромѣ того, о судѣ надъ мертвыми говорится только въ отрывкѣ XIX, 11—XXI, 8, который, по Völter'у, не принадлежитъ къ первоначальному Апокалипсису. Послѣднее доказательство можетъ имѣть значеніе только для Völter'а. Первое также не вынуждаетъ согласиться съ критикомъ, если и видѣть несоотвѣтствіе въ отношеніи κριθῆναι и δοῦναι къ χαίρως. Hirscht замѣчаетъ (S. 89), что семитическая, особенно поэтическая, рѣчь легко переходитъ изъ третьяго во второе лицо (Иса. I, 29, Иов. XVI, 7).

Мы не затрогиваемъ въ этомъ мѣстѣ всего остального, касающагося критики XI главы.

### Третья часть эсхатологическаго созерцанія (гл. XII—XIX, 10).

Какъ вторая часть Апокалипсиса св. Апостола Іоанна является пророчествомъ объ іудействѣ, такъ третья говоритъ о судьбѣ язычества. Въ виду того, что все писаніе является эсхатологическимъ, мы, высказывая это, не имѣемъ въ виду язычество въ точномъ смыслѣ этого слова, не предполагаемъ и греко-римское язычество, но обозначаемъ даннымъ именемъ

<sup>1)</sup> Vischer, S. 18; Völter, D. Off. Joh., S. 37.

<sup>2)</sup> Völter: D. Problem d. Apk., S. 131; D. Offenbarung Johannis, S. 37—38.

все враждебное Богу истинному и Его Христу, въ какой бы отдаленный періодъ будущаго оно ни жило. Эта третья часть нѣсколько иной композиціи, чѣмъ двѣ предыдущія. Полное соотвѣтствіе мы замѣчаемъ только между послѣдними и главами XV—XIX, 10, относящимися къ третьей. Здѣсь дѣйствительно можно наблюдать нѣкоторую симметрію, хотя величественная картина суда надъ Вавилономъ въ гл. XVII—XVIII представляетъ большую особенность содержанія этой части Апокалипсиса. Что касается гл. XII—XIV, то онѣ представляютъ нѣчто совершенно новое, не имѣющее и съ формальной стороны параллели въ предыдущемъ. Но это и вполне понятно въ данномъ случаѣ. Къ тому, что содержится въ Апокалипсисѣ съ гл. XII, особенно приложима номенклатура X, 11, гдѣ созерцателю говорится, что онъ долженъ пророчествовать, «о народахъ, и племенахъ, и языкахъ и царяхъ многихъ». Отсюда должны начинаться особенно величественныя картины, особенно широкія обобщенія. О характерѣ іудейства въ предыдущей части ничего не говорится, потому что это, во-первыхъ, величина общеизвѣстная, а во-вторыхъ, ей въ послѣдующія съ точки зрѣнія свящ. писателя времена не предстояло значительной роли въ исторіи жизни міра. Не то язычество! Христіанство должно будетъ совершать свою миссію среди враждебнаго Богу міра. Оно должно будетъ жить въ постоянной борьбѣ съ этимъ міромъ. Въ преодолѣніи добромъ зла состоитъ и весь міровой процессъ. Ясно послѣ этого, что мы подошли теперь къ одной изъ важнѣйшихъ и интереснѣйшихъ частей Апокалипсиса; не удивительно и то, что его писатель не начинаетъ прямо изложеніе съ того, что содержится съ гл. XV и что соотвѣтствовало бы началу видѣнія трубъ, но помѣщаетъ предъ описаніемъ суда надъ язычествомъ главы, указывающія на источникъ зла въ мірѣ и на залогъ его побѣды, также на сущность и характеръ борьбы, которую должны вести христіанство и міръ.

Символика Апокалипсиса въ этомъ мѣстѣ очень таинственна и по своему происхожденію нѣсколько темна. Образы отличаются поэтическимъ характеромъ, и нѣтъ ничего удивительнаго, если въ иныхъ случаяхъ они соприкасаются съ іудейскими представленіями. Если угодно найти намеки на императорскій культъ или на Римъ, то и въ этомъ нѣтъ ничего страшнаго. Мы несогласны признать, что Апокалиптикъ ви-

дѣлъ антихриста въ Nero redivivus, или полагалъ, что съ паденіемъ римской имперіи наступитъ кончина міра, но символика откровенія могла быть заимствована отъ современныхъ писателю отношеній.

Имѣя въ виду сказанное выше о положеніи начала третьей части Апокалипсиса, мы не находимъ основаній отрицать связь между гл. XII и предыдущимъ, какъ дѣлаютъ многіе критики, отрицающіе единство книги. Такъ, Völter въ своемъ послѣднемъ трудѣ объ Апокалипсисѣ относитъ XII главу къ вставкѣ Керинеа изъ времени Веспасіана <sup>1)</sup>. Равно и Erbes отрицаетъ связь между XI, 19 и XII гл. <sup>2)</sup>. Sabatier, Weizsäcker, Pfleiderer находятъ здѣсь отдѣльный фрагментъ <sup>3)</sup>. Обработку въ XII главѣ болѣе древняго источника предполагаетъ и Bousset <sup>4)</sup>.

XII гл.

По вопросу о смыслѣ главы XII мы ограничиваемся указаніемъ, что она въ поэтической формѣ указываетъ на рожденіе Иисуса Христа и искупленіе, совершенное Имъ, какъ залогъ побѣды надъ діаволомъ, который является виновникомъ вражды міра къ христіанству. За подробностями мы отсылаемъ къ стр. 222—228 нашего изслѣдованія. Въ данномъ же случаѣ насъ занимаетъ преимущественно редакціонный вопросъ.

Дѣло въ томъ, что иными отрицается единство самой XII главы. Такъ, Wellhausen усматриваетъ здѣсь въ разсказѣ варианты А и В и общее заключеніе С. Къ А относятся стихи 1—6; къ В—ст. 7—9. 13—14 и къ С—ст. 15—17. В не есть продолженіе А. Ст. 7 не слѣдуетъ за ст. 6, такъ-какъ онъ опять помѣщаетъ дѣйствіе на небо, гдѣ мы были по ст. 1; только въ ст. 9 мы опять на землѣ. Ст. 13 соответствуетъ ст. 46. Наконецъ, заключеніе В совпадаетъ съ заключеніемъ А. Такъ Wellhausen <sup>5)</sup>. Подобнымъ же образомъ Calmes признаетъ, что первоначально существовалъ разсказъ о борьбѣ Михаила съ дракономъ. Первый редакторъ соединилъ его съ разсказомъ о женѣ, болѣвшей муками рожденія. Результатомъ этой комбинаціи были ст. 1—9. 13—17. Наконецъ, авторъ

<sup>1)</sup> Völter, Die Off. Joh., S.<sup>2</sup> 77. 96—100.

<sup>2)</sup> Erbes, S. 2.

<sup>3)</sup> Sabatier, p. 27; Weizsäcker, S. 490; Pfleiderer, Urchristentum II, S.<sup>2</sup> 311.

<sup>4)</sup> D. Off. Joh., S. 346—347.

<sup>5)</sup> Wellhausen, Analyse d. Off. Joh., S. 18—19. Cp Skizzen u. Vorarb. VI, S. 224—225.

Апокалипсиса, воспользовавшись этой комбинаціей, присоединилъ ст. 10—12 <sup>1)</sup>. Joh. Weiss видитъ первоначальную основу XII главы въ разсказѣ о борьбѣ Михаила съ дракономъ. Къ этой основѣ, по его мнѣнію, относятся ст. 7—10. 12. На текстъ главы въ такомъ видѣ можно смотрѣть, какъ на продолженіе гл. IX, и относить его къ Апокалипсису Іоанна. Въ настоящемъ же своемъ видѣ она произошла отъ издателя и представляетъ религіозное объясненіе прошедшаго. Воспользовался издатель при своей работѣ матеріалами іудейскаго происхожденія <sup>2)</sup>.

Эти опыты рѣшенія вопроса о редакціи гл. XII возбуждаютъ сомнѣніе уже сложностію предполагаемой ими работы. Кромѣ того, каждый изъ нихъ является только результатомъ того или иного пониманія связи между отдѣльными частями главы. Въ виду этого всякій новый опытъ въ подобномъ родѣ, удачно проведенный, устраняетъ всѣ другіе. На основѣ христіанскаго пониманія главы эта связь представляется намъ въ такомъ видѣ. Апокалиптикъ видитъ великое знаменіе на небѣ ἐν τῇ οὐρανῷ. Въ дальнѣйшемъ ходѣ разсказа насъ не должно смущать то, что дѣйствіе представляется какъ будто совершающимся на землѣ. Смѣшеніе представленій о мѣстѣ вполнѣ объяснимо у человѣка, описывающаго видѣнія. Ἐν τῇ οὐρανῷ въ XII, 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 ἀστέρων δώδεκα. Когда это новое видѣніе вдругъ открылось предъ нимъ, то, естественно, онъ могъ помѣстить его только на небо, такъ какъ оно не стояло предъ нимъ — вотъ здѣсь, на землѣ.

Жена, которую видѣлъ Апокалиптикъ, «имѣла во чревѣ и кричала отъ болей и мукъ рожденія», а большой красный драконъ съ семью головами и десятью рогами ожидалъ рожденія младенца, чтобы пожрать его. «И родила она младенца мужескаго пола, которому надлежитъ пасти всѣ народы жезломъ желѣзнымъ; и восхищено было дитя ея къ Богу и престолу Его» (ст. 2—5). «И низверженъ былъ великій драконъ, древній змій, называемый діаволомъ и сатаною, обольщающій всю вселенную, низверженъ на землю, и ангелы его низвержены съ нимъ. И услышалъ я громкій голосъ, говорящій на

<sup>1)</sup> Calmes, L'apocalypse devant la tradition et devant la critique, p. 49.

<sup>2)</sup> Joh. Weiss, S. 88—90. 82—84.



небѣ: нынѣ настало спасеніе, и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потомучто низверженъ клеветникъ братій нашихъ, клеветавшій на нихъ предъ Богомъ нашимъ день и ночь. Они побѣдили его кровію Агнца и словомъ свидѣтельства своего; и не возлюбили души своей даже до смерти. Итакъ веселитесь, небеса и обитающіе на нихъ! Горе живущимъ на землѣ и на морѣ, потомучто къ вамъ сошелъ діаволь въ сильной ярости, зная, что не много ему остается времени. Когда же драконъ увидѣлъ, что низверженъ на землю, началъ преслѣдовать жену, которая родила младенца мужескаго пола» и т. д. (ст. 9—17). Приводя эту выдержку изъ Апокалипсиса, мы опустили ст. 6—8 и имѣли въ виду показать, что вся глава безъ этихъ стиховъ представляетъ несомнѣнный связный разсказъ. Если низверженіе дракона, о которомъ говорится въ ст. 9, является при помѣщеніи послѣдняго послѣ ст. 5, повидимому, не вполне обоснованнымъ, то мы должны предположить между стихами 5 и 9 какой-то пропускъ, а на его смыслъ, конечно, указывается въ ст. 11: «они побѣдили его кровію Агнца». Въ виду этого и ст. 7—8 получаютъ свое мѣсто и свой смыслъ,—только необходимо здѣсь въ образы съ іудейской окраской вложить надлежащій христіанскій смыслъ. Остается еще ст. 6, который антиципируетъ содержаніе ст. 13—14; но онъ, если согласиться со всѣмъ сказаннымъ, едва ли уже дастъ поводъ къ какимъ-либо критическимъ операціямъ.

Мы полагаемъ, что вполне возможно признать этотъ ходъ мыслей въ XII главѣ, при которомъ не нужно прибѣгать къ сложнымъ гипотезамъ, не могущимъ устранить затрудненій. Такъ, Wellhausen называетъ свои разсказы А и В вариантами, но, судя по началу, это два совершенно различные сюжета, а ихъ совпаденіе въ концѣ дѣйствительно поразительно. Далѣе, въ В жена появляется совершенно неожиданно, и ея соотвѣтствіе съ подобнымъ образомъ въ А также удивительно. Въ В о младенцѣ только упоминается, о судьбѣ его ничего неизвѣстно, кромѣ развѣ того, что онъ не былъ скрытъ, вмѣстѣ съ матерью, въ пустынь. Наконецъ, ст. 10—12 относятся къ фразеологіи редактора только потому, что они единичны, стоятъ внѣ параллелей. Все это непреодолимые затрудненія, изъ которыхъ Wellhausen, конечно, старается по своему выпутаться <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Wellhausen, Analyse d. Off. Joh., S. 19.

Предположеніе Joh. Weiss'a собственно бездоказательно, какъ и вообще многое изъ высказываемаго имъ не допускаетъ провѣрки. Возстановляемый имъ первоначальный Апокалипсисъ Іоанна едва-ли рисуется кому-нибудь въ чертахъ опредѣленныхъ, — точно также въ данномъ случаѣ и далѣе картина получается невыразительная. Вообще же при сужденіи о редакціи XII гл. если что и возможно, то только голое предположеніе, что существовали рассказы о борьбѣ Михаила съ дракономъ и о женѣ, дитя которой драконъ хотѣлъ пожрать; и этими двумя рассказами христіанскій писатель и воспользовался для выраженія своихъ идей. Но такое предположеніе отзывается общимъ мѣстомъ, не допускающимъ ни доказательства, ни опроверженія! Если даже допустить, что болѣе или менѣе аналогичное образамъ XII главы существовало ранѣе христіанскаго Апокалиптика, то это не можетъ все-таки свидѣтельствовать противъ единства главы.

Допуская общее единство главы, не найдемъ ли мы въ ней незначительныхъ интерполяцій? Spitta приписываетъ прежде всего редактору въ ст. 9 слова: ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ἔλθῃ <sup>1)</sup>), что однако ничѣмъ не доказывается. Нагроможденіе эпитетовъ, конечно, не говоритъ противъ первоначальности нѣкоторыхъ изъ нихъ. Затѣмъ онъ же приписываетъ редактору въ ст. 9: ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν и въ ст. 13: ὅτε εἶδεν ὁ δράκων ὅτι ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν <sup>2)</sup>). Писатель главы, —говоритъ Spitta, —употребляетъ глаголъ βάλλω абсолютно, и послѣдній означаетъ въ этомъ случаѣ: «положить кого на мѣстѣ, распростереть» (niederstrecken), и только редакторъ понялъ ἐβλήθη въ смыслѣ низверженія на землю. Такое объясненіе окажется совершенно несостоятельнымъ, если имѣть въ виду связь 8 стиха съ 9а. Въ первомъ говорится о драконѣ и его ангелахъ, что они οὐκ ἴσχυσαν, οὐδὲ τόπος εὗρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ. Примыкая къ послѣдней фразѣ, ст. 9 продолжаетъ: καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, — ясно, что рѣчь идетъ о низверженіи съ неба; ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν выразительно прибавляется въ концѣ стиха. Кромѣ того, и ст. 12 будетъ необоснованъ, если понимать глаголъ βάλλω въ смыслѣ Spitt'ы.

Очень многими считается за интерполяцію ст. 11 <sup>3)</sup>). Го-

<sup>1)</sup> Spitta, S. 133.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 133—134.

<sup>3)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 79; Vischer, S. 28—29; Spitta, S. 130; Schmidt, S. 35; Rauch, S. 100.

ворятъ, что онъ стоитъ въ противорѣчii съ предыдущимъ. приписывая вѣрующимъ побѣду, которая ранѣ представлялась одержанною Михаиломъ. А затѣмъ стихъ насильственно вторгается въ связь, которая существуетъ между ст. 10 и 12 (Völter). Vischer прибавляетъ, что въ настоящемъ мѣстѣ о побѣдѣ не можетъ быть и рѣчи, такъ какъ положенiе вѣрующихъ на землѣ, съ низверженiемъ туда дракона, представляется особенно бѣдственнымъ. Эти аргументы при христiанскомъ пониманii главы не могутъ имѣть значенiя. Какъ бы ни изъясняли эпизодъ о борьбѣ Михаила съ дракономъ <sup>1)</sup>, непонятно, почему въ христiанскомъ произведенii въ данномъ случаѣ не можетъ быть упомянуто о спасительномъ значенii крови Агнца. Это упоминанiе вовсе не нарушаетъ связи. Последнiй же аргументъ Vischer'a основанъ на забвенii христiанскаго ученiя объ искупленii, согласно которому Христосъ чрезъ свою смерть уже одержалъ окончательную побѣду надъ княземъ міра сего, и только усвоенiе плодовъ этой побѣды есть личное дѣло каждаго. Затѣмъ Апокалиптикъ мучениковъ, именно, и считаетъ побѣдителями, въ смерти видитъ побѣду, — опять же общепонятная христiанская идея. Исключительно точкою зрѣнiя на происхожденiе Апокалипсиса объясняется то, что Vischer (S. 31) считаетъ интерполяціею въ ст. 17 слово 'Ιησοῦ, а Rauch (S. 100) — слова ст. 10: ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ и ст. 17: καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν 'Ιησοῦ.

**XIII гл.** Слѣдующая далѣе глава XIII тѣсно примыкаетъ къ предшествующей. И по связи необходимо принять главу, какъ она есть. Если Ioh. Weiss (S. 91—93), находя XIII главу совершенно переработанной, говоритъ, что въ настоящемъ своемъ видѣ она не можетъ принадлежать къ первоначальному Апокалипсису Іоанна, то его доказательства въ этомъ случаѣ вовсе нельзя признать основательными. Онъ, во-первыхъ, указываетъ, что для Іоанна немыслимъ взглядъ на римскую имперію, какъ на сатанинскую власть. Но это положенiе и въ настоящей его формѣ нельзя ничѣмъ подтвердить, тогда какъ противоположное было бы не только не менѣе, но болѣе основательнымъ. Во-вторыхъ, по Ioh. Weiss'у, во время жизни автора не было гоненiя на христiанъ, воздвигнутаго императорскою властью. Последнее также не совсѣмъ вѣрно, развѣ только основывается на собственной хронологii критика.

<sup>1)</sup> См. выше стр. 227—228.

Въ XII главѣ сообщалось о сатанѣ и его враждѣ со святыми, въ XIII выводится земной посредникъ сатанинской власти на землѣ въ образѣ перваго звѣря. Рядомъ съ первымъ звѣремъ рисуется второй, или лжепророкъ, который дѣйствуетъ со всею властью перваго звѣря и заставляеть всю землю и живущихъ на ней поклоняться первому звѣрю; «и творить великія знаменія, такъ что и огонь низводитъ съ неба на землю передъ людьми» (ст. 12—13).

Для объясненія происхожденія фигуръ перваго и второго звѣря подыскиваются различныя историческія личности, черты изъ жизни которыхъ соотвѣтствовали бы описанію Апокалипсиса. Намъ интересуется это здѣсь постольку, поскольку подобное объясненіе главы можетъ вліять на рѣшеніе вопроса о ея редакціи. По послѣднему сочиненію объ Апокалипсисѣ Völter'a, то, что въ гл. XIII говорится о первомъ звѣрѣ, лучше всего подходитъ къ Веспасіану. Фигура же лжепророка не историческая, хотя и имѣетъ историческое основаніе въ мысли объ асіархѣ, какъ представителѣ императорскаго культа. высоко стоявшаго въ М. Азіи <sup>1)</sup>. Ранѣе Völter видѣлъ въ первомъ звѣрѣ Антонина Пія, во второмъ—какого-то шарлатана Александра, упоминаемаго у Лукіана; или еще въ первомъ звѣрѣ—Адріана, котораго христіане считали, будто бы, за Nero redivivus, а во-второмъ—Тиверіа Клавдія Аттика Ирода <sup>2)</sup>. По мнѣнію Spitt'ы, подъ первымъ звѣремъ разумѣется Калигула,—съ чѣмъ согласны Erbes и Rauch, а подъ вторымъ Симонъ Магъ; по Erbes'у, второй звѣрь Апеллестъ или также Симонъ Магъ <sup>3)</sup>. Bruston полагаетъ, что раненая голова звѣря въ XIII, 3 указываетъ на Юлія Цезаря <sup>4)</sup>. Большинство видитъ въ описаніи перваго звѣря отраженіе легенды

---

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S. 104—105. 108—109. Cp. Prof. Ramsay, The Letters, p. 97. По мнѣнію Swete'a, образъ второго звѣря относится къ языческому священству времени св. Іоанна и обозначаетъ скорѣе систему, чѣмъ лицо (p. 169. 172). Еще ранѣе Ewald (D. Joh. Schriften II., S. 255—256) указывалъ, что второй звѣрь есть языческое лжепророчество времени Іоанна, при чѣмъ послѣдній могъ имѣть въ виду Симона Мага. Точно также и de Wette (Kurze Erklärung d. Off. Joh., S. 142) указываетъ первообразъ второго звѣря въ авгурахъ, гаруспексахъ и, можетъ быть, въ Симонѣ Магѣ.

<sup>2)</sup> Völter: D. Entstehung d. Apk., S.<sup>1</sup> 21—30; D. Entst. d. Apk. S.<sup>2</sup> 72—83.

<sup>3)</sup> Spitta, S. 367—373. 380—384; Erbes, S. 17—27; Rauch, S. 131—133.

<sup>4)</sup> Bruston въ „Revue de Théol. et de Philos.“ 1888, p. 262.

о Неронѣ. Если ознакомиться со всѣми этими объясненіями, то непременно получится выводъ, что здѣсь едва ли можно достигнуть чего-либо прочнаго. Въ виду этого, мы должны признать, что литературная критика гл. XIII не должна основываться на историческихъ предпосылкахъ.

Переходя, далѣе, къ самой этой критикѣ, мы должны остановиться на гипотезахъ Spitt'a и Erbes'a. Первый приписываетъ редактору въ ст. 3 слова: καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον. Эта фраза особенно подозрительна въ виду слѣдующаго далѣе: καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. Въ послѣднихъ словахъ субъектомъ представляется звѣрь, а не одна изъ головъ его, какъ въ первомъ случаѣ. Звѣрь же имѣлъ πληγὴ и по ст. 12. А это даетъ поводъ предполагать, что первоначальный текстъ ничего не зналъ о пораненіи одной изъ головъ, но говорилъ о смертельной болѣзни звѣря. Съ такимъ заключеніемъ несогласно выраженіе ст. 14: ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν. Но однако оно само возбуждаетъ подозрѣнія. Во-первыхъ, ο μαχαίρα прежде не было рѣчи; во-вторыхъ, ἔζησεν показываетъ, что звѣрь представлялся дѣйствительно умершимъ. Далѣе, редактору приписываются въ ст. 4 слова: καὶ προσεκύνησαν τῷ θηρίῳ λέγοντες ὅτις ὅμοιος τῷ θηρίῳ καὶ τίς δύναται πόλεμῆσαι μετ' αὐτοῦ, такъ какъ ранѣе о войнѣ вовсе не было рѣчи. Ему же принадлежать слова ст. 5: καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία ποιῆσαι μῆνας τεσσαράκοντα δύο, и ст. 7: καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς. Объясняются послѣднія двѣ вставки желаніемъ редактора согласить содержаніе главы XIII съ гл. XI, гдѣ дѣло идетъ о завоеваніи Иерусалима и куда редакторомъ также введенъ звѣрь изъ бездны. Кромѣ всего этого, на счетъ редактора относится въ ст. 6: τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκθυνοῦντας, въ ст. 8: τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, ст. 9—10 и, наконецъ, въ ст. 17—18 слова: ἡ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος... ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν<sup>1)</sup>. Rauch (S. 102) выбрасываетъ въ ст. 3: μίαν... ἐθεραπεύθη, ст. 8—10 и относительныя предложенія въ ст. 12 и 14.

Ясно, что всѣ эти указанія интерполяцій имѣютъ тенденціозное основаніе въ изъясненіи главы въ отношеніи къ личности императора Гая Калигулы. Съ чисто литературно-критической точки зрѣнія выдѣленія эти едва ли имѣютъ подѣ

<sup>1)</sup> Spitta. S. 136—141; ср. Erbes, S. 17—18.

собою почву. Если прочитать текст описанія перваго звѣря въ настоящемъ его видѣ, то совершенно невозможно найти указаніе, что здѣсь дѣло когда то шло о смертельной болѣзни. Если же прочитать текстъ, возстановленный Spitt'ою (S. 565—566), то окажется, что въ немъ рѣчь о πληγή τοῦ θανάτου не только не занимаетъ сколько-нибудь замѣтнаго мѣста, но прямо нарушаетъ связь. Въ этомъ текстѣ слова: καὶ ἡ πληγή τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη мы дѣйствительно должны бы были счесть за интерполяцію. Далѣе, если, по Spitt'ѣ, слова 3 ст. καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον подозрительны въ виду слѣдующихъ καὶ ἡ πληγή τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη, то онъ забываетъ, что голова, вѣдь, была головой звѣря, а потому во второмъ случаѣ Апокалиптикъ и могъ сказать о ранѣ звѣря; кромѣ того, при приложеніи образа къ римской имперіи неудивительно, что рѣчь о головѣ, т. е. императорѣ, переходитъ въ рѣчь о звѣрѣ, т. е. объ имперіи. Выраженіе ὅς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν выбрасывается потому, что ранѣе о μαχαίρα не было рѣчи,—основаніе вовсе необѣдительное. Слово ἔζησεν понятно по соотношенію съ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, πληγή τοῦ θανάτου. Для вставокъ о войнѣ со звѣремъ или о войнѣ звѣря со святыми едва ли нужно искать опредѣленный годъ, въ который ихъ происхожденіе было бы понятно. Съ тѣми принципами толкованія Апокалипсиса, какихъ придерживается Spitta, онѣ понятны въ устахъ іудея во всякое время съ тѣхъ поръ, какъ Іерусалимъ былъ завоеванъ римлянами. Признавая христіанское происхожденіе главы, мы должны предполагать, если не гоненіе въ настоящемъ Апокалиптикѣ, то прецеденты, дававшіе поводъ къ рѣчи о войнѣ со святыми,—эти прецеденты, по нашему мнѣнію, дѣйствительно были. Такимъ образомъ съ чисто литературно-критической точки зрѣнія нѣтъ основаній къ выдѣленію указанныхъ Spitt'ою и другими интерполяцій.

Между прочимъ, Bousset по поводу гипотезы Spitt'ы-Erbes'a смущается тѣмъ, что при этомъ должна быть удалена добрая треть главы, при чемъ все-таки вторая половина ея не находитъ объясненія. Далѣе число 616, которое принимается этими критиками на мѣсто числа 666, по мнѣнію Bousset'a, слишкомъ слабо удостовѣрено для того, чтобы быть принятымъ за подлинное <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 375—377.

Мы не разобрали нѣкоторыхъ интерполяцій, заслуживающихъ особаго разсмотрѣнія. Сюда относится прежде всего ст. 8, который, по Völter'у, весь является позднѣйшею вставкой <sup>1)</sup>, разрывающей связь между ст. 7 и 9. По нашему мнѣнію, между ст. 7 и 8 существуетъ самая тѣсная связь: въ первомъ говорится о власти звѣря «надъ всякимъ колѣномъ и народомъ, и языкомъ и племенемъ», а во второмъ—объ отношеніи всѣхъ живущихъ на землѣ къ звѣрю, выражающемся въ поклоненіи ему. Парантеза въ ст. 9 и 10 не продолжаетъ ни ст. 8, ни 7, но бросаетъ взглядъ на все описаніе XIII главы. Другіе въ ст. 8 считаютъ интерполяціей только слова: τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου <sup>2)</sup>. Vischer не понимаетъ, какимъ образомъ книга жизни отъ созданія міра можетъ принадлежать Агнцу закланному,—закланному, именно, въ послѣдніе дни. Кромѣ того, указываютъ на XVII, 8, гдѣ рѣчь идетъ о τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, т. е. при сходномъ обозначеніи книги не упоминается о закланномъ Агнцѣ; далѣе, въ XX, 12—15 упоминается книга жизни безъ Агнца. Впрочемъ, въ XXI, 27 упоминается τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου. Въ отвѣтъ на недоумѣніе Vischer'a по поводу соединенія въ XIII, 8 понятій τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου и τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον должно указать на I Петр. I, 18—20, гдѣ идетъ рѣчь объ искупленіи τιμὴ αἵματι ὡς ἄμωβ ἁμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ, προεγνωσμένου πρὸ καταβολῆς κόσμου. Въ Ефес. I, 4 говорится объ избраніи насъ во Христѣ прежде созданія міра. Такимъ образомъ XIII, 8 не выводитъ насъ изъ круга перво-христіанскихъ идей. Если книга жизни иногда ставится въ отношеніе къ Агнцу, а иногда нѣтъ, то правильно,—говоритъ Beyschlag, —въ послѣднемъ случаѣ предполагать это отношеніе само собою разумѣющимся, чѣмъ въ первомъ случаѣ устранять упоминаніе объ Агнцѣ <sup>3)</sup>.

Schmidt считаетъ вставкою христіанина ст. 9, а Vischer—ст. 9—10 <sup>4)</sup>. По мнѣнію Erbes'a (S. 23), такая операція вырываетъ изъ изслѣдуемаго мѣста какъ бы сердце изъ тѣла. Совершенно непонятно, что могло навести редактора на мысль сдѣлать здѣсь такую вставку. Въ устахъ же вдохно-

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 102.

<sup>2)</sup> Vischer, S. 39—40; Schmidt, S. 33.

<sup>3)</sup> Beyschlag въ „St. u. Kr.“ 1888, S. 115.

<sup>4)</sup> Schmidt, S. 35; Vischer, S. 64.

веннаго христіанскаго пророка она понятна вполне. Въ частности, ст. 10 мы понимаемъ въ смыслѣ увѣщанія съ покорностію подчиниться своей участи, ожидаетъ ли христіанина изгнаніе или казнь, и не понимаемъ, какимъ образомъ Wellhausen, связывая его съ 7a—καὶ νικῶσι αὐτοὺς, находитъ здѣсь смыслъ: «кто изъ побѣжденныхъ не падаетъ отъ меча, тотъ берется въ рабство»—положеніе при разрушеніи Іерусалима Титомъ <sup>1)</sup>).

Всю XIII главу въ настоящемъ ея видѣ признаетъ переработкою болѣе древней основы тотъ же Wellhausen. Относительно первой ея половины онъ не говоритъ существенно новаго. Теперь въ XIII главѣ, по его мнѣнію, описывается Nero redivivus, въ первоначальной же редакціи дѣло шло об имперіи въ цѣломъ. Рога и головы въ описаніи звѣря здѣсь не кстати, они уместны только въ гл. XVII <sup>2)</sup>); первая половина ст. 3, ст. 7б—9 и въ ст. 10: ὅδε ἐστὶν κτλ.—позднѣйшаго происхожденія <sup>3)</sup>). Вся критика, повидимому, основана на признаніи, что раненая голова звѣря указываетъ на Nero redivivus, съ чѣмъ, будто бы, стоитъ въ противорѣчій тотъ фактъ, что иногда вмѣсто одной изъ головъ рѣчь идетъ о звѣрѣ. Въ этомъ случаѣ мы отсылаемъ къ тому, что было сказано по поводу гипотезы Spitt'ы.

Со стиха 11 описывается второй звѣрь. Здѣсь, по Wellhausen'у, также замѣтна переработка первоначальной основы. Дѣло въ томъ, что второй звѣрь называется по имени только въ XVI, 3 и XIX, 20 подлѣ перваго звѣря, а въ другихъ мѣстахъ называются τὸ θηρίον и ἡ εἰκὼν αὐτοῦ. Въ XIII гл. второй звѣрь характеризуется, какъ псевдо-Илія, который стоитъ на сторонѣ антихриста, какъ дѣйствительный Ілія на сторонѣ Христа. Такой характеристикѣ однако противорѣчитъ то, что сообщается о второмъ звѣрѣ въ XIII, 12. 15—17. Естественно, что послѣднее только и первоначально,—здѣсь выводился alter ego имперіи, ея власть внѣ Рима, представляемая государственными чиновниками, тогда какъ самая имперія—въ Римѣ, имѣетъ въ немъ какъ бы свое олицетвореніе. Въ виду всего этого противоположность ἄλλο θηρίον и πρῶτον θηρίον едва ли первоначальна. Такимъ образомъ вто-

<sup>1)</sup> Wellhausen, Analyse d. Off. Joh., S. 22.

<sup>2)</sup> Cp. Schmidt, S. 35—36. 45.

<sup>3)</sup> Wellhausen, Analyse d. Off. Joh., S. 21.



рая половина XIII главы получает у Wellhausen'a такую форму: «и увидѣлъ я изображеніе (= alter ego) звѣря на землѣ (въ противоположность городу Риму), которое дѣйствуетъ со всюю властію звѣря и заставляетъ землю и ея обитателей поклоняться звѣрю и начертать знакъ звѣря на правой рукѣ и на челѣ своемъ,—такъ, чтобы никто не могъ ни покупать, ни продавать, кромѣ того, кто имѣетъ на себѣ знакъ звѣря» <sup>1)</sup>. Фигура, очерченная Wellhausen'омъ, представляется намъ слишкомъ искусственною и отвлеченною, а потому совершенно невозможною въ апокалиптикѣ. Въ 13 ст. о низведеніи лжепророкомъ огня съ неба говорится только мимоходомъ. Ст. 14 тѣсно связанъ съ 15-мъ и никакъ не можетъ быть выброшенъ изъ первоначальной связи. Другія выдѣленія не могутъ быть сдѣланы, если признать цѣлостность первой половины главы. Изъ служебнаго положенія лжепророка понятно, что онъ не всегда упоминается на ряду со звѣремъ, при томъ же и роль его состояла преимущественно въ одушевленіи образа звѣря. Если это признать, то нѣтъ нужды устранять въ ст. 11 противоположность ἄλλο θηρίον и πρῶτον θηρίον. Такимъ образомъ нѣтъ принудительныхъ основаній отрицать первоначальность редакціи XIII гл. Апокалипсиса св. Апостола Іоанна.

XIV гл. Гл. XIV является введеніемъ къ описанію казней, которыя должны поразить языческій міръ. Она состоитъ изъ ряда отдѣльных видѣній. Первое изъ нихъ—видѣніе Агнца, стоящаго на горѣ Сіонѣ со 144,000 избранныхъ, имѣетъ значеніе контраста тому, что изложено въ гл. XII—XIII (ср. сказанное нами о положеніи гл. VII въ композиціи Апокалипсиса), слѣдующія же готовятъ къ описанію грознаго суда Божія.

Видѣніе Агнца со 144,000 (XIV, 1—5) особенно привлекаетъ вниманіе критики. Положеніе его въ ходѣ разсказа,—думается,—не можетъ возбуждать особыхъ недоумѣній, хотя иные и отрываютъ его отъ связи съ предыдущимъ <sup>2)</sup>. Интереснѣе вопросъ о редакціи и смыслѣ XIV, 1—5. Wellhausen обращаетъ вниманіе на то, что, по 1-му стиху, 144,000 стоятъ на горѣ Сіонѣ, а по ст. 3—сцена происходитъ на небѣ. Да-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 22—23.

<sup>2)</sup> Такъ *Erbes* (S. 85) помѣщаетъ XIV, 1—5 послѣ XI, 19,—подобнымъ образомъ и *Völter* (D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 39—40).

лѣе, должно полагать, что гимнъ поютъ искупленные, какъ это и происходитъ въ XV, 2—3; а между тѣмъ по XIV, 2—3 пѣвцы анонимны, и 144,000 только учатся отъ нихъ новой пѣсни. Наконецъ, 144 тысячамъ даются опредѣленія три или четыре раза, и эти опредѣленія то тождественны, какъ, напр., οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς и οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων,—то различны, какъ—οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν. Все это показываетъ, что надъ отрывкомъ работала не одна рука <sup>1)</sup>. Но такое различіе опредѣленій, взятое отвлеченно, еще ничего не говоритъ противъ первоначальности настоящей редакціи отрывка. Что же касается первыхъ двухъ фактовъ, указанных Wellhausen'омъ, то они не представляютъ никакой несообразности. 144,000 во главѣ съ Агнцемъ стоятъ на горѣ Сіонѣ, а поющіе,—вѣроятно, ангелы,—находятся на небѣ, и ихъ пѣсни могутъ научиться только эти 144,000, которые находятся на горѣ Сіонѣ,—никакой непоследовательности!

Слишкомъ искусственно объясненіе Spitt'ы. Онъ читаетъ въ XIV, 1 слово ἀρνίον безъ члена, почему не находитъ возможнымъ разумѣть подъ нимъ Мессію. 'Αρνίον безъ члена и ἐκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες также безъ члена: въ послѣднемъ случаѣ послѣ χιλιάδες можно подразумѣвать ἀρνία,—рѣчь такимъ образомъ идетъ объ агнцѣ руководителѣ и 144 тысячахъ агнцевъ; разумѣется Гамалиилъ I и іудеи, которые, не желая исполнять нечестивое требованіе императора Гая Калигулы, сгруппировались около уважаемаго учителя закона. На мѣсто τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ въ ст. 1 Spitta уже ставитъ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ζῶντος. Кромѣ того, онъ выбрасываетъ въ ст. 2—4 слова καὶ ἡ φωνὴ ἣν ἤκουσα—παρθένοι γάρ εἰσιν и въ ст. 4 еще: καὶ τῷ ἀρνίῳ <sup>2)</sup>. Недоумѣнія, возбуждающіяся ходомъ дѣйствія, совершенно неосновательны, какъ мы указали по поводу предположенія Wellhausen'a. Пониманіе подъ ἀρνίον Гамалиила—смѣшно, а основаніе его—отсутствіе члена предъ ἀρνίον—ложно, такъ какъ членъ здѣсь имѣется въ лучшихъ свидѣтеляхъ текстуальнаго преданія, и его принимаютъ Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, B. Weiss и v. Soden. Чтеніе же въ textus rec ἀρνίον безъ члена имѣетъ за себя изъ унциальныхъ одинъ только кодексъ Porphiriensis. Дальнѣйшія возраженія будутъ разобраны ниже.

<sup>1)</sup> Wellhausen, Analyse d. Off., Joh., S. 23—24.

<sup>2)</sup> Spitta, S. 145—148. 586. 395—397.

Единство отрывка, далѣе, отрицаетъ Völter, по мнѣнію котораго въ ст. 1 интерполированы слова τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ <sup>1)</sup>), ибо они стоятъ въ противорѣчіи съ VII, 1—8, гдѣ говорится о печати только Бога, но не Агнца и Бога. Интерполяціей же являются и ст. 4—5: здѣсь говорится, что искупленные—первенцы Богу и Агнцу, и дѣлается удареніе на ихъ аскетической святости, въ то время какъ въ ст. 3 они просто называются искупленными отъ земли. Здѣсь основаніемъ для вставки редактору служило то же самое, что въ VII, 9—17,—именно, ему казалось число искупленныхъ слишкомъ незначительнымъ, и потому онъ обратилъ ихъ въ начатокъ, въ дѣвственниковъ <sup>2)</sup>). Такъ Völter. Интерполяціи находятъ въ разбираемомъ пассажѣ и Erbes <sup>3)</sup>). По Weizsäcker'у, образъ 144,000 въ VII и XIV гл. объясняется различно <sup>4)</sup>). Pflleiderer отрицаетъ тожество 144 тысячъ, дважды упомянутыхъ <sup>5)</sup>). Bousset говоритъ, что первоначально въ источникѣ 144,000 были тожественны <sup>6)</sup>). Joh. Weiss различіе относитъ на счетъ редактора, переработавшаго отрывокъ <sup>7)</sup>).

По поводу мнѣнія о позднѣйшемъ происхожденіи въ ст. 1 словъ τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ Erbes спрашиваетъ: если здѣсь они вставлены, то почему редакторъ не поступилъ такъ и въ другихъ мѣстахъ? Почему онъ не просто присоединилъ имя Агнца къ имени Божию, но поставилъ его на первомъ мѣстѣ, при чемъ послѣ уже слѣдуетъ καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ? Можетъ быть, здѣсь сказалась идея христіанскаго крещенія, которое уже въ раннѣйшей церковной литературѣ называется σφραγὶς τοῦ κυρίου и под. <sup>8)</sup>). Такимъ образомъ самый оборотъ рѣчи не позволяетъ здѣсь видѣть руку редактора.

Далѣе, тожественны ли 144,000 запечатлѣнныхъ въ гл. VII съ 144,000, имѣющими печать Бога и Агнца на челѣ своемъ,

<sup>1)</sup> Словъ этихъ нѣтъ въ tex. recs., но подлинность ихъ удостовѣряется четырьмя (изъ пяти) унциальными кодексами: M, A, C и Q, а также латинскимъ переводомъ. Новые издатели свящ. текста принимаютъ эти слова.

<sup>2)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 39—40. Ср. *Bruston*, p. 257—258.

<sup>3)</sup> *Erbes*, S. 86—87.

<sup>4)</sup> *Weizsäcker*, S. 490—491.

<sup>5)</sup> *Pflleiderer*, *Urchristentum* II, S.<sup>2</sup> 317—318.

<sup>6)</sup> *Bousset*, D. Off. Joh., S. 383.

<sup>7)</sup> *Joh. Weiss*, S. 94—95.

<sup>8)</sup> *Erbes*, S. 87—88.

въ гл. XIV. 1—5? <sup>1)</sup>. Намъ кажется, что это тожество необходимо признать, а на основаніи содержанія XIV. 4—5 имѣть нужды его отрицать. Ничто не вынуждаетъ видѣть въ послѣднемъ случаѣ въ 144,000 особо избранныхъ аскетовъ. Совершенно наоборотъ: такъ какъ сцена, описанная въ Апк. XIV, 1—5, является свѣтлой стороной на мрачномъ фонѣ картины XII—XIII гл., то первая должна имѣть такое же общее значеніе, какъ и послѣдняя <sup>2)</sup>. Если согласиться, что въ VII. 1—8 выводятся не іудеи или іудео-христіане, но христіанство вообще, то можно признать, что съ тою же самой величиной мы имѣемъ дѣло и въ гл. XIV. 1—5. Но въ томъ и другомъ случаѣ приходится считаться съ ветхозавѣтнымъ образомъ выраженія. Въ частности, въ послѣднемъ отрывкѣ слова: οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ ὑνανικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν нельзя понимать буквально. Какъ замѣчаетъ B. Weiss, только отрицая всякій экзегезисъ по контексту, можно видѣть здѣсь группу аскетовъ <sup>3)</sup>. Въ данномъ случаѣ идетъ рѣчь несомнѣнно объ оскверненіи отъ міра, о прелюбодѣяннѣи съ міромъ. Способъ выраженія заимствованъ изъ В. Завѣта, гдѣ прелюбодѣяннѣемъ называлось всякое отступленіе свреевъ отъ Бога, а дѣвой иногда именуется не только Сіонъ (4 Цар. XIX, 21; Іер. XXXI, 4 и др.), но и Египетъ (Іер. XLVI, 11) <sup>4)</sup>. Такой же способъ выраженія находимъ въ посланіи Ап. Іакова (IV, 4) и у Ап. Павла (2 Кор. XI, 2) <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Это тожество отрицаютъ между прочимъ *Ebrard* (S. 397—399) и *Suete* (p. 176). Первый говоритъ, что эти двѣ группы даже стоятъ другъ къ другу въ извѣстномъ контрастѣ.

<sup>2)</sup> Prof. Dr. *Rückert*, Die Begriffe παρθένοι u. ἀπαρχή in Apok. 14, 4. 5. въ „Theol. Quartalschrift“ 1886, S. 422—423.

<sup>3)</sup> B. Weiss, D. N. Testament III, S. 486.

<sup>4)</sup> *Rückert* въ „Theol. Quartalschrift“ 1886, S. 394—398.

<sup>5)</sup> Выраженіе οὗτοί εἰσιν οἱ μετὰ ὑνανικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν понимаютъ аллегорически *Hengstenberg* II, S. 96; *Ewald*, D. Joh. Schriften II, S. 265; *Ebrard*, S. 401; *De Wette*, Kurze Erkl. d. Off. Joh. S. 144; *Bleek*, S. 296; *Suete*, p. 179; B. Weiss, D. N. T. III, S. 486; *Stevens*, The Theology of the N. Testament, p. 548 и мн. др. *Nösgen*, видя въ дѣвственности образъ безпорочнаго поведенія, считаетъ, что ἐμολύνεσθαι μετὰ ὑνανικῶν относится къ христіанамъ, которые ради женъ-язычницъ отступаютъ отъ своего пути жизни во Христѣ (*Geschichte d. neutest. Offenbarung* II, S. 459 Anm. 4). Но это объясненіе безъ основаній суживаетъ смыслъ выраженія. Нѣкоторые экзегеты видятъ въ Апк. XIV, 4 указаніе на безбрачіе въ собственномъ смыслѣ. Таковы *Kliefoth* III, S. 125—126;

Ἀπαρχὴ τῷ Θεῷ также можно относить ко всему христианству. По закону Моисея, Богу на особое служение посвящается собственно всякій первенец мужескаго пола, для непосредственнаго же служенія при скинии, взаимны ихъ, было отдѣлено въ цѣломъ составѣ колѣно Левіино. На христіанъ Апокалиптикъ смотритъ, какъ ветхозавѣтный человѣкъ смотрѣлъ на священство: это—люди, выдающіеся изъ среды другихъ близостью къ Богу. Отсюда понятно опредѣленіе ἀπαρχὴ τῷ Θεῷ. Оно особенно понятно въ устахъ человѣка, называвшаго христіанъ царствомъ, священниками Богу и Отцу Господа Иисуса Христа. Нужно еще замѣтить, что начаткомъ ἀπαρχή, geschit, по смыслу В. Завѣта, можетъ быть названо не одно священство, но и весь Израиль. Онъ и называется такъ въ Іер. II, 3. Такъ какъ слово «начатокъ» есть во всякомъ случаѣ понятіе части, то въ такомъ названіи Израйля заключается идея особаго избранія народа еврейскаго. О подобномъ же избраніи,—только не плотскаго, а духовнаго Израйля,—говорится и въ Апк. XIV, 4. Среда, изъ которой совершается избраніе, называется въ Апокалипсисѣ ἡ γῆ—земля: οἱ ἡγοραζόμενοι ἀπὸ τῆς γῆς; или же οἱ ἄνθρωποι—люди: οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Такое наименованіе этой среды служить яснымъ доказательствомъ, что въ XIV, 4 идетъ рѣчь не объ избранныхъ изъ христіанъ, но о христіанахъ, какъ избранныхъ изъ міра <sup>1)</sup>. Ср. Іак. I, 18 <sup>2)</sup>. Изъ всего этого слѣдуетъ, что описаніе 144 тысячъ въ XIV, 4—5 не даетъ основаній къ отрицанію ихъ тожества съ описанными въ VII, 1—8; а при такомъ положеніи дѣла, думается, нѣтъ причинъ и отвергать первоначальность XIV, 4—5.

XIV, 6—13 содержитъ видѣніе трехъ ангеловъ, возвѣщающихъ судъ Божій. Schmidt (S. 16—18) видитъ здѣсь отдѣльный фрагментъ, вставленный въ мессіанскую книгу, начинающуюся съ гл. XII. Weizsäcker (S. 491) усматриваетъ

---

*Bullinger*, S. 332—333; *Prager* II, S. 236; *Lindenbein*, S. 119. 125—126. *Kliefoth* и *Lindenbein* дѣлаютъ удареніе на томъ, что здѣсь дается не абсолютная оцѣнка безбрачія, но относительная, —какъ состоянія наиболѣе удобнаго во время „великой скорби“.

<sup>1)</sup> Prof. Dr. *Rückert*, D. Begriffe παρθένος и ἀπαρχή in *Apk.* 14, 4. 5 въ „*Theol. Quartalschrift*“ 1887, S. 112—116.

<sup>2)</sup> *B. Weiss* сюда же относитъ и 2 Θεс. II, 13, гдѣ онъ считаетъ правильнымъ чтеніе ἀπαρχήν, но не ἀπ' ἀρχῆς (D. N. Testament III, S. 486—487). Также и *Sweete* (p. 180).

въ отрывкѣ ту особенность, что здѣсь выступаютъ другъ за другомъ три ангела, которымъ ведется счетъ, чего не замѣчается ни прежде, ни послѣ. По нашему мнѣнію, связанному съ общимъ взглядомъ на положеніе гл. XII—XIV въ композиціи Апокалипсиса, изслѣдуемый отрывокъ не долженъ возбуждать серьезныхъ недоумѣній. Послѣ указанія на происхожденіе и характеръ борьбы, которую христіанство должно вести съ міромъ, описанъ Агнецъ, стоящій со 144 тысячами искупленныхъ отъ земли на горѣ Сіонѣ,—описанъ, какъ аптитеза предшествующей картинѣ, какъ свѣтлая сторона на мрачномъ фонѣ. Далѣе по естественному ходу дѣла слѣдуетъ торжественное возвѣщеніе грядущаго суда. Мысль развивается въ отрывкѣ съ большою послѣдовательностью. Сначала летящій по срединѣ неба Ангелъ съ вѣчнымъ Евангеліемъ приглашаетъ всѣхъ воздать славу Богу въ виду наступленія суда. Второй Ангелъ предвосхищаетъ паденіе Вавилона. Третій, наконецъ, возвѣщаетъ гнѣвъ Божій тѣмъ, которые поклоняются звѣрю и образу его и принимаютъ начертаніе на чело свое или на руку свою.

Въ ст. 6 иныхъ смущаетъ присутствіе передъ ἄγγελον слова ἄλλον. Spitta полагаетъ, что это ἄλλον ἄγγελον подлинно и объясняется тѣмъ, что первоначально въ ст. 4—5 сужденіе о 144,000 было высказано ангеломъ. Редакторъ своею переработкой устранилъ этого πρῶτον ἄγγελον, но по забывчивости не выбросилъ въ ст. 6 ἄλλον, въ виду чего былъ вынужденъ въ ст. 8 вставить δεῦτερον ἄγγελον <sup>1)</sup>. По мнѣнію Hilgenfeld'a, ἄλλον предполагаетъ въ качествѣ перваго ангела Агнца ст. 1 <sup>2)</sup>. Наконецъ, думаютъ еще, что ἄλλον имѣетъ въ виду или поющихъ ангеловъ ст. 3 <sup>3)</sup>, или ангела седьмой трубы <sup>4)</sup>. Несомнѣнно, ἄλλον въ ст. 6 не означаетъ «второго», а просто указываетъ, что и прежде Апокалиптикъ въ видѣніи встрѣчался съ ангелами. Или даже лучше согласиться съ Kliefoth'омъ, что ἄλλον въ ст. 6 поставлено, чтобы сдѣлать переходъ къ описываемому въ немъ видѣнію. Тогда смыслъ этого ἄλλον въ данномъ мѣстѣ такой: «и увидѣлъ я другое видѣніе,—именно, ангела, летящаго по срединѣ неба» <sup>5)</sup>. Приведенное объясненіе подтвер-

<sup>1)</sup> Spitta, S. 144—145. 150.

<sup>2)</sup> Hilgenfeld въ „ZWTh“. 1890, S. 451.

<sup>3)</sup> Grasz, S. 17; B. Weiss, D. N. Testament III, S. 487.

<sup>4)</sup> Такъ Prager II, S. 242; Swete, p. 131.

<sup>5)</sup> См. Kliefoth III, S. 130.

ждается тѣмъ, что въ ст. 8 упоминается не просто ἄγγελος δεύτερος, но ἄλλος ἄγγελος δεύτερος, при чемъ это обозначеніе можно было бы перевести: и вотъ еще второй ангелъ и т. д.; также и въ ст. 9 выводится ἄλλος ἄγγελος τρίτος. Эти ἄλλος въ ст. 8 и 9 совершенно необъяснимы при предположеніи Spitt'ы, которое при этомъ стоитъ въ связи съ его неосновательной критикой XIV, 1—5. Наконецъ, не странно ли говорить о забывчивости редактора, который запямятовалъ устранить въ ст. 6 ἄλλον, и однако для исправленія своей ошибки вставилъ цѣлый 8 стихъ?..

Кромѣ этого, въ ст. 6 Spitta (S. 399) признаетъ интерполяціей слова: ἔχοντα εὐαγγέλιον αἰώνιον εὐαγγελίσαι ἐπὶ τοὺς καθιμένους ἐπὶ τῆς γῆς, такъ какъ здѣсь идетъ дѣло о проповѣди евангелія между всѣми народами. Аргументъ этотъ убѣдительно только для Spitt'ы, который признаетъ принадлежность отрывка къ J<sup>1</sup>, т. е. источнику иудейскаго происхожденія.

Редактору приписываетъ Spitta (S. 149), какъ мы уже видѣли, и ст. 8. Хотя ранѣе о Вавилонѣ и не было рѣчи, тѣмъ не менѣе возможно допустить здѣсь пролепсисъ, вполнѣ понятный передъ возвѣщеніемъ гнѣва Божія поклонникамъ звѣря и его образа.

Ст. 9—12 Völter относитъ къ вставкѣ Керинеа при Веспасіанѣ. Слова: καὶ ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου въ концѣ ст. 10 онъ считаетъ интерполяціей редактора въ виду того, что Агнецъ поставленъ позади ангеловъ <sup>1)</sup>. Но развѣ интерполяторъ не могъ назвать его прежде ангеловъ, если бы находилъ это нужнымъ? спрашиваетъ Beyschlag <sup>2)</sup>. Въ I, 4—5 Христосъ называется послѣ семи духовъ, въ XIV, 1 Агнецъ наоборотъ упоминается прежде Бога,—такимъ образомъ изъ положенія слова ничего нельзя извлечь. Сопоставленіе здѣсь ангеловъ и Агнца объясняется тѣмъ, что, по видѣнію, ангелы являются участниками въ совершеніи суда, судьей же, какъ извѣстно, по христіанскому воззрѣнію, является Христосъ.

Если мы принимаемъ первоначальность ст. 8, то можемъ признать то же самое и въ отношеніи интерполяцій, указываемыхъ Spitt'ою въ ст. 10 (καὶ αὐτὸς πίεται ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ κεκρασμένου ἀκράτου ἐν τῷ ποτηρίῳ τῆς ὀργῆς).

<sup>1)</sup> Völter, D. Offenbarung Joh., S.<sup>2</sup> 110. Ср. Vischer, S. 41; Erbes, S. 34—35.

<sup>2)</sup> Beyschlag въ „St. u. Kr.“ 1888, S. 115.

αὐτοῦ, καὶ) и 11 (καὶ ὁ χαπνὸς τοῦ βασιτισμοῦ αὐτῶν εἰς αἰῶνας αἰῶνων ἀναβαίνει и οἱ προσκυνοῦντες τὸ θηρίον καὶ τὴν εἰκόνα αὐτοῦ, καὶ εἴ τις λαμβάνει τὸ χάραγμα τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ). Его смущает измѣненіе чиселъ въ сказуемыхъ, а также то, что указанные интерполяціи понятны только, если имѣть въ виду описаніе суда надъ Вавилономъ въ гл. XVII—XVIII <sup>1)</sup>). Дѣйствительно, языкъ ст. 10—11 совсѣмъ не гладкій, но однако это не даетъ права на какіе-либо выводы, если имѣть въ виду общій характеръ языка Апокалипсиса. Второй аргументъ долженъ имѣть особенное значеніе для выраженія ст. 11: καὶ ὁ χαпνὸς—ἀναβαίνει, такъ какъ и въ XIX, 3 читается: καὶ ὁ χαпνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Но замѣчательно, что и въ послѣднемъ случаѣ выраженіе занимаетъ такое положеніе, что Spitta со своимъ методомъ изслѣдованія по праву могъ бы счесть его за интерполяцію. Оно,—думается,—должно быть прінято за обычное ходячее выраженіе Апокалиптики,—въ родѣ пословицы.

Ст. 12—13 считаютъ за вставку христіанина Vischer, Schmidt и Spitta <sup>2)</sup>), а Völter приписываетъ ст. 13 автору семи посланій <sup>3)</sup>). То обстоятельство, что Апокалиптикъ иногда отъ видѣнія переходитъ къ утѣшенію и ободренію, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть считаемо за поводъ къ заподозриванію первоначальности отрывковъ съ подобнымъ характеромъ. Если Spitta указываетъ, что здѣсь идетъ рѣчь о терпѣніи святыхъ, а между тѣмъ къ этому нѣтъ никакого повода, потому что ранѣе говорилось только о несчастіяхъ, постигающихъ нечестивыхъ, а не праведниковъ, то это основывается исключительно на принадлежащемъ Spitt'ѣ дѣленіи Апокалипсиса на источники. Первую половину XIV главы онъ относитъ къ J<sup>1</sup> и такимъ образомъ не имѣетъ въ виду ни семи посланій, ни видѣнія печатей. Содержаніе же XIII, 15 Spitta объясняетъ въ отношеніи къ язычникамъ,—полнѣйшая несообразность!

Вотъ судъ Божій возвѣщенъ. Далѣе, въ ст. 14—20 слѣдуютъ два видѣнія, которыя выражаютъ мысль о готовности міра для суда. Періодъ созрѣванія кончился; нѣтъ уже опасности вмѣстѣ съ плевелами повредить и пшеницѣ; какъ добро,

<sup>1)</sup> Spitta, S. 150—151.

<sup>2)</sup> Vischer, S. 62; Schmidt, S. 35; Spitta, S. 152.

<sup>3)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>3</sup> 170.



такъ и зло достигли своего высшаго развитія. Такъ понимаемый, этотъ пассажъ занимаетъ надлежащее мѣсто, и нѣтъ нужды отрывать его отъ связи съ предыдущимъ <sup>1)</sup>. Правда, дѣйствіе здѣсь, какъ будто, забѣгаетъ впередъ. Но въ виду этого только необходимо смотрѣть на XIV, 14—20, какъ на общую картину суда, которая далѣе раскрывается въ частностяхъ. Что здѣсь дѣйствительно только общая картина, это подтверждается тѣмъ, что судъ описывается съ двухъ сторонъ, т. е. въ отношеніи къ добру и злу,—но въ самыхъ краткихъ выраженіяхъ.

Wellhausen находитъ въ XIV, 14—20 два параллельныхъ отчета, незначительныя различія которыхъ не даютъ права видѣть въ нихъ восполняющія другъ друга двѣ половины единого цѣлаго <sup>2)</sup>. Однако это несправедливо, такъ какъ въ 14—16 ст. говорится о томъ, что все доброе въ мірѣ созрѣло, достигло высшей ступени развитія, между тѣмъ какъ въ 17—20 та же самая мысль высказывается относительно зла, и такимъ образомъ вторымъ видѣніемъ дѣйствительно восполняется первое.

Подъ подобнымъ Сыну Человѣческому въ ст. 14 можно разумѣть Мессію <sup>3)</sup>, хотя нѣкоторые видятъ здѣсь просто Ангела <sup>4)</sup>. Положеніе, создаваемое стихомъ 15, гдѣ другой ангелъ обращается къ Сидящему на облакѣ съ приглашеніемъ пожать, потомучто жатва созрѣла, ничего не говоритъ противъ нашего пониманія. Слово ἄλλος здѣсь не означаетъ «второй», но, конечно, указываетъ на смѣну видѣній, касающихся одного и того же предмета. И въ ст. 17 и въ 18 ангелъ называется только ἄλλος, безъ всякаго даже прибавленія δευτέρος или τρίτος. А слова, съ которыми ангелъ ст. 15-го обращается къ Сидящему на облакѣ, не имѣютъ характера приказанія и не свидѣтельствуютъ объ отношеніи перваго ко второму, какъ высшаго къ низшему.

Въ описаніи суда въ XIV, 14—20 приписывается, какъ видимъ, очень значительная роль ангеламъ. Въ частности ан-

<sup>1)</sup> Противъ *Spitt* ъ, S. 153.

<sup>2)</sup> *Wellhausen*, Analyse d. Off. Joh., S. 24.

<sup>3)</sup> Такъ *Hengstenberg* II, S. 110—111; *Kliefoth*, III, S. 140; *Ebrard*, S. 413—414; *Lindenbein*, S. 123; *Bullinger*, S. 344; *Sweete*, p. 188; *Prager*, S. 259; *B. Weiss*, D. N. T. III, S. 490.

<sup>4)</sup> *De Wette*, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 149; *Bleek*, S. 303; *Reymond*, I, p. 370—371; *Vötter*, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 43. Cp. *Spitta*, S. 154—155.

гель въ ст. 17 представляется исполнителемъ судебного приговора надъ грѣшниками. Но противъ этого положенія дѣла не только ничего нельзя возразить, но, наоборотъ, оно имѣетъ основаніе въ притчахъ Господа. Въ виду этого Spitta (S. 156) вовсе не имѣлъ права выбрасывать ст. 17 изъ первоначальной связи.

Покончивъ съ гл. XIV, мы подошли къ описанію казней, XV—XVI гл. которыя должны поразить языческій міръ, и суда надъ Вавилономъ. Здѣсь мы имѣемъ видѣніе семи чашъ, соответствующее видѣнію печатей и трубъ. Появленіе третьей седмерицы казней не представляетъ никакой неожиданности, хотя Erbes (S. 93—97) видитъ эту третью седмерицу въ семи громахъ гл. X и потому считаетъ видѣніе чашъ излишнимъ и приписываетъ его позднѣйшей рукѣ. Это взглядъ, одной стороны котораго мы уже касались (стр. 319). Точно также и Joh. Weiss (S. 122 ff.) отрицаетъ принадлежность видѣнія чашъ къ первоначальному Апокалипсису и считаетъ, что оно написано рукою Q (редакторъ) и потомъ обработано рукою R (издатель цѣлаго Апокалипсиса). Völter относитъ XV—XVI гл. къ вставкѣ Керинеа при Веспасіанѣ <sup>1)</sup>.

Въ XV, 1 Апокалиптикъ сообщаетъ, что онъ увидѣлъ семь ангеловъ, имѣющихъ семь послѣднихъ язвъ, которыми оканчивалась ярость Божія. Обращаютъ вниманіе на то, что по ст. 5—6 только послѣ пѣсни побѣдителей на стеклянномъ морѣ ангелы съ чашами выходятъ изъ храма и что, слѣдовательно, созерцатель не могъ ихъ видѣть до этой пѣсни <sup>2)</sup>. Однако изъ затрудненія можно легко выйти, если принять, что въ XV, 1 имѣемъ общее надписаніе къ слѣдующему пророчеству <sup>3)</sup>.

Ст. 2—4 занимаютъ такое же положеніе въ видѣніи чашъ, какое VШ, 3—5 занимаютъ въ видѣніи трубъ. Тамъ предварительно описанію казней говорилось о молитвахъ святыхъ и объ услышаніи ихъ Богомъ;—здѣсь уже предвосхищается побѣда христіанъ, и описывается ихъ торжество. Побѣдившіе звѣря и образъ его, и начертаніе его и число имени его

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 45. 110ff.

<sup>2)</sup> Erbes, S. 93. Ср. Rauch, S. 89; Wellhausen, Analyse, S. 25; Spitta, S. 156—157; Joh. Weiss, S. 124.

<sup>3)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 394—395; Rohr, Zur Einheitlichkeit d. Apk. въ „Theol. Quartalschrift“ 1906, S. 512—513.

стоять на морѣ стеклянномъ, смѣшанномъ съ огнемъ, и поютъ пѣснь Моисея и пѣснь Агнца.

Spitta въ ст. 2 вычеркиваетъ слова: *ὑαλίνην μεμιγμένην πυρί*, еще: *ἐκ τοῦ θαλάσσης καὶ ἐκ τῆς εἰκόνας αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*, и наконецъ: *τὴν ὑαλίνην. ἔχοντας κιθάρας τοῦ θαλάσσης*. Первая фраза,—говоритъ онъ (S. 157—159), обращается къ сценѣ гл. IV, а упоминаніе о звѣрѣ, его образѣ и числѣ имени въ данномъ мѣстѣ невозможно, такъ какъ ранѣе объ этихъ предметахъ совсѣмъ не было рѣчи; непонятно также и то, какимъ образомъ побѣдителя, устроившіе кровопролитіе, имѣютъ въ рукахъ гусли. Для насъ всѣ эти недоумѣнія совершенно не могутъ существовать. Spitta относитъ XV—XVI главы къ J<sup>2</sup>, между тѣмъ гл. IV, гдѣ упоминается впервые стеклянное море, принадлежитъ, по его мнѣнію, къ U, т. е. первоначальному христіанскому Апокалипсису, а гл. XIII, гдѣ говорится о звѣрѣ, его образѣ и начертаніи, къ іудейскому источнику J<sup>1</sup>. Такимъ образомъ критика Spitta въ данномъ мѣстѣ основывается исключительно на его же опредѣленіи источниковъ и не имѣетъ, слѣдовательно, никакого объективнаго значенія. Рѣчь о гусляхъ въ рукахъ побѣдителей вполне понятна, если подлинно упоминаніе въ ст. 2 о звѣрѣ.

Въ ст. 3 многіе признаютъ интерполяціей слова: *καὶ τὴν φῶγν τοῦ ἀρνίου* <sup>1)</sup>. По мнѣнію Vischer'a, *τὴν φῶγν τοῦ ἀρνίου* подлѣ *τὴν φῶγν Μωϋσέως*—безсмысленно. Но Beyschlag справедливо возражаетъ, что здѣсь рѣчь идетъ не о пѣсни, дѣйствительно составленной Моисеемъ, но о пѣсни, которую побѣдители будутъ пѣть, перешедши море послѣднихъ скорбей и увидѣвши погибель фараона-антихриста. Такъ какъ Агнецъ есть второй Моисей, руководитель ко спасенію, то эта торжествующая пѣснь и называется пѣснію Моисея, раба Божія, и пѣснію Агнца <sup>2)</sup>. По Bovon'у, соединеніемъ этихъ двухъ именъ при названіи пѣсни побѣдителей указывается на единство духа В. и Н. Завѣта <sup>3)</sup>. Слѣдующую сцену, описанную

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 111; Spitta, S. 159; Vischer, S. 41—42; Schmidt, S. 33; Rauch, S. 89; Wellhausen, Analyse, S. 25.

<sup>2)</sup> Beyschlag въ „St. u. Kr.“ 1888, S. 115—116. Ср. B. Weiss, D. N. T. III, S. 492—493.

<sup>3)</sup> Bovon въ „Revue de Théol. et de Philos.“. 1887, p. 349; Ср. Weissäcker, S. 507. Но нѣтъ нужды, вмѣстѣ съ Bullinger'омъ (D. Apokalypse. S. 349). видѣть здѣсь двѣ различныя пѣсни: одну, которая содержится во Втор. XXXII, и другую—въ Апок. XV, 3—4.

въ XV, 5—8, Spitta помѣщаетъ въ храмъ Іерусалимскій и приписываетъ редактору все то, что указываетъ на небесный храмъ,—сюда относятся прежде всего слова ст. 5: καὶ ἡνοήθη ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν τῷ οὐρανῷ. Затѣмъ онъ выбираетъ и весь стихъ 7, гдѣ содержится указаніе на четырехъ животныхъ, принадлежащихъ U. <sup>1)</sup> Но въ описаніи видѣнія нѣтъ ничего, заставляющаго признать здѣсь храмъ Іерусалимскій,—нисколько не вынуждаетъ къ этому и XV, 8. Представлять, что вся сцена имѣетъ мѣсто въ Іерусалимскомъ храмѣ, странно съ точки зрѣнія Spitta, относящаго отрывокъ къ J<sup>2</sup>,—въ іудейской апокалиптикѣ мы не имѣемъ ничего параллельнаго. Наконецъ, судя по описанію видѣнія чашъ, естественно допускать мѣстонахождение ангеловъ на небѣ, что подтверждается и словами XVI, 1: ὑπάγετε καὶ ἐκχεετε τὰς ἐπτὰ φιάλας τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὴν γῆν, хотя, правда, Spitta (S. 169), руководясь предвзятой идеей, и вычеркиваетъ εἰς τὴν γῆν.

Въ гл. XVI описываются самыя казни, поражающія враждебный Богу міръ. Если Egbes (S. 94—95) устанавливаетъ параллелизмъ между видѣніемъ чашъ и видѣніемъ трубъ, то это однако не можетъ служить доводомъ противъ первоначальности перваго. Описание семи казней можетъ быть и стереотипнымъ, заимствующимъ краски отъ египетскихъ казней, при всемъ томъ въ немъ имѣется и специальное отношеніе къ предмету этой части Апокалипсиса. Такъ, при третьей чашѣ, вылитой въ рѣки и источники водъ, вода превращается въ кровь, по слову ангела водъ, за пролитіе крови святыхъ и пророковъ. Пятый ангелъ выливаетъ свою чашу на престолъ звѣря, и сдѣлалось царство его мрачно.

Со стороны литературно-критической представляетъ интересъ шестая чаша (ст. 12—16). Sabatier полагаетъ, что казнь, связанная съ шестою чашей, описывается въ ст. 12, а ст. 13—16 вовсе не подходятъ къ связи и являются вставленнымъ сюда отдѣльнымъ іудейскимъ фрагментомъ. Если же признать первоначальность ст. 13—16, то, по мнѣнію Sabatier, получается странное представленіе о побѣдѣ народа Божія надъ своими врагами, какъ одной изъ страшныхъ казней въ ряду другихъ <sup>2)</sup>. Идея суда Божія надъ царями все-

<sup>1)</sup> Spitta, S. 160—161; ср. Rauch, S. 104—105.

<sup>2)</sup> Sabatier, p. 33—34. Ср. Spitta, S. 163: онъ отрываетъ ст. 13—16 отъ настоящей связи и переноситъ ихъ въ J.<sup>1</sup> По Joh. Weiss'у (S. 125), ст. 13—15—интерполяция издателя.

ленной, дѣйствительно, придаетъ отрывку пролептический характеръ, но при всемъ томъ нѣтъ необходимости отрицать его происхожденіе отъ Апокалиптики или отрывать отъ настоящей связи. Въ ст. 12 описывается предварительное условіе того, что совершается въ ст. 13—16. Выливается шестая чаша, и пересыхаетъ Евфратъ, а нечистые духи, подобные жабамъ, выходящіе изъ устъ дракона, звѣря и лжепророка, возбуждаютъ царей вселенной на брань. Эти цари съ ихъ нашествіемъ являются бичомъ для земли, но и ихъ самихъ ожидаютъ судъ Божій и гибель. По нашему мнѣнію, могутъ быть отождествлены οἱ βασιλεῖς οἱ ἀπὸ ἀνατολῆς ἤλιου ст. 12 и οἱ βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης ст. 14. Въ первомъ представленіи просто сказалась только идея о врагахъ народа Божія съ востока <sup>1)</sup>. Συνήγαγεν въ ст. 16 имѣеть своимъ субъектомъ не Бога <sup>2)</sup>, а πνεύματα δαιμονίων ποιῶντα σημεῖα ст. 14 <sup>3)</sup>. Sing. συνήγαγεν не долженъ возбуждать сомнѣніе противъ такого толкованія въ виду ἐκπορεύεται въ ст. 14.

Обозначеніе мѣста въ ст. 16—Ἀρμαγεδών представляетъ проблему. Spitta (S. 401—402) находитъ здѣсь обозначеніе Мегиддона,—мѣстности, достопримѣчательной въ исторіи еврейскаго народа. Привело Апокалиптики къ упоминанію этой мѣстности положеніе дѣла въ царствованіе Калигулы, когда, именно, въ долину Изреель можно было ожидать соединенія Публия Петронія съ другими войсками. Однако о горахъ Мегиддонскихъ не можетъ быть рѣчи, такъ какъ Мегиддонъ лежалъ на равнинѣ <sup>4)</sup>. De Wette полагаетъ, что Армагеддонъ ради прибавленія ἐβραϊστί нужно брать не какъ собственное имя, но по его этимологическому значенію <sup>5)</sup>. Prager же противъ этого указываетъ, что Армагеддонъ нужно понимать не символически, но реально, такъ какъ иначе Апостолъ Іоаннъ помѣстилъ бы соотвѣтствующее греческое слово <sup>6)</sup> (ср. Апк. IX, 11). Намъ кажется, что Апокалиптику, во всякомъ слу-

<sup>1)</sup> Hirsch (S. 127), защищая первоначальность отрывка, отрицаетъ однако тожество двухъ обозначеній.

<sup>2)</sup> Противъ Hengstenberg'a II, S. 152; Kliefoth'a III, S. 177; Ebrard'a, S. 439.

<sup>3)</sup> Такъ De Wette, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 159; Bleek, 316; B. Weiss, D. N. Testament III, S. 498; Prager, D. Off. Johannis II, S. 301; Sicc, p. 209.

<sup>4)</sup> Ср. Bousset, D. Off. Joh., S. 399.

<sup>5)</sup> De Wette, Kurze Erklärung d. Offenbarung Johannis. S. 160.

<sup>6)</sup> Prager, D. Offenbarung Johannis II, S. 301.

чаѣ, предносилось событіе, описанное въ Суд. IV (см. Суд. V, 19). а то обстоятельство, что онъ говоритъ о горахъ Мегиддонскихъ, указываетъ, что здѣсь не имѣется въ виду географическая мѣстность, но названіе носить символическій характеръ <sup>1)</sup>.

Spitta (S. 163. 170), далѣе, устраняетъ изъ видѣнія чашъ все, имѣющее отношеніе къ описанію звѣря въ гл. XIII. Таковы слова въ ст. 2: τοὺς ἔχοντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ εἰκόνι αὐτοῦ; въ ст. 10: τὸν θρόνον τοῦ θηρίου καὶ ἐγένετο ἡ βασιλεία αὐτοῦ ἐκκοσμημένη. Главнымъ основаніемъ является, конечно, принятое Spitt'ю раздѣленіе содержанія Апокалипсиса по источникамъ. Другія мотивы его вовсе не имѣютъ доказательнаго значенія. Такъ, критикъ обращаетъ вниманіе на то, что казнь поражаетъ ту область, гдѣ выливается чаша, и не понимаетъ, какимъ образомъ послѣ чаши, вылитой на престолъ звѣря, страдаютъ его подданные. Затѣмъ онъ недоумѣваетъ по тому поводу, что тьма производитъ такое страданіе, что люди кусаютъ свои языки и под.

Большинствомъ критиковъ отрицается подлинность ст. 15 <sup>2)</sup>. такъ какъ здѣсь слова Христа насильственно прерываютъ изложеніе видѣнія. По нашему мнѣнію, вообще нѣтъ основаній выбрасывать изъ текста такія отступленія. Они вполне понятны при живомъ чувствѣ и воображеніи писателя и придаютъ произведенію драматическій характеръ <sup>3)</sup>. Признаніе первоначальности стиха имѣетъ не только не менѣе, но скорѣе болѣе основаній, чѣмъ отрицаніе ея: подобная вставка со стороны редактора совершенно непонятна.

Седьмой ангелъ вылилъ чашу свою на воздухъ, и изъ храма отъ престола раздался громкій голосъ, говорящій: совершилось—γέγονεν. Восклицаніе это имѣетъ въ виду описанная выше казни. Далѣе слѣдуетъ рѣчь о казни, связанной съ

<sup>1)</sup> Ср. B. Weiss, D. N. Testament III, S. 498. Ebrard, S. 441—442. Оригинально мнѣніе Ewald'a (D. Johan. Schriften II, S. 294), что подл Армагеддономъ нужно разумѣть Римъ, такъ какъ слова Армагеддонъ и великій Римъ, ваяты по-еврейски, даютъ одно и то-же число 304. Этого же объясненія слова Армагеддонъ придерживается H. П. Аксеновъ, Когда былъ написанъ Апокалипсисъ, Спб. 1908, стр. 19.

<sup>2)</sup> Völtter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 115; Rauch, S. 102—103; Vischer, S. 65; Schmidt, S. 35; Ménégos въ „Revue de Théol. et de Phil.“ 1887, p. 181—182; Hilgenfeld въ „ZwTh.“ 1890, S. 455 Anm. 2; Sabatier, p. 34 и др.

<sup>3)</sup> Ср. Bovon въ Revue 1887, p. 349; Rohr, zur Einheitlichkeit d. Apk въ „Theologische Quartalschrift“ 1906, S. 515.

седьмой чашей (ст. 18—21). Здѣсь Spitta (S. 164—167) ст. 17б—20 вырываетъ изъ связи, въ какой они стоятъ, и переноситъ въ j<sup>1</sup>. Его смущаетъ нагроможденіе казней, поражающихъ людей. Въ виду того, что казнь распространяется на ту область, куда вылита чаша, Spitta и предполагаетъ, что въ описаніи седьмой чаши первоначаленъ ст. 21, въ которомъ говорится о павшемъ съ неба градъ величиною въ талантъ:—вѣдь, седьмая чаша вылита въ воздухъ! Слово γέρονες, по его мнѣнію, не можетъ относиться вообще къ семи чашамъ гнѣва Божія,—въ такомъ случаѣ оно должно бы было стоять послѣ, а не прежде седьмой чаши. Не можетъ оно относиться и къ описанію суда надъ Вавилономъ, потому что, собственно говоря, ст. 19а не предполагаетъ этого описанія: здѣсь паденіе города великаго, т. е. Рима, упоминается наряду съ паденіемъ городовъ язычниковъ. Что касается 19б, то онъ, въ виду послѣдняго факта, долженъ быть выдѣленъ и отнесенъ на счетъ редактора. Точно также и Völter отрицаетъ первоначальность XVI. 19б <sup>1)</sup>. Большимъ субъективизмомъ отличается сужденіе, что въ описаніи седьмой чаши рѣчь первоначально шла только о градѣ. Наоборотъ, если чаша вылита въ такую широкую область, какъ воздухъ, то неудивительно, что и казнь захватываетъ такъ же широко,—здѣсь и молніи и громы, и великое землетрясеніе, и паденіе городовъ, исчезновеніе острововъ и горъ и градъ. 19б можно удалить отсюда только въ томъ случаѣ, если будетъ признано, что слѣдующее далѣе описаніе суда надъ Вавилономъ происходитъ изъ другого источника. Γέρονες, какъ мы замѣтили, относится къ видѣнію чашъ вообще. Нельзя удивляться тому, что оно поставлено прежде описанія казни, связанной съ седьмой чашей,—это нѣсколько напоминаетъ заключеніе видѣній печатей и трубъ. Послѣ открытія седьмой печати не описывается сопровождающая этотъ актъ казнь, но говорится о таинственной получасовой тишинѣ: все затихло въ ожиданіи послѣдняго Божія суда. Подобнымъ же образомъ и за седьмой трубой нѣтъ описанія казни, но небесными голосами и видѣніемъ ковчега завѣта указывается на то, что приблизилось открытіе царства Божія. Также и здѣсь: лишь только вылита седьмая чаша, какъ раздается отъ престола голосъ: γέρονες,—царство Божіе близъ, при дверяхъ!

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 62.

Все дальнѣйшее со ст. 18, если угодно, можно относить къ седьмой чашѣ. Но отрывокъ XVI, 18—XVIII, 24 имѣетъ такое же значеніе, какъ въ видѣннѣ трубъ—XI, 1—13; только послѣдній стоитъ передъ седьмой трубой, а первый послѣ сообщенія о томъ, что седьмая чаша вылита. Особенность, можетъ быть, объясняется тѣмъ, что горизонтъ въ третьей части Апокалипсиса гораздо шире, чѣмъ во второй: христіанство и міръ—вотъ противоположности, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь всюду. Мы имѣемъ полное право смотрѣть на XVI, 18—21, какъ на введеніе къ описанію, содержащемуся въ гл. XVII—XVIII, а въ такомъ случаѣ самое это введеніе можетъ быть принято въ настоящую связь въ настоящемъ его видѣ. Въ частности, гл. XVII—XVIII можно считать подробнымъ раскрытіемъ того, что въ XVI, 19 кратко сказано о Вавилонѣ: «И городъ великій распался на три части, и города языческіе пали, и Вавилонъ великій воспомянутъ предъ Богомъ, чтобы дать ему чашу вина ярости гнѣва Его». Экзегеты расходятся въ пониманіи того, что разумѣется въ первой половинѣ 19 стиха подъ городомъ великимъ. Одни видятъ здѣсь Іерусалимъ <sup>1)</sup>, другіе—Вавилонъ, который упоминается во второй половинѣ того же стиха <sup>2)</sup>. Намъ кажется, что городъ великій и Вавилонъ великій есть одно и то же. Отожествить распаденіе великаго города на три части съ судомъ надъ Іерусалимомъ, описаннымъ въ XI, 13, не представляется возможнымъ въ виду различія отчетовъ. Двукратное упоминаніе Вавилона, можетъ быть, допустимо объяснить знакомствомъ писателя Апокалипсиса съ параллелизмомъ еврейской поэзіи. Кромѣ того, въ первой части ст. 19 высказывается общая мысль о паденіи великаго города, вмѣстѣ съ остальными городами языческими, а вторая его половина вводитъ уже къ образному описанію этого событія, содержащемуся въ гл. XVII: «Вавилонъ великій воспомянутъ предъ Богомъ, чтобы дать ему чашу вина ярости гнѣва Его».

Такимъ образомъ мы можемъ признать, что гл. XVII за XVII—XVIII нимаешь въ Апокалипсисѣ надлежащее мѣсто, и нѣтъ нужды вмѣстѣ съ Völter'омъ отрывать ее отъ настоящей связи и ста-

<sup>1)</sup> Такъ B. Weiss, D. N. Testament III, S. 498—499; Prager, D. Offenbarung Johannis II, S. 306—307; Reymond II, p. 29 и др. Ср. Ebrard, S. 450.

<sup>2)</sup> Такъ Hengstenberg II, S. 157; Kliefoth III, S. 184—186; De Wette, Kurze Erklärung d. Off. Joh., S. 161; Bleek, S. 319. Swete, p. 211 и др.



вить послѣ гл. X, предполагая соотвѣтствующія редакціонныя измѣненія въ существующемъ текстѣ XVII, 1 <sup>1)</sup>).

Однако самое содержаніе гл. XVII возбуждаетъ у критики много недоумѣній, которыя вынуждаютъ нѣкоторыхъ отрицать единство внутри ея самой. Такъ, Spitta <sup>2)</sup>), относящій главу къ источнику j<sup>2</sup>, признаетъ первоначальными только стихи 1—6, стихи же 7—18 онъ приписываетъ редактору, жившему при Траянѣ. Его удивляетъ то, что въ послѣднемъ отрывкѣ рѣчь идетъ главнымъ образомъ о звѣрѣ, хотя предметомъ главы должна быть жена; затѣмъ одна и та же черта образа здѣсь получаетъ различное объясненіе: семь головъ звѣря обозначаютъ и семь горъ, на которыхъ сидитъ жена, и семь царей; самъ звѣрь то олицетвореніе власти, отъ которой заимствуютъ свои полномочія семь царей, то индивидуальный царь,—и именно, восьмой. Все объясняется просто, если предположить, что редакторъ при Траянѣ комбинировалъ образъ XVII главы съ образомъ XIII и объяснилъ все въ отношеніе къ Nero redivivus. Первоначально же подъ образомъ жены выводился просто республиканскій Римъ. Въ виду всего этого, должно признать также интерполяціями въ ст. 3: γέμοντα ὀνόματα βλασφημίας, ἔχοντα κεφαλὰς ἐπὶ καὶ χεράτα δέκα; въ ст. 6: καὶ εἶδον τὴν γυναῖκα μεθούσαν ἐκ τοῦ αἵματος τῶν ἁγίων καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ. Редактору же принадлежитъ и слово μυστήριον въ ст. 5. Чтобы поставить содержаніе ст. 7—18 въ связь съ легендою о Nero redivivus, происхожденіе которой невозможно и по Spitt'ѣ ранѣе начала второго столѣтія, критикъ предполагаетъ счисленіе Апокалиптикомъ императоровъ съ Нерона: 1) Неронъ, 2) Веспасіанъ, 3) Титъ, 4) Домиціанъ, 5) Нерва. Шестымъ, при которомъ работалъ редакторъ, былъ Траянъ. Joh. Weiss предполагаетъ въ XVII гл. работу трехъ рукъ. Послѣднему издателю (R) здѣсь принадлежатъ ст. 6, 14—15; а ст. 11—13. 16. 17 принадлежатъ уже другому автору—(Q); остальное же представляетъ первоначальную основу. Между прочимъ, видѣніе Вавилона—В и новаго Іерусалима—І показываются Апокалиптику однимъ изъ ангеловъ чашъ, и Joh. Weiss дѣлаетъ предположеніе, что Q является авторомъ ви-

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 60—63; Schmidt (S. 15—16) считаетъ XVII, 1—XIX, 5 вставкою въ „мессіанскую книгу“; Sabatier считаетъ гл. XVII—XVIII отдѣльнымъ фрагментомъ (p. 29—31).

<sup>2)</sup> Die Offenbarung des Johannes, S. 190—190. 447—449.

дѣнія чашъ, связавшимъ съ нимъ В и І. Затѣмъ онъ останавливается на выясненіи того, что ст. 10 и 11 не могли принадлежать одному и тому же лицу <sup>1)</sup>. Weizsäcker находитъ въ гл. XIII и XVII двѣ обработки одного и того же образа и на основаніи ихъ сравненія приходитъ къ выводу о раннѣйшемъ происхожденіи гл. XIII. Въ послѣдней, вмѣстѣ съ первымъ звѣремъ, выводится второй—лжепророкъ, который однако на службѣ у перваго звѣря. Здѣсь, слѣдовательно, колеблется представленіе между іудейскимъ антихристомъ и языческимъ антихристіанствомъ. Въ XVII гл. мы не имѣемъ никакого слѣда первой идеи. Во-вторыхъ, въ XVII главѣ дается двоякое объясненіе образа семи головъ, что стоитъ въ зависимости отъ того, что здѣсь занимаетъ видное мѣсто образъ жены. Наконецъ, шагъ впередъ въ XVII гл. сравнительно съ XIII замѣчается и въ томъ, что въ первой сдѣлано употребленіе и изъ десяти роговъ звѣря <sup>2)</sup>.

Мы не считаемъ нужнымъ излагать другія мнѣнія относительно состава XVII главы, такъ какъ не найдемъ нигдѣ еще приложенія къ дѣлу какихъ-либо другихъ принциповъ толкованія <sup>3)</sup>. И изъ сказаннаго уже ясно, что въ основѣ литературной критики здѣсь лежитъ объясненіе значительной части главы въ отношеніи къ *Nero redivivus*. Если не имѣть въ виду послѣдняго, то не встрѣтится большихъ недоумѣній тамъ, гдѣ ихъ теперь находятъ. Впрочемъ, и мы должны сознаться, что установить послѣдовательный ходъ мысли въ этой главѣ весьма трудно и нельзя считать себя уполномоченнымъ къ какому-либо опредѣленному экзегезису ея, такъ какъ мы не имѣемъ возможности проникнуть въ тѣ будущія историческія перспективы, которыя открывались передъ духовнымъ взоромъ вдохновеннаго созерцателя <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> *Joh. Weiss*, S. 23—33. 122—123.

<sup>2)</sup> *Weizsäcker*, S. 496—500.

<sup>3)</sup> См. *Bousset*, *D. Off. Joh.*, S. 414—416; *Wellhausen*, *Analyse d. Off. Joh.*, S. 26—29; *Rauch*, S. 106—108.

<sup>4)</sup> При толкованіи XVII и XIII гл. Апокалипсиса всегда было много простора для ума, не хотѣвшаго сознаться въ своемъ невѣдѣніи относительно тайнъ Божіихъ. Экзегезисъ здѣсь часто опредѣлялся религіозною и расовою враждою. Даже въ самое послѣднее время протестантскій толкователь нѣмецъ L. Prager призналъ въ Апокалипсисѣ пророчество о греко-славянской міровой державѣ, которая и будетъ послѣднею антихристіанскою монархіею. Эта монархія вступитъ въ союзъ съ главою лже-пророковъ—Римскимъ папою, такъ какъ православная церковь, по

Не трудно,—полагаемъ мы,—согласиться съ тѣмъ, что звѣрь XVII гл. тождественъ со звѣремъ гл. XIII. Не удивительно и то, что въ XVII гл. звѣрь ставится въ самое тѣсное отношеніе къ женѣ. Если Вавилонъ—мировой городъ,—мировая монархія, то звѣрь—олицетвореніе ея силы и власти, и такимъ образомъ получаетъ надлежащій смыслъ образъ жены сидящей на звѣрѣ багряномъ. Въ виду этого вполне возможно признать подлинность всего ст. 3 главы XVII, гдѣ явно устанавливается связь образовъ XIII и XVII гл. Названіе звѣря *θηρίον κόκκινον* ничего не говоритъ противъ тождества двухъ образовъ, равно какъ и отсутствіе указаній въ XVII главѣ на діадемы на головахъ или роговъ звѣря. Вообще въ описаніяхъ звѣрей нѣтъ никакихъ противорѣчій, но только въ XVII гл. къ *θηρίον* прибавляется опредѣленіе *κόκκινον* и умалчивается о діадемахъ.

Далѣе, въ XVII главѣ, послѣ описанія звѣря и затѣмъ жены, сообщается въ ст. 6, что послѣдняя «упоена была кровію святыхъ и кровію свидѣтелей Иисусовыхъ». Vischer, признавая іудейское происхожденіе Апокалипсиса, отрицаетъ первоначальность словъ: *καὶ ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ*. Онъ не понимаетъ, какъ въ христіанскомъ произведеніи могли различать между святыми и свидѣтелями Иисуса <sup>1)</sup>. Однако вполне возможно подъ первыми разумѣть христіанъ вообще, а подъ вторыми—проповѣдниковъ Христа, къ которымъ принадлежалъ и самъ писатель Апокалипсиса <sup>2)</sup>. Вообще, если читать разбираемое мѣсто безъ малѣйшаго предубѣжденія, то оно своимъ положеніемъ и смысломъ не возбуждаетъ никакого недоумѣнія.

Въ XVII, 9—10 мы встрѣчаемъ объясненіе одной изъ чертъ описанія звѣря, именно: его семи головъ. Здѣсь критику смущаетъ двоякое объясненіе этой черты: во-первыхъ, въ отношеніи къ семи горамъ, на которыхъ сидитъ жена, и, во-вторыхъ, въ отношеніи къ семи царямъ. Однако двоякое объясненіе странно только въ томъ случаѣ, если стать на точку зрѣнія Spitt'ы и отрицать первоначальность связи образа

---

его мнѣнію, подобна римско-католической, а въ послѣднее время онъ соединяется совсѣмъ. См. подробно возстановляемую Prager'омъ исторію будущаго въ его D. Off. Joh. II, S. 186—208; 327—341.

<sup>1)</sup> Vischer, S. 61. Cp. Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 64—65.

<sup>2)</sup> Benschlag, въ „St. u. Kr.“ 1888, S. 120—121.

жены съ образомъ звѣря, имѣющаго семь головъ и десять роговъ. Если же эта связь вполне возможна, чтобы не сказать болѣе, то и нѣтъ нужды въ двойномъ объясненіи видѣть знакъ работы двухъ рукъ.

Ст. 11 продолжаетъ то, что говорилось въ ст. 10. «Семь головъ суть семь царей, изъ которыхъ пять пали, одинъ есть, а другой еще не пришелъ, и когда придетъ, не долго ему быть» (ст. 10). «И звѣрь, который былъ и котораго нѣтъ, есть восьмой, и изъ числа семи, и пойдетъ въ погибель». Намъ думается, что, если видѣть здѣсь указаніе даже на *Nero redivivus*, то и тогда вполне возможно признать происхожденіе ст. 10 и 11 отъ одной руки. Еще въ XIII главѣ мы видѣли, что Апокалиптикъ отъ рѣчи объ одной изъ головъ звѣря переходитъ вдругъ къ рѣчи о самомъ звѣрѣ. Правда, тамъ это болѣе ясно и понятно, чѣмъ въ разбираемой нами сейчасъ главѣ, относительно которой мы не знаемъ, что здѣсь созерцатель имѣетъ въ виду. Но—во всякомъ случаѣ—вполне возможно предположить, что Апокалиптикъ представлялъ восемь частей какой то опредѣленной величины, выведенной подъ образомъ звѣря. Такъ-какъ число семь для него имѣло схематическое и священное значеніе, онъ говоритъ сначала о семи частяхъ данной ему величины, представляя ихъ подъ образомъ семи головъ звѣря. Восьмая часть той же самой величины, выходящая уже изъ предѣловъ схематическаго числа, отождествляется съ самимъ звѣремъ, — потому, вѣроятно, что она служила или будетъ служить особенно характернымъ и полнымъ воплощеніемъ сущности звѣря. Загадочныя слова относительно τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν мы пока оставляемъ здѣсь безъ всякаго объясненія, такъ какъ ниже, когда будемъ говорить относительно легенды о *Nero redivivus*, намъ придется имѣть съ ними дѣло, — теперь же наша задача — показать только возможность происхожденія 10 и 11 стиха отъ одной руки, не смотря на то, что въ первомъ рѣчь идетъ о семи головахъ звѣря, а во второмъ—о самомъ звѣрѣ.

Въ ст. 12—13 объясняется значеніе десяти роговъ звѣря, которые суть десять царей. Они еще не получили царства, но примутъ власть со звѣремъ на одинъ часъ. Они имѣютъ однѣ мысли и передадутъ силу и власть свою звѣрю.

Къ объясненію десяти роговъ примыкаетъ ст. 14, возбуждающій у критики сомнѣнія со стороны его первоначальности. Vischer (S. 59) и Schmidt (S. 35), конечно, выбрасы-

ваютъ его, руководясь своей точкой зрѣнія на происхожденіе Апокалипсиса. Первый, кромѣ того, указываетъ на отсутствіе связи стиха съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Подобнымъ же образомъ и Völter указываетъ, что о дѣйствительной задачѣ звѣря и его союзниковъ говорится въ ст. 16—17: стихъ же 14 насильственно врывается въ изложеніе и имѣетъ въ виду установить связь между XVII главой и XIX, 11 и дал., при чемъ, — предполагается, — послѣдняя часть происходитъ совсѣмъ отъ другого автора <sup>1)</sup>. Однако если имѣть въ виду предыдущее, то совсѣмъ нельзя усмотрѣть отсутствіе связи между нимъ и стихомъ 14. Нѣтъ никакого повода также и предполагать, что этотъ стихъ имѣетъ въ виду видѣніе, излагаемое въ XIX, 11 и дал. Въ христіанскомъ откровеніи звѣрь — антихристъ, борьба со Христомъ — его первая задача, а потому и неудивительно, что прежде всего указывается на войну его и его союзниковъ съ Агнцемъ.

Должно согласиться съ тѣмъ, что видѣніе XVII главы имѣетъ въ своей основѣ нѣчто историческое, — предположимъ, что мы имѣемъ здѣсь взглядъ на будущія перспективы жизни міра на основѣ прошедшей исторіи. Тогда ст. 14 является выраженіемъ идейной сущности мирового процесса. Онъ прекрасно идетъ въ связь съ предыдущимъ, но имѣетъ эпизодическій характеръ, если посмотрѣть на него со стороны связи съ послѣдующимъ. А это послѣдующе продолжаетъ объясненія историческаго характера, которыя были прерваны ст. 14. Такимъ образомъ вполне возможно понять, какъ ст. 14 могъ быть поставленъ единымъ авторомъ на его настоящемъ мѣстѣ.

Въ ст. 16—17 продолжается объясненіе значенія десяти роговъ, но предварительно этому въ ст. 15 читаемъ: «воды, которыя ты видѣлъ, гдѣ сидитъ блудница, суть люди и народы и племена и языки». Joh. Weiss приписываетъ этотъ стихъ послѣднему издателю, которому принадлежитъ и ст. 14, и отрываетъ его отъ связи съ дальнѣйшими стихами. Дѣйствительно ст. 15 прерываетъ объясненіе образа десяти царей, символизируемыхъ десятью рогами, хотя это, все-таки, не вынуждаетъ отрицать его первоначальность. Въ ст. 13—14 шла рѣчь объ отношеніи 10 царей къ звѣрю, далѣе должна идти рѣчь объ отношеніи ихъ къ блудницѣ, а въ виду того, что цари эти, очевидно, стоятъ въ тѣсной исторической связи съ

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 69.

величиною, которую Апокалиптикъ плеонастически обозначаетъ, какъ *λαοὶ καὶ ὄχλοι καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι*, то онъ передъ указаніемъ отношенія десяти роговъ къ блудницѣ и помѣстилъ объясненіе образа водъ многихъ, на которыхъ она сидитъ.

Содержаніе ст. 16—17 дѣйствительно можетъ возбуждать недоумѣніе. Жена, по ст. 3, сидитъ на звѣрѣ; по ст. 11, звѣрь ставится въ рядъ съ его семью головами; по стиху же 16, десять роговъ звѣря, т. е. десять его союзныхъ царей, неожиданно описываются, какъ враги блудницы. Здѣсь говорится о какомъ-то самоуничтоженіи, саморазложеніи мірового язычества.

Наконецъ, ст. 18 завершаетъ все объясненіе видѣнія: «жена, которую ты видѣлъ, есть великій городъ, царствующій надъ земными царями». Эта интерпретація стоитъ въ концѣ для большей выразительности, такъ-какъ и въ началѣ гл. XVII ангелъ обѣщаетъ показать созерцателю судъ надъ великою блудницей, и въ гл. XVIII и началѣ XIX представленіе о ней играетъ главную роль.

Въ гл. XVIII яркими красками изображается гибель Вавилона. Здѣсь мы имѣемъ рядъ мѣстъ, взятыхъ изъ пророческихъ книгъ В. Завѣта. Въ связи этой главы съ предыдущей нельзя сомнѣваться. Переработанною считаетъ XVIII главу въ настоящемъ ея видѣ Rauch. Въ ст. 4,—говоритъ онъ (S. 108—109),—народъ Божій приглашается выйти изъ Вавилона, — слѣдовательно, онъ еще не погибъ, и возвѣщеніе ангела въ ст. 2: *ἔπεσον ἔπεσαν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη* и т. д. фактически неправильно. Въ виду этого, онъ выдѣляетъ изъ первоначальной связи ст. 2б—4а. Но, какъ мы уже замѣчали, глава представляетъ не свободное изложеніе писателя, но цитацію изъ пророковъ, а потому нельзя быть здѣсь настолько придирчивымъ. Приписываетъ также Rauch редактору п ст. 20, такъ-какъ въ немъ антиципируется судъ: *ἐκρίνεν ὁ θεὸς τὸ κρίμα ὁμῶν ἐξ αὐτῆς*. Но при такой критикѣ должно признать, что въ Апокалипсисѣ и совсѣмъ не описывается судъ надъ Вавилономъ, но только предвозвѣщается. Посему и въ XIX, 1 — 6 нельзя найти чего-либо первоначально связаннаго съ XVIII гл., такъ какъ въ XIX, 1—6 судъ предполагается совершившимся, а въ XVIII главѣ говорится, что онъ долженъ будетъ совершиться, но совершеніе его не описывается. Однако же Rauch признаетъ нѣкоторую связь этихъ двухъ отдѣловъ. Вообще

нѣтъ ничего удивительнаго, что въ живомъ и поэтическомъ языкѣ Апокалиптика *futura* вдругъ переходятъ въ *aorista*, — это объясняется и живостью пророческаго созерцанія.

Такимъ образомъ основанія Rauch'a нельзя признать достаточными. Другіе критики удаляютъ только изъ ст. 20 слово: *οἱ ἀπόστολοι* <sup>1)</sup>, такъ какъ присутствіе этого слова, между прочимъ, несомнѣнимо и съ признаваемымъ многими изъ нихъ іудейскимъ происхожденіемъ всего Апокалипсиса или той его части, къ которой относится XVIII глава. Vischer указываетъ на то, что въ XVIII, 24 рѣчь идетъ объ *αἶμα προφητῶν καὶ ἁγίων*, т. е. не упоминаются *ἀπόστολοι*, а это подтверждаетъ, что и въ 20 ст. *οἱ ἀπόστολοι* — интерполяція. Но почему же въ такомъ случаѣ редакторъ не прибавилъ и въ ст. 24 слова *ἀποστόλων*? Такая редакторская небрежность совершенно непонятна. При томъ нужно обратить вниманіе и на то, что *οἱ ἀπόστολοι* въ ст. 20 занимаетъ не послѣднее мѣсто, но стоитъ въ срединѣ между *οἱ ἄγιοι* и *οἱ προφῆται*, — положеніе, которое опять же едва ли дастъ право видѣть здѣсь механическую работу редактора <sup>2)</sup>. Erbes проводитъ такую остроумную параллель, идущую къ данному случаю: Какъ плачущими о гибели Вавилона представляются троякаго званія люди: 1) нари земные (ст. 9—10), 2) купцы (ст. 11—16) и 3) корабельщики (ст. 17—19), — такъ и радоваться по тому же поводу приглашаются 1) святые, 2) апостолы и 3) пророки. Hirscht полагаетъ, что стремленіемъ сохранить три члена объясняется и опущеніе *ἀποστόλων* въ ст. 24. Онъ приводитъ еще слѣдующіе примѣры подобнаго же стремленія — ст. 2: *κατοικτήριον... καὶ φυλακή* — *καὶ φυλακή*; ст. 3: *ἔθνη — βασιλεῖς — ἔμποροι*; ст. 6: *ἀπόδοτε διπλῶσατε — κεράσατε*; ст. 8: *θάνατος — πένθος — λιμός*; ст. 15 и 19: *κλαίοντες — πενθοῦντες, λέγοντες*; ст. 16: *βύσσινον — πορφυροῦν — κόκκινον*. Это, по мнѣнію Hirscht'a, не случайно, но является невольнымъ воспоминаніемъ еврейскаго элегическаго размѣра <sup>3)</sup>. Къ удаленію ст. 24 нѣтъ ровно никакихъ основаній, если признано все предыдущее <sup>4)</sup>.

ХІХ гл. XIX, 1—10 Erbes (S. 102) помѣщаетъ послѣ XIV, 1—10 ст. 14—20 и въ виду этого дѣлаетъ въ настоящемъ отрывкѣ зна-

<sup>1)</sup> Vischer, S. 60; Spitta, S. 191; Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 72.

<sup>2)</sup> Ср. Hirscht, S. 139.

<sup>3)</sup> Ibid. S. 140.

<sup>4)</sup> Противъ Spitt'ы, S. 191.

чительныя выдѣленія. Также и Ioh. Weiss (S. 99. 119—120) видитъ здѣсь работу двухъ или даже трехъ рукъ. По Völter'у, эта часть новозавѣтнаго Апокалипсиса также первоначально стояла послѣ XIV, 14—20 <sup>1)</sup>, но Spitta (S. 191) связываетъ ее съ гл. XVIII. Всѣ эти и подобныя критики, на основаніи своихъ гипотезъ о составѣ Апокалипсиса, отрицаютъ первоначальность отрывка въ настоящемъ его видѣ.

По нашему мнѣнію, онъ стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ предшествующей главѣ и является заключеніемъ третьей части Апокалипсиса. Ст. 1—3 своимъ содержаніемъ прямо имѣютъ въ виду паденіе Вавилона. Ст. 5—9 полны мотивовъ болѣе общаго характера,—въ нихъ разсказывается о воцареніи Бога и о бракѣ Агнца, почему и паденіе враждебнаго Богу Вавилона представляется какъ бы предварительнымъ условіемъ открытія царства Божія. По своему положенію въ Апокалипсисѣ XIX, 1—10 параллельны XI, 15—19.

Erbes (S. 102—104), какъ мы уже замѣчали, отрицаетъ первоначальность отрывка въ настоящемъ его видѣ. Ст. 1—4 принадлежать, по его мнѣнію, редактору; стихи же 5—8, 9а могутъ быть отнесены къ Апокалипсису отъ 62 года. Его убѣждаетъ въ этомъ связь ст. 2—3 съ видѣніемъ Вавилона, которое критикъ не принимаетъ въ настоящую связь. Затѣмъ, согласно съ литургическимъ употребленіемъ, можно ожидать аллилуія или одинъ, или три раза, но не четыре, какъ въ изслѣдуемой части Апокалипсиса. Наконецъ, удивительно, что въ ст. 6 опять рѣчь идетъ о *φωνὴ ὄχλου πολλοῦ*, послѣ того какъ уже по ст. 1 былъ слышенъ *φωνὴ μεγάλῃ ὄχλου πολλοῦ*. На первое возраженіе отвѣчать не приходится: по нашему мнѣнію, въ началѣ гл. XIX, наоборотъ, должно быть отношеніе къ видѣнію Вавилона. Что касается количества воспѣтыхъ «аллилуія», то мы здѣсь не находимъ противорѣчія съ литургическою практикой, такъ какъ пѣснь эта поется въ данномъ отрывкѣ не по четыре раза, но всегда по одному только. Сначала великая толпа народа воспѣваетъ: «аллилуія» въ началѣ своего гимна и тѣмъ же самымъ словомъ заключаетъ его. Затѣмъ 24 старца и 4 животныхъ говорятъ: «аллилуія», и, наконецъ, опять какъ бы голосъ многочисленнаго народа повторяетъ: «аллилуія». Рѣчь объ *ὄχλος πολλός* въ

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 43—46.



ст. 6 не должна удивлять, такъ какъ содержаніе ихъ пѣсни иное, болѣе широкое.

Въ ст. 1, какъ и въ 6, Spitta (S. 197) относитъ слова: *ὅλου πολλοῦ* на счетъ редактора, который этою прибавкой хотѣлъ установить связь съ U (ср. VII, 9 f.), доказательство крайне мелочное и основанное на критическихъ дѣленіяхъ Апокалипсиса Spitt'ю.

Тотъ же Spitta (S. 195—196) выбрасываетъ въ ст. 2: *καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἶμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς*; и въ ст. 3: *καὶ δεύτερον εἶρηκαν· ἀλληλοῦσα*. Опять же и здѣсь выдѣленіе въ ст. 2 объясняется исключительно реконструкціею J<sup>2</sup>, который относится критикомъ ко времени завоеванія Иерусалима Помпеемъ, и соотвѣтствующимъ взглядомъ на содержаніе гл. XVII. Происхожденіе указанной Spitt'ю прибавки въ ст. 3 отъ руки редактора совершенно непостижимо,—у него не было никакихъ мотивовъ дѣлать такую вставку, ее только и можно объяснить живостію чувства и созерцанія Апокалиптика. Völter въ ст. 2 выдѣляетъ отъ *ὅτι ἔκρινεν* и въ ст. 3 отъ *καὶ ὁ καπνός*<sup>1)</sup>, но у него—одинъ только аргументъ противъ первоначальности этихъ словъ: отношеніе къ видѣнію Вавилона, которое не стояло въ Апокалипсисѣ 65 г. Замѣчательно, что Spitta выбрасываетъ ст. 3а, а Völter, наоборотъ, 3б,—и связь устанавливается одинаково хорошо,—вотъ на какой зыбкой почвѣ приходится здѣсь стоять! Наконецъ, отрицаетъ Spitta (S. 192) и первоначальность ст. 4 въ виду его отношенія къ образамъ U.

Интересно еще отмѣтить, что Joh. Weiss (S. 119—120) въ отрывкѣ XIX, 1—10 различаетъ двѣ части: ст. 1—3 и 4—10. Первая часть связана съ гл. XVIII, вторая принадлежитъ издателю. Однако, что за мотивы такого дѣленія? Критикъ указываетъ, что въ XVIII гл. нельзя найти особенной ненависти къ Риму, жажды мести и триумфа; подобное непримиримое настроеніе отразилось только въ ст. 4—10 главы XIX. Наоборотъ, ст. 1—3 совпадаютъ въ настроеніи съ гл. XVIII. На чемъ основывается это сужденіе, мы не понимаемъ, ибо въ ст. 4—10 о Вавилонѣ вовсе и не упоминается, тогда какъ ст. 1—3 полны выраженіемъ ликованія по поводу гибели великой блудницы. Вообще же опредѣленіе Joh. Weiss'омъ настроенія его источниковъ отличается боль-

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 47—48.

шимъ субъективизмомъ и неправильностями, что можно сказать также и о Spitt'ѣ.

Въ ст. 7 Vischer (S. 43—44) удаляетъ τοῦ ἀρνίου, а Spitta (S. 193) ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καί. По мнѣнію перваго, здѣсь первоначально была рѣчь о бракѣ Самого Бога. Но спасеніе Богомъ народа еврейскаго въ послѣднія времена нигдѣ въ іудейской апокалиптикѣ не изображается, какъ начало между ними брачнаго союза. Только у пророковъ мы усматриваемъ послѣдняго рода образное представленіе о постоянныхъ отношеніяхъ Бога и Израиля. Вообще мысль носить явный христіанскій отпечатокъ, и было бы натяжкою приписать ее позднѣйшему іудею. Съ точки зрѣнія христіанскихъ представлений вообще и съ точки зрѣнія христологіи Апокалиптики въ частности нельзя считать неожиданнымъ упоминаніе здѣсь Агнца, не смотря на то, что ранѣе рѣчь шла о воплощеніи Бога. Далѣе, Spitta выбрасываетъ еще объясненіе въ ст. 86 въ виду отраженія въ немъ особенностей найденнаго имъ редактора <sup>1)</sup>.

Стихи 9—10 возбуждаютъ недоумѣнія критиковъ; тѣмъ болѣе, что они имѣютъ параллель въ XXII, 6. 8—9. Vischer (S. 44—46) и Schmidt (S. 35) удаляютъ ихъ цѣликомъ, также и Erbes (S. 108—109) 96—10 приписываетъ редактору. Spitta (S. 195. 198—200) 96—10а относитъ къ U, а 9а и 10б приписываетъ редактору.

Смущаетъ критику прежде всего, конечно, двукратное описаніе поклоненія созерпателя ангелу, при чемъ оно, будто бы, особенно неумѣстно въ гл. XIX, съ которой вовсе не прекращается описаніе видѣній. Намъ нѣтъ нужды для объясненія повторенія указанной сцены прибѣгать къ предположенію, что этимъ настойчиво запрещается религіозное почитаніе ангеловъ <sup>2)</sup>,—этотъ мотивъ не можетъ считаться и достаточнымъ. Дѣло же объясняется просто тѣмъ, что XIX-ю главой заканчивается цѣлый циклъ видѣній, а въ дальнѣйшемъ мы уже переходимъ къ эсхатологіи въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Все, излагаемое съ XX главы, существенно отличается отъ того, что излагалось ранѣе. Пораженный картиною божественнаго міроуправленія и суда, открывшемуся предъ нимъ, Апокалиптикъ и падаетъ къ ногамъ ангела, показывавшаго ему

<sup>1)</sup> Spitta, S. 195; ср. Hilgenfeld въ „ZWTb.“ 1890, S. 459.

<sup>2)</sup> Такъ Weizsäcker, S. 511.

все это, но получаетъ внушеніе: ὅρα μὴ συνδοῦλός σου εἴμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ· τῷ θεῷ προσκύνησον. ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Последнее предложеніе стиха особенно подвергается нападенію критики. Его первоначальность отрицаетъ и Hilgenfeld, защищающій въ общемъ единство Апокалипсиса св. Іоанна <sup>1)</sup>. Однако О. Pfleiderer хорошо замѣчаетъ, что слова ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας—не чуждое прибавленіе, но выраженіе возвышеннаго пророческаго самосознанія писателя <sup>2)</sup>. И намъ думается, что здѣсь мы имѣемъ одинъ изъ тѣхъ случаевъ, когда среди изложенія апокалипсическихъ видѣній можно усмотрѣть подлинныя воззрѣнія четвертаго Евангелиста. Что касается того мнѣнія, что содержаніе понятія ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ въ XIX, 10б противорѣчитъ содержанію того же понятія въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса и даже въ XIX, 10а, то такого противорѣчія можно и не усматривать. Въ разбираемомъ мѣстѣ содержится мысль, согласно которой тотъ, кто имѣетъ свидѣтельство Иисусово—имѣетъ въ себѣ Духа, который, по слову Господа—Іоан. XVI, 13, возбѣститъ его послѣдователямъ грядущее <sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ мы должны, утверждая Іоанновскій характеръ выраженія: ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας, признать его подлиннымъ и имѣемъ право соглашать содержаніе понятія ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ здѣсь и въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса. При такомъ соглашеніи можно быть увѣренными, что мы не допустимъ никакихъ натяжекъ. Дѣйствительно, хорошимъ комментариемъ къ XIX, 10б могутъ служить слова Господа въ Евангеліи Іоанна XV, 26—27; XVI, 13—15. Если задать вопросъ о смыслѣ объясненія въ 10б, какъ стоящаго, именно, въ данной связи, то можно сказать, что оно обосновываетъ запрещеніе кланяться ангелу указаніемъ на высокое достоинство христіанъ, какъ непосредственныхъ носителей Духа Божія.

Итакъ есть возможность признать подлинность XIX, 10 цѣликомъ. Предшествующій же 9 ст., по нашему мнѣнію, не представляетъ многихъ затрудненій. Двукратное καὶ λέγει μοι

<sup>1)</sup> Hilgenfeld въ „ZWTh.“ 1890, S. 459 u. ibid. Anm. 1. Ср. Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 48.

<sup>2)</sup> Pfleiderer, Urchristentum II, S.<sup>2</sup> 326.

<sup>3)</sup> Prager, D. Off. Joh. II, S. 370—371.

безъ обозначенія субъекта смущаетъ, напр., Spitt'у. Но Hirscht (S. 143) замѣчаетъ, что живой языкъ восточнаго человека любитъ такія повторенія, и это знаетъ всякій, кто читаетъ, напр., Коранъ. Случаи подобнаго рода есть и въ В. Завѣтѣ,—напр., Іезек. гл. III и др.

По поводу XIX, 9a Vischer указываетъ на различіе представленія о τὸ θεῖον здѣсь и въ XIX, 17, избличающее въ первомъ случаѣ христіанскую вставку. Однако въ ст. 9a рѣчь идетъ о τὸ θεῖον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου, а въ 17—о τὸ θεῖον τὸ μέγα τοῦ θεοῦ. Неужели Апокалиптикъ не могъ употреблять одно и то же слово примѣнительно къ различнымъ обстоятельствамъ? Да и вообще доказательство это только выдуманно; единственный же мотивъ Vischer'a къ выдѣленію указанной половины стиха есть его христіанскій отпечатокъ, съ чѣмъ въ данномъ случаѣ намъ нѣтъ нужды считаться. Удостовереніе въ ст. 9б: οὗτοι οἱ λόγοι ἀληθινοὶ τοῦ θεοῦ εἰναι, повторяющееся въ XXI, 5 и XXII, 6, понятно въ данномъ мѣстѣ съ той же точки зрѣнія, какъ и сцена поклоненія ангелу въ ст. 10.

Этимъ и заканчивается третья часть Апокалипсиса св. Апостола Іоанна Богослова.

Четвертая часть эсхатологическаго созерцанія (XIX, 11—XXII, 5).

Съ XIX, 11 мы начинаемъ четвертую часть Апокалипсиса. Въ то время какъ три первыя части содержатъ параллельные ряды видѣній, эта четвертая часть въ хронологическомъ отношеніи должна быть поставлена послѣ нихъ. Въ тѣхъ мы имѣемъ сначала—въ первой части—рядъ общихъ христіанскихъ эсхатологическихъ идей; во второй части находится пророчество, относящееся специально къ іудейству, и въ третьей—къ язычеству; въ четвертой же описывается апокатастасисъ; и лишь эта часть содержитъ собственно эсхатологию въ тѣсномъ смыслѣ слова. Мы видѣли уже, что въ первой части развитіе эсхатологическихъ идей внезапно прерывается съ открытіемъ седьмой печати (VIII, 1); во второй то же происходитъ со звукомъ седьмой трубы; наконецъ, въ третьей—послѣ седьмой чаши присоединяется описаніе суда надъ Вавилономъ. А видѣнія, начинающіяся съ XIX, 11, хронологически и должны, именно, слѣдовать послѣ седьмой печати или трубы или чаши; они представляютъ то, предъ чѣмъ Апокалиптикъ прекращаетъ

изложеніе однихъ частичныхъ пророчествъ и переходитъ къ другимъ въ виду того, что онъ еще не обнялъ своимъ взглядомъ весь міръ.

XIX гл. Картина начинается съ изображенія послѣдняго суда надъ  
11—21 ст. нечестивыми, совершаемаго всадникомъ на бѣломъ конѣ (XIX, 11—21). При изложенномъ нами взглядѣ на положеніе этого отрывка въ Апокалипсисѣ, онъ не возбуждаетъ недоумѣнія своимъ отношеніемъ къ предыдущему и послѣдующему, хотя Völter и относитъ его къ вставкѣ Керинеа при Веспасіанѣ <sup>1)</sup>. Другіе видятъ здѣсь рядъ интерполяцій.

Распространеннымъ является убѣжденіе въ іудейскомъ происхожденіи XIX, 11—21. Такого мнѣнія держатся не только Vischer, Schmidt, Spitta, но и Joh. Weiss <sup>2)</sup>. На этомъ же основывается главнымъ образомъ и выдѣленіе интерполяцій; только въ ст. 136 по другимъ основаніямъ удаляются слова: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ <sup>3)</sup>. Находятъ страннымъ это замѣчаніе послѣ того, какъ въ ст. 12 сказано о всадникѣ, что онъ имѣетъ имя написанное, котораго никто не зналъ, кромѣ Его Самого. Но, по мнѣнію Bovon'a, въ данномъ случаѣ необходимо имѣть въ виду глубокий смыслъ, который содержитъ слово «знать» въ Н. Завѣтѣ,—особенно въ писаніяхъ Св. Апостола Іоанна. Такъ, и въ 12 ст.,—если говорится о имени всадника, что его не знаетъ никто, кромѣ Его самого, то здѣсь разумѣется такое познаніе сущности Слова, которымъ не можетъ хвалиться смертный <sup>4)</sup>. По нашему мнѣнію, имя «Слово Божіе» въ Апк. XIX, 136 нельзя считать тождественнымъ съ таинственнымъ именемъ, упомянутымъ въ XIX, 12 <sup>5)</sup>. Послѣднее имѣетъ со стороны символизма аналогію въ Апк. II, 17, гдѣ однако говорится не о имени Христа, а о имени вѣрующаго <sup>6)</sup> въ состояніи прославленія. На основаніи данной аналогіи мы считаемъ себя

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 116.

<sup>2)</sup> Joh. Weiss, S. 142.

<sup>3)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 118; Vischer, S. 65; Rauch, S. 90; Schmidt, S. 35; Hilgenfeld въ „ZWTh.“ 1890, S. 460 Anm. 1, но ср. его же Einleitung i. d. N. T., S. 443; Spitta, S. 202.

<sup>4)</sup> Bovon въ „Revue d. Théol. et de Philos.“ 1887, p. 350.

<sup>5)</sup> Такъ Hengstenberg II, S. 231—232; Kliefoth III, S. 249; Ebrard, S. 502—503; De Wette, Kurze Erkl. d. Off. Joh., S. 180; Bleek, S. 343; Prager, D. Off. Joh. II, S. 377 и др.

<sup>6)</sup> Такъ Ebrard, S. 178—179; De Wette, op. cit., S. 151; B. Weiss, D. N. T. III, S. 427; Prager, D. Off. Joh. I, S. 303 и др.

въ правѣ заключать, что таинственное имя Апк. XIX, 12 касается не существа Христа <sup>1)</sup>, но его прославленнаго состоянія, какъ Искупителя и Судии вселенной <sup>2)</sup>. Имя же «Слово Божіе», которое приводится, далѣе, въ ст. 13б. во-первыхъ, къ имени стиха 12 отношенія не имѣтъ; во-вторыхъ, кажется, предполагается извѣстнымъ читателямъ Апокалипсиса; въ третьихъ, наконецъ, относится къ существу Христа, какъ вѣчнаго божественнаго Логоса <sup>3)</sup>.

Если мы сдѣлаемъ обзоръ другихъ, указанныхъ критикою, интерполяцій, то увидимъ, что къ нимъ относится значительная часть главы. Spitta, напр., приписываетъ христіанскому редактору ст. 11б (καλοῦμενος—πολεμεῖ), 12а (οἱ δὲ ὀρθάλλοι—πυρός), 13б, 15, 21: τοῦ κατημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελθοῦσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ <sup>4)</sup>. Joh. Weiss указываетъ еще на одну черту, которая выдаетъ христіанское происхожденіе и первой половины ст. 13,—именно, всадникъ еще до битвы облеченъ въ одежду, обогренную кровію. Кровь здѣсь не есть результатъ битвы, но, по мнѣнію Joh. Weiss'a, указываетъ на искупительную смерть таинственнаго всадника <sup>5)</sup>. Нужно замѣтить, что всѣ эти интерполяціи, кромѣ 13б, признаются таковыми въ виду только ихъ христіанскаго отпечатка; положеніемъ же своимъ онѣ не возбуждаютъ вовсе недоумѣнія. Если имѣть въ виду количество этихъ интерполяцій (Spitta изъ отрывка въ 128 словъ удаляетъ 63) <sup>6)</sup>, а также ихъ прекрасное положеніе въ связи рѣчи, то едва ли будетъ возможнымъ отрицать внутреннее единство этого пассажа. Къ этому нужно прибавить, что онъ содержитъ въ своихъ выраженіяхъ указанія на всѣ части Апокалипсиса: на гл. I—III; XII; XIV; XIII; XVI, 14; XVII, 14; (ср. XIX, 19—21); VI, 15 (ср. XIX, 18) <sup>7)</sup>. Признаніемъ

<sup>1)</sup> Противъ 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 непонятнымъ, пока „парусія“ откроетъ его значеніе.

<sup>2)</sup> По мнѣнію B. Weiss'a (D. N. T. III. S. 515) въ XIX, 12 имѣется въ виду имя, которое Христосъ носилъ въ славѣ Своей.

<sup>3)</sup> Можно отмѣтить здѣсь предположеніе de Wette (op. cit., S. 180) и Bleek'a (S. 343), что при написаніи XIX, 12 Іоаннъ не имѣлъ въ виду никакого опредѣленнаго имени.

<sup>4)</sup> Spitta, S. 202—205.

<sup>5)</sup> Joh. Weiss, S. 143 Anm. 1.

<sup>6)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 434.

<sup>7)</sup> Ibid., S. 435.

цѣлостности утверждается и христіанскій характеръ отрывка, противъ чего, впрочемъ, и съ критической точки зрѣнія нельзя сдѣлать основательнаго возраженія. Если Ioh. Weiss соблазняется характеромъ пассажа, проникнутаго, какъ онъ выражается, «кровожаднымъ чувствомъ мести», то онъ забываетъ, что содержаніе XIV, 20 не помѣшало ему признать христіанское происхожденіе XIV, 14—20.

**XX гл.** XIX глава заканчивается сообщеніемъ, что звѣрь и лже-пророкъ «живые брошены въ озеро огненное, горящее сѣрою, а прочіе убиты мечомъ Сидящаго на конѣ, исходящимъ изъ устъ Его, и всѣ птицы напитались ихъ трупами» (ст. 20—21). Къ этому прекрасно примыкаетъ XX, 10. гдѣ сообщается, что діаволь, прельщавшій народы, вверженъ въ озеро огненное и сѣрное, гдѣ звѣрь и лжепророкъ. Но какъ тогда смотрѣть на XX, 1—9, гдѣ содержится хиліастическое созерцаніе? Опре-дѣленно высказать свой взглядъ на апокалипсическій хиліазмъ мы затрудняемся, такъ какъ все въ Апк. XX, 1—10 производитъ на насъ впечатлѣніе таинственной недоговоренности. Экзегеты спорятъ о времени и мѣстѣ тысячелѣтняго царства. Одни <sup>1)</sup> считаютъ, что оно будетъ предшествовать второму пришествію Господа, другіе <sup>2)</sup>, что оно будетъ послѣ этого пришествія. По однимъ <sup>3)</sup>, мѣстомъ открытія блаженнаго царства будетъ земля, по другимъ <sup>4)</sup>—небо. Между всѣми ими есть еще другія частныя различія, а также различіе во взглядѣ на то, будетъ ли Христотъ видимо присутствовать среди участниковъ тысячелѣтняго царства, или нѣтъ <sup>5)</sup>. Ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ Апокалиптикъ не отвѣчаетъ опредѣленно.

---

<sup>1)</sup> Такъ *Hengstenberg* II, S. 243: по его мнѣнію, началомъ тысячелѣтія нужно считать день Рождества Христова 800 года, т.-е. день коронованія Карла Великаго; *Prager*, D. Off. Joh. II, S. 389—393; *Tausend-jährige Reich* S. 27—32. Та интерпретація хиліазма, согласно которой тысячелѣтнимъ царствомъ является все историческое время отъ Рождества Христова до Его второго пришествія, принадлежитъ бл. Августину (*De civ. Dei* XX: M. lat. XLI, col. 667 sequ.), благодаря которому она широко распространилась.

<sup>2)</sup> Такъ *Kliefoth* III, S. 255 ff; *Ebrard*, S. 510; *De Wette*, S. 187; *Reymond* II, p. III; *Lindenbein*, S. 163. 165 и др.

<sup>3)</sup> Такъ *Hengstenberg*; *Kliefoth*; *Ebrard*; *De Wette*; *Bungeroth*, S. 381—382 и др.

<sup>4)</sup> Такъ *Swete*, p. 266.

<sup>5)</sup> Отрицательный отвѣтъ въ этомъ случаѣ даютъ, между прочимъ, *B. Weiss*, D. N. Testament III, S. 519; *Bungeroth*, S. 381—382.

Однако мы можемъ предполагать, что здѣсь имѣется въ виду нѣчто совершающееся на землѣ. Если, далѣе, въ 4 стихѣ описывается судъ, то, во всякомъ случаѣ, не послѣдній судъ, потому что здѣсь не только не упоминается о судѣ Христа, но нѣтъ рѣчи и вообще о судѣ Бога: «и увидѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить». Нужно обратить вниманіе и на то, что все описаніе тысячелѣтняго царства сдѣлано Св. Апостоломъ Іоанномъ слишкомъ кратко, какъ бы мимоходомъ. О Христѣ въ Его отношеніи къ этому царству говорится такъ мало, что возбуждается даже вопросъ: будетъ ли Христосъ среди царствующихъ или нѣтъ? Думается, что если бы въ XX, 1—10 мы имѣли нѣчто аналогичное іудейскимъ хилиастическимъ чаяніямъ, то описаніе тысячелѣтняго царства было бы сдѣлано иначе, особенно, если имѣется въ виду, что во всемъ міровомъ процессѣ Христу, по ученію Апокалипсиса, принадлежитъ центральное и руководящее значеніе. Весь характеръ хилиастическаго отрывка побуждаетъ насъ искать иного объясненія тысячелѣтія, при чемъ и это объясненіе нельзя считать за несомнѣнное. Во-первыхъ, можно предполагать, что въ XX, 1—10 мы имѣемъ рядъ намековъ на какую-то тайну послѣдняго времени, на какую-то особенную послѣдовательность событій, вполне ясно возстановить которую мы не имѣемъ возможности. Во-вторыхъ, этотъ пассажъ, если смотрѣть на него, какъ на эпизодическую вставку, можно объяснять съ точки зрѣнія ученія Св. Апостола Іоанна. Въ четвертомъ Евангеліи мы читаемъ слѣдующее: «наступаетъ время, и настало уже, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія и услышавши оживутъ». «Наступаетъ время, въ которое всѣ находящіеся въ гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія» (Іоан. V, 25. 28—29). Здѣсь мы видимъ ученіе о двойномъ воскресеніи: одно совершается уже теперь у всѣхъ на глазахъ,—это оживотвореніе души всякаго вѣрующаго во Христа; другое относится къ будущему и произойдетъ при концѣ міра, когда всѣ люди воскреснутъ. Двойное воскресеніе описывается и въ XX главѣ Апокалипсиса св. Апостола Іоанна и, можно полагать, что различіе представленія послѣдняго писанія отъ представленія 4 Евангелія объясняется исключительно апокалипсическимъ стилемъ. Это первое воскресеніе,—воскресеніе душъ человѣческихъ,—и описывается въ началѣ XX главы.



Воскресають только мученики, потому что они, по Апокалипсису, являются представителями всего христіанства, какъ чистѣйшіе выразители Его духа: христіане преслѣдуемы, уничижаемы, но побѣждаютъ міръ. Число—тысяча лѣтъ, конечно, не должно приниматься въ буквальный смыслъ, какъ и всѣ апокалипсическія числа; ср. II, 10, гдѣ возвышается скорбь на 10 дней. При такомъ пониманіи имѣетъ смыслъ замѣчаніе Апокалиптика: «блаженъ и святъ имѣющій участіе въ воскресеніи первомъ: надъ нимъ смерть вторая не имѣетъ власти, но они будутъ священниками Бога и Христа и будутъ царствовать съ Нимъ тысячу лѣтъ» (ст. 6). Далѣе, ст. 7—9 представляютъ параллель къ описанію послѣдняго суда въ гл. XIX, 11—21, при чемъ въ изслѣдуемомъ нами сей часъ мѣстѣ собственно выдвигается на первый планъ мысль о значеніи діавола въ послѣднемъ возстаніи міра противъ Бога и о судѣ надъ этимъ искусителемъ человѣчества. Такую точку зрѣнія на хилиастическое ученіе Апокалиптики мы считаемъ вполне возможной.

Съ 10 стиха продолжается описаніе апокатастасиса. Въ 10 стихѣ описывается наказаніе діавола, а въ ст. 11—15 изображается общее воскресеніе и судъ, при чемъ смерть и адъ были повержены въ озеро огненное,—это смерть вторая. «И кто не былъ записанъ въ книгѣ жизни, тотъ былъ брошенъ въ озеро огненное».

Въ XX главѣ Vischer склоненъ признать вставкой христіанскаго редактора ст. 4—6, ибо въ своемъ іудейскомъ произведеніи онъ не понимаетъ присутствія ученія о тысячелѣтіи! Наконецъ, онъ не находитъ еще лицъ, надъ которыми мученики могли бы царствовать. Но глаголь βασιλεύειν можетъ употребляться и для обозначенія возможности полного развитія силъ субъекта, какъ это и видимъ въ I Кор. IV, 8. А если Vischer не понимаетъ, зачѣмъ въ XX гл. въ ст. 4—6 содержится указаніе на тысячелѣтіе, то послѣ выдѣленія имъ этихъ стиховъ непонятно, зачѣмъ въ ст. 1—3 рассказывается о связаніи сатаны.

Joh. Weiss (S. 100—105) дѣлаетъ въ XX главѣ такія выдѣленія, послѣ которыхъ въ ней не остается ничего характернаго. Его операціи основываются на принятой имъ же реконструкціи источниковъ, и нѣтъ нужды говорить о нихъ здѣсь подробно. Упомянемъ только, что въ ст. 12 послѣ словъ: «я книги раскрыты были» его смущаетъ прибавленіе: «и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни». Намъ думается,

что книга жизни различается от другихъ книгъ, въ которыхъ была запись дѣлъ нечестивыхъ. Ст. 4—7а и слова ст. 12: καὶ ἄλλο βιβλίον ἡνοίχθη, ὃ ἐστὶν τῆς ζωῆς выбрасываетъ и Spitta (S. 208—212). Переработку главы признаетъ и Rauch (S. 91—93) Однако всѣ эти критическіе опыты надъ XX главой не имѣютъ значенія.

Если читать слѣдующую XXI главу, то нельзя найти въ XXI—XXII, началѣ ея ничего возбуждающаго сомнѣніе въ ея первоначальности,—только со ст. 9 начинается описаніе новаго видѣнія, ставящее вопросъ относительно его положенія. Но, не смотря на это, и первые восемь стиховъ возбуждаютъ сомнѣніе критики. Такъ, Joh. Weiss (S. 106—107) только XXI, 1—4 относитъ къ первоначальному Апокалипсису Іоанна, слѣдующіе же стихи 5—8, по его мнѣнію, принадлежатъ другому автору. Но основаній для такого дѣленія у Weiss'a нѣтъ ровно никакихъ, кромѣ развѣ того ничего не значущаго, что онъ находитъ возможнымъ XXI, 1—4 связать съ XXII, 3—5. Spitta (S. 212 — 217) изъ отрывка XXI, 1—8 только незначительную часть оставляетъ для своего J<sup>1</sup>, — именно, стихи: 1. 5а и 6а — καὶ εἶπέν μοι Γέγοναν. Все остальное, — ст. 2—4. 5б. 6б. 7—8, — отчисляется на счетъ редактора. Критикъ предполагаетъ, напр., что въ ст. 2 мы имѣемъ редакторскую комбинацію представленія о новомъ небѣ и новой землѣ (ст. 1), взятаго изъ J<sup>1</sup>, съ представленіемъ о новомъ Іерусалимѣ—изъ J<sup>2</sup> (XXI, 9 сл.). Но вѣдь, стихъ 2 понятенъ и безъ такого предположенія и проблемою является скорѣе не онъ, но XXI, 9 сл. Остальное приписывается Spitt'ю редактору на томъ только основаніи, что существуетъ родство въ смыслѣ или въ выраженіи между текстами здѣсь въ XXI главѣ и въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса, распределенныхъ критикомъ по другимъ источникамъ.

Vischer считаетъ интерполяціей ст. 5б—8 <sup>1)</sup>, хотя они и не имѣютъ выразительнаго христіанскаго характера. Его, какъ и Spitt'y, смущаетъ то, что послѣ словъ Бога въ 5а тотчасъ слѣдуютъ безъ обозначенія субъекта: καὶ λέγει, καὶ εἶπέν μοι,—подобнымъ образомъ редакторъ, будто бы, вводитъ свои вставки и въ другихъ мѣстахъ. По поводу этого возраженія отсылаемъ къ нашимъ замѣчаніямъ относительно XIX, 9.

<sup>1)</sup> Vischer, S. 65—67; Rauch (S. 93) приписываетъ редактору ст. 5. 6б—8.

Такой же характеръ имѣеть и указаніе Vischer'a на слово γράφον, которымъ также пользуется редакторъ, чтобы ввести свои замѣчанія. Указаніе, далѣе, на характеръ выраженія и содержанія отрывка, сходный съ гл. II—III, а также съ VII, 17, не имѣеть значенія, въ виду признаннаго нами христіанскаго происхожденія Апокалипсиса и принадлежности къ нему этихъ его частей. Наконецъ, и удостовѣреніе истинности пророчества въ 56: γράφον; ὅτι οὗτοι οἱ λόγοι πιστοὶ καὶ ἀληθινοὶ εἰσιν въ настоящей его формѣ нельзя считать совсѣмъ непонятнымъ въ устахъ Бога. Чтò удивительнаго, если Богъ приказываетъ земному посреднику своихъ откровеній настойчиво утверждать для убѣжденія людей истинность и вѣрность его пророчествъ?

Далѣе слѣдуетъ видѣніе новаго Іерусалима. Неумѣстность его въ данномъ мѣстѣ признается многими критиками. Такъ, Spitta относитъ его къ J<sup>2</sup> и ставитъ послѣ XIX, 1—8. Völter тоже видитъ злѣсь инородную вставку въ Апокалипсисѣ Керинеа и склоненъ отнести ее на счетъ редактора <sup>1)</sup>. Отрицаетъ Іоанновское происхожденіе отрывка XXI, 9—27 и его связь съ предыдущимъ и Joh. Weiss, усматривающій здѣсь часть іудейскаго апокалипсиса,—той книги, которую, по разсказу гл. X, созерцатель поглотилъ и изъ которой теперь пророчествуетъ <sup>2)</sup>. Подобнымъ же образомъ Sabatier и Bousset видятъ въ описаніи новаго Іерусалима іудейскій фрагментъ въ христіанской редакціи <sup>3)</sup>.

Для доказательства мысли, что отрывокъ не могъ произойти отъ того же автора, которымъ написаны и предшествующіе стихи, нѣтъ другихъ достойныхъ упоминаній основаній, кромѣ ссылки на то, что здѣсь мы имѣемъ дублетъ къ XXI, 2, при чемъ указывается еще на подозрительность выступленія здѣсь ангела чашъ <sup>4)</sup>. Но нѣтъ ничего удивительнаго, что послѣ одного только упоминанія въ ст. 2 о новомъ Іерусалимѣ слѣдуетъ и подробное его описаніе, начиная со ст. 9. Не должно показаться страннымъ и то, что это описаніе отдѣлено отъ перваго упоминанія 3—8 стихами. Ст. 3 тѣсно примыкаетъ ко второму; и было бы слишкомъ прозаич-

<sup>1)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 138—142.

<sup>2)</sup> Joh. Weiss, S. 105—106. 115—116.

<sup>3)</sup> Sabatier, p. 31—33; Bousset, D. Off. Joh., S. 453—455.

<sup>4)</sup> См. у Joh. Weiss'a, S. 105—106; ср. Spitta, S. 112.

чески логично; если бы Апокалиптикъ помѣстилъ его послѣ видѣнія новаго Іерусалима; и наоборотъ видна поэтическая красота и непосредственность въ словахъ: «я Іоаннъ увидѣлъ святой городъ Іерусалимъ, новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный, какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голосъ съ неба, говорящій: се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ» (ст. 2—3) и т. д. Было бы страннымъ, если бы Апокалиптикъ, давая подробное описаніе видѣнія звѣря и особенно видѣнія Вавилона и суда надъ нимъ, при описаніи апокатастасиса ограничился только упоминаніемъ мимоходомъ о новомъ Іерусалимѣ и никакъ не комментировалъ бы словъ Сидящаго на престолѣ: «се, творю все новое» (ст. 5).

Въ содержаніи своемъ видѣніе новаго Іерусалима не включаетъ ничего такого, что заставляло бы вырывать его изъ настоящей связи или даже смотрѣть на него, какъ на обработанный христіаниномъ фрагментъ іудейскаго происхожденія. Joh. Weiss говоритъ, что въ описаніи новаго Іерусалима сказалась восточная фантазія, между тѣмъ какъ Апокалиптикъ обычно пишетъ сдержанно; затѣмъ для Іоанна, которому христіанская церковь представлялась въ видѣ множества людей изъ всѣхъ народовъ земли и который участниками спасенія изъ іудеевъ считаетъ только 144.000 избранныхъ, было бы странно видѣть особое значеніе въ числѣ двѣнадцать, въ частности въ 12 колѣнахъ <sup>1)</sup>). Но первое основаніе,—само по себѣ чисто субъективное,—получаетъ еще нѣкоторую силу при собственномъ только представленіи Weiss'a объ Іоаннѣ, Апокалиписѣ котораго онъ очищаетъ отъ всего яркаго. На другой сторонѣ мы встрѣчаемся съ иными мнѣніями объ апокалипсическомъ описаніи новаго Іерусалима. Такъ, W. Beyschlag говоритъ, что это описаніе принадлежитъ къ возвышеннѣйшимъ и полнымъ смысла частямъ библейской поэзіи <sup>2)</sup>). По Stevens'у, описаніе новаго Іерусалима въ Апокалиписѣ есть, вѣроятно, самый величественный пассажъ во всей апокалипсической литературѣ, что видно изъ его вліянія на послѣдующую христіанскую мысль. Фигуративность этого описанія была понятна уму человѣка того времени <sup>3)</sup>). По мнѣнію Bovon'a,

<sup>1)</sup> См. Joh. Weiss, S. 106; ср. S. 116.

<sup>2)</sup> Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S. 399.

<sup>3)</sup> Stevens, The Theologie of the New Testaments, p. 562.

это видѣніе—послѣдняя и великолѣпная картина, которую даетъ намъ Апокалипсисъ Іоанна <sup>1)</sup>. Второй аргументъ Joh. Weiss'a и совсѣмъ странно слышать въ отношеніи къ христіанину перваго вѣка изъ евреевъ. Вѣдь несомнѣнно же, что число 12-ти Апостоловъ имѣло для христіанъ изъ іудеевъ свой смыслъ (Дѣян. I, 15—26), какъ, конечно, и число 12 колѣнъ,—послѣднее потому, что вѣрующіе во Христа считались истиннымъ Израилемъ, какого мнѣнія держался и Апостолъ Павелъ. Völter, признающій христіанское происхожденіе отрывка и тѣмъ не менѣе отдѣляющій его отъ настоящей связи, приводитъ все такія основанія къ этому, что ихъ совсѣмъ нельзя излагать,—настолько они ничтожны <sup>2)</sup>.

Замѣчанія относительно утверждаемаго многими іудейскаго характера видѣнія новаго Іерусалима сдѣланы были ранѣе <sup>3)</sup>. Здѣсь остается еще прибавить только, что при такихъ критическихъ методахъ многое въ апостольскихъ посланіяхъ можно объявить за іудейское,—даже въ посланіяхъ Апостола Павла: стоитъ лишь удалить отдѣльныя слова и цѣлыя стихи, христіанскій отпечатокъ которыхъ ясенъ. Такъ критика и поступаетъ съ XXI, 9—27. Здѣсь признаютъ за христіанскія интерполяціи слѣдующее: XXI, 9—τὴν γυναικα τοῦ ἀρνίου <sup>4)</sup>; ст. 14 (по Spitt'f, только 146) <sup>5)</sup>, ст. 19—20 <sup>6)</sup>; ст. 22,—по Joh. Weiss'y—весь, по Spitt'f и Vischer'y—καὶ τὸ ἀρνίον <sup>7)</sup>; ст. 23—καὶ ὁ λόγος αὐτῆς τὸ ἀρνίον <sup>8)</sup>; въ ст. 27, по Vischer'y и Joh. Weiss'y,—слово τοῦ ἀρνίου; по Spitt'f: αἱ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῇ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου <sup>9)</sup>. Для выдѣленія этихъ интерполяцій существуетъ собственно одинъ надлежащій доводъ: признаніе іудейскаго характера и происхожденія отрывка, основанное главнымъ образомъ на содержаніи XXI, 24. 26 и XXII, 2, Если эти стихи являются ничѣмъ инымъ, какъ отраженіемъ древне-пророческихъ идей, осли подобное отра-

<sup>1)</sup> Bovon, Théologie du Nouveau Testament II, p. 521.

<sup>2)</sup> См. у Völter'a, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 141—142.

<sup>3)</sup> См. выше стр. 198 дал.

<sup>4)</sup> Vischer, S. 44; Spitta, S. 218; Joh. Weiss, S. 116.

<sup>5)</sup> Vischer, S. 60; Spitta, S. 219; Joh. Weiss, S. 117 Anm. 1.

<sup>6)</sup> Joh. Weiss, S. 117 Anm. 1.

<sup>7)</sup> Joh. Weiss ibid., но ср. S. 117—118; Spitta, S. 219; Vischer, S. 42. Ср. Sabatier, p. 32.

<sup>8)</sup> Joh. Weiss ibid.; Spitta ibid.; Vischer ibid.

<sup>9)</sup> Vischer, S. 40; Joh. Weiss ibid.; Spitta ibid.

женіе можно найти даже у Апостола Павла, то на основаніи ихъ нельзя описаніе новаго Іерусалима считать фрагментомъ іудейскаго происхожденія. Признанный всѣми за интерполяцію, ст. 14 прекрасно подходитъ къ связи и держитъ вмѣстѣ съ собою ст. 19—20. Такъ же хорошо идетъ къ описанію стихъ 22, который нѣкоторыми только и несправедливо считается понятнымъ съ точки зрѣнія іудея. Упомянутіе объ Агнцѣ опять же нигдѣ не можетъ возбуждать сомнѣній со стороны своей умѣстности въ настоящей связи. Вообще единство видѣнія новаго Іерусалима въ настоящей его формѣ и обезпеченное единствомъ христіанское происхожденіе его для насъ являются несомнѣнными.

XXII, 1—5 собственно принадлежать къ описанію новаго Іерусалима. Однако Joh. Weiss отрицаетъ происхожденіе этихъ пяти стиховъ отъ одной руки и приписываетъ первые два редактору, а 3—5 относитъ къ Апокалипсису Іоанна и ставитъ ихъ послѣ XXI, 1—4. Онъ указываетъ на то, что въ ст. 1 говорится о рѣкѣ воды жизни, исходящей отъ престола Бога и Агнца, а въ ст. 3 о престолѣ Бога и Агнца упоминается такъ, какъ будто ранѣе о немъ вовсе не было рѣчи <sup>1)</sup>. Но въ первомъ случаѣ о престолѣ упоминается только для того, чтобы показать въ немъ исходный пунктъ воды жизни, а во второмъ—образъ выраженія зависитъ отъ того, что Апокалиптикъ переходитъ къ рѣчи о служеніи Богу и Агнцу и указываетъ образно предметъ этого служенія <sup>2)</sup>. Joh. Weiss долженъ бы былъ отрицать и первоначальность или XXII, 5 или XXI, 23 (всего стиха) въ виду того, что здѣсь одна и та же мысль высказывается въ сходныхъ выраженіяхъ.

Spitta (S. 220—221) изъ XXII, 1—5 относитъ къ предыдущему только ст. 1—3а; стихи же 3б — 5 и, далѣе, 6 — 7 приписываетъ редактору. Онъ указываетъ на совпаденіе здѣсь выраженій по характеру и содержанію съ выраженіями реконструированныхъ имъ источниковъ, — что имѣетъ значеніе доказательства только для самого критика. Къ тому же его смущаютъ еще futura въ ст. 3б—5: ἔσται, λατρεύσουσιν, ὀψονται и под. Это странно послѣ praes. и аог., стоящихъ въ описаніи новаго Іерусалима, напр., XXI, 22; ὁ θεὸς καὶ αὐτῆς ἔστιν или XXI, 23; ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν. Однако такая пе-

<sup>1)</sup> Joh. Weiss, S. 106; ср. Spitta, S. 220.

<sup>2)</sup> Ср. Hirscht, S. 161.

ремѣна временъ наблюдается у Апокалиптика не только здѣсь, но и въ другихъ частяхъ Апокалипсиса, гдѣ и самъ Spitta не видитъ руки редактора. Такъ, напр., въ IV главѣ, гдѣ со ст. 9 начинаются *futura* послѣ предшествующихъ *praes.*, что однако не мѣшаетъ критику отнести всю главу къ У. Кромѣ того, и въ самомъ отрывкѣ 3б—5 обращаетъ вниманіе: *ἐστὶν, λατρεύουσιν*, — по *ἐχουσιν*?. По поводу удаленія Vischer'омъ (S. 42—43) и др. изъ ст. 1 и 3—*καὶ τοῦ ἀρνίου* ничего новаго сказать невозможно.

Заканчивается четвертая часть Апокалипсиса утвержденіемъ вѣчнаго царствованія вѣрующихъ въ новомъ Іерусалимѣ. «Престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему, и узрять лице Его, и имя Его будетъ на челахъ ихъ. И ночи не будетъ тамъ, не будутъ имѣть нужды ни въ свѣтильникѣ, ни въ свѣтѣ солнечномъ, ибо Господь Богъ освѣщаетъ ихъ; и будутъ царствовать во вѣки вѣковъ».

#### Заключеніе Апокалипсиса (XXII, 6—21).

Въ заключеніи Апокалипсиса обращаютъ на себя вниманіе прежде всего стихи 6—9 въ виду того, что они сходны съ XIX, 9—10. По поводу послѣднихъ двухъ стиховъ мы уже имѣли случай говорить объ умѣстности двукратной сцены поклоненія созерцателя Ангелу. Въ виду этого нѣтъ нужды соглашаться и съ Bousset'омъ, что тайнозритель нашелъ эту сцену въ своемъ источникѣ и помѣстилъ дважды въ Апокалипсисѣ <sup>1)</sup>. Большая точность описанія въ XXII, 8 по сравненію съ XIX, 10, выражающаяся въ обозначеніи предмета поклоненія: *ἐπεσα προσκυῖται ἐμπροσθεν τοῦ ποδῶν τοῦ ἁγγέλου τοῦ βεβηκότος μοι ταῦτα*, объясняется ничѣмъ инымъ, какъ только тѣмъ, что въ XXII, 7 приводятся слова Христа, а не Ангела.

Дальнѣйшіе высокопоэтические стихи заключенія Апокалипсиса представляютъ переходы отъ рѣчи Господа къ рѣчи пророка. Только рабство буквѣ побуждаетъ отрицать ихъ принадлежность единому писателю Апокалипсиса <sup>2)</sup>. Bousset отка-

<sup>1)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 456—457.

<sup>2)</sup> Приведемъ здѣсь только для регистраціи нѣкоторыя изъ попытокъ критическаго дѣленія XXII, 6—21 по источникамъ. Völter (D. Off. Joh. S.<sup>2</sup> 143—144. 172—173) приписываетъ редактору стихи: 6. 8—9. 10—11. 14—15. 21; а ст. 7. 12—13. 16—20—автору введенія (Einleiter). Joh, Weiss

зывается даже регистрировать критическія операціи надъ ст. 10 — 21 въ виду того, что они ясно отражаютъ литературный характеръ Апокалиптики <sup>1)</sup>).

Заключение Апокалипсиса полно поэтической красоты и пророческаго вдохновенія. Ст. 10—11 здѣсь вводятся посредствомъ καὶ λέγει μοι и содержать, по мнѣнію большинства экзегетовъ, слова Ангела <sup>2)</sup>), а не Христа <sup>3)</sup>). Въ ст. 12 — 13 совершается переходъ къ рѣчи Христа, въ которой Онъ удостоверяетъ Свое скорое пришествіе съ судомъ и прилагаетъ къ себѣ божественные предикаты: «се, гряду скоро и возмездіе Мое со Мною, чтобы воздать каждому по дѣламъ его. Я есмь Алфа и Омега, начало и конецъ, Первый и Послѣдній».

На слѣдующіе, далѣе, ст. 14—16 можно смотрѣть, какъ на продолженіе словъ Христа. Въ этомъ случаѣ должно быть принято чтеніе начала ст. 14: μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, въ то время какъ въ *tex. rec.* въ этомъ мѣстѣ стоятъ: μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Подлинность перваго чтенія, имѣющаго за себя кодексы *κ*, *Α* и переводы эѳіопскій и частію латинскій <sup>4)</sup>), хорошо доказана Prof. Rückert'омъ изъ внѣшнихъ <sup>5)</sup> и внутреннихъ основаній. Что касается послѣднихъ, то онъ указываетъ слѣдующее: 1) ποιεῖν τὰς ἐντολὰς — не Іоанновское и не библейское; 2) чрезъ αὐτοῦ неожиданно прерывается рѣчь Христа; 3) соотвѣтствіе членовъ требуетъ здѣсь метафорическаго, а не прозаическаго выраженія; 4) πλύνειν рекомендуется черезъ ῥολαρός ст. 11 и черезъ κόων — ст. 15;

(S. 108—109 Anm. 1) считаетъ принадлежащими Іоанну ст. 8a. 11. 12. 13. 14a. 15. 16. 20—21, и усволяетъ издателю ст. 6. 7. 8b.—10. 14b, въ 15 ст. слова: καὶ οἱ φωνεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι, въ ст. 16 слово ὁμῖν, 17—19. Hilgenfeld (въ „ZWTb.“ 1890, S. 465—466) считаетъ неподлинными ст. 7, 12—20. Spitta (S. 220—225) редактору приписываетъ стихи: 6—7. 9. 14. 17a. 18b.—20a. Ст. 15 относится имъ къ J<sup>2</sup> (S. 226, но ср. S. 559 Anm. e). Наконецъ, ст. 8. 10—13. 16. 17b. 18a. 20b.—21 имъ приписываются U.

<sup>1)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 460.

<sup>2)</sup> Такъ Kliefoth III, S. 347; De Wette, Kurze Erkl. d. Off. Joh. S. 204; Bleek, S. 362—363; Swete, p. 304; Prager, D. Off. Joh. II, S. 466.

<sup>3)</sup> По B. Weiss'y, D. N. Testament III, S. 531, это—слова Христа.

<sup>4)</sup> Чтеніе нашего *tex. rec.*, засвидѣтельствованное изъ унциальныхъ, кодексомъ Q, предполагаютъ переводы стиха у Тертулліана, Кипріана и Тихонія, но Примазій, какъ видно изъ его комментарія, знаетъ другое чтеніе (см. у Hausleiter'a, D. lateinische Apokalypse, S. 173—174). Изъ новыхъ издателей чтеніе кодекса Q и *textus rec.* принимаетъ v. Soden.

<sup>5)</sup> Rückert, Exegetisch-kritische Beleuchtung von Apoc. 22, 14 und 15—въ „Theologische Quartalschrift“ 1888, S. 551—553.



5) идея *πλύνειν τὰς στολὰς* — излюбленная у Апокалиптика, — ср. VII, 9. 13. 14; VI, 11; III, 5. 18; IV, 4; XVI, 15 <sup>1)</sup>).

Въ дальнѣйшемъ выражается томительное ожиданіе пришествія Господа: «и Духъ и невѣста говорятъ: прійди! и слышавшій да скажетъ: прійди!»! Въ отвѣтъ на это томленіе раздается ободряющій голосъ Христа: «ей, гряди скоро»! — «Ей, гряди, Господи Иисусе»! вырывается изъ глубины пламенной души пророка. Заключаетъ св. Апостолъ Іоаннъ Апокалипсисъ обычнымъ для посланій благопожеланіемъ: *ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μετὰ πάντων.*

### Экскурсъ къ гл. XIII и XVII Апокалипсиса.

#### Легенда о *Nero redivivus*.

Выше (стр. 353) мы отмѣчали тѣ трудности, какія представляются для изслѣдователя содержаніемъ гл. XVII. Объясняется это тѣмъ, что у насъ нѣтъ надлежащаго ключа къ ея пониманію. Мы не владѣемъ точнымъ смысломъ тѣхъ образовъ, какими пользуется Апокалиптикъ. Это можно сказать, впрочемъ, не только о XVII, но и о XIII главѣ. Но въ настоящее время большинство изслѣдователей полагаетъ, что разгадка таинственнаго содержанія двухъ указанныхъ главъ, ключъ къ ихъ пониманію найденъ, и такимъ ключемъ является легенда о Неронѣ. Мы здѣсь и находимъ нужнымъ помѣстить нѣсколько замѣчаній относительно этой легенды.

Изъ комментаторовъ Апокалипсиса еще Викторинъ Пиктавійскій († 303) использовалъ сагу о *Nero redivivus* въ цѣляхъ экзегезиса. Съ теченіемъ времени такое истолкованіе естественно должно было терять значеніе, благодаря тому, что человѣческій умъ склоненъ былъ всегда видѣть въ Апокалипсисѣ отраженіе своихъ злободневныхъ интересовъ. Но въ новое время критическое изученіе Апокалипсиса опять обратилось къ древней легендѣ и широко ее использовало. Такъ, Hilgenfeld объявляетъ легенду о *Nero redivivus* ключемъ къ пониманію Апокалипсиса. То же самое говоритъ и Beyschlag <sup>2)</sup>. Даже Hirscht (S. 134) склоненъ къ утвержде-

<sup>1)</sup> Ibid. S. 554—555.

<sup>2)</sup> Hilgenfeld, Einleitung, S. 411. 433—436. Beyschlag въ „St. u. Kr.“ 1888, S. 128 ff.

нію, что Nero redivivus—идеальный виновникъ нашего Апокалипсиса, и говорить, что эта сага перестала быть суевѣріемъ съ того времени, когда Іоаннъ связалъ ее со своими христіанскими эсхатологическими ожиданіями.

Ясное и несомнѣнное отраженіе легенды видятъ особенно въ XVII, 11: въ восьмомъ царѣ здѣсь находятъ Nero redivivus, который является однимъ изъ семи, т. е. царствовали ранѣе, какъ пятый императоръ. Въ толкованіи другихъ мѣстъ двухъ отмѣченныхъ главъ существуютъ нѣкоторые различія. Иные видятъ въ XIII, 3 указаніе не на Нерона, но на Юлія Цезаря <sup>1)</sup>. Далѣе, въ XIII, 18 иногда признаютъ подлиннымъ число 616, а не 666; и расшифровываютъ его, подставляя имя Γάιος Καίσαρ <sup>2)</sup>. Существуютъ и другіе опыты расшифровки числа 666. Völter, напр., то подставляетъ написанное по-еврейски имя Траянъ Адріанъ <sup>3)</sup>, то говоритъ, что число 666 получается отъ слова θηρίον, написаннаго еврейскими буквами, также отъ имени Неронъ кесарь; наконецъ, и отъ полного имени Веспасіана: Титъ Флавій Веспасіанъ Августъ <sup>4)</sup>. Linder число 666 получаетъ отъ словъ Καίσαρ δикт. (Цезарь диктаторъ) <sup>5)</sup>, а Bruston даже отъ словъ Nimrod ben Kusch (Нимродъ, сынъ Куша) <sup>6)</sup>. Но какъ бы то ни было, самымъ распространеннымъ является истолкованіе главъ XIII и XVII въ отношеніи къ Nero redivivus, при чемъ въ числѣ 666 признается скрытымъ имя נרון קסר (Неронъ кесарь). Впрочемъ, и въ XVII, 11 нѣкоторые разумѣютъ подъ восьмымъ царемъ Домиціана, котораго,—говорятъ,—Апокалиптикъ отождествилъ съ Nero redivivus.

Прежде всего мы предлагаемъ здѣсь историческія свѣдѣнія о легендѣ. Римскіе историки вовсе не знали о ней въ ея фантастической формѣ. Светоній просто сообщаетъ, что послѣ смерти Нерона «non defuerunt qui per longum tempus vernis aestivisque floribus tumulum ejus ornarent, ac modo imagines praetextatas in rostris proferrent, modo edicta quasi viven-

<sup>1)</sup> Gunkel, Schöpfung u. Chaos, S. 351—355; Bruston, p. 262; Clemen вт. „ZNW.“ 1901, S. 110—111.

<sup>2)</sup> Spitta, S. 386—395; Erbes, S. 27—33; Rauch, S. 131—133.

<sup>3)</sup> Völter, Entstehung, S.<sup>2</sup> 77.

<sup>4)</sup> Völter, D. Off. Joh., S.<sup>2</sup> 105—106.

<sup>5)</sup> Charannes, p. 447—450.

<sup>6)</sup> Bruston, p. 268—269.

tis et brevi magno inimicorum malo reversuri <sup>1)</sup>). Точно также и Тацитъ сообщаетъ, что на основаніи различныхъ слуховъ о смерти Нерона многіе вѣрили, что онъ живъ <sup>2)</sup>). Въ виду дружественныхъ отношеній Нерона съ пароянами, очевидно, образовалось представленіе, что онъ и бѣжалъ къ нимъ, тѣмъ болѣе, что пароянскій царь Вологезъ вскорѣ послѣ смерти императора, приславъ посольство къ сенату, просилъ его чтить память Нерона <sup>3)</sup>; да и вообще парояне склонны были поддерживать лже-Нероновъ <sup>4)</sup>).

Первый изъ нихъ, выступивъ вскорѣ послѣ смерти Нерона, взволновалъ Грецію и М. Азію. Это былъ какой-то рабъ или вольноотпущенникъ, пѣвецъ и игрокъ на цитрѣ, похожій лицомъ на умершаго императора. Онъ напелъ нѣсколько приверженцевъ и остановился, принесенный бурей, у острова Китна, одного изъ Кикладскихъ,—нынѣ Төрмія. Здѣсь онъ и былъ схваченъ и казненъ солдатами Кальпурнія Аспрената, назначеннаго Гальбою намѣстникомъ Галатіи и Памфиліи <sup>5)</sup>). Зонара сообщаетъ еще о второмъ лже-Неронѣ, дѣйствительное имя котораго было Терепцій Максимъ. Онъ выступилъ при Титѣ и получилъ поддержку пароянскаго полководца Артабана <sup>6)</sup>). Но, можетъ быть, этотъ самозванецъ тождественъ съ тѣмъ, о которомъ говорить Светоній — Неро, 57, что онъ выступилъ 20 лѣтъ спустя послѣ смерти Нерона, при чемъ парояне, помогавшіе ему, едва выдали его <sup>7)</sup>).

Дальнѣйшіе слѣды легенды о Неронѣ въ той формѣ, въ какой она циркулировала въ іудейской средѣ, находимъ въ IV—V Сивиллиныхъ книгахъ. Однако изслѣдованіе этихъ книгъ затрудняется отсутствіемъ въ нихъ единства, препятствующимъ точ-

<sup>1)</sup> *Suetonius*, Nero. 57: ed. Teubneriana, p. 197—198.

<sup>2)</sup> *Tacitus*, *Historiae* II, 8: ed. Teubneriana II. p. 55.

<sup>3)</sup> *Suetonius* loc. cit.

<sup>4)</sup> *Tacitus*, *Historiae* I, 2 (p. 2).

<sup>5)</sup> *Ibid.* II, 8—9 (p. 55).

<sup>6)</sup> *Zonara*, *Annales* lib. XI, cap. 18: ed. du Fresne, Parisiis 1686, p. 573: 'Επὶ τοῦτου καὶ ψευδονέρων ἐφάνη, ὃς Ἀσιανὸς ἦν, ἐκαλέσατο δὲ Τερέντιος Μάξιμος. προσποιῶν δὲ τῷ Νέρωνι καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν φωνήν. Καὶ γὰρ καὶ ἐκιδιάρχιδεν. Ἐκ τε τῆς Ἀσίας τινὲς προσποιήσατο, καὶ ἐπὶ τὸν Εὐφράτην προχωρῶν, πολλὰ πλείους ἀνηρτήσατο καὶ τέλος πρὸς Ἀρτάβανον τὸν τῶν Πάρθων κατέφυγεν ἀρχηγόν.

<sup>7)</sup> Cp. *Zahn*, *Einleitung in d. N. T.* I, S.<sup>3</sup> 180 (Anm. 9); *Bousset*, *D. Off. Joh.*, S. 411; святи. *Вл. Н. Страхова*, Второе посланіе св. Ап. Павла къ Фессалопикійцамъ, Сергіевъ Посадъ 1911, стр. 208.

ному датированію. Во всякомъ случаѣ Сив. V, 137—178 и 361—385 принадлежать раннему времени,—по Zahn'у <sup>1)</sup> къ 71 г., по Geffcken'у, можетъ быть, ко времени царствованія Домиціана или Нервы <sup>2)</sup> и Сив. IV, 117—139 относится къ 80 г. <sup>3)</sup> Но здѣсь легенда не идетъ далѣе того, что можно вывести изъ сообщеній римскихъ историковъ. Что касается Сив. V, 93—110; 214—227, то относить ли ихъ къ 120—125 г. или же признавать ихъ происхожденіе въ концѣ перваго вѣка, положеніе дѣла отъ этого не мѣняется. Нигдѣ здѣсь не утверждается смерть Нерона и его появленіе изъ царства мертвыхъ, а только онъ представляется, какъ антимессія (Сив. V, 93—110), или его второе явленіе описывается супранатуральными чертами (Сив. V, 214—227). Даже несомнѣнно принадлежащій къ позднѣйшему времени (ко времени Адріана?) <sup>4)</sup> отрывокъ Сив. V, 1—50 не вноситъ ничего новаго. Ст. 24—34, гдѣ дѣло идетъ о Неронѣ, говорятъ только о томъ, что онъ дѣлаетъ себя равнымъ Богу. Легенды о Nero redivivus мы здѣсь не находимъ совсѣмъ. Такимъ образомъ въ первые полтора вѣка нашей эры вовсе нѣтъ слѣдовъ существованія въ іудейской средѣ саги о Неронѣ въ той формѣ, въ какой предполагаютъ ее въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ.

Образъ Нерона, конечно, былъ памятенъ и для христіанскихъ круговъ. И слухи о судьбѣ его, циркулировавшіе среди язычниковъ и іудеевъ, могли находить пріемъ и среди послѣдователей Христа. Но если вообще о Нероновской легендѣ можно сказать, что она «не имѣла особенной распространенности» <sup>5)</sup>, то тѣмъ болѣе это должно утверждать о ея распространеніи среди христіанъ. Относительно послѣдняго мы имѣемъ очень скудныя свѣдѣнія. Такъ, прежде всего въ «Вознесеніи Исаи» (IV, 2) содержится предсказаніе, что Велиаръ—антихристъ явится въ образѣ беззаконнаго царя, убійцы своей матери, т. е. Нерона. Но, во-первыхъ, мы затрудняемся да-

<sup>1)</sup> Apokalyptische Studien въ Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft u. Kirch. Leben 1886, S. 41—42.

<sup>2)</sup> Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina, S. 24—25.

<sup>3)</sup> Zahn, Apokalyptische Studien въ Zeitschrift f. kirch. Wissenschaft u. Kirch. Leben 1886, S. 37; ср. Geffcken, Komposition, S. 19—20.

<sup>4)</sup> Такъ Zahn ibid. S. 37—39.

<sup>5)</sup> Проф. Н. Н. Глубоковский, О второмъ посланіи св. Ап. Павла къ Фессалоникійцамъ. Петроградъ 1915, стр. 75.

тировать весь отрывок—Ш, 13—IV, принадлежащий къ столь сложной по составу книгѣ. Charles полагаетъ для него въ качествѣ *terminus ad quem* 100-й годъ <sup>1)</sup>. Но Deane считаетъ возможнымъ отнести его ко второй половинѣ 2-го вѣка <sup>2)</sup>. Если, впрочемъ, и признать датировку Charles'a точной, то нельзя не обратить вниманія на форму саги о Неронѣ въ «Вознесеніи Исаіи», такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ историческимъ Нерономъ, а съ образомъ, въ которомъ долженъ явиться Велиаръ <sup>3)</sup>.

Наконецъ, только писатель VIII-й Сивиллиной книги (ок. 150—160 гг.) поставилъ легенду о Неронѣ въ связь съ Апокалипсисомъ Ап. Іоанна <sup>4)</sup>, но и послѣ этого подобная комбинація мыслей не нашла сколько нибудь значительнаго пространства и почти не встрѣтила авторитетнаго признанія.

Итакъ мы предполагаемъ, что мысль о возвращеніи Нерона изъ царства мертвыхъ не только сравнительно поздняго происхожденія, но и, кромѣ того, она является продуктомъ исключительно христіанской фантазіи. Можетъ быть, она появилась вовсе не благодаря тому, что въ началѣ второго вѣка Неронъ, родившійся въ 37 году, достигъ предѣла обычнаго человѣческаго возраста,—такъ принято объяснять трансформацию саги, — но вслѣдствіе, именно, вліянія XVII главы Апокалипсиса. По крайней мѣрѣ, даже во время позднѣйшее не считались съ тѣмъ, что Неронъ, если полагать его живымъ, имѣлъ бы не одну сотню лѣтъ, не говоря уже о томъ, что во II вѣкѣ подобное обстоятельство не могло смущать пылкую фантазію. Итакъ легенда о Неронѣ,—можно утверждать съ исторической точки зрѣнія,—не отразилась въ Апокалипсисѣ; наоборотъ, допустимо предположеніе, что Апо-

<sup>1)</sup> Charles, *The Ascension of Isaiah*, p. 30—31.

<sup>2)</sup> Deane, *Pseudepigrapha*, p. 273.

<sup>3)</sup> Мы и вообще не можемъ согласиться съ произведенной Charles'омъ (*The Ascension of Isaiah*, p. LXI—LXX) генетической реконструкціей іудео-христіанскихъ представлений объ антихристѣ. Такъ, его тезисъ о сліяніи представленія объ антихристѣ съ легендой о *Nero redivivus* основывается только на Апокалипсисѣ св. Ап. Іоанна, между тѣмъ какъ отношеніе послѣдняго къ этой легендѣ весьма спорно. Положеніе о томъ, что Неронъ, представляемый еще живымъ, является воплощеніемъ Велиара, доказыается только ссылкой на Сив. III, 63—74. Но здѣсь въ *ἐκ Σαβαστοῦ* естественно видѣть намекъ на Симона Волхва, а не на римскаго императора, какъ потомка Августа (см. выше стр. 176).

<sup>4)</sup> Zahn, *Apokalyptische Studien* въ *Zeitschrift f. kirchliche Wissenschaft u. kirch. Leben* 1886, S. 349—352.

калился въ воздѣйствованіи на трансформацию этой саги отъ болѣе простаго къ самому фантастическому виду.

Подтверженіе нашему предположенію можно найти у позднѣйшихъ свидѣтелей существованія легенды о *Nero redivivus*. Лактанцій относительно нея пишетъ: *Illum (i. e. Neronem) 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 praevious sit venientis ad vastationem terrae, et humani generis eversionem*<sup>1)</sup>. Блаж. Августинъ сообщаетъ, что и въ его время сага о Неронѣ существовала въ двухъ формахъ: *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 regnum*<sup>2)</sup>. Два приведенные отрывка показываютъ, что легенда о Неронѣ, представлявшая его живымъ, не только не исчезла въ позднѣйшее время, уступивъ мѣсто другой формѣ ея, но была даже болѣе распространена. чѣмъ та ея вариация, которая говорила о воскресеніи тирана. Появленіе же въ ней фантастическаго элемента вполне понятно. Все это говоритъ за то, что представленіе о Неронѣ, какъ о чудовищѣ, возвращающемся изъ царства мертвыхъ, не было обычнымъ и въ позднее время, но только съ трудомъ пролагало себѣ путь. Тѣмъ болѣе, конечно, легенда не мыслима въ такой формѣ для конца перваго вѣка, когда появился новозавѣтный Апокалипсисъ. По мнѣнію В. Weiss'a, дѣйствительнаго преобразованія саги о Неронѣ до IV столѣтія нельзя констатировать<sup>3)</sup>. Правда, Викторинъ († 303) знаетъ *Nero redivivus*, но онъ въ этомъ случаѣ одинокъ<sup>4)</sup>.

Теперь объ апокалипсическомъ числѣ 666. Естественнѣе всего предполагать, что Апокалиптикъ, писавшій на грече-

<sup>1)</sup> *Lactantius*, De morte persecutorum II: M. lat. VII, col. 197—198.

<sup>2)</sup> De civitate Dei XX, 19: M. lat. XLI, col. 686.

<sup>3)</sup> В. Weiss, Apocalyptische Studien въ „St. u. Kr.“ 1869, S. 20.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 18.

скомъ языкѣ, какъ понятномъ для всѣхъ его читателей, имѣлъ въ виду числовое достоинство, именно, греческихъ буквъ, а не еврейскихъ. Если бы было послѣднее, онъ, конечно, сдѣлалъ бы соответствующую оговорку, какъ и поступаетъ въ другихъ мѣстахъ (IX, 11; XVI, 16). Подобное соображеніе набрасываетъ уже тѣнь на всѣ попытки объяснить апокалипсическое число при помощи еврейскаго имени или слова. Что касается специально отношенія къ имени  $\text{קלל קלל}$ , то здѣсь указываютъ также на неполное написаніе слова  $\text{קלל}$  (— безъ іодъ). Однако это возраженіе, — думается, — не можетъ имѣть значенія, такъ какъ подобное начертаніе могло быть принято, чтобы получить, именно, 666, — цифру, состоящую изъ трехъ 6.

Противъ отношенія числа 666 къ имени  $\text{קלל קלל}$  говорятъ другія соображенія общаго характера. На болѣе правильной, кажется, точкѣ зрѣнія вообще на происхожденіе числа стоитъ Vischer, который не согласенъ видѣть здѣсь простое гаматрическое вычисленіе, но предполагаетъ и метафизическія соображенія <sup>1)</sup>. Намъ дѣло представляется такъ. Число 666 не имѣетъ отношенія къ имени опредѣленнаго человѣка или вообще къ имени человѣка. Это имя звѣря, подъ которымъ нельзя разумѣть отдѣльнаго, — положимъ, — императора. Ст. 18 совсѣмъ не опровергаетъ наше утвержденіе. Въ немъ мы читаемъ:  $\text{ὅδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου· ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.}$  Слова:  $\text{ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν}$  не даютъ права думать, что число 666 получено путемъ гаматрическаго вычисления числового значенія буквъ опредѣленнаго человѣческаго имени, — вѣдь, раньше вовсе не было рѣчи о какомъ либо человѣкѣ, а только о звѣрѣ, подъ которымъ никакъ нельзя разумѣть индивидуальное лицо, а лишь коллективную величину. Указанныя слова можно понимать только по аналогіи съ XXI, 17. Если же число относится къ обозначенію звѣря, представляющаго нѣкоторую коллективную величину, то оно и произошло не изъ собственнаго имени человѣка, но изъ какого то понятія, характернаго для звѣря. Въ виду этого намъ кажется, что правильнаго взгляда на характеръ апокалипсическаго числа держится св. Иринеѣ Ліонскій, а изъ новыхъ: Gunkel, Clemen <sup>2)</sup>, хотя, можетъ быть, и не одинъ изъ нихъ

<sup>1)</sup> Vischer въ „ZNW.“ 1903, S. 172.

<sup>2)</sup> Irenaeus, Adv. haer. V, 30. 3 (M. gr. VII, 1206) указываетъ содержащія число 666 слова:  $\text{ἐκκατὸς, λεπτερός, τετάρτος}$ ; Gunkel, Schöpfung u. Chaos,

не приблизились къ точному разрѣшенію проблемы. Впрочемъ, такое разрѣшеніе и невозможно въ виду того, что намъ не можетъ быть извѣстнымъ то понятіе, какое имѣлось въ виду Апокалиптикомъ.

Наконецъ, замѣтимъ, что кромѣ XVII, 11 собственно и нельзя найти указанія на легенду о Nero redivivus. А если послѣдняя легенда и вообще не могла отразиться въ предполагаемой формѣ въ произведеніи перваго вѣка, то возникаетъ только общій вопросъ о правѣ истолкованія главы въ отношеніи къ римской имперіи и ея представителямъ, также вопросъ о возможномъ пониманіи таинственнаго содержанія особенно гл. XVII. Несомнѣнно, что символизмъ Апокалиптики въ гл. XIII и XVII стоитъ въ связи съ современными ему отношеніями въ государствѣ. XVII, 9, напр., ясно указываетъ на Римъ. При всемъ томъ нѣтъ основанія думать, что въ Римской имперіи св. Апостолъ Іоаннъ видѣлъ рѣшительное воплощеніе антихристіанской власти и предполагалъ, что съ ея паденіемъ наступитъ кончина міра. Противъ такого взгляда убѣдительныя основанія приводитъ Th. Zahn. Онъ указываетъ, что, во-1-хъ, такое представленіе объ имперіи не согласно съ обычнымъ для древней церкви взглядомъ на нее; во-2-хъ, непонятно, какимъ образомъ звѣрь, представляющій основанную Цезаремъ или Августомъ римскую монархію, описывается сплошь, какъ явленіе будущаго; въ-3-хъ, непонятно, какимъ образомъ умерщвленіе одной изъ главъ звѣря есть умерщвленіе самого звѣря: чрезъ смерть Нерона или другого какого императора до написанія Апокалипсиса дальнѣйшее существованіе имперіи совсѣмъ не дѣлалось проблематичнымъ; въ-4-хъ, наконецъ, при упомянутомъ толкованіи невозможно объясненіе 10 роговъ <sup>1)</sup>). По поводу послѣдняго пункта должно замѣтить, что принимать ли общее историческое изъясненіе XVII гл. въ отношеніи къ римской имперіи, привлекать ли къ дѣлу легенду о Nero redivivus,—10 роговъ, обозначающіе 10 царей, являются величиной совершенно непонятной, на которой указанное толкованіе терпитъ крушеніе <sup>2)</sup>). Содержаніе ст. 12—13.

S. 377—378: קרמניה; Clemen въ „ZNW“. 1901, S. 114: ἡ ἰταλὴ βασιλεία и ἡ λατίνη βασιλεία (616 и 666). Общее между ними всѣми то, что они ищутъ разгадку таинственнаго числа не въ имени индивидуальнаго лица, а въ понятіи.

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 633—634.

<sup>2)</sup> Ср. Weizsäcker, S. 501.



16 не позволяеть совершенно видѣть въ 10 царяхъ ни римскихъ намѣстниковъ въ провинціяхъ, ни пароянскихъ царей.

Что касается изъясненія образовъ XIII и XVII главъ, то здѣсь нельзя предложить ничего детальнаго: всѣ детали будутъ гадательны. Zahn вмѣстѣ со многими экзегетами положительнаго направленія видитъ въ главахъ звѣря фазы въ развитіи боговраждебной міровой власти <sup>1)</sup>. Намъ кажется, что съ такой точки зрѣнія возможно нѣсколько уразумѣть и содержаніе XVII, 8. 10. 11. Такъ, въ XVII, 8. 11 о звѣрѣ говорится, что онъ былъ и нѣтъ его—*ἦν καὶ οὐκ ἔστιν*. Этимъ обозначается, что время послѣдней міровой монархіи, которая до крайней степени разовьеть противобожескія стремленія, еще не наступило; появленіе ея относится къ будущему; звѣрь, вполне достойный этого имени, еще не существуетъ. Тѣмъ не менѣе онъ уже былъ въ прошедшемъ, при чемъ здѣсь подъ звѣремъ прошедшаго можно разумѣть или историческій Вавилонъ, отъ описанія гибели котораго въ В. Завѣтѣ заимствуетъ краски Апк. гл. XVII, или даже вообще существовавшія ранѣе монархіи, извѣстныя своимъ неблагоклоннымъ отношеніемъ къ народу Божію, а также и монархію, существующую въ настоящее время, т. е. римскую (см. XVII, 10). Вѣдь, все это головы звѣря. Но въ будущемъ явится звѣрь, если можно такъ выразиться, идеальный, съ идеальнымъ развитіемъ звѣрскихъ инстинктовъ. Въ прошедшемъ же (пять царей пало), настоящемъ (шестой есть) и самомъ недалекомъ будущемъ (седьмой царь въ XVII, 10) можно наблюдать, такъ сказать, предварительныя проявленія враждебной Богу міровой власти. XVII, 11 при такомъ истолкованіи дѣлается понятнымъ. Міровая держава, представляющая идеальное воплощеніе звѣрскихъ инстинктовъ, является восьмою, но она изъ числа семи, поскольку воплощаетъ въ себѣ тотъ духъ, какой не вполне проявился въ этихъ первыхъ семи <sup>2)</sup>. Если первая семь—только моменты въ проявленіи звѣря, то восьмая—самъ звѣрь во всеоружіи своей звѣриной злобы. Такой смыслъ можно вложить въ XVII, 8. 10—11.

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung i. d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 632—633.

<sup>2)</sup> B. Weiss рѣшительно утверждаетъ, что *ἐκ τῶν ἑπτὰ ἔστιν* (Апк. XVII. 11) съ точки зрѣнія языка вовсе не означаетъ, что восьмой царь лично тождественъ съ однимъ изъ семи, бывшихъ ранѣе (Апк. Studien въ „St. u. Kr.“ 1869, S. 48—49).

**О т д ѣ л ъ   I V .**  
**О   писателѣ   Апокалипсиса .**

---

## I. Самосвидѣтельство Апокалипсиса о писателѣ.

Патристическая традиція объ Апокалипсисѣ, о которой была рѣчь въ первомъ отдѣлѣ изслѣдованія, не единогласна въ сужденіи о его писателѣ и достоинствахъ. Среди древнихъ встрѣчаются какъ прямые отрицатели апостольскаго происхожденія этой свящ. книги, такъ и замалчивающіе о ней. Однако всѣ эти попытки дискредитировать Апокалипсисъ, какъ мы уже видѣли, относятся ко времени сравнительно позднему и не имѣютъ подъ собою исторической и традиціонной почвы, противорѣча общему церковному убѣжденію о происхожденіи его. Въ виду этого, мы считаемъ положительнымъ результатомъ изученія древняго преданія объ Апокалипсисѣ тотъ выводъ, что писателемъ его признавался издревле св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ. Теперь необходимо обратиться къ самой книгѣ и посмотрѣть, насколько ея собственное свидѣтельство подтверждаетъ это мнѣніе о писателѣ.

Іоаннъ, писатель Апокалипсиса, называетъ себя рабомъ Божиимъ. Обращаясь къ малоазійскимъ христіанамъ, онъ именуетъ себя ихъ братомъ и соучастникомъ въ скорби, и въ царствіи и въ терпѣніи Іисуса; сообщаетъ также, что онъ былъ на островѣ, называемомъ Патмосъ, за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса: διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ (I, 1, 9). Свою книгу, написанную въ формѣ посланія, Іоаннъ посылаетъ семи церквамъ, находящимся въ Азіи: въ Ефесъ, въ Смирну, въ Пергамъ, въ Θιάτιру, въ Сарды, въ Филадельфію и въ Лаодикію. Какъ показываютъ посланія къ семи церквамъ, Апокалиптикъ былъ отлично знакомъ съ состояніемъ ихъ внѣшней и внутренней жизни, что возможно только при условіи продолжительнаго пребыванія его въ Малой Азіи. Вотъ и все, что мы можемъ узнать о писателѣ изъ самаго Апокалипсиса,

Еврейская окраска языка и мышленія писателя Апокалипсиса указываетъ на его палестинское происхожденіе. Очевидно, задолго до написанія Апокалипсиса Іоаннъ переселился въ М. Азію и занималъ тамъ среди христіанъ самое высокое положеніе. Онъ былъ настолько выдающеюся и общеизвѣстною въ церквахъ провинціи личностью, что считаетъ возможнымъ просто называть себя Ἰωάννης (I, 4), Ἐγὼ Ἰωάννης (I, 9), Κἀγὼ Ἰωάννης ὁ ἰχθύων καὶ βλέπων ταῦτα (XXII, 8). Такое значеніе Апокалиптики не могло основываться на его іерархическомъ положеніи, но для его объясненія необходимо предположить другое основаніе. Такимъ основаніемъ авторитета Іоанна могло быть только его апостольское достоинство.

Но намъ указываютъ, что Христосъ въ новозавѣтномъ Апокалипсисѣ описывается исключительно возвышенными супранатуральными чертами, что понятно только въ устахъ чело-вѣка, не обращавшагося съ Господомъ въ Его земной жизни. Какъ говоритъ Scholten, въ Апокалипсисѣ изображается іудейскій теократическій Мессія, а не кроткій учитель изъ Назарета <sup>1)</sup>. И вообще,—говорятъ,—въ Апокалипсисѣ нѣтъ слѣдовъ личныхъ отношеній писателя со Спасителемъ <sup>2)</sup>. На всѣ эти доводы можно возразить, что характеръ произведенія обуславливается индивидуальностью автора; и среди учениковъ Христовыхъ мы должны предположить такую личность, которая отъ разсмотрѣнія чело-вѣчески-историческихъ чертъ Господа возвысилась вполне до созерцанія Его божественной и премірной сущности. Чело-вѣчество не настолько бѣдно характерами, чтобы Провидѣніе не нашло среди него достойнаго органа Своихъ откровеній. Утверждать, что высота созерцанія, проявившаяся у Іоанна въ идеальномъ зрѣніи на лицо Христа, невозможна для самовидца Спасителя,—значить противорѣчить фактамъ извѣстнымъ изъ исторіи религіозной жизни. Вѣдь, даже и не совсѣмъ высокіе характеры пользовались иногда отъ своихъ крайне мистически настроенныхъ поклонниковъ божественнымъ почитаніемъ. Личность же Господа, и разсматриваемая съ исторической точки зрѣнія, настолько цѣлостна въ обнаруженіи чертъ своего высшаго происхожденія, что овладѣваетъ при извѣстныхъ условіяхъ всѣмъ чело-вѣческимъ сердцемъ.

<sup>1)</sup> Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien, S. 9.

<sup>2)</sup> См. напр., у Weizsäcker'a, S. 517.

Что касается слѣдовъ личнаго обращенія Іоанна съ Господомъ въ Апокалипсисѣ, то мы и не имѣемъ права настойчиво искать ихъ здѣсь, въ виду пророческаго характера и апокалипсической формы выраженія идей въ этомъ писаніи. При всемъ томъ вмѣстѣ съ Th. Zahn'омъ <sup>1)</sup> можно указать на трогательную сцену, описанную въ Апк. I, 17—18,—о чемъ мы уже упоминали выше <sup>2)</sup>. Это ободреніе: «Онъ положилъ на меня десницу Свою и сказалъ мнѣ: не бойся»; это увѣреніе: «Я есмь Первый и Послѣдній и Живый; и былъ мертвъ и се живъ во вѣки вѣковъ»,—приписанныя Сыну Человѣческому, лице Котораго, какъ солнце, сіяющее въ силѣ своей, а голосъ, какъ шумъ водъ многихъ, Который держитъ въ десницѣ Своей семь звѣздъ и имѣетъ выходящій изъ устъ острый съ обѣихъ сторонъ мечъ, — это возложеніе десницы и это увѣреніе понятны только при предположеніи, что Апокалиптикъ былъ близкимъ ученикомъ Господа. Это былъ ученикъ, возлежавшій на персяхъ Іисусовыхъ,—такъ можемъ мы утверждать и на основаніи преданія и на основаніи самосвидѣтельства Апокалипсиса.

Противъ апостольскаго происхожденія Апокалипсиса возражаютъ указаніемъ на XXI, 14 и XVIII, 20 <sup>3)</sup>. Въ первомъ случаѣ говорится, что на основаніяхъ новаго Іерусалима написаны имена двѣнадцати Апостоловъ Агнца, во второмъ же—къ ликованію о гибели Вавилона приглашаются святые, и Апостолы и пророки. Говорятъ, что особенно первый изъ приведенныхъ стиховъ неумѣстенъ въ устахъ человѣка, принадлежащаго къ лику двѣнадцати, что вообще объ Апостолахъ здѣсь говорится весьма объективно. Возраженіе однако вовсе не покажется основательнымъ, если имѣть въ виду, что число Апостоловъ не было случайнымъ, но имѣло опредѣленное значеніе, основаніе котораго находится въ В. Завѣтѣ. Сознаніе такого значенія было особенно живо у Апостоловъ, какъ показываетъ первая глава книги Дѣяній. Вслѣдствіе сего при упоминаніи въ Апк. XXI, 14 о 12 Апостолахъ св. Іоаннъ могъ совсѣмъ не имѣть въ виду личности учениковъ Христовыхъ,—для него было важно число 12, какъ таковое. Осново-

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 625. 628 Anm. 3.

<sup>2)</sup> См. стр. 191—192.

<sup>3)</sup> См., напр., Bleek, S. 125—127; Scholten, S. 10; H. J. Holtzmann, H.-C. IV, S. 312, 313; Bousset, Die Off. Joh., S. 35 и др.

положительное же значеніе апостольскаго служенія могло быть утверждаемо и въ апостольскій вѣкъ и Апостоломъ. Такъ, и св. Павелъ называетъ христіанъ ἐποικδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν (Еф. II, 20). Справедливо говорить еще противъ вышеупомянутаго возраженія, что, если придавать ему значеніе, то Лк. XXII, 30 и Мѣ. XIX, 28, которыя могутъ принадлежать только Апостоламъ, должны считаться изобрѣтеніемъ не апостоловъ, равно какъ тогда должно полагать, что и св. Павелъ, когда писалъ 1 Кор. XII, 28 и Еф. II, 20, III, 5; IV, 11, забылъ, что въ 1 Кор. I, 1 и Еф. I, 1 онъ торжественно именовалъ себя Апостоломъ <sup>1)</sup>).

Призывъ въ XVIII, 20 понятенъ въ виду того, что ко времени написанія Апокалипсиса почти всѣ Апостолы уже умерли. Сопоставленіе Апостоловъ и пророковъ находимъ въ Еф. III, 5.

На основаніи всего изложеннаго, можно утверждать, что самосвидѣтельство Апокалипсиса о писателѣ не только не говоритъ противъ его апостольскаго происхожденія, но скорѣе болѣе понятно при признаніи, что писателемъ книги былъ св. Апостолъ Іоаннъ, сынъ Зеведея.

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 626; Belser, Einleitung, S. 398—399.

## II. Св. Апостолъ Іоаннъ — Апокалиптикъ и Евангелистъ.

### А. Біографическія свѣдѣнія.

Свящ. письменность сохранила намъ нѣсколько фактовъ, характеризующихъ личность Апостола Іоанна. Преданіе также предлагаетъ намъ такіе факты изъ жизни этого ученика Господня, которые въ своемъ внутреннемъ содержаніи носятъ всѣ признаки достовѣрности. И тѣ и другіе имѣютъ цѣнность не только біографическую, но и психологическую. Они даютъ возможность установить вѣрный и несомнѣнный взглядъ на Іоанна Апокалиптика и Евангелиста. Намъ кажется, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ характеръ его обрисовывается неточно; въ немъ часто оставляютъ въ сторонѣ выдающуюся черту его духа—неудержимую пылкость, а между тѣмъ эта черта ярко выступаетъ въ Апокалипсисѣ; замѣтна она и въ другихъ писаніяхъ этого ученика Господня. Часто имѣютъ тенденцію характеризовать Іоанна по послѣднимъ днямъ его жизни, когда Апостолъ, преклонный старецъ, только и могъ повторять: «дѣтки, любите другъ друга». Не слабымъ старцемъ представляется намъ Іоаннъ, писатель Апокалипсиса, Евангелія и посланій, но лишь созерцательной натурой, таящей въ глубинахъ души великія силы; натурой почти незамѣтной, если жизнь течетъ ровно <sup>1)</sup>, но способной къ взрыву, къ неудержимому восторгу и ликованію, къ святому, но безпощадному гнѣву. И въ Евангеліи и въ Апокалипсисѣ онъ гово-

---

<sup>1)</sup> Neander обращаетъ вниманіе на достопримѣчательный фактъ, что, хотя Апостолъ Іоаннъ и былъ по Гал. II, 9 столпомъ Іерусалимской церкви, однако въ первенствующей церкви не было никакой Іоанновской папши (Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, S. 613—614).

рить исключительно о рѣзкихъ противоположностяхъ, рѣшительно противопоставляетъ царство свѣта царству тьмы, дѣтей Божіихъ дѣтямъ дьявола,—онъ совсѣмъ не знаетъ середины. Онъ—великій Апостолъ любви. Это онъ писалъ: «Богъ есть любовь». «Если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ, и любовь Его совершенна есть въ насъ» (1 Іоан. IV, 8. 12). Но онъ же и даетъ совѣтъ «кто приходитъ къ вамъ и не приноситъ сего ученія, того не принимайте въ домъ и не привѣтствуйте его» (2 Іоан. 10). Наконецъ, въ его же душѣ нашлись ассоціаціи и для слѣдующаго образа: «и увидѣлъ я одного ангела, стоящаго на солнцѣ; и онъ воскликнулъ громкимъ голосомъ, говоря всѣмъ птицамъ, летающимъ по срединѣ неба: летите, собирайтесь на великую вечерю Божію, чтобы пожрать трупы царей, трупы сильныхъ, трупы тысяченачальниковъ, трупы коней и сидящихъ на нихъ, трупы всѣхъ свободныхъ и рабовъ, и малыхъ и великихъ». (Апк. XIX, 17—18). Или, мученики по открытіи пятой печати вопіютъ къ Богу громкимъ голосомъ (VI, 10): «доколѣ, Владыко Святый и Истинный, не судишь и не мстишь живущимъ на землѣ за кровь нашу?» Таковъ былъ Апостолъ Іоаннъ,—такимъ представляютъ его и писаніе и преданіе. И факты, сохраненные послѣднимъ, въ связи съ тѣми штрихами, какими обрисовывается личность любимаго ученика Господня въ Евангеліяхъ, утверждаютъ насъ въ мысли, что Апокалипсисъ есть, именно, писаніе Іоанна и, что никакой другой ученикъ Христа, если имѣть въ виду ихъ характеры, не былъ по духу своему настолько подходящимъ для созерцанія великихъ откровеній, описанныхъ въ немъ, какъ этотъ сынъ Зеведея. Въ дальнѣйшемъ мы и постараемся собрать факты изъ жизни Апостола.

Св. Апостолъ Іоаннъ былъ сынъ Зеведея, по занятію рыбарь. Отецъ его былъ, очевидно, человѣкомъ зажиточнымъ, такъ какъ держалъ даже работниковъ въ качествѣ помощниковъ въ рыбной ловлѣ (Мр. I, 20). На основаніи сообщенія же Іоан. XVIII, 15 объ ученикѣ, который былъ знакомъ первосвященнику и помогъ Петру пройти во дворъ послѣдняго во время суда надъ Христомъ, полагаютъ даже, что этимъ знакомымъ первосвященнику былъ, именно, Іоаннъ. Но относительно этого возникаютъ основательныя сомнѣнія. Прежде всего по древнѣйшимъ свидѣтелямъ текстуальнаго преданія (в. А. В.) въ Іоан. XVIII, 15 передъ словами ἄλλος μαθητής



отсутствуетъ членъ <sup>1)</sup>. А потомъ указываютъ еще на странность предположенія о знакомствѣ галилейскаго рыбака съ главою іудейской аристократіи <sup>2)</sup>. Въ виду отсутствія члена, Zahn признаетъ въ другомъ ученикѣ Іоан. XVIII, 15—Іакова—брата Іоанна, потому что всѣ другіе Апостолы въ 4 Евангеліи называются, обыкновенно, по имени; скрытое же указаніе на Іакова имѣется, по Zahn'у, и въ Іоан. I, 41 <sup>3)</sup>. Но этимъ, конечно, не устранивается другое изъ приведенныхъ нами возраженій. Поэтому Gloag думаетъ, что ученикъ, знакомый первосвященнику, есть какой то неизвѣстный послѣдователь Господа <sup>4)</sup>. Если отсутствіе члена въ изслѣдуемомъ мѣстѣ 4 Евангелія дѣйствительно имѣетъ значеніе, а не является случайнымъ, если, словомъ, ученикъ, помогшій Апостолу Петру пройти во дворъ первосвященника, не Іоаннъ, то мы скорѣе склонились бы къ тому мнѣнію, что это и не Іаковъ и не какой либо другой изъ двѣнадцати. Но если отсутствію члена не долженъ быть придаваемъ такой важный смыслъ, то знакомство Іоанна съ представителемъ іудейской аристократіи мы могли бы объяснить чисто дѣловымъ торговымъ отношеніемъ Апостола рыбака къ первосвященническому двору <sup>5)</sup>, при чемъ нѣтъ необходимости предпологать даже личныхъ отношеній Іоанна съ первосвященникомъ.

Существуютъ мнѣнія о родствѣ Апостола Іоанна съ Господомъ по плоти. Нѣкоторые изъ древнихъ полагали, что Саломія, мать любимаго ученика Христова, была дочерью Іосифа Обручника отъ перваго его брака <sup>6)</sup>. Но такое предположе-

<sup>1)</sup> Prof. Th. Zahn говоритъ: 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 I.A mit dem Artikel vor ἄλλος μαθητής erzeugen und ihr zu grosser Verbreitung verhelfen (Das Evangelium des Johannes, Leipzig 1908 въ Комментаръ zum N. Testament v. Prof. Th. Zahn B. IV in loc.).

<sup>2)</sup> Такъ, напр., Gloag, Introduction to the Johannine Writings, p. 10—11.

<sup>3)</sup> Zahn, D. Evangelium des Johannes, S. 617. Указаніе на Іакова въ I, 41 содержится,—по мнѣнію Zahn'a,—въ словѣ πρῶτος, которое онъ считаетъ подлиннымъ вмѣсто πρῶτον. Если дѣлается удареніе, что Андрей первый нашелъ своего брата, то это значить, что и другой изъ перво-званныхъ Апостоловъ также привелъ своего брата къ Господу, а эта послѣдняя братская пара и была Іоаннъ и Іаковъ. См. ibid., S. 129—132.

<sup>4)</sup> Gloag, op. cit., p. 11.

<sup>5)</sup> Такъ Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 129—130.

<sup>6)</sup> См. у іером. (нынѣ архіеписк.) Евдокима, Св. Апостолъ и Евангелистъ Іоаннъ Богословъ, стр. 36 (по 2 изд.—стр. 37—38).

ніе не имѣть рѣшительно никакихъ основаній. Болѣе правдоподобнымъ является мнѣніе, что Саломія была сестрою Богоматери; оно имѣетъ основанія въ Свящ. Писаніи и защищается нѣкоторыми учеными до сего времени <sup>1)</sup>. Указываютъ, что въ Іоан. XIX, 25 называются не три женщины, стоявшія при крестѣ Господа, а четыре: 1) мать Іисуса, 2) сестра матери Его, 3) Марія Клеопова и 4) Марія Магдалина. При сравненіи этого свидѣтельства съ параллельными мѣстами у синоптиковъ (Мѣ. XXVІІ, 56; Мр. XV, 40) оказывается, что они умалчиваютъ о матери Господа, но говорятъ все-таки о трехъ женахъ: Маріи Магдалинѣ, Маріи—матери Іакова и Іосифа, и Саломіи, матери сыновъ Зеведеевыхъ. Двѣ Маріи синоптиковъ находятъ соотвѣтствіе и въ 4 Евангеліи, синоптическая же Саломія, можетъ быть, скрывается у Іоанна подъ обозначеніемъ «сестра матери Его», т. е. матери Христа. Умолчаніе 4 Евангелистомъ имени своей матери вполне соотвѣтствуетъ его обыкновенію никогда не называть по имени себя и своихъ родственниковъ. Припятиемъ такого толкованія Іоан. XIX, 25 мы избѣгли бы необходимости признанія, что у родителей Богоматери было двѣ дочери, которыя носили имя Марія. Но противъ всего этого построенія Neander возражаетъ указаніемъ на то, что въ Іоан. XIX, 25 Евангелистъ присоединяетъ имя *Μαρία ἡ τοῦ Κλεοπά* безъ соединительнаго союза; а это, будто бы, показываетъ, что приведенное имя является только приложеніемъ къ предшествующему *καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ*. Въ противномъ случаѣ способъ перечисленія у Евангелиста былъ бы двусмысленнымъ <sup>2)</sup>. Этому возраженію едва ли можно придавать значеніе. Zahn, напр., высказывается въ совершенно противоположномъ направленіи, утверждая, что мнѣніе, согласно которому въ Іоан. XIX, 25 перечисляются три, а не четыре жены, очень невѣроятно со стилистической стороны. Непонятно, говоритъ онъ, почему обозначеніе родственнаго отношенія второй Марія удалено изъ его естественнаго положенія, позади имени и отдѣлено отъ сообщенія объ ея отношеніи къ Клеопѣ. А затѣмъ уди-

<sup>1)</sup> Такъ *Th. Zahn*, *Forschungen* VI, S. 339—341. Ср. *Zahn*, *D. Ev. des Johannes*, S. 644—647. Принимаютъ это мнѣніе еще, между прочимъ, *Farrar*, *The Early Days of Christianity*, vol. II, p. 108; *Gloag*, *Introduction*, p. 13—15.

<sup>2)</sup> *Neander*, *Geschichte der Pflanzung u. Leitung d. ehr. Kirche durch d. Apostel*, S. 609—610 Anm. 2.

вительно и то, что эта, по всей видимости, ничѣмъ невыдающаяся жена, такъ обстоятельно характеризуется по ея родственнымъ отношеніямъ <sup>1)</sup>. Наконецъ, перечисленіе Евангелистомъ именъ парами являлось бы весьма естественнымъ (Мѡ. X, 2—4; Дѣян. I, 13). Если ссылаются на фактъ, что въ Евангеліяхъ не сохранилось слѣдовъ родственныхъ отношеній сыновъ Зеведеевыхъ къ Господу <sup>2)</sup>, то и мы должны признать, что прямыхъ указаній на это родство въ Евангеліяхъ дѣйствительно нѣтъ. Но въ то же время нѣкоторые факты, сообщенные писателемъ, должны остановить на себѣ наше вниманіе. Можно предположить, что дѣйствительно родствомъ со Спасителемъ объясняется описанная у синоптиковъ (Мѡ. XX, 20) просьба Саломіи и ея дѣтей. Она же съ Іоанномъ стояла и при крестѣ Господа,—который поручилъ даже попеченію этого ученика Свою мать (Іоан. XIX, 25; Мѡ. XXVII, 56; Мр. XV, 40).—въ числѣ немногихъ близкихъ Ему лицъ. Въ виду всего сказаннаго, мы считаемъ весьма вѣроятнымъ мнѣніе, что Саломія была сестрой Богоматери, и слѣдовательно Апостолы Іаковъ и Іоаннъ были двоюродными братьями Господа по плоти.

О первоначальномъ воспитаніи и образованіи Іоанна намъ ничего неизвѣстно, а предполагать можно только то, что и о всякомъ еврей того времени <sup>3)</sup> Школой его несомнѣнно были родительскій домъ и синагога. Можетъ быть, онъ былъ и въ специальномъ училищѣ при синагогѣ. Имѣя въ виду мнѣніе, что іудеи были замѣчательно хорошо воспитаннымъ народомъ <sup>4)</sup>, а также обстоятельство, что Зеведей, отецъ Апостола Іоанна, былъ человѣкомъ зажиточнымъ, мы должны признать, что любимый ученикъ Господа получилъ достаточное образованіе и, вѣроятно, въ этомъ отношеніи стоялъ выше другихъ учениковъ Христа изъ двѣнадцати <sup>5)</sup>. Онъ не только, конечно, зналъ отлично Писаніе, но ему, вѣроятно, довольно хорошо было извѣстно іудейское преданіе,—тотъ міръ мыслей и образовъ, въ которомъ тогда жили болѣе или менѣе образованные іудеи, Всему этому не противорѣчитъ мнѣніе объ Апо-

<sup>1)</sup> Zahn, D. Ev. d. Johannes S. 645.

<sup>2)</sup> Neander, op. cit., S. 610 Anm.

<sup>3)</sup> См. у іером. (архіеписк.) *Евдокима*, цит. соч., стр. 44—52 (по 2 изд.—стр. 44—54).

<sup>4)</sup> Gloag, Introduction, p. 17.

<sup>5)</sup> Cp. Prof. Ramsay, The Letters, p. 38.

столахъ Петръ и Іоаннъ членовъ синадріона, согласно которому они были *ἄνθρωποι ἰσχυράματα καὶ ἰδιῶται* (Дѣян. IV, 13). Дѣло въ томъ, что книжники клеймили презрительнымъ *am-naarez* всѣхъ тѣхъ, которые не были учениками «мудрыхъ», не сидѣли у ногъ какого нибудь извѣстнаго раввина,—клеили даже того, который зналъ Свящ. Писаніе и Мишну. Если же кто изъ іудеевъ зналъ только одно Писаніе, то его называли «пустымъ колодеземъ». *Ἰδιώτης*, наконецъ, былъ тотъ, который по извѣстному вопросу не зналъ ни одного авторитета <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ понятіе образованности съ точки зрѣнія книжниковъ было очень условнымъ, и признаніе ими Апостола Іоанна «неучемъ» не исключаетъ того, что онъ въ дѣйствительности хорошо зналъ не одно только Писаніе. Но этотъ же отзывъ членовъ синадріона дѣлаетъ непріемлемымъ предположеніе Macdonald'a о томъ, что Іоаннъ, можетъ быть, сидѣлъ и у ногъ учителей въ Іерусалимѣ, гдѣ онъ могъ сдѣлаться извѣстнымъ и первосвященнику Каіафѣ, привлеки къ себѣ вниманіе послѣдняго своими способностями <sup>2)</sup>). Замѣтимъ еще, что обогащеніе опыта и ума сына Зеведеева совершалось, конечно, и въ послѣдующее время,—послѣ смерти Спасителя, тѣмъ болѣе, что онъ долго жилъ въ блиставшемъ культурою Ефесѣ.

При сужденіи объ образованіи Апостола Іоанна возникаетъ специальный вопросъ: зналъ ли онъ греческій языкъ въ раннюю пору своей жизни? Если имѣть въ виду тотъ фактъ, что въ населеніи Галилеи былъ весьма многочисленнымъ языческій элементъ <sup>3)</sup>, который при взаимныхъ сношеніяхъ, конечно, пользовался общераспространеннымъ тогда греческимъ языкомъ,—фактъ, дающій право Gloag'у прямо утверждать, что галилеяне были двуязычны <sup>4)</sup>,—то придется на этотъ вопросъ отвѣтить утвердительно <sup>5)</sup>. Въ данномъ случаѣ нужно

<sup>1)</sup> *Farrar*, *The Early Days of Christianity*, vol. II, p. 108 not. 2; *У іер. Евдокима*, цит. соч.; стр. 43 (2 изд.—стр. 44—45).

<sup>2)</sup> *Macdonald*, *The Life and Writings of St. John*, p. 22—23.

<sup>3)</sup> См. объ этомъ у іером. (архіеписк.) *Евдокима*, цит. соч., стр. 12—17 (2 изд.—стр. 13—17).

<sup>4)</sup> *Gloag*, *Introduction*, p. 17. Званіе греческаго языка у народныхъ массъ Галилеи и Перенъ утверждаетъ рѣшительно и *Moulton* (*A Grammar of New Testament Greek*, vol. I, p. 8).

<sup>5)</sup> Такъ *Farrar*, *The Early Days of Christianity*, vol. II, p. 109; *Gloag*, p. 17; іером. (архіеп.), *Евдокима*, стр. 70 (2 изд.—стр. 71—72).

только имѣть въ виду, что знакомство Іоанна съ греческимъ языкомъ, вѣроятно, не шло далѣе способности вести на немъ обычный житейскій разговоръ, такъ какъ даже въ послѣдующее время въ своихъ писаніяхъ онъ не обнаруживаетъ особеннаго искусства въ конструкціи греческой литературной рѣчи.

Сначала Апостолъ былъ ученикомъ Іоанна Крестителя. Это обстоятельство имѣетъ большое значеніе для характеристики перваго. Очевидно, онъ принадлежалъ къ числу лучшихъ людей своего народа, обладалъ очень тонкой духовной организаціей, свѣжесть которой вполне сохранилась въ виду отсутствія раввинистическаго образованія. Тѣ-же знанія и правила, которыя онъ впиталъ въ себя среди родной обстановки.— можетъ быть, отчасти въ кругу людей нѣсколько мистически настроенныхъ <sup>1)</sup>, — могли не подавить, а, пожалуй, развить его природныя склонности, какъ натуры религіозно-созерцательной. За Іисусомъ пошелъ Апостолъ Іоаннъ послѣ свидѣтельства Предтечи: «се, Агнецъ Божій» (Іоан. I, 36). Но это еще не было окончательнымъ рѣшеніемъ судьбы любимаго впоследствии ученика Господня, такъ какъ онъ вполне оставилъ свое рыболовное занятіе и своего отца Зеведея только послѣ чудеснаго лова рыбы по слову Спасителя (Лук. V. 1—11). Съ этого момента отношеніе Іоанна ко Христу выражается въ чувствѣ горячей любви и всецѣлой преданности, при чемъ изъ евангельскихъ разсказовъ видно, что эти чувства у него иногда переходили въ ревнивое обереганіе прерогативъ апостольскаго круга. Такъ, однажды онъ обратился къ Господу съ такою рѣчью: «Учитель! мы видѣли человека, который именемъ Твоимъ изгоняетъ бѣсовъ, а не ходитъ за нами, и запретили ему, потому что не ходитъ за нами» (Мр. IX, 38). Очевидно, Іоаннъ, выступившій здѣсь отъ лица двѣнадцати, и былъ инициаторомъ запрещенія, равно какъ, можетъ быть, онъ же принималъ особенно горячее участіе въ разсужденіяхъ о первенствѣ, о чемъ замѣчаетъ Евангелистъ немного ранѣе (Мр. IX, 34). Можно предполагать, что первенство въ царствѣ Мессіи было мечтою обоихъ сыновъ Зеведеевыхъ. Ихъ мать однажды и приступила ко Христу съ просьбой, чтобы ея два сына сѣли у Него одинъ по правую, а другой—по лѣвую сторону въ царствіи Его (Мѡ. XX, 20—23; Мр. X, 35—40). Немыслимо думать, чтобы простое невысокой

<sup>1)</sup> Ср. выше стр. 134.

пробы честолюбіе руководило Іоанномъ и его братомъ,—двумя учениками, которыхъ особенно приблизилъ къ себѣ Іисусъ Христосъ. Въ этихъ мечтахъ, несомнѣнно, былъ какой то особенный отпечатокъ, благодаря которому при извѣстныхъ обстоятельствахъ могло произойти полное преображеніе духа. Христосъ зналъ, что прекрасной, сложной душѣ Іоанна не нужно будетъ терять ни одного изъ своихъ природныхъ свойствъ, но всѣ они могутъ быть обращены на служеніе новой религіи. Пламенѣвшій въ его душѣ огонь могъ найти надлежащее примѣненіе. Его стремленіе въ высъ, его недовольство мелкими условіями повседневной жизни и законно, [и великолѣпно и сдѣлало его великимъ созерцателемъ. Этотъ скромный по наружности человекъ носилъ въ глубинахъ своего духа грандіозные планы, рисовалъ въ своемъ воображеніи прекрасныя картины, жилъ мечтами:—все это мы имѣемъ право предположить у писателя Апокалипсиса.

Натуры созерцательныя отличаются одной особенностью: онѣ подобны глубокимъ водамъ. Не скоро можно взволновать ихъ, но тѣмъ сильнѣе бываетъ буря. Человекъ таитъ чувство въ глубинѣ души, не скоро выведешь его изъ равновѣсія. Но если затронуть его сильно, то придется наблюдать страшный взрывъ, сильнѣйшее возбужденіе духа. Къ числу такихъ натуръ принадлежалъ Іоаннъ, сынъ Зеведея. Такимъ онъ является и по Евангеліямъ. Когда Христа не приняли въ одномъ самарянскомъ селеніи, то Іаковъ и Іоаннъ сказали: «Господи! хочешь ли, мы скажемъ, чтобы огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ, какъ и Іилія сдѣлалъ?» <sup>1)</sup>. Не рѣзкимъ обличеніемъ встрѣтилъ Спаситель это предложеніе. Онъ не сказалъ, какъ однажды Петру: «отойди отъ Меня, сатана» (Мф. XV, 23), но только кротко замѣтилъ: «не знаете, какого вы духа, ибо Сынъ Человѣческій пришелъ не губить души человѣческія, а спасать» (Лук. IX, 51—56).

Этотъ то Іоаннъ, отличавшійся глубокимъ и сильнымъ чувствомъ, которое временами прорывалось крайне рѣзко, былъ любимымъ ученикомъ Господа, выдѣлявшимся даже изъ той тріады, къ которой принадлежали его братъ Іаковъ и Петръ, присутствовавшіе при самыхъ таинственныхъ фактахъ

---

<sup>1)</sup> Іаковъ и Іоаннъ были названы Христомъ „Воанергесъ“, т. е. сыны громовы, какъ сообщаетъ Евангелистъ Маркъ при суммарномъ указаніи на фактъ призванія Апостоловъ (Мр. III, 17).

жизни Спасителя. Нѣжный, кроткій, любящій, — онъ возлежалъ во время тайной вечера у груди Іисуса и, въ отвѣтъ на мановеніе Петра, припавши къ Его груди, спросилъ Учителя относительно предателя (Іоан. XIII, 23—25): «Господи! кто это?» Далѣе, Іоаннъ, вѣроятно, былъ во время суда надъ Христомъ во дворѣ первосвященника, а затѣмъ мы видимъ его при крестѣ Спасителя. И здѣсь то произошла трогательная сцена: Христось поручилъ Свою мать нѣжной попечительности любимаго ученика. «И съ этого времени ученикъ сей взялъ ее къ себѣ» (Іоан. XIX, 25—27). Преданный Христу всѣмъ сердцемъ, Іоаннъ, очевидно, все время оставался при крестѣ въ глубокомъ размышленіи по поводу совершающагося на его глазахъ, всего смысла котораго онъ еще не постигалъ. По крайней мѣрѣ, онъ наблюдалъ перебитіе голеней у разбойниковъ и засвидѣтельствовалъ, какъ очевидецъ, тотъ фактъ, что изъ прободеннаго ребра Спасителя истекли кровь и вода (Іоан. XIX, 31—37). Послѣ этого Христось былъ погребенъ. Но вотъ въ первый день недѣли Марія Магдалина приносить Петру и Іоанну вѣсть: «унесли Господа изъ гроба, и не знаемъ, гдѣ положили Его». Оба ученика тотчасъ отправились къ пещерѣ. Но Іоаннъ бѣжить впереди Петра, приходитъ ко гробу первый: наклоняется и видитъ лежащія пелены, но во гробъ не входитъ. Только уже вслѣдъ за пришедшимъ позже Петромъ вошелъ онъ туда, и увидѣлъ и увѣровалъ (Іоан. XX, 1—10). Наконецъ, при морѣ Тиверіадскомъ Іоаннъ первый узнаетъ Іисуса и говоритъ Петру: «это—Господь»; быстрый же въ рѣшеніяхъ Петръ, послѣ этого опоясывается одеждою и бросается въ море (Іоан. XXI, 7).

По вознесеніи Спасителя мы видимъ Іоанна вмѣстѣ съ Петромъ, при чемъ всюду на первый планъ выступаетъ болѣе энергичная личность послѣдняго. Вмѣстѣ же эти два столпа первенствующей церкви были взяты подъ стражу по случаю исцѣленія хромого у Красныхъ воротъ (Дѣян. IV, 3), но были отпущены, сопровождаемые только угрозами властей (Дѣян. IV, 21). Они же были отправлены сонмомъ Апостоловъ въ Самарію для возложенія рукъ на обратившихся ко Христу самарянъ (Дѣян. VIII, 14—17).

Послѣ этого мы не видимъ уже Іоанна вмѣстѣ съ Петромъ. Послѣдній то бываетъ въ Іерусалимѣ, то предпринимаетъ небольшія путешествія, объ Іоаниѣ же книга Дѣяній умалчиваетъ. Это умолчаніе вполнѣ понятно, если имѣть въ виду,

что и ранѣе Іоаннъ упоминался только по причинѣ его связи съ Петромъ. Но гдѣ же былъ сынъ Зеведеевъ по разлученіи съ Петромъ? Для рѣшенія этого вопроса кн. Дѣяній не предлагаетъ никакихъ данныхъ. Можно думать, что его постояннымъ мѣстомъ жительства неизмѣнно оставался Іерусалимъ,—хотя временами Апостолъ, очевидно, ненадолго покидалъ городъ. По крайней мѣрѣ, впервые бывший въ Іерусалимѣ по чудесномъ обращеніи св. Апостолъ Павелъ не видѣлъ тамъ Іоанна,—это событіе случилось около 38 года <sup>1)</sup> (Гал. I, 18—19). По видимому, въ это время Апостолъ отлучился изъ Іерусалима.

Наконѣцъ, еще послѣднее извѣстіе встрѣчаемъ мы объ Іоаннѣ въ посланіи къ Галатамъ. Онъ былъ въ Іерусалимѣ, когда Апостолъ Павелъ около 51—52 года прибылъ туда на апостольскій соборъ <sup>2)</sup>, и считался однимъ изъ столповъ церкви. То обстоятельство, что сынъ Зеведеевъ былъ ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι τι, принадлежалъ къ οἱ δοκούντες ἀπὸ τοῦ εἶναι (Гал. II, 6. 9), заставляетъ предполагать, что онъ имѣлъ прочное мѣстопробываніе въ Іерусалимѣ и выдѣлялся своимъ положеніемъ изъ ряда другихъ дѣятелей первоначальнаго христіанства.

Никакихъ другихъ свѣдѣній о жизни Іоанна не даетъ намъ свящ. письменность, если не имѣть въ виду свидѣтельства Апокалипсиса объ изгнаніи его на островъ Патмосъ. Но вполне достовѣрное преданіе восполняетъ этотъ недостатокъ свѣдѣній сообщеніемъ о жизни и дѣятельности Апостола въ Ефесѣ <sup>3)</sup>. Не смотря на то, что фактъ малоазійскаго пребыванія его утверждается цѣлымъ рядомъ знаменитыхъ мужей древности, начинающимся съ Поликарпа Смирнскаго, ученика самого Апостола, онъ однако въ настоящее время отрицается многими представителями библейской критики Н. Завѣта. Говорятъ, Іоаннъ совсѣмъ не былъ въ Ефесѣ, но рано претерпѣлъ мученическую кончину отъ руки іудеевъ въ Іерусалимѣ. Впервые мысль о томъ, что Апостолъ Іоаннъ не былъ въ М. Азіи, была высказана еще въ самомъ началѣ девятнадцатаго сто-

<sup>1)</sup> См. проф. Н. Н. Глубоковскій, Благоувѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. Апостола Павла къ Галатамъ, Спб. 1902, стр. 62—63.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 72—73.

<sup>3)</sup> Предположеніе Macdonald'a (The Life and Writings of S. John, p. 138—140) о пребываніи Іоанна въ древнемъ Вавилонѣ вмѣстѣ съ Петромъ должно быть отвергнуто, какъ яп на чемъ не основанное.



лѣтія <sup>1)</sup>), а затѣмъ позднѣе она рѣшительно проводится Lützelberger'омъ <sup>2)</sup>), за которымъ слѣдовали Keim <sup>3)</sup> и Scholten <sup>4)</sup>).

Самымъ сильнымъ свидѣтельствомъ въ рукахъ критики противъ малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна является фрагментъ изъ Папія у Георгія Амартола (IX в.) и у Филиппа Сидскаго (X в.). Подлинность сообщенія Папія <sup>5)</sup> не можетъ подлежать сомнѣнію, но дѣйствительный смыслъ его открыть довольно трудно. Мы предлагаемъ здѣсь прежде всего нужный намъ отрывокъ изъ Георгія Амартола, который, кстати, имѣется въ такомъ видѣ единственно въ кодексѣ Coislenianus: Μετὰ δὲ Δοματιανὸν ἐβασίλευσε Νερούας ἔτος ἓν, ὃς ἀνακαλεσάμενος Ἰωάννην ἐκ τῆς νήσου ἀπέλευσεν οἰκεῖν ἐν Ἐφέσῳ. μόνος τότε περὶ τὸν βίβ' ἐκ τῶν ἐβ' μαθητῶν καὶ συγγραφεύς το κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον μαρτυρίου κατηξιώται. Παπίας γάρ ὁ Ἱερζαπόλεως ἐπίσκοπος, αὐτόπτης τοῦτου γενόμενος, ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τῶν κυριακῶν λογίῳν φάσκει, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθη <sup>6)</sup>). Далѣе слѣдуетъ указаніе, что своею мученическою кончиною сыновья Зеведея исполнили предреченіе о нихъ Христа: Мѡ. XX, 23; Мр. X, 39. Наконецъ, идетъ ссылка на Оригена, утверждавшаго, будто бы, мученическую смерть Апостола Іоанна. У Филиппа Сидскаго имѣется ссылка на Папія въ такомъ видѣ: Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν <sup>7)</sup>).

Сужденія объ этихъ отрывкахъ весьма различны. Одни прямо говорятъ, что Папій не могъ сказать того, что ему здѣсь приписывается <sup>8)</sup>. Другіе стоятъ на противоположной

<sup>1)</sup> См. у Н. Д. Молчанова († архіеписк. Никандръ), Подлинность четвертаго Евангелія, стр. 125.

<sup>2)</sup> Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften.

<sup>3)</sup> Geschichte Jesu von Nazara I, S. 161—167.

<sup>4)</sup> Der Apostel Johannes in Kleinasien.

<sup>5)</sup> Отрывокъ изъ Георгія Амартола см. у Nolte въ „Theologische Quartalschrift“ 1862, S. 464—468. Оба—изъ Г. Амартола и Ф. Сидскаго—напечатаны у Funk'a, Patres apostolici, vol. I, p. 366—370.

<sup>6)</sup> „Послѣ Домиціана царствовалъ въ теченіе одного года Нерва, который, призвавши Іоанна съ острова, разрѣшилъ ему жить въ Ефесѣ. Будучи тогда единственнымъ изъ двѣнадцати учениковъ, оставшимся въ живыхъ, и написавши свое Евангеліе, онъ удостоился мученичества. Ибо Папій, епископъ іерапольскій, его самовидецъ, говоритъ во второй книгѣ Господнихъ изреченій, что онъ (Апостолъ) былъ убитъ іудеями“.

<sup>7)</sup> „Папій во второй книгѣ говоритъ, что Іоаннъ Богословъ и Іаковъ, братъ его, были убиты іудеями“.

<sup>8)</sup> Такъ Chapman, John the Presbyter, p. 78; Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 154—156.

точкѣ зрѣнія, утверждая на основаніи приведенныхъ фрагментовъ раннюю смерть Апостола Іоанна <sup>1)</sup>. Есть, кромѣ того, попытки объяснить сообщеніе хроники Амартола пропускомъ въ текстъ <sup>2)</sup>. Но справедливѣе всего судать тѣ, которые признаютъ, что у Папія дѣйствительно стояло нѣчто, давшее поводъ Георгію Амартолу и Филиппу Сидскому сослаться на него, хотя самая эта ссылка совершенно неправоильна.

При послѣднемъ взглядѣ по поводу приведенныхъ отрывковъ возникаетъ недоумѣніе, кто здѣсь болѣе виноватъ: Папій ли, который, вѣроятно, владѣлъ перомъ совсѣмъ не блестяще, или Филиппъ Сидскій и позднѣйшій редакторъ хроники Георгія Амартола, изъ-подъ пера котораго она вышла въ томъ видѣ, въ какомъ имѣется въ кодексѣ Coislenianus? Епископъ Іерапольскій могъ очень спутанно изложить свои мысли, а позднѣйшіе авторы, въ виду этого, могли его худо понять. Во всякомъ случаѣ, сравненіе двухъ отрывковъ—изъ Георгія Амартола и Филиппа Сидскаго—вполнѣ способно убѣдить, что о смерти Апостола Іоанна у Папія вовсе не было рѣчи. Возьмемъ сначала извлеченіе изъ послѣдняго хрониста, т. е. Филиппа Сидскаго. Конечно, у Папія не могло стоять: Ἰωάννης ὁ θεολόγος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀντρεθῆσαν. Во-первыхъ, эпитетъ θεολόγος—позднѣйшаго происхожденія; во-вторыхъ, имя Іакова связано съ именемъ Іоанна, тогда какъ несомнѣнно, что Іоаннъ не былъ убитъ ни вмѣстѣ съ Іаковомъ, ни вскорѣ послѣ него. Георгій Амартолъ, или лицо, обработавшее его хронику,—совсѣмъ не склонно относить смерть Іоанна къ тому же періоду, къ которому относится смерть Іакова. Онъ, наоборотъ, сообщаетъ, что любимый ученикъ Господа въ царствованіе Нервы получилъ разрѣшеніе жить въ Ефесѣ и затѣмъ удостоился мученичества, какъ и Папій говорить во второй книгѣ Господнихъ изреченій, ὅτι ὑπὸ Ἰουδαίων ἀντρεθῆτη. Здѣсь, очевидно, предполагается смерть Апостола въ Ефесѣ въ позднѣйшую пору его жизни. Наконецъ, ссылка Георгія Амартола на Оригена совершенно ложна,—она говоритъ какъ разъ противъ того, что хронистъ хочетъ доказать. Вотъ имѣющееся въ виду мѣсто изъ комментарія

<sup>1)</sup> Такъ изъ новѣйшихъ Bousset, D. Off. Joh., S. 35—36; Moffat, An Introduction to the Literature of the New Testament, p. 602—605 и др. Ср. Sweete, The Apocalypse, p. CLXXVII.

<sup>2)</sup> Такъ Lightfoot, Essays, p. 212.

на Евангеліе Маттея: ἐπεὶ περ Ἡρώδης μὲν ἀπέχτεινεν Ἰάκωβον τὸν Ἰωάννου μαχαίρα· ὁ δὲ Ῥωμαίων βασιλεὺς, ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει, κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον, τὴν νῆσον <sup>1)</sup>). Такимъ образомъ одинъ хронистъ вычитываетъ, повидимому, у Папія о смерти Іоанна вмѣстѣ съ Іаковомъ, что уже совершенно немислимо; другой эту смерть относитъ, по крайней мѣрѣ, къ концу перваго вѣка и дѣлаетъ въ доказательство мысли о мученичествѣ Апостола напрасную ссылку на Оригена. Во всякомъ случаѣ, нужно обратить особенное вниманіе, что Георгій Амартолъ не нашелъ основаній у Папія къ отрицанію мысли о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна.

Приведенное сравненіе показываетъ, что у епископа Іераспольскаго едва ли было что сказано о насильственной смерти Апостола. Но что же въ такомъ случаѣ въ сочиненіи Папія дало хронистамъ основаніе къ утвержденію факта такой его смерти? Можно предполагать на основаніи того же сравненія отрывковъ изъ Георгія Амартола и Филиппа Сидскаго, что изъ приведеннаго хронистами у Папія буквально стояли только три слова: ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνυδρέθη <sup>2)</sup>), Th. Zahn думаетъ, что у него была фраза Ἰωάννης ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνυδρέθη, которая допускаетъ объясненіе и не въ отношеніи къ Іоанну Зевсдееву, но можетъ указывать на Іоанна Крестителя. Возможность смѣшенія двухъ лицъ хронистами у него подтверждается указаніемъ на фактъ увѣренія армяниномъ Варданомъ Вардапетомъ (XII в.), что Поликарпъ былъ ученикомъ Іоанна Крестителя, при чемъ самъ онъ ссылался на болѣе древняго писателя Апанію Шаркуни, который въ дѣйствительности говорилъ правильно, что Поликарпъ былъ ученикомъ Евангелиста Іоанна <sup>3)</sup>). Вѣроятно же предполагать, что фраза ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνυδρέθη собственно относилась къ Іакову, но была хронистами примѣнена и къ Іоанну, о которомъ шла рѣчь тотчасъ послѣ или же непосредственно прежде Іакова. Основаніемъ къ распространенію значенія фразы на Іоанна

<sup>1)</sup> У Nolte въ „Theologische Quartalschrift“ 1862, S. 467. „Продъ убилъ Іакова, брата Іоанна, мечомъ; римскій же императоръ, какъ говоритъ преданіе, осудилъ Іоанна на мученіе за слово истины на островъ Патмосъ“.

<sup>2)</sup> Prof. Ramsay, The First Christian Century, p. 43 (not. 1)–44. Что было за контекстъ у Папія, по его мнѣнію,—крайне темно.

<sup>3)</sup> Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 474 Anm. 27; Forschungen VI, S. 149.

могло послужить то обстоятельство, что Папій старался доказать исполненіе въ жизни любимаго ученика пророчества Господа о сынахъ Зеведеевыхъ (Мѡ. XX, 23; Мр. X, 39), при этомъ рѣчь его не отличалась ясностью.

Кромѣ того въ доказательство ранней смерти Апостола Іоанна ссылаются на свидѣтельства древнихъ календарей. Такъ, въ Сирійскомъ мартирологѣ 411 г. среди мучениковъ упоминаются подъ 27 декабря: «Апостолы Іоаннъ и Іаковъ въ Іерусалимѣ». Въ армянскомъ мартирологѣ подъ 28 декабря отмѣчены: Іаковъ и Іоаннъ, сыны громовы. Афратъ затѣмъ перечисляетъ безъ сообщенія мѣста страданія и календарной даты мучениковъ: Стефана, Симона, Павла, Іакова и Іоанна <sup>1)</sup>. Кто, кромѣ человѣка съ теоріей,—спрашиваетъ по этому поводу Prof. Ramsay <sup>2)</sup>,—могъ бы приписать даже самую незначительную цѣнность сообщенію, что память Іоанна и Іакова совершалась 27 декабря, а Павла и Петра 28 декабря? Дѣйствительно, всякій человѣкъ, смотрящій на дѣло безъ предубѣжденія, согласится, что имена Іакова и Іоанна соединены не на основаніи историческихъ данныхъ объ ихъ смерти. Несомнѣнно, пострадали они не въ одно время, и трудно предположить также совпаденіе чиселъ мѣсяца, въ которое умерли, во-первыхъ, Іаковъ и Іоаннъ, а во-вторыхъ, Петръ и Павелъ. Кромѣ того всѣ эти мартирологи появились во время, когда преданіе о св. Апостолѣ Іоаннѣ имѣло вполнѣ устойчивую форму въ церковномъ сознаніи. По поводу ссылокъ Moffatt'a на гностика Гераклеона, Климента Александрійскаго, Златоуста и даже Григорія Нисскаго, у которыхъ этотъ ученый находитъ отголосокъ древняго преданія о мученической смерти Іоанна <sup>3)</sup>, достаточно напомнить, что всѣ эти писатели признавали фактъ пребыванія Апостола въ М. Азій и церковное преданіе о немъ, а другого мнѣнія объ этомъ предметѣ, вѣроятно, и не предполагали. Откуда тогда произошли у нихъ находимые Moffatt'омъ темные намеки на мученичество Апостола, какъ могли они противорѣчить себѣ самимъ,—совершенно непонятно. Замѣтимъ еще, что всѣ эти намеки отлично объясняются безъ предположенія, что въ нихъ отразилось древнѣйшее преданіе о смерти Апостола.

<sup>1)</sup> Bousset, D. Off. Joh., S. 37; Moffatt, An Introduction, p. 605—606.

<sup>2)</sup> Ramsay, The First Christian Century, p. 50 note.

<sup>3)</sup> Moffatt, An Introduction, p. 606—607.

Итакъ мнѣніе о ранней мученической кончинѣ Апостола Іоанна не имѣетъ достаточныхъ основаній; утверждать противное значить говорить вопреки очевидности. Поликарпъ Смирнскій, ученикъ Іоанна, затѣмъ ученикъ Поликарпа Ириней Писонскій, Поликрать Ефесскій и всѣ древніе писатели ничего не знаютъ о мученической кончинѣ Іоанна <sup>1)</sup>, но говорятъ иногда много о его пребываніи въ М. Азіи. Неужели же Ириней и Евсевій должны уступить, чтобы дать мѣсто нецѣннымъ и неточнымъ византійскимъ хронистамъ болѣе поздняго времени? <sup>2)</sup>. Несомнѣнно, и Папій не говорилъ о мученической смерти Апостола въ Ефесѣ, не могъ онъ говорить и о ранней его кончинѣ въ Іерусалимѣ. Такимъ образомъ отпадаетъ главное основаніе къ отрицанію малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна.

Не имѣя положительныхъ данныхъ для обоснованія тезиса, что Апостолъ Іоаннъ не былъ въ Ефесѣ, критика придаетъ большое значеніе аргументамъ *e silentio*. Въ этомъ случаѣ указываютъ на молчаніе объ Іоаннѣ Игнатія и Поликарпа, а также Игизиппа и Климента Римскаго <sup>3)</sup>. Объ Игнатіи у насъ уже была рѣчь въ началѣ нашего изслѣдованія. Что касается Поликарпа Смирнскаго, то онъ пишетъ посланіе къ Филиппійцамъ, т. е. въ Македонію, которая не имѣла связи съ Іоанномъ, а потому и для упоминанія о послѣднемъ у Поликарпа не было никакихъ основаній. Молчанію объ Іоаннѣ Климента Римскаго самъ Moffatt не придаетъ большого значенія, считая, что у него не было никакого особеннаго случая для упоминанія объ Апостолѣ. Дѣйствительно, Климентъ писать не исторію, но давалъ наставленія Коринфянамъ въ дѣлѣ, къ которому пребываніе Апостола Іоанна въ М. Азіи не имѣло никакого отношенія. Подобное же нужно сказать и объ Игнатіи и Поликарпѣ. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи считать Климента или Игнатія обязанными отвѣчать на наши историческія сомнѣнія? Для нихъ достаточно было заниматься вопросами своего времени <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> *Laufeld* совершенно справедливо говоритъ, что церковь М. Азіи не сдѣлала ни малѣйшей попытки украсить Ап. Іоанна мученическимъ вѣнцомъ,—блестящее доказательство ея любви къ истинѣ (*Die beiden Johannes von Ephesus*, S. 156).

<sup>2)</sup> Ср. *Ramsay*, *The First Christian Century*, p. 49.

<sup>3)</sup> См. *Moffatt*, *An Introduction*, p. 613—614. Другія указанія см. выше стр. 4 прим. 2.

<sup>4)</sup> *Ramsay*, *The First Christian Century*, p. 32.

Придаютъ, наконецъ, значеніе молчанію Игизиппа <sup>1)</sup>, который, будто бы, въ своемъ историческомъ трудѣ *ἱστορικὰ* не говоритъ о пребываніи Іоанна въ М. Азіи. Въ этомъ случаѣ особенно указываютъ на то обстоятельство, что Евсевій, говоря о возвращеніи Апостола съ воецаремъ Нервы изъ изгнанія въ Ефесъ, ссылается на древнее преданіе <sup>2)</sup>, не упоминая объ Игизиппѣ, о которомъ у него только что была рѣчь. Но что ссылка на *ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων λόγος* исключаетъ Игизиппа, это, какъ справедливо замѣчаетъ Prof. Ramsay, является «заключеніемъ весьма дикимъ» <sup>3)</sup>. И дѣйствительно, оно совсѣмъ не вытекаетъ изъ текста Евсевія. Кромѣ того, Ramsay замѣчаетъ, что мы знаемъ объ Игизиппѣ слишкомъ мало, а затѣмъ отмѣчаетъ неосновательность предположенія, что Евсевій игнорируетъ или противорѣчитъ свидѣтельству объ Апостолѣ раннѣйшаго христіанскаго историка, — было ли оно высказано прямо у него или только предполагалось <sup>4)</sup>. Но у Игизиппа, какъ ни мало мы о немъ знаемъ, можно найти даже косвенное указаніе на тотъ фактъ, что слово апостольской проповѣди раздавалось до временъ Траяна <sup>5)</sup>. По крайней мѣрѣ онъ удостовѣряетъ, что до этого, именно, времени церковь пребывала непорочною дѣвой; когда же весь священный ликъ Апостоловъ окончилъ жизнь, тогда только дерзко и открыто стало выступать лжеименное знаніе <sup>6)</sup>. Наконецъ, на основаніи указаній на предметъ сочиненія Игизиппа у Евсевія <sup>7)</sup>, намъ кажется, что первый о малоазійскихъ церквахъ говорилъ очень мало, — можетъ быть, ограничился сообщеніемъ о бывшихъ тамъ ересьяхъ; занимался же онъ преимущественно церковью Іерусалимской и отчасти Римской.

Такимъ образомъ молчаніе нѣкоторыхъ древнихъ писателей о малоазійскомъ пребываніи Апостола Іоанна вовсе не

<sup>1)</sup> Такъ Schotten, D. Apostel Johannes in Kleinasien, S. 35—36; *Moffatt*, p. 614.

<sup>2)</sup> *Euseb.*, H. E. III, 20, 11: p. 120: *ὁ τῶν παρ' ἡμῖν ἀρχαίων παραδίδωσι λόγος.*

<sup>3)</sup> *Ramsay*, The First Christian Century, p. 35.

<sup>4)</sup> *Ibid.*, p. 35—36.

<sup>5)</sup> *И. Успенскій*, Вопросъ о пребываніи св. Ап. Іоанна Богослова въ М. Азіи въ „Христ. Чт.“ 1879, 1, стр. 14.

<sup>6)</sup> *Euseb.* H. E. III, 32, 7—8 (p. 139).

<sup>7)</sup> H. E. IV, 22 (p. 187—189).

можетъ служить основаніемъ къ отрицанію этого факта. А большое значеніе приписывается критикой этому молчанію потому, что въ ея рукахъ нѣтъ ни одного положительнаго свидѣтельства. Наоборотъ, цѣлый рядъ церковныхъ писателей, начиная съ Иринея, рѣшительно и ясно говоритъ о дѣятельности Апостола въ Ефесѣ. Назовемъ здѣсь, кромѣ Иринея, еще Поликрата Ефесскаго, Аполлонія, Климента Александрийскаго, Оригена <sup>1)</sup> и т. д. и т. д. Чтобы понять все значеніе этихъ свидѣтельствъ, достаточно остановиться на одномъ Иринеѣ. Weizsäcker говоритъ, что его сообщеніе о жизни Іоанна въ Ефесѣ болѣе, чѣмъ преданіе,—оно есть первоисточникъ <sup>2)</sup>. И дѣйствительно, въ посланіи къ Флорину, напр., Иринеѣ ссылаются на то, что онъ самъ слышалъ объ Апостолѣ изъ устъ его ученика Поликарпа Смирнскаго. Значеніе посланія къ Флорину признавалось и крайними отрицателями малоазійской дѣятельности Апостола Іоанна, почему Scholten рѣшился даже отвергать его подлинность <sup>3)</sup>: шагъ, къ которому могло побудить только отчаяніе. Вообще дѣятельность любимаго ученика Господня въ М. Азіи оставила столь глубокій слѣдъ, что даже воспоминанія о Павлѣ отступили тамъ на второе мѣсто, и весь образъ мыслей малоазійскихъ церквей можно назвать іоанновскимъ <sup>4)</sup>.

Подтверждается фактъ малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна и Апокалипсисомъ. Даже въ томъ крайнемъ случаѣ, если считать его поддѣлкою,—такое литературное явленіе возможно бы было только при наличности долгаго пребыванія и управленія Апостоломъ церквами М. Азіи <sup>5)</sup>. Scholten противорѣчитъ здравому смыслу, если утверждаетъ, что все преданіе объ Іоаннѣ имѣетъ общее основаніе въ мнѣніи, что онъ написалъ Апокалипсисъ <sup>6)</sup>. Какъ могъ быть приписанъ Апокалипсисъ, видѣнія котораго созерцались, по сообщенію

<sup>1)</sup> Разборъ ихъ свидѣтельствъ см. у проф. *Н. И. Сагарда*, Первое соб. посл. св. Ап. и Ев. I. Богослова, стр. 50—58. См. также у насъ выше стр. 11 дал.

<sup>2)</sup> *Weizsäcker*, D. Apostolische Zeitalter, S. 482.

<sup>3)</sup> *Scholten*, D. Apostel Johannes in Kleinasien, S. 63—70.

<sup>4)</sup> *Thiersch*, Die Kirche im Apostolischen Zeitalter, s. 249, 265—266. Ср. *Weizsäcker*, op. cit., S. 483.

<sup>5)</sup> *Renan*, Der Antichrist, S. 446—447. *Успенскій*, Вопросъ о пребываніи св. Ап. I. Богослова въ М. Азіи въ „Христ. Чт.“ 1879; I. стр. 287—289.

<sup>6)</sup> *Scholten*, D. Apostel Johannes in Kleinasien, S. 49—50.

самой книги, невадалекѣ отъ малоазійскаго берега, человаѣку, о которомъ знали, что онъ никогда въ М. Азіи не былъ?

Очевидно, что такимъ путемъ объяснить происхождение преданія объ Апостолѣ Іоаннѣ невозможно. Въ виду этого очень распространеннымъ является другое объясненіе при помощи теоріи о пресвитерѣ Іоаннѣ. Она основывается единственно на сохраненномъ Евсевіемъ отрывкѣ изъ предисловія Папія къ своему сочиненію. Вотъ этотъ знаменитый отрывокъ: Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἐμαθὼν καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα, συγκατατάξαι ταῖς ἐρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν, ὃν γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχειρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τὰληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτριὰς ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομέναις καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολούθηκώς 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. ὃν γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὤφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζωῆς φωνῆς καὶ μενούσης <sup>1)</sup>).

При интерпретаціи этого отрывка важно прежде всего рѣшить вопросъ: кого Папій разумѣетъ подъ пресвитерами,—Апостоловъ или же ихъ учениковъ? Среди отрицателей малоазійскаго пребыванія Іоанна господствуетъ мнѣніе, что Папій не называетъ Апостоловъ пресвитерами <sup>2)</sup>). Существуетъ также взглядъ, что съ грамматической точки зрѣнія возможно двоя-

<sup>1)</sup> *Euseb.* H. E. III, 39, 3—4 (p. 147—148). „Не премину тебѣ и то, что нѣкогда хорошо узнать отъ пресвитеровъ и хорошо запомнѣлъ, присо- вокупить къ истолкованіямъ для подтвержденія ихъ истины. Ибо я не тѣмъ, которые говорятъ много, радовался (какъ многіе дѣлаютъ), но тѣмъ, которые учатъ истинному; и не тѣмъ, которые вспоминаютъ чужія заповѣди, но заповѣди, данныя Господомъ для вѣры и происхо- дящія отъ самой истины. И если какъ-либо заходить кто-либо изъ обра- щавшихся съ пресвитерами, я выспрашивалъ отъ нихъ слова пресвите- ровъ: что сказалъ Андрей или Петръ, или Филиппъ, или Θωма, или Іаковъ, или Іоаннъ, или Маттеѣ, или иной кто изъ учениковъ Господа, также что говорятъ Аристіонъ и пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господа. Ибо я думалъ, что не получу столько пользы изъ книгъ, сколько отъ голоса живого и пребывающаго“.

<sup>2)</sup> *Lützelberger*, D. kirchliche Tradition über d. Apostel Johannes, S. 80—81. 84—85; *Scholten*, D. Ap. Johannes in Kleinasien, S. 53. 55—56 *Moffatt*, An Introduction, p. 599.



кое пониманіе термина «пресвитеръ» у Папія,—пониманіе въ отношеніи и къ Апостоламъ и къ ученикамъ Апостоловъ, такъ что окончательно вопросъ можетъ быть рѣшенъ не путемъ грамматическаго разбора, а путемъ изслѣдованія вопроса, назывались ли вообще Апостолы пресвитерами <sup>1)</sup>. Намъ такой взглядъ представляется совершенно неосновательнымъ. Если прочитать приведенный фрагментъ безъ всякаго предубѣжденія, и забывъ о всѣхъ спорахъ, которые сосредоточены около него, то совсѣмъ невозможно усмотрѣть въ употребленіи въ немъ слова *πρεσβύτερος* никакой двусмыслицы. Вполнѣ понятно, что *τί Ἀδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν* и проч. поясняетъ предшествующее *τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους*,—именно, такъ, что *εἶπεν* прямо обращается къ *λόγους*. Между *λόγους* и *εἶπεν* здѣсь такое тѣсное отношеніе, что немыслимо приписывать первая одному лицу, а дѣйствіе, выражаемое глаголомъ, другому. Затѣмъ, въ разбираемыхъ словахъ, описывающихъ путь преданія, можно усмотрѣть только три инстанціи: 1. пресвитеры, 2. лица, обращавшіяся съ ними, 3. Папій, а не четыре: 1. Апостолы, 2. ихъ ученики-пресвитеры, 3. лица, обращавшіяся съ пресвитерами, 4. Папій. При послѣднемъ же пониманіи одна изъ инстанцій (лица, обращавшіяся съ пресвитерами-учениками Апостоловъ) можетъ быть найдена только путемъ насилія надъ текстомъ, нарушающаго естественный ходъ рѣчи и затемняющаго въ дѣйствительности очевидный ея смыслъ. Можно подумать, что такіе толкователи фрагмента Папія восполняютъ найденный ими въ текстѣ его пропускъ, хотя дѣло объясняется просто тѣмъ, что имъ нужно поставить Папія подальше отъ Апостоловъ, Итакъ мы считаемъ несомнѣннымъ, что Папій называлъ Апостоловъ пресвитерами <sup>2)</sup>,

Если скажутъ, что въ послѣдующей церковной литературѣ Апостолы пресвитерами не именовались <sup>3)</sup>, то должно замѣтить, что въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Терминъ

<sup>1)</sup> *Chapman, John the Presbyter.* p. 10—11. При отношеніи термина къ ученикамъ Апостоловъ слова *εἰ δὲ πῶς καὶ παρηκολούθηκός τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι* и т. д. имѣютъ такой смыслъ: если приходилъ кто-либо, обращавшійся съ пресвитерами, я разспрашивалъ о словахъ пресвитеровъ, а именно о передаваемыхъ пресвитерами словамъ Андрея, Петра и т. д. Такъ *Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 55 ff.*

<sup>2)</sup> Ср. выше стр. 6—7.

<sup>3)</sup> Такъ *Scholten, op. cit., S. 53; Chapman, op. cit., p. 13—18.*

«πρεσβύτερος», кроме его іерархическаго значенія, употреблялся древними церковными писателями въ приложеніи къ уважаемымъ учителямъ, считавшимся носителями апостольскаго преданія по прямой нисходящей линіи. Въ такомъ смыслѣ употребляется это слово Иринеємъ, Климентомъ Александрійскимъ, Иполитомъ <sup>1)</sup>. Весьма естественно, что Папій,—этотъ и съ точки зрѣнія Иринея ἀρχαῖος ἀνὴρ (древній мужъ), относительно котораго мы не имѣемъ основаній отрицать, что онъ былъ младшимъ современникомъ нѣкоторыхъ изъ Апостоловъ,—прилагалъ терминъ πρεσβύτερος къ этимъ послѣднимъ <sup>2)</sup>.

Если названіе Апостоловъ пресвитерами не должно возбуждать никакихъ сомнѣній, то все-таки въ фрагментѣ Папія остается нѣчто такое, что, имѣя прямое отношеніе къ Іоанновскому вопросу, возбуждаетъ серьезное недоумѣніе. Имѣемъ въ виду двукратное упоминаніе имени Іоанна. На основаніи этого двукратнаго упоминанія и строится теорія о пресвитерѣ Іоаннѣ, отличномъ отъ Апостола. Мѣсто у Папія, содержащее его, долго не возбуждало ни у кого недоумѣнія, и вся христіанская древность ровно ничего не знала о двухъ малоазійскихъ Іоаннахъ. Только Діонисій Александрійскій робко намекнулъ на эту мысль, да и то вовсе не имѣя въ виду свидѣтельство Папія. Очевидно, въ сочиненіи послѣдняго Іоаннъ былъ представленъ въ ясныхъ и опредѣленныхъ чертахъ, почему указанный отрывокъ и не могъ смутить лицъ, ближе стоявшихъ къ поколѣнію, видѣвшему Апостоловъ. Но вотъ появляется Евсевій со своей антипатіей къ Апокалипсису, подвергаетъ свидѣтельство Папія критикѣ, въ одномъ случаѣ допускаетъ неопредѣленность, въ другомъ—умалчиваетъ обо всемъ для него неудобномъ и такимъ путемъ успѣваетъ создать ложное представленіе о миоическомъ пресвитерѣ Іоаннѣ. Въ самомъ дѣлѣ, у Евсевія была вся возможность представить на основаніи сочиненія Папія вопросъ о двукратномъ упоминаніи въ его предисловіи имени «Іоаннъ» въ ясномъ свѣтѣ. Самъ онъ сознается, что епископъ Іерапольскій часто ссылается на Аристіона и пресвитера Іоанна, называя ихъ по имени. А между

<sup>1)</sup> Zahn, Forschungen VI. S. 78—81.

<sup>2)</sup> Относительно Ап. Іоанна это должно быть признать даже *Lafeld* (*Die beiden Johannes von Ephesus*, S. 142—143, 165—167), отрицатель тезиса, что у Папія πρεσβύτερος=ἀπόστολος (*ibid.* S. 55).

тѣмъ ученый историкъ ничего не предлагаетъ для нашего убѣжденія въ реальности пресвитера Іоанна, кромѣ ничтожнаго аргумента, состоящаго въ указаніи на двѣ могилы въ Ефесѣ, при чемъ каждая изъ нихъ считалась Іоановою. Впрочемъ, и этотъ аргументъ у Евсевія не свой, а взятъ у Діонисія Александрійскаго, слыхавшаго только о двухъ могилахъ, но не о двухъ Іоаннахъ,—равно какъ его же онъ имѣетъ въ виду и въ томъ случаѣ, когда ссылается на сказаніе о двухъ Ефесскихъ Іоаннахъ. То, что было у Діонисія робкимъ предположеніемъ, у Евсевія сдѣлалось «истинной исторіей» (ἡ ἱστορία ἀληθής <sup>1)</sup>). Далѣе, въ рукахъ у Евсевія была обширная и имѣющая величайшую цѣнность литература, но и тамъ онъ не нашелъ въ пользу теоріи о двухъ Іоаннахъ ровно ничего. Наконецъ, не всегда историкъ изъ отрывка οὗκ ὁμνήσω дѣлалъ одни и тѣ же выводы. Теорія двухъ Іоанновъ въ Н. Е. III, 39 выдвигается имъ, между прочимъ, и для того, чтобы доказать, что Папій не былъ самовидцемъ Апостоловъ, тогда какъ у него же въ хроникѣ читаемъ: Ἰωάννην ἀπόστολον Εἰρηναῖος καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσι παραμεῖναι τῷ βίῳ ἕως τῶν χρόνων Τραϊανοῦ μεθ' ὃν Παπίας Ἱεραπολίτης καὶ Πολύκαρπος Σύμωρης ἐπίσκοπος ἀκούσται αὐτοῦ ἐγνωνρίζοντο <sup>2)</sup>).

Для насъ ясно, что вся христіанская древность не имѣла никакого понятія о пресвитерѣ Іоаннѣ, отличномъ отъ Апостола. Самъ Евсевій, открывъ его, для своего вымысла не имѣлъ никакихъ основаній. Что касается двукратнаго поименованія Іоанна у Папія, то оно можетъ быть объясняемо неумѣньемъ искусно владѣть литературной рѣчью, въ виду чего самъ Евсевій отзывается объ епископѣ Іерапольскомъ, что онъ былъ человѣкъ малаго ума, какъ видно изъ его сочиненія: σφόδρα γὰρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὥσάν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηριώμενον εἰπεῖν, φαίνεται <sup>3)</sup>). Этимъ неискусствомъ и объясняется то обстоятельство, что Папій, собиравшій изреченія Іоанна, относящіяся къ двумъ періодамъ его жизни, и самого Іоанна называетъ два раза. Въ первый разъ онъ ставитъ его на ряду съ другими Апостолами изъ двѣнадцати, которыхъ Папій лично, вѣроятно, не зналъ, во второй же разъ онъ упоминаетъ о немъ вмѣстѣ съ Аристіономъ, какъ о лицахъ, жившихъ въ то время, когда Папій собиралъ преданія. Сообразно съ этимъ

<sup>1)</sup> *Euseb.* Н. Е. III, 39, 5—7 (p. 148—149).

<sup>2)</sup> У *Funk'a*, *Patres apostolici* I, p. 370.

<sup>3)</sup> *Euseb.*, Н. Е. III, 39, 13, p. 149.

въ первомъ случаѣ стоитъ аог. εἶπεν, а во второмъ ραес. λέγουσιν. Praes., конечно, указываетъ не на время написанія Папіемъ сочиненія, но на время собиранія имъ словъ пресвитеровъ <sup>1)</sup>).

Нужно замѣтить, что Папій отдѣляетъ Іоанна отъ Аристіона тѣмъ, что называетъ его ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης. — именемъ; какимъ онъ только называлъ Апостоловъ изъ двѣнадцати. Однако къ тому и другому вмѣстѣ онъ прилагаетъ общее наименованіе «ученики Господа», «οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί», которое немного ранѣ относится къ Апостоламъ. Этотъ фактъ имѣетъ большое значеніе. Онъ показываетъ, что въ фрагментѣ Папія перечисляются исключительно самовидцы Господа. Сознавая это, Moffatt говоритъ, что слова οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί или являются интерполяціей, или мы имѣемъ здѣсь дѣло съ поврежденнымъ текстомъ <sup>2)</sup>. Но это мнѣніе не имѣетъ никакого основанія, кромѣ тенденціозности его изобрѣтателя. Употребленіе Папіемъ слова μαθητής вмѣсто принятаго у Павла ἀπόστολος важно и потому еще, что здѣсь можно признать вліяніе апостола Іоанна <sup>3)</sup>, ученикомъ котораго былъ, по нашему мнѣнію, Папій <sup>4)</sup>, — по крайней мѣрѣ, для четвертаго Евангелія терминъ μαθητής является обычнымъ <sup>5)</sup>).

Въ виду того, что, во-первыхъ, вся христіанская древность не знала никакого пресвитера Іоанна, отличнаго отъ Апостола; что, во-вторыхъ, Евсевій для своего вымысла не могъ представить основаній, хотя былъ въ этомъ отношеніи въ самомъ выгодномъ положеніи; въ виду того, наконецъ, что сохраненный Евсевіемъ фрагментъ изъ сочиненія Папія допускаетъ вполнѣ удовлетворительное объясненіе и безъ гипотезы двухъ Іоанновъ, — мы считаемъ себя въ правѣ отрицать самое бытіе пресвитера Іоанна, благодаря чему церковное преданіе

<sup>1)</sup> См. Zahn, Forschungen VI, S. 113—147; проф. Н. И. Сагаровъ, цит. соч. стр. 67—96.

<sup>2)</sup> Moffatt, An Introduction. p. 600. Изъ новѣйшихъ изслѣдователей вопроса поврежденіе текста видить здѣсь Larfeld, утверждающій, что τοῦ κυρίου μαθηταί произошло по ошибкѣ переписчика изъ Ἰωάννου μαθηταί, при чемъ эта ошибка предполагаетъ сокращенное начертаніе апостольскаго имени въ текстѣ сочиненія Папія (Die beiden Johannes von Ephesus, S. 132—134).

<sup>3)</sup> Ср. и Larfeld, Die beiden Johannes von Ephesus, S. 167—168.

<sup>4)</sup> Такъ же и Larfeld ibid., S. 40; ср. S. 161. 165—167.

<sup>5)</sup> Chapman, John the Presbyter, p. 59—63.

объ Апостолѣ получаетъ всю силу убѣдительности и ясности, а историческая наука освобождается отъ таинственной и ненужной личности, съ которой часто, если признають ея существованіе, не знаютъ, что дѣлать.

Посмотримъ далѣе, можетъ ли критика воспользоваться гипотезой о пресвитерѣ Іоаннѣ для отрицательныхъ цѣлей, если бы онъ оказался даже историческимъ лицомъ. Выше <sup>1)</sup> мы указывали на невозможность объяснить происхожденіе преданія объ Апостолѣ Іоаннѣ, если онъ не былъ въ М. Азіи, изъ того обстоятельства, что ему приписали Апокалипсисъ. Теперь оказывается, что и съ пресвитеромъ Іоанномъ положеніе не улучшается. Говорятъ, что въ древней церкви смѣшали Апостола Іоанна съ пресвитеромъ, и смѣшеніе это приписывается Иринею <sup>2)</sup>. Но такое мнѣніе возможно только при допущеніи цѣлаго ряда немислимыхъ предположеній. Прежде всего, малоазійское пребываніе Іоанна Зеведеева ранѣе Иринея призналъ еще Іустинъ, считавшій писателемъ Апокалипсиса Апостола, также другіе признавали его независимо отъ Иринея. Затѣмъ ошибка со стороны Иринея не можетъ быть допущена въ виду ясности его воспоминаній, о которыхъ онъ говоритъ въ посланіи къ Флорину, а также въ виду того, что на эту ошибку епископу Ліонскому указали бы при его сношеніяхъ съ другими церквами. Немыслимо и то, чтобы всѣ церкви, какъ бы сговорившись, стали вдругъ утверждать малоазійское пребываніе Апостола Іоанна, зная ранѣе въ М. Азіи только одного выдающагося Іоанна, — пресвитера. Особенно немисливо это для церквей М. Азіи, которыя должны были хорошо знать мѣстное церковное преданіе <sup>3)</sup>. Эти соображенія заставляютъ насъ признать фактъ смѣшенія Апостола Іоанна съ пресвитеромъ невозможнымъ.

Итакъ, можно говорить съ увѣренностью, что фактъ малоазійскаго пребыванія Апостола Іоанна остается непоколебимымъ. Что касается времени переселенія любимаго ученика Христова въ М. Азію, то это событіе случилось, вѣроятно, не ранѣе смерти Апостола Павла. Можетъ быть, передъ іудейскою войной Іоаннъ удалился сначала съ остальными хри-

<sup>1)</sup> См. стр. 407—408.

<sup>2)</sup> Такъ *Keim*, Geschichte Jesu von Nazara I, S. 164.

<sup>3)</sup> Ср. *Неренскій*, Вопросъ о пребываніи св. Ап. Іоанна Богослова въ М. Азіи въ „Хр. Чт.“ 1879 г., I, стр. 291—294.

стіанами въ Пеллу, но, пробывъ тамъ не долго, поселился въ Ефесѣ <sup>1)</sup>. Въ М. Азіи Апостоль, несомнѣнно, развилъ широкую дѣятельность, которая была прервана изгнаніемъ его на островъ Патмосъ, — одинъ изъ Кикладскихъ острововъ Средиземнаго моря. Нѣкоторые думаютъ, что передъ ссылкой на Патмосъ Апостоль былъ въ Римѣ, гдѣ претерпѣлъ страданія за Христа. Авторитетомъ въ данномъ случаѣ является одинъ только Тертулліанъ <sup>2)</sup>. Въ виду того, что Иринеи и Евсевій молчатъ объ этомъ фактѣ, трудно высказаться опредѣленно о его достовѣрности. И дѣйствительно, одни принимаютъ хотя бы самый фактъ посѣщенія Іоанномъ Рима <sup>3)</sup>, другіе рѣшительно его отвергаютъ <sup>4)</sup>. Существуетъ мнѣніе, что преданіе объ изгнаніи Апостола на Патмосъ образовалось на основаніи Апк. I, 9 <sup>5)</sup>. Это мнѣніе вполне естественно въ устахъ тѣхъ ученыхъ, которые отрицаютъ написаніе Апокалипсиса Апостоломъ Іоанномъ. Разновидностью этого мнѣнія является предположеніе, что островъ Патмосъ, какъ мѣсто полученія откровенія, — есть поэтическая фикція писателя Апокалипсиса, равно какъ и самая эта книга новозавѣтнаго канона представляетъ изъ себя кабинетное произведеніе, — продуктъ рефлексіи, но не записъ видѣній <sup>6)</sup>. Спорить со всѣмъ этимъ очень трудно. Въ самомъ дѣлѣ, какъ могутъ понять другъ друга люди, говорящіе на разныхъ языкахъ? Какіе убѣдительные аргументы можно представить тѣмъ, которые пишутъ исторію не на основаніи дѣйствительныхъ источниковъ, но на основаніи собственнаго домысла? Несомнѣнно, что изгнаніе Апостола на островъ Патмосъ признавалось тамъ, гдѣ Апокалипсисъ считался его писаніемъ. Немыслимо же серьезно говорить о томъ, что Іустинъ или Иринеи относили пребываніе Апостола на Патмосѣ къ числу литературныхъ фикцій. Если эти два церковные писателя приписывали Апокалип-

<sup>1)</sup> Ср. *Gloag*, Introduction, p. 45—46.

<sup>2)</sup> De prescr. haer. c. XXXVI: M. lat. II, col. 49.

<sup>3)</sup> *Farrar*, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 150—151.

<sup>4)</sup> *Gloag*, Introduction, p. 85—87.

<sup>5)</sup> Такъ *Lützelberger*, op. cit., S. 10; *Bleek*, Vorlesungen über d. Apk., S. 126. 157—159. Ср. *Neander* (op. cit., S. 627—632), который сужденіе объ историческомъ характерѣ изгнанія Апостола ставитъ въ зависимость отъ того, является ли Апокалипсисъ произведеніемъ пресвитера Іоанна или подложнымъ писаніемъ.

<sup>6)</sup> Такъ *Ad. Jülicher*, Einleitung in d. N. T., S. 176. 168.

сисъ Апостолу Іоанну, то, конечно, они признавали и его изгнаніе на Патмосъ. При этомъ несомнѣнно, что фактъ этотъ казался для нихъ само собою разумѣющимся, такъ что, напр., Иринеи въ своемъ сочиненіи и не останавливается на немъ. Если при правильномъ взглядѣ на дѣло свидѣтелями патмоскаго изгнанія Іоанна должны считаться всѣ, приписывавшіе ему Апокалипсисъ, то и не можетъ смущать насъ то обстоятельство, что въ прямыхъ словахъ говорятъ объ этомъ изгнаніи во время лишь сравнительно позднѣйшее. Такъ, Климентъ Александрійскій упоминаетъ о возвращеніи Апостола въ Ефесъ послѣ смерти тирана <sup>1)</sup>. Оригенъ, ссылаясь на преданіе, свидѣтельствуетъ, что римскій императоръ изгналъ Іоанна на островъ Патмосъ за свидѣтельство о словѣ истины <sup>2)</sup>. Неоднократно указываетъ на изгнаніе Апостола Евсевій. Онъ упоминаетъ объ осужденіи его жить на островъ Патмосъ за свидѣтельство о Божественномъ Словѣ <sup>3)</sup>; также о возвращеніи его съ острова по смерти Домиціана <sup>4)</sup>. Иеронимъ говоритъ объ изгнаніи Іоанна въ четырнадцатый годъ царствованія Домиціана <sup>5)</sup>. По Епифанію, Апостолъ былъ на Патмосѣ въ царствованіе Клавдія <sup>6)</sup>. Надпись на сирійскомъ переводѣ Апокалипсиса <sup>7)</sup> и Теофилактъ относятъ изгнаніе Іоанна къ царствованію Нерона. Преданіе вполне благопріятствуетъ датированію изгнанія Апостола царствованіемъ Домиціана. На сторонѣ этой даты стоятъ и имѣющее первостепенную важность свидѣтельство Иринея <sup>8)</sup>. Единственное указаніе Епифанія на царствованіе Клавдія (41 — 54 г.), въ которое, будто бы, Іоаннъ не только былъ изгнанъ, но и возвращенъ съ острова, противорѣчитъ всѣмъ историческимъ даннымъ. Къ тому же и самъ Епифаній говоритъ о написаніи Апостоломъ Евангелія, при чемъ Іоаннъ называется девяностолѣтнимъ старцемъ, —

<sup>1)</sup> *Euseb.* H. E. III, 23, 6 (p. 122).

<sup>2)</sup> *Origen.*, *Comment. in Matt.* XVI, 6; M. gr. XIII, col. 1385.

<sup>3)</sup> *Euseb.* H. E. III, 18, 1 (p. 118).

<sup>4)</sup> *Euseb.* H. E. III, 23, 1 (p. 121).

<sup>5)</sup> *Jeronym.*, *De viris illustr.* c. IX; M. lat. XXIII, col. 625.

<sup>6)</sup> *Adv. haer.* II, 12; M. gr. t. XLI, col. 909.

<sup>7)</sup> Надпись эта въ латинскомъ переводѣ читается такъ: „*Revelatio, quae facta est Joanni evangelistae a Deo in Patmo insula, in quam iniectus fuit a Nerone Caesare*“. См. у *Belser'a*, *Einleitung in d. N. T.*, S. 406 Anm. 2.

<sup>8)</sup> *Adv. haer.* V, 30, 3; M. gr. VII, col. 1207.

явное противорѣчіе <sup>1)</sup>). Свидѣтельства за изгнаніе при Неронѣ крайне незначительны. Такъ, Теофилактъ жилъ очень поздно. Что же касается надписи въ сирійскомъ переводѣ, то Belser старается объяснить ее въ пользу указанія на царствованіе Домиціана, полное имя котораго было Титъ Домиціанъ Флавій Неронъ <sup>2)</sup>). Это едва ли справедливо,—по крайней мѣрѣ, недоказуемо. Но и безъ того, этой сирійской надписи нельзя придавать научнаго значенія. Что, въ самомъ дѣлѣ, цѣнное могло послужить для нея еще источникомъ, если она противорѣчитъ свидѣтельствамъ всѣхъ знаменитѣйшихъ мужей древности? Указаніе Nösge'n'a, что мысль объ изгнаніи Апостола Іоанна при Домиціанѣ образовалась чрезъ смѣшеніе имени Нерона «Домицій» съ именемъ Домиціанъ <sup>3)</sup>, не заслуживаетъ и опроверженія.

О характерѣ кары, постигшей любимаго ученика Христова, могутъ быть только предположенія. Нортъ въ виду выбора мѣста ссылки полагаетъ, что Іоаннъ былъ изгнанъ изъ Ефеса проконсуломъ, а не по опредѣленію центральной власти <sup>4)</sup>). Но намъ кажется, что по этому вопросу могутъ быть различныя мнѣнія. По своимъ послѣдствіямъ наказаніе изгнаніемъ на островъ бывало двоякаго рода. Оно сопровождалось лишеніемъ всѣхъ гражданскихъ правъ и почти совершеннымъ лишеніемъ собственности. Наказаніе было пожизненнымъ. Изгнаннику оставалось немного для пропитанія; ему разрѣшалось свободно обращаться съ жителями острова и зарабатывать деньги. Но такая форма наказанія примѣнялась только къ лицамъ болѣе или менѣе знатнаго происхожденія и владѣвшимъ нѣкоторымъ состояніемъ. Для лицъ бѣдныхъ и низкаго происхожденія изгнаніе на островъ было однимъ изъ тягчайшихъ наказаній въ виду того, что оно связывалось съ необходимостью участія въ тяжелыхъ работахъ,—особенно въ рудникахъ <sup>5)</sup>).

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 471 (Anm. 14).

<sup>2)</sup> Belser, Einleitung, S. 406.

<sup>3)</sup> Nösge'n, Geschichte d. neuest. Offenbarung II, S. 416—417.

<sup>4)</sup> Hort, The Apocalypse of St. John, p. XLII.

<sup>5)</sup> Ramsay: The Letters, p. 83—85; The First Christian Century, p. 44—45. Викторивъ въ комментаріи на Апк. I, 9 говоритъ, что Іоаннъ былъ in metallum damnatus. Farrar (The Early Days of Christianity, vol. II, p. 151 not. 1) полагаетъ, что здѣсь имѣются въ виду каменоломни. Противъ этого пониманія высказывается іером. (архіеписк.) Евдокимъ, видящій въ metallum указаніе на рудники (Св. Ап. и Ев. Іоаннъ Бого-



Въ виду того, что Іоаннъ Зеведеевъ не отличался ни родovitостью, ни богатствомъ, можно предположить, что онъ потерпѣлъ наказаніе во второй очень жестокой формѣ. Черезъ это Апостолъ сдѣлался соучастникомъ въ скорби и терпѣніи Іисуса (Апк. I, 9); испилъ чашу и крестился крещеніемъ, какъ и его божественный Учитель (Мѡ. XX, 23; Мр. X, 39).

Prof. Ramsay рисуеъ намъ Апостола Іоанна на Патмосѣ, какъ человѣка совершенно отрѣзаннаго отъ міра. Онъ рѣдко могъ имѣть возможность слышать о церквахъ; онъ всегда оставался только съ самимъ собою, въ постоянныхъ размышленіяхъ о побѣдѣ христіанства надъ врагомъ. Въ это время къ нему возвратились мысли, настроенія и образы его юности; наоборотъ, все эллинистическое, какъ позднѣйшее, поблекло, ослабѣло. Глава эллинистическихъ церквей Асіи, Іоаннъ обратился теперь въ христіанскаго созерцателя, возросшаго на іудейской почвѣ. Кромѣ того, это же состояніе полного отрѣшенія отъ міра, отъ реальной жизни сдѣлало изъ Іоанна четвертаго Евангелиста. Только такимъ путемъ Апостолъ и могъ достигнуть высотъ созерцанія вѣчнаго, божественнаго, премірнаго, что проявилось въ его воззрѣніи на Христа, на всю исторію Его земной жизни <sup>1)</sup>. Вотъ то значеніе, какое отчасти могъ имѣть Патмосъ въ направленіи и обостреніи природныхъ способностей Апостола Іоанна.

Съ воцареніемъ Нервы произошла перемѣна въ судьбѣ патмосскаго изгнанника: онъ получилъ возможность опять возвратиться въ Ефесъ. На этотъ періодъ его жизни, вѣроятно,

---

словъ, стр. 325, прим. 99; 2 изд.—стр. 330, прим. 99). Еще ранѣе пресвящ. Евдокима послѣднее мнѣніе обосновалъ проф. А. Дмитріевскій ссылкой на французскаго путешественника Guérin'a, который приводитъ такую характеристику о. Патмоса, сдѣланную средневѣковымъ географомъ Мелетіемъ: Ἀπὸ τῆς ἡ νῆδος εἶναι ὄρεινὴ καὶ μεταλλοφόρος. Кромѣ того, одинъ изъ патміотовъ (г. Маландраки) говорилъ проф. Дмитріевскому, что въ недавнее сравнительно время на о. Патмосѣ открыта металлическая руда. Предполагать же существованіе здѣсь каменоломень въ древнее время—нѣтъ никакихъ основаній, такъ какъ даже на самомъ островѣ не сохранилось никакихъ выдающихся сооружений, хотя въ древнее время онъ былъ значительно населеннымъ и, судя по остаткамъ древностей и надписямъ, довольно культурнымъ. Наконецъ, по собраннымъ путешественникомъ на мѣстѣ свѣдѣніямъ, указанное предположеніе противорѣчитъ естественнымъ свойствамъ патмосскихъ горъ (А. Дмитріевскій, Патмосскіе очерки, Кіевъ 1894, стр. 31 примѣч. 2).

<sup>1)</sup> Ramsay, The Letters, p. 86—89.

падаетъ написаніе имъ Евангелія и посланій. Изъ этого же періода преданіе сохранило рядъ фактовъ, хорошо характеризующихъ Іоанна. Въ нихъ Апостоль, уже глубокой старецъ, въ послѣдніе годы своей жизни рисуется все тѣмъ же пылкимъ сыномъ грома, какимъ онъ является предъ нами юпошей по Евангеліямъ.

Ириней сообщаетъ о слышавшихъ отъ Поликарпа такой рассказъ о сынѣ Зеведеевомъ. Однажды въ Ефесѣ онъ пришелъ въ баню. Увидѣвъ тамъ Керинеа, Іоаннъ выбѣжалъ не мывшись со словами: «убѣжимъ, чтобы не упала баня, потому что въ ней врагъ истины Керинеѣ» <sup>1)</sup>. Епифаній, писатель гораздо болѣе поздній, замѣняетъ Керинеа Евіономъ <sup>2)</sup>.

Фарраръ рѣшительно отрицаетъ достовѣрность сообщеннаго Иринеємъ рассказа, ссылаясь, во-первыхъ, на то, что онъ противорѣчитъ характеру позднѣйшаго Іоанна; а во-вторыхъ, на фактъ, что іудеи не посѣщали общественныхъ бань <sup>3)</sup>. Что касается перваго аргумента, то онъ вытекаетъ изъ общей тенденціи Фаррара провести грань между Іоанномъ болѣе ранней и поздней поры его жизни, между Апокалиптикомъ и Евангелистомъ. По нашему мнѣнію, этого совсѣмъ не требуетъ ни достоинство Апостола, ни историческая правда. Идя по пути послѣдней, мы должны признать, что Іоаннъ по характеру своему оставался всегда однимъ и тѣмъ же. И этотъ его характеръ отразился не только въ преданіи, но и въ его посланіяхъ. Такъ, во II-мъ своемъ посланіи Апостоль любви заповѣдуетъ не принимать въ домъ и не привѣтствовать того, кто не приноситъ праваго ученія (ст. 10). Кромѣ того, должно признать еще, что въ нѣкотораго рода непримиримомъ отношеніи къ еретикамъ совершенно нѣтъ ничего противорѣчающаго правственному достоинству Апостола, потому что оно легко объясняется стараніемъ оградить вѣрующихъ отъ людей, стремящихся разрушить основаніе христіанскаго спасенія <sup>4)</sup>. И чѣмъ глубже человекъ чувствуетъ значеніе того блага, которое дано въ христіанской вѣрѣ, тѣмъ сильнѣе это стараніе. Форма же, въ какой оно выражается, зависитъ отъ характера лица, пе-

<sup>1)</sup> *Iren.*, Adv. haer. III, 3, 4: M. gr. VII col. 851—853.

<sup>2)</sup> *Ephiph.*, Adv. haer. XXX, 24: M. gr. XII, col. 445. О происхожденіи этой замѣлы отъ Левкія: *Zahn*, Einleitung II, S.<sup>3</sup> 472—473 (Anm. 24).

<sup>3)</sup> *Farrar*. The Early Days of Christianity, vol. II, p. 161—164.

<sup>4)</sup> Ср. *Neander*, Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. chr. Kirche. S. 626.

кушагося о спасеніи ввѣреннаго ему стада. И что удивительнаго, если въ словѣ или поступкѣ сына громаго проскальзывало иногда нѣчто рѣзкое, выходящее изъ глубины его сильнаго, стремительнаго духа.

Указаніе Фаррара на то, что іудеи не посѣщали общественныхъ бань, въ данномъ случаѣ можетъ и не имѣть значенія. Если Апостолъ обрѣзанія Петръ среди язычниковъ жилъ по язычески (Гал. II, 14), то не тѣмъ ли болѣе можно допустить это относительно Іоанна, главы эллинистическихъ церквей М. Азии! Кромѣ того, самъ Фарраръ упоминаетъ о посѣщеніи бани Гамалииломъ Младшимъ, при чемъ въ вину ему ставилось раввинами собственно то, что онъ вошелъ въ баню, гдѣ даже была статуя Афродиты. И оправдывая его, раввины имѣли въ виду не самый фактъ посѣщенія бани, но присутствіе тамъ статуи богини: они указывали на то, что статуя была лишь простымъ придаткомъ къ банѣ <sup>1)</sup>).

Наконецъ, надо еще сказать, что фактъ встрѣчи съ Керинтоомъ совершенно согласенъ съ характеромъ Апостола Іоанна и отлично удостовѣренъ преданіемъ <sup>2)</sup>). О немъ сообщаетъ Ириней, ссылаясь на лицъ, слышавшихъ его отъ Поликарпа. Евсевій два раза упоминаетъ объ этомъ случаѣ, вѣря ему, какъ преданію, идущему чрезъ Иринея отъ Поликарпа <sup>3)</sup>). Въ виду этого нельзя согласиться, что поручительство за достовѣрность приведеннаго разсказа весьма незначительно, какъ, именно, полагаетъ Neander, склонный вообще набросить тѣнь на Иринея <sup>4)</sup>).

Другой разсказъ сохраненъ Климентомъ въ Τὴν πλοῦτος ὁ σωζόμενος. Здѣсь Іоаннъ характеризуется въ одно и то же время и какъ человѣкъ великой любви и какъ человѣкъ пылкій, стремительный. Имѣемъ въ виду разсказъ о юношѣ, котораго Апостолъ во время посѣщенія одного, недалеко отъ Ефеса лежащаго, города поручилъ попеченію епископа. Епископъ сначала ревностно наблюдалъ за нимъ, но, просвѣтивъ его св. крещеніемъ, ослабилъ свою бдительность. А юноша, пользуясь этимъ послабленіемъ, попалъ въ общество нехоро-

<sup>1)</sup> Farrar, op. cit., vol. II, p. 163 and ibid. not. 1.

<sup>2)</sup> Gloag (Introduction, p. 80) считаетъ этотъ фактъ самымъ правдоподобнымъ и отлично удостовѣреннымъ (the most credible and best attested).

<sup>3)</sup> Euseb. H. E. III, 28, 6 (p. 134); IV, 14, 6 (p. 169).

<sup>4)</sup> Neander, op. cit., S. 626 und ibid. Ann. 2.

шихъ людей и въ концѣ концовъ сдѣлался даже начальникомъ разбойничьей шайки. Когда Іоаннъ вторично былъ въ томъ же городѣ, гдѣ прежде встрѣтилъ юношу, онъ спросилъ о немъ у епископа, и, узнавъ истину, весьма огорчился. Въ ревности о спасеніи души того, который когда то обратилъ его вниманіе, Апостолъ любви требуетъ лошадь и проводника и отправляется въ поиски за начальникомъ разбойничьей шайки. Онъ дѣйствительно нашелъ его, но начальникъ, узнавъ старца, отъ стыда бросился бѣжать. Іоаннъ, не смотря на свой старческій возрастъ, погнался за нимъ, умоляя его остановиться. Тотъ исполнилъ просьбу старца, который подошелъ къ разбойнику, уже плакавшему и умолявшему о прощеніи. Затѣмъ Апостолъ обѣщалъ ему отъ Господа это прощеніе, палъ передъ нимъ на колѣни и поцѣловалъ его правую руку, какъ уже очищенную покаяніемъ. Впослѣдствіи подъ вліяніемъ Іоанна совершилось окончательное возрожденіе преступника <sup>1)</sup>. Фарраръ считаетъ этотъ рассказъ вполне достойнымъ великаго Апостола и покоящимся на фактическомъ основаніи, такъ какъ въ немъ много чертъ, которыя не легко было выдумать <sup>2)</sup>. Можно согласиться съ Gloag'омъ, что рассказъ о юношѣ очень красивъ и, что, хотя въ немъ много риторическаго, однако за послѣднимъ можно усмотрѣть и зерно истины <sup>3)</sup>.

Слѣдуетъ еще упомянуть объ одномъ прекрасномъ рассказѣ, сохранившемся у Кассіана <sup>4)</sup>, который характеризуетъ Іоанна пѣжнымъ не только къ людямъ, но и къ пизшимъ тварямъ. По свидѣтельству Кассіана, Апостолъ Іоаннъ въ часы отдыха занимался игрою съ маленькой ручной куропаткой. Одинъ молодой охотникъ, желавшій видѣть великаго старца, заставъ его за такимъ занятіемъ, не могъ скрыть своего удивленія, что такой человѣкъ занимается столь пустой забавой.

<sup>1)</sup> *Euseb.*, Н. Е. III, 23 (р. 121—126).

<sup>2)</sup> *Farrar*, op. cit., vol. II, p. 169. По *Neander*'у, рассказъ о юношѣ имѣетъ печать, по крайней мѣрѣ, въ основѣ его лежащей фактической истины (*Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. chr. Kirche*, S. 659. Anm 1).

<sup>3)</sup> *Gloag*, Introduction, p. 84.

<sup>4)</sup> Въ Collat. XXIV, 21, 24, присоединенныхъ къ твореніямъ Іоанна Дамаскина. Текстъ рассказа изъ Кассіана приведенъ у *Hilgenfeld*'а, *Historisch-kritische Einleitung in d. N. T.*, S. 405 Anm. 2. Онъ приведенъ у *Farrar*'а. op. cit., vol. II, p. 172; у іером. (архiep.) *Евдокима*, цит. соч., стр. 396—397 (2 изд.—стр. 401—402).

Апостолъ же, видя лукъ въ его рукѣ, спросилъ: «почему онъ не постоянно натянутъ»? Охотникъ отвѣтилъ, что отъ постоянного напряженія лукъ утратилъ бы свои свойства и не могъ бы выстрѣлить, когда была бы въ томъ нужда. «Не удивляйся,—сказалъ тогда Іоаннъ,—что даю временное отдохновеніе уму своему: если онъ постоянно будетъ въ напряженіи, то также утратитъ свою крѣпость и ослабѣетъ, когда по необходимости потребуешь отъ него усилій». Епифаній <sup>1)</sup> свидѣлствуетъ, что Іоаннъ проводилъ въ Ефесѣ жизнь суроваго аскета. Преданіе это, какъ слишкомъ позднее, трудно считать вполне достовѣрнымъ. Болѣе ранніе авторитеты не говорятъ объ Апостолѣ ничего подобнаго, что совсѣмъ непонятно, если признать, что Епифаній правъ. Вѣрнѣе думать, что Іоаннъ по избавленіи отъ всѣхъ страданій велъ просто мирную, полную достоинства жизнь. Жизнь его производила на его современниковъ впечатлѣніе такого величія, что они смотрѣли на Іоанна, какъ на первосвященника, откуда и образовалось сказаніе, что Апостолъ носилъ *πέταλον* <sup>2)</sup>). Вѣроятно, о ношеніи *πέταλον* говорилось сначала въ метафорическомъ смыслѣ, но потомъ объ этомъ забыли. И въ новѣйшее время Weizsäcker принимаетъ извѣстіе о ношеніи Апостоломъ Іоанномъ *πέταλον* въ буквальный смыслъ <sup>3)</sup>, но, намъ кажется, что, по первоначальному значенію, это не что иное, какъ метафорическое выраженіе, употреблявшееся для характеристики великаго старца <sup>4)</sup>.

У Іеронима <sup>5)</sup> сохранилось слѣдующее преданіе о послѣднемъ времени жизни Апостола Іоанна. Будучи глубокимъ старцемъ и съ трудомъ приносимый учениками даже въ церковь, онъ не могъ, какъ прежде, поучать вѣрующихъ и ограничивался слсвами: «дѣтки, любите другъ друга»! Ученики, которые слушали одно и то же, спросили, наконецъ, Апостола: «учитель, зачѣмъ ты всегда говоришь намъ это»? Іоаннъ отвѣтилъ: «потому что это заповѣдь Господа, и если исполнять только ее одну, то достаточно».

<sup>1)</sup> Adv. haer. XXX, 24; M. gr. XLI, col. 445.

<sup>2)</sup> Поликратъ у *Евсевія*, Н. Е. III, 3 (р. 137). Игизиппъ и Іаковъ, братъ Господнемъ, сообщаетъ, что ему было позволено входить во святое святыхъ (Н. Е. II, 23, 6), что также невѣроятно.

<sup>3)</sup> *Weizsäcker*, D. Apostolische Zeitalter, S. 482.

<sup>4)</sup> Ср. *Neander*, op. cit., S. 613 Anm. 1.

<sup>5)</sup> Comment. ad Gal. VI, 10; M. lat. XXVI, col. 433.

Умеръ Апостолъ Іоаннъ глубокимъ старцемъ и, очевидно, естественною смертію. По крайней мѣрѣ, если бы онъ скончался мученикомъ, то совершенно непонятно было бы умолчаніе о столь важномъ фактѣ у Иринея и другихъ церковныхъ писателей. Іоаннъ достигъ весьма преклоннаго возраста, чѣмъ, можетъ быть, и объясняется еще при жизни сложившаяся вокругъ него молва, что онъ не умретъ (Іоан. XXI, 23). Временемъ смерти Апостола нужно считать начало царствованія Траяна (съ 28 янв. 98 г.), какъ это засвидѣтельствовано Иринеемъ и подтверждено другими <sup>1)</sup>.

И писаніе и преданіе рисуютъ намъ личность св. Апостола Іоанна Богослова одинаковыми красками. И этотъ характеръ его вполне подходитъ къ содержанію и духу не только Евангелія и посланій Іоанновыхъ, но и Апокалипсиса. Можно по праву утверждать, что по естественнымъ силамъ и способностямъ никто изъ учениковъ Христовыхъ не былъ способенъ къ написанію такой книги, какъ новозавѣтный Апокалипсисъ, настолько, насколько Іоаннъ. Вотъ то заключеніе, къ какому неизбѣжно приводитъ обсужденіе фактовъ изъ жизни Апостола Іоанна.

#### Б. Отношеніе Апокалипсиса къ Евангелію и посланіямъ Апостола Іоанна со стороны ихъ содержанія.

Prof. Ad. Jülicher рѣшительно и рѣзко выдвигаетъ въ качествѣ одного изъ вѣрнѣйшихъ научныхъ тезисовъ то положеніе, что отъ писателя Апокалипсиса не осталось въ Н. Завѣтѣ еще ни одной строчки <sup>2)</sup>. Гораздо ранѣе его подобную же мысль высказалъ de Wette въ такой формѣ: если Апостолъ Іоаннъ есть писатель 4 Евангелія и посланій, то Апокалипсисъ не принадлежитъ ему,—или наоборотъ <sup>3)</sup>. Мысль о великомъ различіи между этими писаніями должно возвести еще къ древнему времени: впервые она была высказана Діонисіемъ Александрійскимъ, считавшимъ, что между ними нѣтъ даже и слога общаго <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> *Iren.*, Adv. haer. II, 22, 5 (M. gr. VII col. 785); III, 3, 4 (col. 855); ср. *Euseb.*, H. E. III, 23, 3 (p. 121).

<sup>2)</sup> Prof. Ad. Jülicher, Einleitung in d. N. T., S. 178.

<sup>3)</sup> De Wette, Lehrbuch d. hist.-krit. Einleitung in d. Kanonischen Bücher d. N. T., S.<sup>o</sup> 422.

<sup>4)</sup> См. выше стр. 27—30.

Въ началѣ второй четверти девятнадцатаго вѣка рѣзко разрываетъ языковую и идейную связь между Апокалипсисомъ и Евангеліемъ съ посланіями Н. Ewald. Что касается идейнаго отношенія между этими писаніями, то Ewald указываетъ здѣсь на слѣдующее. Въ Евангеліи имѣется возвышенное ученіе о Мессіи, Апокалипсисъ же содержитъ ученіе о Мессіи съ іудейской окраской, приближающееся къ ученію Евангелія Маттея. Различаются Апокалипсисъ и другія писанія, приписываемыя Апостолу Іоанну, и по общему духу, проникающему ихъ. Въ Евангеліи и посланіяхъ рекомендуется прежде всего взаимная и искренняя любовь христіанъ другъ къ другу, чего напрасно было бы искать въ Апокалипсисѣ. Писатель послѣдняго былъ мужъ почтенный и заботящійся о спасеніи христіанъ, но онъ обнаруживаетъ духъ скорѣ смѣлый и рѣшительный, чѣмъ нѣжный и мягкій, какимъ отличается писатель Евангелія и посланій. Наконецъ, Апокалипсисъ показываетъ въ своемъ писателѣ человѣка ученаго, знавшаго еврейскую школьную мудрость. Писатель Евангелія человѣкъ простой, а изъ Дѣян. IV, 13 видно, что Іоаннъ не былъ ученъ <sup>1)</sup>). То, что сказано Ewald'омъ, повторялось на разные лады съ различными прибавленіями и другими: высказываютъ подобныя мысли и до настоящаго времени <sup>2)</sup>).

Но нужно сознаться, что научное изслѣдованіе Іоанновой литературы въ XIX вѣкѣ въ общемъ смягчило рѣзкое сужденіе о различіи между Апокалипсисомъ и другими писаніями Іоанна, высказанное Діонисіемъ Александрійскимъ. Не будетъ, кажется, преувеличеніемъ утверждать, что традиціонная точка зрѣнія на писанія Іоанна все болѣе и болѣе получаетъ подкрѣпленіе со стороны критики, которую, конечно, никто не можетъ обвинять въ пристрастіи, хотя, можетъ быть, сама эта критика и никогда не пойдетъ по пути преданія, порвавъ съ нимъ связь въ виду искусственности своихъ предпосылокъ и методовъ. Но посмотримъ, что за сужденія высказываются теперь по вопросу объ отношеніи между писаніями Іоанна. Прежде всего между ними находятъ несомнѣнныя черты сход-

<sup>1)</sup> Ewald, Commentarius in Apokalypsin Johannis exegeticus et criticus, p. 74—76. По поводу послѣдняго указанія Ewald'a см. у насъ о воспаніи Апостола Іоанна—стр. 395—396.

<sup>2)</sup> См., напр., H. J. Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie I S. 540—541.

ства. Такія черты открываетъ уже К. Köstlin <sup>1)</sup>, утверждающій въ концѣ концовъ, что ученіе Іоанна въ Евангеліи и посланіяхъ есть по большей части одухотвореніе ученія Апокалипсиса <sup>2)</sup>. Другіе, въ виду несомнѣннаго сходства между различными писаніями Іоанна, вынуждены утверждать связь ихъ и по происхожденію. Такъ, Weizsäcker говоритъ, что Апокалипсисъ и Евангеліе Іоанна столь различны, что не могутъ принадлежать одному и тому же лицу; и въ то же время настолько сходны, что указываютъ на происхожденіе изъ одного и того же круга <sup>3)</sup>. По Moffatt'у, индивидуальныя свойства Апокалипсиса и Евангелія перевѣшиваютъ ихъ соприкосновеніе <sup>4)</sup>. Достопримѣчательно мнѣніе по этому вопросу Joh. Weiss'a. Никто,—говоритъ онъ,—не можетъ отрицать, что Апокалипсисъ соприкасается съ Евангеліемъ по языковому характеру, а также въ частностяхъ и по содержанію. Въ виду этого должно полагать, что одна и та же группа участвовала въ изданіи обоихъ писаній. Во всякомъ случаѣ и Апокалипсисъ и Евангеліе по времени, мѣсту и языку такъ близки другъ другу, что должно принять возможность ихъ существованія и дѣйствія другъ подле друга. Необходимо предположить, что въ церкви было мѣсто для обоихъ міровоззрѣній: для апокалипсическаго и для имманентно-мистическаго. При такомъ положеніи дѣла,—заключаетъ Joh. Weiss,—немного помощи оказываетъ то обстоятельство, что для обоихъ писаній предполагаютъ различныхъ авторовъ <sup>5)</sup>.

Итакъ отрицательная критика какъ будто совсѣмъ подходит къ традиціи,—но она все-таки не переступаетъ грань, отдѣляющую ее отъ послѣдней. Этому, правда, нельзя и удивляться, когда дѣло идетъ о такомъ сложномъ и запутанномъ вопросѣ, какъ тотъ, о которомъ сейчасъ идетъ рѣчь. Вѣдь,

<sup>1)</sup> Der Lehrbegriff d. Evangeliums u. der Briefe Johannis, S. 486 ff.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 498. Здѣсь же можно замѣтить, что Selwyn (The Christian Prophets and the Prophetical Apocalypse, p. 82 sq.) старается доказать, что писатель 4 Евангелія прямо имѣлъ въ виду исправить воззрѣнія Апокалиптики. Такъ, Іоанн. I, 18 есть возраженіе противъ описанія Бога и Его престола въ Апк. IV и под.

<sup>3)</sup> Weizsäcker, D. Apostolische Zeitalter, S. 484. Также Bousset, D. Offenbarung Johannis, S. 179.

<sup>4)</sup> Moffatt, An Introduction, p. 503. 501.

<sup>5)</sup> Joh. Weiss, Die Offenbarung des Johannes, S. 156.



даже многіе изъ тѣхъ ученыхъ, которые признають написаніе и Апокалипсиса и Евангелія съ посланіями Апостоломъ Іоанномъ, всячески стараются провести грань какъ между этими писаніями, такъ и между характеромъ писателя въ различныя эпохи его жизни. Такъ, Hort согласенъ признать единство писателя для всѣхъ произведеній, приписываемыхъ Іоанну, но лишь подъ условіемъ принятія ранней даты для Апокалипсиса. Большой промежутокъ времени, протекшаго между написаніемъ его и Евангелія, и объясняетъ,—по мнѣнію Hort'a—различіе между ними <sup>1)</sup>. Фарраръ, также принимающій для Апокалипсиса раннюю дату, смотритъ на Апокалипсисъ и на Евангеліе, какъ на показатели различныхъ ступеней въ развитіи ихъ писателя. Первый есть—элементарное показаніе истины, второе—полное ея выраженіе. Апокалипсисъ,—соглашается Фарраръ,—изъ книгъ Н. Завѣта наиболѣе проникнуть іудейскимъ духомъ, Евангеліе же—наименѣе. Можетъ быть, нужно было паденіе Іерусалима, чтобы убѣдить Апостола, что іудейство, бывшее колыбелью христіанства, не должно было сдѣлаться его могилой <sup>2)</sup>. По тому же пути идетъ и В. Weiss, относящій Апокалипсисъ ко времени Веспасіана. По его мнѣнію, идеализмъ, усматриваемый въ 4 Евангеліи, есть преображенная форма огненного духа, который Іисусъ охарактеризовалъ именемъ «сыны грома». Здѣсь ясно, что любимый ученикъ 4 Евангелія есть болѣе зрѣлая, развитая фигура Апокалиптика <sup>3)</sup>.

Нѣтъ нужды далѣе перечислять всякаго рода воззрѣнія на отношеніе между 4 Евангеліемъ и Апокалипсисомъ: сказаннаго достаточно, чтобы представить, въ какомъ положеніи находится здѣсь дѣло. Необходимо теперь и намъ высказать свою точку зрѣнія по затронутому вопросу и точнѣе опредѣлить задачу. Выше мы обследовали преданіе объ Апостолѣ Іоаннѣ и нашли, что онъ долго жилъ въ М. Азії. А ранѣе изъ разсмотрѣнія традиціи объ Апокалипсисѣ нами сдѣланъ

<sup>1)</sup> *Hort*, The Apocalypse of St. John, p. XL.

<sup>2)</sup> *Farrar*, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 156—157; ср. *J. Bovon* (Théologie du N. Testament II, p. 537), по мнѣнію котораго, Апокалипсисъ—переходная ступень между благовѣстіемъ первыхъ двѣхъ христіанства и ученіемъ Ап. Іоанна въ его Евангеліи и посланіяхъ. Такое положеніе Апокалипсиса повѣстно, по *Bovon*'у, если признавать и апостольское его происхожденіе.

<sup>3)</sup> *B. Weiss*, Lehrbuch d. biblischen Theologie d. N. T. S.<sup>6</sup> 592—593

выводъ, что эта книга приписывалась сыну Зеведееву. Относительно же 4 Евангелія еще Lützelberger высказался, что, если Апостолъ Іоаннъ былъ въ М. Азіи, то оно подлинно<sup>1)</sup>; и преданіе безъ колебанія эту книгу считаетъ писаніемъ того же лица, отъ котораго произошелъ и Апокалипсисъ. Намъ необходимо провѣрить это преданіе и посмотрѣть, могли ли дѣйствительно оба столь различные памятники новозавѣтной письменности произойти отъ одного и того же писателя. Сдѣлать это можно только путемъ сопоставленія ученія обоихъ памятниковъ. Но мы должны предупредить заранѣе, что доказать настолько, чтобы устранить всякую возможность сомнѣній, невозможно. Съ вопросомъ объ отношеніи Апокалипсиса и 4 Евангелія по содержанію мы входимъ въ такую область, гдѣ можетъ сомнѣваться всякій, который заинтересованъ въ томъ, чтобы сомнѣваться. Въ самомъ дѣлѣ, и форма, и цѣль и содержаніе Апокалипсиса отличны отъ формы, цѣли и содержанія 4 Евангелія, а потому здѣсь невозможно привести параллелей, имѣющихъ силу математическихъ доказательствъ. Но какъ же, въ такомъ случаѣ, сопоставленіе ученія обоихъ памятниковъ приведетъ насъ къ нашей цѣли, какою является обоснованіе традиціоннаго тезиса о единствѣ писателя Апокалипсиса и 4 Евангелія съ посланіями? Мы полагаемъ, что два писанія, рассматриваемыя со стороны въ данномъ мѣстѣ только содержанія, могутъ считаться принадлежащими одному лицу, которому они и приписываются по традиціи, въ томъ случаѣ, если въ нихъ отразились одинаковыя убѣжденія, одинаковые взгляды на тотъ или другой захватывающій писателя кругъ вопросовъ, если въ нихъ наблюдается разсмотрѣніе ихъ подъ однимъ угломъ зрѣнія. Такъ и въ нашемъ дѣлѣ. Пусть Апокалипсисъ и Евангеліе весьма различны по формѣ и задачамъ, по если они принадлежатъ одному писателю, то въ нихъ непременно должно быть замѣтно сходство взглядовъ по основнымъ вопросамъ христіанской вѣры и жизни и точекъ зрѣнія на эти вопросы. При этомъ нужно замѣтить, что какъ бы ни были различны кругозоръ писателя при написаніи всякаго произведенія въ отдѣльности,—кругозоръ, который въ данный моментъ опредѣляется содержаніемъ того предмета, о которомъ онъ пишетъ,—однако у человѣка въ обоихъ произведеніяхъ непре-

<sup>1)</sup> Lützelberger, D. kirchliche Tradition über den Apostel Johannes, S. 165.

мѣнно проскользнетъ какая-либо частность, по которой сразу и узнаешь, что вотъ этотъ, а не кто-либо иной, являющійся авторомъ вотъ этого произведенія, написалъ и другое, подлежащее разсмотрѣнiю. Если всѣ эти черты сходства,—т. е. явное и по всѣмъ вопросамъ сходство въ мировоззрѣнiи, можетъ быть, подтверждаемое иногда довольно яркими частностями, окажется между Апокалипсисомъ и 4 Евангелiемъ съ посланiями, то мы въ правѣ считать, что съ точки зрѣнiя содержанiя названныхъ писанiй нѣтъ никакого основанiя отрицать традиционнѣйшiй тезисъ о единствѣ ихъ писателя. Но перейдемъ къ самому разсмотрѣнiю созерцанiй Апокалипсиса и 4 Евангелiя съ посланiями по отдѣльнымъ пунктамъ, чтобы установить, насколько возможно говорить о сходствѣ между ними.

а) Отношенiе къ iудейству. Большое значенiе среди представителей критическаго изученiя Иоанновой литературы имѣетъ тезисъ, что Апокалипсисъ—самое iудейское писанiе Н. Завѣта, въ то время какъ въ 4 Евангелiи заключается iудейскаго менѣе всего. Въ виду этого и возникаетъ вопросъ объ отношенiи обоихъ этихъ памятниковъ свящ. письменности къ iудейству. Необходимо посмотрѣть: дѣйствительно ли въ Евангелiи сказывается такое безусловное внутреннее удаленiе отъ iудейской почвы, что оно представляетъ въ этомъ отношенiи полюсъ Апокалипсису.

Но въ чемъ прежде всего выражается iудейскiй характеръ самого Апокалипсиса? По нашему мнѣнiю, когда рѣшительно утверждаютъ такой его характеръ, то въ этомъ случаѣ на приговоръ часто воздѣйствуетъ представленiе о формѣ и языкѣ книги. Намъ необходимо оградить себя отъ влiянiя этого представленiя и судить только на основанiи содержанiя Апокалипсиса. Въ содержанiи же его iудейскiй характеръ сказывается въ двухъ пунктахъ: во взглядѣ на христiанъ, какъ на истиннаго, духовнаго Израиля, и въ широкомъ влiянiи на писателя ветхозавѣтнаго пророчества.

Теперь спрашивается: имѣемъ ли мы въ 4 Евангелiи дѣло съ противоположными воззрѣнiями? На этотъ вопросъ приходится отвѣчать отрицательно. Уже Köstlin признаетъ, что iудейство, по Евангелiю Иоанна, является почвою для явленiя Логоса, на которой Онъ находитъ понятiе объ единомъ истинномъ Богѣ и пророческiя указанiя на Него <sup>1)</sup>. Иудей

<sup>1)</sup> Köstlin, D. Lehrbegriff des Evangeliums u. d. Briefe Johannis, S. 131—132.

для Логоса—«свои» (τὰ ἴδια, οἱ ἴδιοι: Иоан. I, 11)<sup>1)</sup>, какъ преимущественная сфера Его дѣйствія, какъ мѣсто особеннаго откровенія Божія. Къ своимъ, т. е. къ іудеямъ, пришелъ Христосъ, воплотившійся Логосъ, дѣятельность котораго въ условіяхъ человѣческаго существованія неизбежно должна была быть привязанной къ опредѣленному мѣсту и народу. Понимать обозначеніе οἱ ἴδιοι въ смыслѣ отношенія его ко всему человѣчеству<sup>2)</sup> не позволяетъ,—намъ кажется,—ходъ мыслей Евангелиста въ I, 10—12, представляющійся въ слѣдующемъ видѣ. Сначала здѣсь указывается на общую міротворческую и промыслительную дѣятельность божественнаго Логоса: «въ мірѣ былъ, и міръ чрезъ Него началъ быть, и міръ Его не позналъ». Дальнѣйшее касается одной частности отношенія Логоса къ человѣчеству и не разъясняетъ только, а усиливаетъ мысль предыдущаго: міръ въ общемъ не позналъ Логоса, и не только міръ, какъ цѣлое, но даже свои для Него, Его собственный народъ, специальный органъ откровенія божественнаго Свѣта,—не приняли Логоса, когда Онъ пришелъ къ нимъ. Но, вмѣстѣ съ Его пришествіемъ къ своимъ—къ іудеямъ и отверженіемъ Его ими, окончилась провиденціальная роль іудейскаго народа,—въ дальнѣйшемъ онъ уже пересталъ быть націей, стоящей къ Логосу въ особенномъ отношеніи: «Свои Его не приняли, а тѣмъ, которые приняли Его, вѣрующимъ во имя Его, далъ власть быть чадами Божиими, которые не отъ крови, не отъ хотѣнія плоти, не отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились» (I, 12—13). Такимъ образомъ указаніе на чадъ Божіихъ, родившихся не отъ похоти плоти или мужа, но отъ Бога черезъ вѣру, является антитезой къ предшествующему «свои», а это «свои», слѣдовательно, имѣетъ въ виду отношеніе къ Логосу, основывающееся на принципѣ происхожденія по плоти. Мысль же объ особенномъ отношеніи къ Богу на основаніи плотскаго происхожденія могла быть высказана только объ евреяхъ, которые, какъ сѣмя Авраама, были избраннымъ народомъ,—но не о всемъ человѣчествѣ.

<sup>1)</sup> Такъ *Köstlin*, *ibid*, S. 132—133; *Franke*, D. A. Testament bei Johannes, S. 27; *B. Weiss*, Lehrbuch d. Bibl. Theologie d. N. T., S.<sup>6</sup> 647; *Begschlag*, Neutestamentliche Theologie II, S. 433; *Stevens*, The Johannine Theology, p. 24; *Bovon*, Théologie du N. Testament II, p. 568—569.

<sup>2)</sup> Такъ *Feine*, Theologie des N. Testaments, S. 680; *Schlatter*, Die Theologie d. N. Testaments, II, S. 110.

Пришедши къ «своимъ», Христосъ, воплотившійся Логосъ, ограничиваетъ кругъ своей земной дѣятельности іудействомъ. Замѣчательно, что эта мысль, рѣзко выраженная синоптиками (Мо. X, 5—6, XV, 24—26; Мр. VII, 27), предполагается и Іоанномъ <sup>1)</sup>. Когда Апостолы Филиппъ и Андрей сообщаютъ Христу о желаніи эллиновъ видѣть Его, то Спаситель усматриваетъ въ этомъ приближеніе конца Своей земной дѣятельности, приближеніе Своего прославленія, къ которому Онъ долженъ придти только черезъ смерть (Іоан. XII, 20 — 24). И въ другихъ мѣстахъ Христосъ высказываетъ мысль, что Его дѣло должно получить всемірно-историческое значеніе и характеръ только послѣ Его смерти: «когда Я вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ (Іоан. XII, 32). «Есть у меня и другія овцы, — говоритъ Онъ въ притчѣ о добромъ пастырѣ, — которые не сего двора, и тѣхъ надлежитъ мнѣ привести» (Іоан. X, 16). Фактъ ограниченія Христомъ круга своей дѣятельности на землѣ іудействомъ можно усмотрѣть и изъ замѣчанія Евангелиста въ XI, 51—52.

Наконецъ, весьма выразительнымъ мѣстомъ для характеристики общаго взгляда 4 Евангелія на значеніе іудейскаго народа въ исторіи теократіи является Іоан. IV, 22, — слова Господа къ самарянкѣ: «вы не знаете, чему кланяетесь; а мы знаемъ, чему кланяемся, ибо спасеніе отъ іудеевъ». Замѣчательно, во-первыхъ, то, что Христосъ здѣсь ставитъ Себя въ рядъ съ іудеями и, говоря отъ лица Своего народа, употребляетъ мѣстоименіе перваго лица *ἡμεῖς* <sup>2)</sup>. Это тѣмъ болѣе важно, что въ Евангеліи Іоанна объ іудеяхъ и ихъ законѣ говорится, обыкновенно, весьма объективно съ употребленіемъ третьяго или втораго лица. Во-вторыхъ, Христосъ въ приведенныхъ словахъ съ ясностью, не оставляющею желать ничего большаго, указываетъ на іудеевъ, какъ на единственныхъ хранителей истиннаго боговѣдѣнія, и какъ на націю, отъ которой спасеніе идетъ ко всѣмъ народамъ. И называется эта нація здѣсь въ рѣчи о ея дѣйствительныхъ и великихъ прерогативахъ именемъ, какое употребляется и въ тѣхъ случаяхъ, когда говорится о врагахъ Христа и Его дѣла изъ Его братьевъ по крови, — именемъ *Ἰουδαῖοι: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.*

<sup>1)</sup> B. Weiss, Lehrbuch d. Bibl. Theologie d. N. T., S. 647.

<sup>2)</sup> По Feine. Христосъ „съ гордостью“ говоритъ, что спасеніе отъ іудеевъ (Theologie des N. Testaments, S. 602).

Если въ такомъ видѣ представляется общій взглядъ 4 Евангелія на значеніе іудейскаго народа въ исторіи божественнаго откровенія, то ясно, что о противорѣчій между Апокалиптикомъ и Евангелистомъ не можетъ быть рѣчи. Правда, идея указаннаго значенія выдвинута въ Апокалипсисѣ рельефнѣе, но это объясняется исключительно тѣмъ, что въ немъ мы имѣемъ дѣло съ образною рѣчью. Если же перевести ее на прозаическій языкъ, то окажется возможнымъ свести кругъ мыслей Апокалиптика къ кругу мыслей Евангелиста. Первый представляетъ христіанъ подъ образомъ двѣнадцатиколѣннаго Израиля (VII, 4-8), считаетъ ихъ духовнымъ Израилемъ, получившимъ спасеніе при посредствѣ ветхозавѣтнаго народа Божія, — Израиля по плоти (Апк. XXI, 12), но то же самое утверждаетъ и 4 Евангеліе, гдѣ приведены слова Христа о томъ, что «спасеніе отъ іудеевъ».

Выше мы упоминали о вліяніи на Апокалипсисъ ветхозавѣтнаго пророчества. Вліяніе это выразилось въ томъ, что Апокалиптикъ весьма часто заимствуетъ краски для своего описанія изъ пророковъ, говоритъ ихъ словами, пользуется пророческими образами. Этого, конечно, нельзя ожидать отъ Евангелія, которое представляетъ историческое писаніе. Но при всемъ томъ отношеніе 4 Евангелиста къ пророчеству В. Завѣта является такимъ фактомъ, который привлекаетъ къ себѣ вниманіе изслѣдователя. Іоаннъ приводитъ слова Господа, утверждающія, что писаніе свидѣтельствуетъ о Немъ (Іоан. V, 39). Въ согласіи съ этимъ онъ представляетъ Христа, какъ предметъ ветхозавѣтнаго пророчества и однажды даже, какъ его источникъ. Такъ, приводя въ объясненіе ожесточенія іудеевъ, не вѣровавшихъ во Христа, слова Иса. VI, 10, Іоаннъ добавляетъ: «сіе сказалъ Исаія, когда видѣлъ славу Его и говорилъ о Немъ» (Іоан. XII, 41). Нужно замѣтить еще, что Писаніе для Іоанна имѣетъ безусловный авторитетъ <sup>1)</sup>: οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή, — «не можетъ нарушиться писаніе» (Іоан. X, 35) <sup>2)</sup>. Соответственно такому взгляду на писаніе, Іоаннъ тщательно отмѣчаетъ исполненіе пророчествъ въ жизни Господа. Уже выступленіе Предтечи было предвозвѣщено пророкомъ Исаіей (Іоан. I, 23). При изгнаніи торгующихъ изъ храма «ученики

<sup>1)</sup> Такъ и *H. J. Holtzmann*, *Lehrbuch d. neuest. Theologie* II, S. 393—395.

<sup>2)</sup> Ср. *Stevens*, *The Johannine Theology*, p. 24—25.

Его вспомнили, что написано: ревность по домѣ Твоемъ снѣдаетъ Меня» (Іоан. II, 17). Въ согласіи съ пророчествомъ произошелъ торжественный входъ Христа въ Іерусалимъ (Іоан. XII, 15 — 16). Раздѣленіе воинами одеждъ Іисуса Христа (Іоан. XIX, 24), прободеніе Его ребръ (XIX, 36—37), воскресеніе (XX, 9), — все это было предсказано въ В. Завѣтѣ. Іоаннъ такъ тщательно ищетъ этого соотвѣтствія событій изъ жизни Христа писанію, что часто кажется, какъ будто онъ считаетъ, что извѣстный фактъ случился не сообразно съ писаніемъ, но для того, чтобы писаніе исполнилось <sup>1)</sup>. Такъ, примѣняя слова Ісаіи объ ослѣпленіи іудеевъ къ исторіи Христа, Евангелистъ вводитъ ихъ посредствомъ формулы: ἵνα ὁ λόγος Ἡσαΐου τοῦ προφῆτου πληρωθῇ (Іоан. XII, 38). Затѣмъ предатель появился среди учениковъ Христовыхъ также ἵνα ἡ γραφή πληρωθῇ (Іоан. XIII, 18) и т. д. (ср. Іоан. XV, 25; XVII, 12; XIX, 24).

При этомъ ни откуда не слѣдуетъ, что В. Завѣтъ у Іоанна теряетъ историческій характеръ и становится совокупностью символовъ и пророчествъ, указывающихъ на Христа <sup>2)</sup>. Не слѣдуетъ это и изъ того, что въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ событіяхъ указывается прообразовательный смыслъ (Іоан. III, 14). Въ самомъ дѣлѣ, такое положеніе съ такимъ же правомъ могло бы быть высказано не только о другихъ Евангеліяхъ, но съ большимъ еще правомъ о посланіяхъ св. Апостола Павла, — словомъ, о всѣхъ тѣхъ писаніяхъ, писатели которыхъ признаютъ за историческимъ еще и типологическій смыслъ В. Завѣта. Однако нѣтъ основаній принимать это положеніе, если нельзя доказать, что извѣстный писатель отрицалъ историческій характеръ какихъ либо ветхозавѣтныхъ событій. Несомнѣнно, что въ буквальномъ смыслѣ понималъ ихъ и Апостолъ Іоаннъ. Указывать какой либо схематизмъ у 4 Евангелиста нельзя и потому, что у него замѣтенъ внутренній интересъ, съ какимъ онъ слѣдитъ за исполненіемъ пророчествъ въ лицѣ Іисуса Христа. Такъ, изъ разсказа о первыхъ ученикахъ видно, что они пришли къ Господу, ожидая отъ него осуществленія своихъ теократическихъ надеждъ (Іоан. I, 41. 45—46. 49). Но вѣра ихъ во Христа терпѣла часто тяжелыя испытанія, и вотъ замѣтно, какъ писатель 4 Евангелія выходитъ

<sup>1)</sup> Ср. *Franke*, D. A. Testament bei Johannes, S. 52—53.

<sup>2)</sup> Такъ *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch d. neutest. Theologie II, S. 395—396.

изъ этого испытанія только при помощи ветхозавѣтнаго писанія, которымъ онъ обосновываетъ всѣ на первый взглядъ непонятные факты,—напр., отверженіе іудеями Мессіи (Іоан. XII, 38—40). Евангелистъ, очевидно, внимательно и съ живымъ интересомъ слѣдилъ за развертывающимися предъ нимъ событіями и останавливался на ихъ провиденціальномъ значеніи: этимъ только и можно объяснить его неоднократныя указанія, что смыслъ нѣкоторыхъ изъ нихъ былъ понятъ учениками уже послѣ прославленія Господа (Іоан. II, 22; XII, 16; XX, 9). Наконецъ, однажды, заключая описаніе страданій Христа, — событія, самаго тяжелаго для вѣры учениковъ, — Іоаннъ предпосылаетъ словамъ изъ писанія указаніе цѣли своего свидѣтельства о послѣднихъ событіяхъ жизни Спасителя; и изъ этого указанія можно усмотрѣть, почему и самъ онъ такъ заботливо слѣдилъ за исполненіемъ пророчества въ жизни Господа: *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε* (Іоан. XIX, 35) <sup>1)</sup>. Послѣ этого нельзя говорить, что В. Завѣтъ для 4 Евангелиста — только совокупность символовъ и пророчествъ, какъ бы безжизненная схема. Для него, какъ для историка жизни Господа, факты этой жизни стояли на первомъ мѣстѣ. И потому уже онъ только слѣдитъ, насколько въ этихъ фактахъ исполняется то, что было обѣщано Богомъ еврейскому народу чрезъ пророковъ. Послѣднее сказывается, какъ мы видимъ, въ Евангеліи Іоанна, несмотря на то, что оно написано въ то время, когда взглядъ его писателя на мессіанство Христа вполнѣ сложился.

Послѣ всего сказаннаго объ отношеніи Евангелиста къ пророчеству не можетъ быть и рѣчи о нѣкоторомъ его равнодушіи къ этой части В. Завѣта, — хотя послѣднее и утверждаетъ Köstlin <sup>2)</sup>. Самъ этотъ ученый считаетъ Писаніе для Іоанна догматическимъ авторитетомъ. Если же сопоставить два указанные положенія Köstlin'a и еще согласиться съ тѣмъ, что мы сейчасъ высказали, то должно сознаться, что такое двойственное отношеніе къ пророчеству, являющемуся частью ветхозавѣтнаго Писанія, какое вытекаетъ изъ тезисовъ Köstlin'a, является неразрѣшимой загадкой. Въ виду этого, объясненія Іоан. VII, 42; I, 46 и VI, 42,—т. е. тѣхъ, именно, мѣстъ, на которыя и ссылается Köstlin въ подтвержденіе своего по-

<sup>1)</sup> *Franke*, D. A. Testament bei Johannes, S. 58—59.

<sup>2)</sup> *Köstlin* op. cit., S. 133—134.



ложенія, нужно искать на другомъ пути, но не видѣть здѣсь подтвержденіе ходячаго въ то время среди іудеевъ мнѣнія о происхожденіи Христа изъ Назарета или же игнорированіе безсѣменнаго зачатія Спасителя <sup>1)</sup>. Вѣдь, рожденіе Христа въ Виолеемѣ и его чудесное зачатіе издавна и твердо обоснованы были для христіанскаго сознанія на пророчествахъ В. За-вѣта (Мѡ. I, 23; II, 6). Кромѣ того, аналогичныя мѣста мы находимъ и у Евангелиста Матѳея (XIII, 55) и у Луки (IV, 22), хотя они и рассказываютъ о чудесномъ рожденіи Спа-сителя. Очевидно, и въ Іоан. VII, 41; I, 46 и VI, 42 нужно видѣть выраженіе точки зрѣнія на происхожденіе Господа по плоти со стороны невѣрующихъ іудеевъ, какъ это несомнѣнно для указанныхъ мѣстъ изъ Евангелій Апостоловъ Матѳея и Луки.

По поводу того факта, что Апокалиптикъ, не приводя буквально пророческихъ цитатъ, часто говоритъ словами про-роковъ,—факта свидѣтельствующаго, что онъ вполне сжился съ Библіей,—необходимо замѣтить, что нѣчто подобное не безъ основанія утверждаютъ и объ Евангеліи и посланіи Іоанна. Всѣ его основныя понятія,—говоритъ Prof. W. Beyschlag,—выросли изъ В. Завѣта; весь его языкъ образовался на немъ <sup>2)</sup>. «Если бы пожелали разложить Евангеліе на его ветхозавѣтные элементы,—полагаетъ А. Н. Franke, послѣдовательно указывая въ немъ отношеніе къ Писанію,—то встрѣтились бы съ раз-личнаго рода употребленіемъ ветхозавѣтнаго матеріала, но только переходя отъ главы къ главѣ, но довольно часто отъ стиха къ стиху» <sup>3)</sup>. 4 Евангеліе, какъ и Апокалипсисъ, бо-гато образами, при чемъ эти образы иногда тождественны въ

<sup>1)</sup> Противъ также *H. J. Holtzmann'a*, *Lehrbuch d. neutest. Theologie* II. S.<sup>2</sup> 466—469. 473—475.

<sup>2)</sup> *Beyschlag*, *Neutestamentliche Theologie* II, S. 404.

<sup>3)</sup> *Franke*, *op. cit.*, S. 265. Для обоснованія этой мысли, по мнѣнію *Franke*, достаточно указать на первую главу 4 Евангелія. Здѣсь *ἐν ἀρχῇ* обращается къ Быт. I, 1. Мысль, что все создано черезъ Слово, соотвѣтствуетъ Пс. XXXII, 6. А что въ Словѣ—жизнь (ст. 4),—объ этомъ гово-ритъ Моисей во Втор. XXXII, 47. Ст. 5: „свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ“ напо-мняетъ, по крайней мѣрѣ по формѣ, мѣста Иса. LVIII, 10; IX, 1; Пс. CXI, 4 и под. Подробное указаніе использованнаго въ 4 Евангеліи ветхоза-вѣтнаго матеріала см. *ibid.*, S. 267—273. Ср. *И. В. Баженовъ*, Характе-ристика четвертаго Евангелія со стороны содержанія и языка, стр. 371—372. Если во многихъ случаяхъ въ указаніяхъ *Franke* и можно найти патяжки, тѣмъ не менѣе это не колеблетъ общаго положенія.

двухъ писаніяхъ. Справедливо полагать, что и ихъ необходимо возвести къ В. Завѣту. Таковы образы живой воды (Іоан. IV, 10; VП, 37—38; ср. Ис. XII, 3; XLI, 18; Іоыл. III, 18), добраго пастыря (Іоан. X, 1—16; ср. Іез. XXXIV; XXXVII, 24 и др.), виноградной лозы (Іоан. XV, 1—8; ср. Ис. XXVII, 2—6; Іер. II, 21 и др.)<sup>1)</sup>. Все сказанное ведетъ къ необходимости признать, что 4 Евангеліе обнаруживаетъ такую же связь его писателя съ Библіей, какъ и Апокалипсисъ. Оба они написаны человѣкомъ, не только издѣтства занимавшимся изученіемъ свящ. книгъ, но и претворившимъ ихъ въ прочное содержаніе своего духа.

До сихъ поръ мы говорили преимущественно объ отношеніи 4 Евангелія къ пророчеству. Теперь необходимо сказать нѣсколько словъ специально о законѣ въ виду мнѣнія, что Іоаннъ различаетъ въ іудействѣ мозаизмъ и пророчество<sup>2)</sup>. Нельзя, конечно, и предполагать, чтобы Евангелистъ раздѣлялъ писаніе на двѣ части, относясь съ уваженіемъ къ одной, какъ къ божественному откровенію, и отрицая другую. И дѣйствительно въ Евангеліи мы не находимъ такого дѣленія; наоборотъ, въ немъ мѣстами сказывается полное уваженіе писателя къ закону, основывающееся, конечно, на признаніи его откровеннаго характера. Это уваженіе видно уже изъ высокаго взгляда Евангелиста на законодателя, относительно котораго приводятся слова Христа: «если бы вы вѣрили Моисею, то повѣрили бы и Мнѣ, потому что онъ писалъ о Мнѣ» (Іоан. V, 46). Писанія Моисея считаются здѣсь божественнымъ откровеніемъ, свидѣтельствующимъ о Христѣ. Есть данныя также утверждать, что писатель четвертаго Евангелія считалъ и правила обрядоваго закона священными и истинными, хотя и имѣющими временную цѣнность. Такъ, въ изгнаніи торгующихъ изъ храма и сказанныхъ при этомъ Христомъ словахъ выразилось признаніе Имъ священнаго значенія храма и его установленій. Но, конечно, ученикъ въ этомъ случаѣ не могъ думать вопреки Учителю. На первосвященника, хотя бы и на столь недостойнаго, какъ Каіафа, Евангелистъ смотритъ по ветхозавѣтному: онъ приписываетъ ему, какъ посреднику между Богомъ и пародомъ, даръ про-

<sup>1)</sup> *Franke*, op. cit., S. 266; *II. В. Баженовъ*, Характеристика четвертаго Евангелія, стр. 373.

<sup>2)</sup> *Köstlin*, op. cit., S. 53.

рочества. Это ясно из замѣчанія его о словахъ Каіафы: «лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели чтобы весь народъ погибъ». Эти слова разсматриваются, какъ невольное пророчество Каіафы въ силу его первосвященническаго достоинства (Іоан. XI, 50—52).

Для насъ вполне достаточно знать, что Іоаннъ-Евангелистъ съ полнымъ уваженіемъ относился къ ветхозавѣтному закону,—тѣмъ болѣе достаточно, что и Апокалипсисъ, вѣдь, нигдѣ не требуетъ соблюденія Моисеевыхъ предписаній, даже совсѣмъ не упоминаетъ ни объ одномъ изъ нихъ, и прямо утверждаетъ, что въ Новомъ Іерусалимѣ храма не будетъ (XXI, 22).

До сихъ поръ мы видѣли, что въ отношеніи 4 Евангелія къ іудейству и его религіи нѣтъ ничего противорѣчащаго отношенію Апокалипсиса. Но противъ этого положенія выдвигается возраженіе, которому иногда придаютъ большую силу. Основывается оно на томъ фактѣ, что писатель 4 Евангелія говоритъ, обыкновенно, объ іудеяхъ, ихъ законѣ и праздникахъ весьма объективно; напр., VII, 19: οὐ Μωϋσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; ср. VII, 22; или еще VIII, 17: καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται. Въ XV, 25 указаніе на исполненіе пророчества вводится словами: ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος. Пасха, далѣе, называется τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (II, 13; VI, 4; XI, 55). Наконецъ, въ VIII, 44 представители іудейства прямо называются дѣтьми діавола. Вся это,—говорятъ,—указываетъ, что сознаніе писателя 4 Евангелія совершенно отрѣшилось отъ іудейской почвы. Евангелистъ вполне сознательно занялъ положеніе противъ іудейства, въ которомъ онъ видитъ только царство невѣрія и мрака <sup>1)</sup>. Этотъ выводъ изъ вышеотмѣченнаго факта, сдѣланный еще Fr. Chr. Baur'омъ, имѣетъ значеніе для нѣкоторыхъ и до послѣдняго времени, хотя и высказывается въ болѣе мягкихъ выраженіяхъ. Такъ, Н. J. Holtzmann говоритъ, что для писателя 4 Евангелія іудейство есть безнадежный остатокъ, привидѣніе, тѣнь. Въ употребленіи у него имени «іудей» сказывается симптомъ внутренняго удаленія отъ этого народа. Какъ нація, іудеи принадлежатъ прошедшему, какъ враги,—настоящему. Еще для Павла I'ал. II, 14—15; Рим. II, 17. 28. 29; Апк. II, 9;

<sup>1)</sup> Такъ Baur, Vorlesungen über neuest. Theologie, S. 391.

Ш, 9 іудей «почетное» имя; Евангелистъ же въ почетномъ смыслѣ употребляетъ «Израильтянинъ» (Іоан. I, 47) <sup>1)</sup>.

Въ виду того, что мы сказали выше объ отношеніи Іоанна-Евангелиста къ іудейскому народу и ветхозавѣтному откровенію, не можетъ быть и рѣчи о внутреннемъ его удаленіи отъ нихъ, а тѣмъ болѣе о низкой ихъ оцѣнкѣ или даже прямо враждѣ. Поэтому надо искать иного объясненія упомянутому объективному отношенію 4 Евангелія къ іудеямъ и ихъ закону. Такое объясненіе вполне возможно. При этомъ нужно имѣть въ виду слѣдующіе факты. Объективность въ выраженіяхъ замѣчается, обыкновенно, когда идетъ рѣчь объ ожесточенныхъ врагахъ Господа и объ іудейскомъ законѣ, который нз имѣлъ значенія для христіанъ. Когда же дѣло касается неоспоримо великой роли іудейства въ исторіи теократіи, то Самъ Христосъ ставитъ себя въ рядъ съ іудеями, объединяясь съ богоизбранной націей чрезъ употребленіе ἡμεῖς (Іоан. IV, 22), и имя іудей дѣлается въ этомъ случаѣ уже почетнымъ, какъ названіе народа, чрезъ который даровано міру спасеніе. Если, далѣе, Евангелистъ употребляетъ выраженія вродѣ τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων (II, 13; VI, 4; XI, 55), ἐορτὴ τῶν Ἰουδαίων (V, 1; VII, 2), то нужно въ этомъ и подобныхъ случаяхъ имѣть въ виду, что онъ писалъ съ полнымъ сознаніемъ настоящаго положенія дѣла. Для него было ясно, что роль іудейства, какъ націи, окончилась, что принятіе христіанства есть разрывъ съ національно-ограниченнымъ іудаизмомъ, что законъ въ христіанствѣ не имѣетъ никакой силы <sup>2)</sup>. Наконецъ, онъ писалъ, какъ историкъ, и передъ его глазами стояли его эллинистическіе читатели. Если отдавать всему этому должное значеніе, то все отношеніе 4 Евангелиста къ іудейству будетъ вполне понятнымъ. Если онъ говорить о своемъ народѣ и ветхозавѣтномъ откровеніи съ историко-догматической точки зрѣнія или приводить факты того времени, событія котораго въ Евангеліи излагаются, въ его словахъ и разсказахъ отражается полное признаніе великаго и несомнѣннаго значенія того и другого (ср. напр., ἡ ἡμέρα ἡ

<sup>1)</sup> H. J. Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie II, S. 405—408.

<sup>2)</sup> Отсюда самый естественный смыслъ Іоанн. I, 17 тотъ, что данный Моисеемъ законъ не имѣетъ силы послѣ того, какъ Христосъ сообщилъ полноту благодати (Schlatter, D. Theologie d. N. T. II, S. 162; ср. Franke, op. cit., S. 79—83).

μεγάλη τῆς ἐορτῆς: Иоан. VII, 37). Но когда этого нѣтъ, то Евангелистъ переходитъ въ тонъ человѣка, пишущаго въ самомъ концѣ перваго вѣка.

И въ этомъ случаѣ замѣчательно совпаденіе способа выраженія 4 Евангелія со способомъ выраженія Апокалипсиса. Рѣчь о томъ, что названіе «іудей» для Апокалиптика является почетнымъ именемъ, а для Евангелиста обозначеніемъ христу-убійственной націи, приходится слышать нерѣдко <sup>1)</sup>. Но удивительно, что въ Апокалипсисѣ имя «іудей» употребляется только два раза, при чемъ въ обоихъ случаяхъ іудеи называются синагогой сатаны—συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ (II, 9; III, 9), что соотвѣтствуетъ Иоан. VIII, 44. Тамъ же, гдѣ идетъ рѣчь о теократическомъ значеніи еврейскаго народа, говорится о двѣнадцати колѣнахъ сыновъ Израилевыхъ (XXI, 12). Такимъ образомъ о безотносительной почетности названія іудей у Апокалиптика нѣтъ и рѣчи, такъ какъ въ извѣстномъ случаѣ оно служитъ только знакомъ принадлежности къ синагогѣ сатаны. Отсюда ясно видно тожество значенія разбираемаго имени въ Апокалипсисѣ и Евангеліи, такъ какъ и въ томъ и въ другомъ оно указываетъ на враговъ Христа изъ среды Его народа, при чемъ въ томъ и другомъ здѣсь сказалось время написанія этихъ новозавѣтныхъ памятниковъ. Правда, за словами Апк. II, 9 и III 9 скрывается мысль, что, кромѣ этихъ іудеевъ по плоти, есть истинные іудеи, къ которымъ Апокалиптикъ относилъ не только христіанъ изъ іудеевъ, но и изъ язычниковъ; но и для Христа, вѣдь, по 4 Евангелію, имя «іудей» въ извѣстномъ смыслѣ было почетнымъ (IV, 22). Различіе же въ объемѣ этого почетнаго понятія іудей въ Апокалипсисѣ и 4 Евангеліи является лишь доказательствомъ историческаго характера послѣдняго: что можно было сказать въ концѣ перваго вѣка, того нельзя во время жизни Христа.

Изъ всего изложеннаго объ отношеніи 4 Евангелія къ іудейству намъ представляется возможнымъ сдѣлать выводъ, что отношеніе это въ двухъ памятникахъ, по крайней мѣрѣ, не противоположно. Иоаннъ Апокалиптикъ нисколько не противорѣчитъ себѣ и въ Евангеліи <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> См. еще, напр., *Jülicher*, Einleitung in d. N. T., S. 177.

<sup>2)</sup> См. еще во II отдѣлѣ нашего изслѣдованія объ универсализмѣ Апокалипсиса (стр. 198—202).

б) Иоанновскій „дуализмъ“. Полное сходство между 4 Евангелиемъ съ посланіемъ Іоанна и Апокалипсисомъ наблюдается и въ томъ, что называютъ Іоанновскимъ «дуализмомъ». Передъ глазами Апостола, очевидно, рисовались противоположности. Ему представлялся весь рѣзкій антагонизмъ двухъ царствъ—добра и зла. И вотъ мы видимъ, что это идеальное раздѣленіе міра на двѣ половины,—на дѣтей Божіихъ и дѣтей дьявола, на ходящихъ во свѣтѣ и ходящихъ во тьмѣ, на нечестивыхъ и сохраняющихъ заповѣди Божіи и имѣющихъ свидѣтельство Іисуса, которые не поклонились звѣрю и образу его и не приняли начертанія его на чело свое и на руку свою,—это рѣзкое раздѣленіе проводится Іоанномъ во всѣхъ его писаніяхъ, составляя ихъ особенность <sup>1)</sup>).

Что касается Евангелія и посланія Іоанна, то здѣсь особенность его міросозерцанія сказалась прежде всего въ абсолютномъ противоположеніи общины вѣрующихъ во Христа міру. Міръ—*κόσμος* въ этихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ понимается въ троякомъ смыслѣ <sup>2)</sup>). Прежде всего словомъ *κόσμος* у Евангелиста обозначается универсъ (Іоан. XVII, 5. 24), затѣмъ—человѣчество (Іоан. III, 16. 19; XII, 46—47; 1 Іоан. II, 2; IV, 9. 14. 17) и, наконецъ, человѣчество въ его отчужденіи отъ Бога. Насъ собственно интересуетъ послѣднее пониманіе міра. Съ нимъ приходится встрѣчаться и въ 4 Евангеліи и въ 1 посланіи Іоанна очень часто. Христосъ говоритъ, по Іоанну, о Своемъ царствѣ, которое не отъ міра сего (Іоан. XVIII, 36; ср. 1 Іоан. IV, 4—5). Міръ не знаетъ Бога (XVII, 25, 1 Іоан. III, 1), ненавидитъ послѣдователей Христа (XVII, 14; 1 Іоан. III, 13), не можетъ принять Духа истины (XIV, 17), весь лежитъ во злѣ (1 Іоан. V, 19). Понимаемый въ такомъ смыслѣ, — онъ имѣетъ главу въ діаволѣ, который есть «князь міра сего» (Іоан. XII, 31). Такимъ образомъ основною противоположностью является противоположность Бога и міра съ его главою. Какъ діавольскъ есть князь боговраждебнаго міра, и всѣ составляющіе этотъ міръ относятся къ дѣтямъ діавола (1 Іоан. III, 10. 8; ср.

<sup>1)</sup> Ср. *Bovon*: въ „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 332—334; *Théologie du N. T.* II, p. 531.

<sup>2)</sup> См. *Stevens*, *The Theology of the N. Testament*, p. 187. *Beyschlag*, *Neutestamentliche Theologie* I, S. 221 — 222; *Bovon*, *Théologie du N. T.* I. p. 493; ср. *Cremer*, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch d. neutest. Gräzität*, Gotha, S.<sup>10</sup> 623.

Іоан. VIII, 44), такъ и Богъ имѣеть Свое царство, принадлежащія къ которому суть дѣти Божіи (1 Іоан. III, 10) <sup>1)</sup>. Отсюда дѣти діавола противопоставляются дѣтямъ Божиимъ. Дѣти Божіи иначе еще называются рожденными отъ Бога. Въ силу этого рожденія они имѣютъ въ себѣ сѣмя божественной жизни и не могутъ грѣшиться (1 Іоан. III, 9). Дѣти же діавола узнаются потому, что они не дѣлають правды и не любятъ братьевъ, чѣмъ ясно показываютъ, что они не отъ Бога (1 Іоан. III, 10). Іоаннъ не говоритъ прямо о рожденіи отъ діавола, но связь дѣлающаго грѣхъ съ нимъ объясняетъ тѣмъ, что «ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἀμαρτάνει» (1 Іоан. III, 8), также—тѣмъ, что ἐκείνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὅταν λαλήσῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ (Іоан. VIII, 44). Prof. W. Beyschlag старается доказать, что въ словахъ, взятыхъ нами изъ рѣчи Христа въ 4 Евангеліи, не утверждается происхожденіе грѣха отъ діавола <sup>2)</sup>. По нашему мнѣнію, здѣсь ясно высказана, именно, эта мысль. Такъ, слова ἐκείνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς указываютъ, что діаволь является виновникомъ перваго паденія челоуѣка, причинившимъ ему смерть. Также и выраженіе ὅταν λαλήσῃ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ естественно понимать въ томъ смыслѣ, что ложь сдѣлалась какъ бы второю природой дьявола, потому что онъ есть перволюжець и виновникъ всякой лжи. Полагать, что «отець лжи» указываетъ только на первообразъ, а не на виновника, нѣтъ никакихъ основаній: это не соотвѣтствуетъ естественному смыслу выраженій,—также экспрессіи, съ какой эти слова сказаны. Если Beyschlag возражаетъ, что Христосъ здѣсь, во всякомъ случаѣ, не могъ сказать о томъ, что Его противники созданы діаволомъ, то это совершенно справедливо, но въ то же время не говоритъ противъ нашего объясненія. Вѣдь, и Апостолъ Іоаннъ, когда утверждаетъ, что рожденный отъ Бога не можетъ грѣшиться, не хочетъ сказать, что дѣти Божіи созданы съ природой, которая по существу непричастна грѣху. Причинность Бога въ правдѣ челоуѣка и виновность дьявола въ его грѣхѣ вовсе не исключаютъ участія челоуѣческой воли въ дѣлѣ принятія извѣстнаго направленія жизни, а потому мнѣніе, что признаніе причинности діавола въ грѣхѣ чело-

<sup>1)</sup> Cp. *Bovon*, Théologie du Nouveau Testament I, p. 499.

<sup>2)</sup> *Nentestamentliche Theologie*, I, S. 225—226.

вѣка вызываетъ принятіе и идеи творенія послѣдняго діаволомъ, въ высшей степени странно.

Итакъ вотъ главные противоположности по ученію 4 Евангелія и перваго посланія Іоанна: Богу противостоятъ дьяволъ, который есть князь міра сего; дѣтямъ Божиимъ противопоставляются дѣти діавола. Первые называются еще рожденными отъ Бога, и о нихъ говорится, что они не могутъ грѣшить. Можно еще упомянуть, что Богъ у Іоанна называется свѣтомъ (1 Іоан. I, 5),—отсюда новая противоположность: свѣта и тьмы, хожденія во свѣтѣ и пребыванія во тьмѣ (1 Іоан. I, 6—7).

Мы видимъ, что весь міръ представляется глазамъ писателя 4 Евангелія и 1 посланія Іоанна раздѣленнымъ на двѣ половины, стоящія другъ противъ друга, при чемъ подъ рожденными отъ Бога разумѣются истинные послѣдователи Христа, въ понятіи же міра или дѣтей діавола объединяются всѣ остальные. Такимъ образомъ въ объемъ понятія брата у Іоанна входятъ только вѣрующіе, что Іисусъ есть Христосъ (1 Іоан. V, 1), но изъ него исключаются не христіане и враги <sup>1)</sup>. Впрочемъ, это не значитъ, что Евангелистъ здѣсь противорѣчитъ ученію Христа о томъ, кто нашъ ближній, такъ какъ самъ онъ утверждаетъ, что Христосъ есть умилоствленіе не только за наши грѣхи, но и за грѣхи всего міра (1 Іоан. II, 2). Это рѣзкое раздѣленіе у него между рожденными отъ Бога, т. е. истинно вѣрующими во Христа, и остальнымъ міромъ объясняется исключительно способомъ разсмотрѣнія Іоанномъ жизненныхъ явленій *sub specie aeternitatis*. Онъ видитъ только существо вещей. Великія понятія его теологіи являются продуктами созерцанія. На вещи онъ смотритъ глазами идеалиста, для котораго внѣшняя форма съ ея многообразіемъ не имѣетъ значенія; не имѣетъ значенія также и градація въ реальныхъ явленіяхъ религіозной и нравственной жизни. Предъ его глазами идеальная община вѣрующихъ, что Іисусъ есть Христосъ, пришедшій во плоти, и онъ смотритъ на нее съ точки зрѣнія ея противоположности міру. Отсюда у Іоанна и являются противоположности Бога и діавола, свѣта и мрака и под. <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *Beyschlag*, *Neutestamentliche Theologie* II, S. 462.

<sup>2)</sup> Ср. *B. Weiss*, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. Testaments*, S. 592—593.



Необходимо еще обратить вниманіе и на слѣдующее обстоятельство. Въ виду рѣзкаго противоположенія Богу діавола, а также рожденнымъ отъ Бога — міра или дѣтей діавола, при чемъ о рожденныхъ отъ Бога говорится, что они не могутъ грѣшить вслѣдствіе пребывающаго въ нихъ божественнаго сѣмени,—въ виду всего этого, возможна мысль, что противоположность, устанавливаемая здѣсь, метафизическая. Но на самомъ дѣлѣ, однако мысль эта исключается другими выраженіями Іоанна. Такъ, мнѣніе, что рожденные отъ Бога святы по природѣ, устраняется утвержденіемъ неизбежности грѣха (1 Іоан. I, 8). Въ то же время и грѣхъ нигдѣ у Евангелиста не представляется, какъ существенный принципъ <sup>1)</sup>. Мысль о метафизической противоположности Бога и діавола уничтожается ученіемъ о твореніи (Іоан. I, 3) <sup>2)</sup>. Prof. W. Beyschlag говоритъ, что 4 Евангеліе не учитъ о происхожденіи зла, такъ-какъ въ немъ нѣтъ рѣчи о томъ, откуда происходитъ грѣхъ діавола <sup>3)</sup>. Но Н. Meszner справедливо указалъ, что, хотя 4 Евангеліе не говоритъ о паденіи діавола, однако предполагаетъ его, такъ-какъ изъ ученія о Логосѣ, какъ основѣ всего тварнаго бытія, слѣдуетъ, что діаволъ первоначально не былъ злымъ <sup>4)</sup>. И J. Bovon замѣчаетъ, что, по 4 Евангелію (XII, 31; XVI, 11), діаволъ подлежитъ суду, изъ чего слѣдуетъ, что онъ является отвѣтственнымъ, — именно, за свою вину, за свой грѣхъ <sup>5)</sup>.

Если теперь мы обратимся къ Апокалипсису, то встретимся тамъ съ тѣмъ же идеалистическимъ взглядомъ на жизнь и міръ, какъ и въ Евангеліи. Нѣтъ нужды отрицать тотъ фактъ, что въ терминологіи Апокалипсиса и 4 Евангелія, относящейся къ обсуждаемой сейчасъ особенности этихъ писаній, замѣтно значительное различіе. Такъ, понятіе *κόσμος* въ Апокалипсисѣ не имѣетъ того этического значенія, какъ въ Евангеліи и 1 посланіи. Не говоритъ также Апокалипсисъ о рожденіи отъ Бога; свѣтъ и тьма въ немъ не противопоставляются. Изъ всего этого самый важный фактъ есть отсутствіе многосторонности въ понятіи *κόσμος*. Но и онъ отчасти поня-

<sup>1)</sup> Stevens, The Theology of the New Testament, p. 198.

<sup>2)</sup> Schlatter, D. Theologie d. N. Testaments II, S. 139.

<sup>3)</sup> Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, S. 225.

<sup>4)</sup> Meszner, Die Lehre der Apostel, S. 333.

<sup>5)</sup> Bovon, Théologie du Nouveau Testament I, p. 499—500.

тенъ въ виду незначительности въ Апокалипсисѣ увѣщательнаго элемента. Далѣе, свѣтъ и мракъ въ Апокалипсисѣ не противопоставляются, но и въ немъ отразилось опредѣленіе Бога, какъ свѣта (Апк. XXI, 23; XXII, 5), которое очевидно, въ обоихъ документахъ нужно свести къ зависимости отъ пророческихъ мѣстъ В. Завѣта. Вообще же слѣдуетъ сказать, что нельзя требовать отъ двухъ памятниковъ письменности совершеннаго тождества въ терминологіи въ силу ихъ происхожденія отъ одного писателя. Нельзя никому предписывать употреблять въ двухъ писаніяхъ, совершенно различныхъ по формѣ, содержанию и цѣли, одни и тѣ же понятія. Если же отрѣшиться отъ такого требованія, основаннаго на рабствѣ передъ буквою и примѣняемаго главнымъ образомъ при наличности особаго интереса заподозрить что нибудь, то легко будетъ найти сходство между Апокалипсисомъ и другими Іоанновыми писаніями не только въ общей схемѣ міропредставленія, но и въ достойныхъ вниманія частностяхъ.

Апокалипсисомъ выразительно представляется та антитеза, изъ которой въ другихъ писаніяхъ Іоанна происходятъ всѣ сужденія <sup>1)</sup>. Черезъ всю эту книгу новозавѣтнаго пророчества проходитъ выразительное раздѣленіе между небомъ и землею; это двѣ части міра, между которыми происходитъ постоянная борьба. Величественныя картины съ описаніемъ неба и его обитателей смѣняются въ Апокалипсисѣ описаніемъ бѣдствій, которыя являются удѣломъ земли. И эти бѣдствія, постигающія «живущихъ на землѣ», суть ничто иное, какъ казни, предопредѣленныя для земли въ божественномъ совѣтѣ. Итакъ небо и земля—вотъ двѣ противоположности. Εὐφραίνεσθε, οὐρανοί... οὐαὶ τῇ γῇ καὶ τῇ θάλασσῃ (Апк. XII, 12), — радуйтесь небеса, горе землѣ и морю! Вся земля дивилась, слѣдя за звѣремъ, и поклонилась звѣрю (XIII, 3—4). Звѣрю дана власть хулить живущихъ на небѣ, — но ему поклонятся всѣ живущіе на землѣ, которыхъ имена не написаны въ книгѣ жизни у Агнца (XIII, 6—8).

На землѣ царствуетъ діаволъ, который и по 4 Евангелію является княземъ міра сего и который въ Апокалипсисѣ представляется подъ образомъ большого краснаго дракона съ семью, украшенными діадемами, головами и десятью рогами (XII, 3). Этотъ драконъ называется,—очевидно, съ намекомъ на исторію

<sup>1)</sup> Schlatter, D. Theologie d. N. T. II, S. 138.

грѣхопаденія прародителей, — ὅφεις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ Σατανᾶς ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην (XII, 9), что вполне соответствует прилагаемому къ нему въ 4 Евангеліи эпитетамъ: ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς, а также «лжецъ и отецъ лжи». Земной владыка міра—первый звѣрь, вызывающій удивленіе и поклоненіе со стороны живущихъ на землѣ, получилъ силу, престолъ и великую власть отъ дракона, и живущіе на землѣ кланяются дракону, который далъ власть звѣрю (XIII, 2—3).

Соответственно противоположности неба и земли, въ Апокалипсисѣ идетъ рѣчь о живущихъ на небѣ (XII, 12; XIII, 6) и о живущихъ на землѣ (VI, 10; XIII, 8. 12. 14). Но этотъ контрастъ смягчается тѣмъ, что писатель Апокалипсиса не могъ не признать противоположности въ средѣ самихъ живущихъ на землѣ. Въ точномъ соответствіи ученію другихъ писаній Іоанна, различающихъ между вѣрующей общиной и міромъ, Апокалипсисъ противопоставляетъ сохраняющихъ заповѣди Божіи и имѣющихъ свидѣтельство Іисуса Христа — всему остальному человечеству, какъ враждебному Богу и Агнцу. При этомъ замѣчательно слѣдующее. Какъ Христосъ въ 4 Евангеліи (XVII, 14—16) противопоставляетъ небольшое общество Своихъ учениковъ міру и какъ въ 1 посланіи Іоаннъ различаетъ двѣ величины: христіанскую общину и міръ, при чемъ и Христосъ и Апостолъ высказываютъ о мірѣ общія сужденія, рисующія его во всемъ этическомъ безобразіи, такъ и Апокалипсисъ, упоминая иногда о сохраняющихъ заповѣди Божіи и имѣющихъ свидѣтельство Іисуса Христа (XII, 17),—тѣхъ, которые не поклонились звѣрю, ни образу его, и не приняли начертанія на чело свое и на руку свою (XX, 4),—говоритъ часто о землѣ и живущихъ на ней съ точки зрѣнія общей противоположности неба и земли, объединяя, повидимому, подъ этимъ именемъ все небожественное (VI, 10; XIII, 3—4). Подобно тому, какъ въ Іоан. XVII быстро чередуются этическое и антропологическое пониманіе космоса, въ Апк. XIII быстро чередуются тѣ же пониманія земли.

Мы видѣли, что въ Евангеліи и посланіи Іоанна этическія противоположности нельзя возводить къ метафизическимъ. То же самое должно сказать и объ Апокалипсисѣ. Мысль о твореніи всего существующаго на небѣ или на землѣ Богомъ выражена въ немъ съ ясностью, не оставляющей желать большаго (Апк. IV, 11; X, 6). Въ виду этого, не можетъ быть рѣчи о метафизической противоположности неба и земли.

Увѣщанія, предполагающія свободу выбора, содержатся въ Апокалипсисѣ не только въ семи посланіяхъ, въ одномъ изъ которыхъ Христосъ прямо говоритъ: «кто услышитъ голосъ Мой и отворитъ дверь, войду къ нему» (III, 20), но и въ другихъ частяхъ книги (XIV, 6—17). Изъ заключенія описанія шестой трубы (IX, 20—21) слѣдуетъ, что казни, какимъ подвергается боговраждебный міръ, имѣютъ исправительную цѣль.

Есть еще одна частность, относящаяся къ разсматриваемому нами сейчасъ свойству Іоанновской литературы, общая и Апокалипсису и другимъ писаніямъ Апостола. Она касается противоположности идеальнаго и эмпирическаго въ способѣ разсмотрѣнія Іоанномъ явленія жизни <sup>1)</sup>, которая выражается въ рядѣ, повидимому, противорѣчащихъ другъ другу изреченій объ одномъ и томъ же предметѣ. Такъ, относительно грѣхности человѣка Іоаннъ пишетъ въ 1 посланіи: «всякій пребывающій въ Немъ (во Христѣ) не согрѣшаетъ, всякій согрѣшающій не видѣлъ Его и не позналъ Его» (III, 6); «всякій рожденный отъ Бога не дѣлаетъ грѣха, потому что сѣмя Его пребываетъ въ немъ; и онъ не можетъ грѣшить, потому что рожденъ отъ Бога» (III, 9); «мы знаемъ, что всякій рожденный отъ Бога не грѣшитъ; но рожденный отъ Бога хранитъ себя, и лукавый не прикасается къ нему» (V, 18). Можно подумать, что Іоаннъ здѣсь совершенно отрицаетъ возможность грѣшить для извѣстной категоріи лицъ. На самомъ дѣлѣ, это толкованіе несправедливо, такъ какъ оно опровергается рядомъ другихъ изреченій въ томъ-же 1 посланіи. «Если говоримъ, что не имѣемъ грѣха,—обманываемъ самихъ себя, и истины нѣтъ въ насъ. Если исповѣдуемъ грѣхи наши, то Онъ, будучи вѣренъ и праведенъ, проститъ намъ грѣхи наши и очиститъ насъ отъ всякой неправды» (I, 8—9) Возможность грѣха и для вѣрующихъ предполагается въ II, 1—2, — точно также и въ V, 16 — 17, гдѣ различаются грѣхъ къ смерти и грѣхъ не къ смерти. Вотъ здѣсь-то и сказались двѣ точки зрѣнія Апостола: идеальная и реальная. Какъ идеалистъ, онъ уже въ настоящемъ видитъ будущую окончательную побѣду надъ грѣхомъ. Какъ человѣкъ, который по необходимости долженъ считаться съ реальными условіями настоящей жизни, онъ

<sup>1)</sup> Ср. *Beyschlag*, *Neutestamentliche Theologie* II, S. 455—456; *Neander*, *Geschichte der Pflanzung u. Leitung d. ehr. Kirche*, S. 897—901.

признаетъ фактъ эмпирической грѣховности. Это будетъ еще понятнѣе, если вспомнимъ то, что въ 4 Евангеліи и 1 посланіи Іоанна говорится о побѣдѣ надъ міромъ. Христосъ говоритъ о Себѣ: «Я побѣдилъ міръ» (Іоан. XVI, 33). Апостолъ пишетъ: «сія есть побѣда, побѣдившая міръ, вѣра наша» (1 Іоан. V, 4). Побѣда надъ міромъ, какъ слѣдуетъ изъ этихъ словъ, уже совершена, и это несомнѣнно, конечно, — но только съ извѣстной точки зрѣнія. Идеально міръ съ его зломъ окончательно побѣжденъ, но реально всякій вѣрующій, чтобы воспользоваться плодами побѣды Христовой, долженъ самъ еще побѣдить міръ, что возможно въ союзѣ вѣры со Христомъ. И вотъ Апостолъ провозглашаетъ: «всякій рожденный отъ Бога побѣждаетъ міръ» (1 Іоан. V, 4); «кто побѣждаетъ міръ, какъ не тотъ, кто вѣруетъ, что Іисусъ есть Сынъ Божій?» (1 Іоан. V, 5). Но въ какихъ условіяхъ совершается эта побѣда? Оказывается, что побѣда у Іоанна состоитъ не во внѣшнемъ триумфѣ. «Въ мірѣ будете имѣть скорбь» (Іоан. XVI, 33), говоритъ въ 4 Евангеліи Христосъ Своимъ ученикамъ: «Вы восплачете и возрыдаете, а міръ возрадуется» (Іоан. XVI, 20). «Наступитъ время, когда всякій убивающій васъ, будетъ думать, что онъ тѣмъ служитъ Богу» (Іоан. XVI, 2). Вотъ тѣ условія, въ которыхъ должна протекать побѣдная дѣятельность учениковъ Христовыхъ.

Всѣ эти особенности 4 Евангелія съ посланіемъ, касающіяся соединенія идеальной и эмпирической точекъ зрѣнія на міръ и жизнь, встрѣчаются и въ Апокалипсисѣ,—всѣ до послѣдней частности. Прежде всего, понятіе побѣды у Апокалиптики имѣетъ такое же большое значеніе, какъ и въ другихъ писаніяхъ Іоанна. Въ увѣщаніи, заключающемъ посланіе въ Лаодикию, прославленный Христосъ говоритъ о Себѣ, какъ о побѣдителя (Апк. III, 21; ср. Іоан. XVI, 33). Но побѣда Господа не исключаетъ необходимости для cadaго вѣрующаго самому сдѣлаться побѣдителемъ. Въ виду этого каждое изъ семи апокалипсическихъ посланій говоритъ объ ὁ νικῶν, содержитъ обѣтованіе τῷ νικῶντι (II, 7. 11. 17. 26; III, 5. 12. 21). На морѣ стеклянномъ, смѣшанномъ съ огнемъ, созерцатель видитъ побѣдителей (τοὺς νικῶντας) звѣря, и образа его и числа имени его (XV, 2). Но вотъ здѣсь во взглядѣ на побѣду и сказываются въ Апокалипсисѣ тѣ различные способы разсмотрѣнія, которые мы нашли въ 4 Евангеліи и посланіи Іоанна. Такъ, побѣда въ немъ то представляется совершив-

шимся фактомъ, то изъ всего хода рѣчи слѣдуетъ, что это еще цѣль человѣка. По низверженіи съ неба дракона созерцатель слышитъ громкій голосъ, говорящій на небѣ: «нынѣ настало спасеніе и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его, потомучто низвержень клеветникъ братій нашихъ, клеветавшій на нихъ предъ Богомъ нашимъ день и ночь. Они побѣдили (ἐνίκησαν) его кровію Агнца и словомъ свидѣтельства своего и не возлюбили души своей даже до смерти» (Апк. XII, 10—11). Въ данномъ случаѣ Апокалиптикъ предвосхищаетъ уже то торжество вѣры и правды, котораго можно ожидать только отъ будущаго. Для него оно какъ бы осуществилось, потомучто побѣда дѣйствительно совершена Христомъ, и всякій вѣрующій можетъ оказаться побѣдителемъ діавола черезъ кровь Господа. Такъ обстоитъ дѣло, если разсуждать идеально; но эмпирически христіанамъ посылаются различныя увѣщанія, которыя предполагаютъ, что они,—каждый въ отдѣльности,—еще не побѣдители, но только могутъ сдѣлаться таковыми,—при этомъ, конечно, предполагается кровь Агнца, какъ основаніе побѣды (Апк. XII, 11; VII, 14). Но въ чемъ же состоитъ побѣда христіанъ? И здѣсь,—въ представленіи о побѣдѣ,—Апокалипсисъ стоитъ въ полномъ согласіи съ остальными писаніями Апостола Іоанна. Побѣдили тѣ, которые «не возлюбили души своей даже до смерти» (Апк. XII, 11). Съ точки зрѣнія взгляда на побѣду, какъ на внѣшній триумфъ, побѣдителемъ является звѣрь, которому дано вести войну со святыми и побѣдить ихъ (XIII, 7). Если же дѣло идетъ о вѣрующемъ, то послѣднимъ актомъ его побѣды надъ звѣремъ является смерть самого побѣдителя. Побѣда и смерть въ борьбѣ объединяются. «Будь вѣренъ до смерти, и дамъ тебѣ вѣнецъ жизни» (Апк. II, 10) Тѣхъ, о которыхъ можно сказать, что они побѣдили звѣря, и образъ его, и начертаніе его и число имени его, созерцатель видитъ стоящими на морѣ стеклянномъ, смѣшанномъ съ огнемъ, и поющими пѣснь Моисея, раба Божія, и пѣснь Агнца (XV, 2—3). Они прошли по житейскому морю, преодолевъ огненные искушенія и побѣдивъ фараона діавола.

Такимъ образомъ и Апокалипсису и Евангелію съ посланіемъ Іоанна одинаково присущъ имъ только въ такой формѣ свойственный этической дуализмъ. Міропониманіе и жизнепониманіе во всѣхъ этихъ писаніяхъ одно и тоже, при чемъ замѣчательно, что совпаденіе обнаруживается не только

въ общемъ, но и въ частностяхъ,—отчасти даже въ терминологіи. Все это заставляетъ признать, что и Апокалипсисъ и 4 Евангеліе съ посланіями Іоанна отражаютъ въ себѣ совершенно одинаковый характеръ и умственный складъ писателя.

в) Христологія. Въ области догматическаго ученія замѣчается значительное сходство между Апокалипсисомъ и другими писаніями Іоанна въ христологіи <sup>1)</sup>. Сходство это касается прежде всего общей точки зрѣнія, съ какой Христосъ описывается въ указанныхъ новозавѣтныхъ памятникахъ и особенность которой состоитъ въ томъ, что писатель въ нихъ исходитъ отъ Божества Спасителя и переходитъ къ человечеству.

Что касается прежде всего христологіи Апокалипсиса, то на нее существовали и иные взгляды. Такъ, Н. Ewald находитъ въ книгѣ новозавѣтнаго пророчества ученіе о Мессіи съ іудейской окраской, приближающееся къ ученію Евангелія Маттея. Общимъ для нихъ является указаніе на происхожденіе Мессіи отъ Давида и описаніе пришествія Христова. По мнѣнію Fr. Chr. Baur'a, возвышенные предикаты въ Апокалипсисѣ имѣютъ внѣшнее, а не существенное отношеніе ко Христу <sup>2)</sup>. О несостоятельности такого взгляда на христологію Апокалиптики мы подробно говорили выше <sup>3)</sup>. Въ новѣйшее время Н. J. Holtzmann находитъ въ апокалипсическомъ образѣ Христа лишь контрасты. Такъ, въ описаніи его имѣются іудейскія черты: пасеніе жезломъ желѣзнымъ (Апк. XII, 5; XIX, 15), имя «царь царей» (Апк. XIX, 16), происхожденіе изъ дома Давидова (Апк. V, 5; XXII, 16). Но съ другой стороны, — думаетъ Holtzmann, — встрѣчающіяся божественныя черты личности Христа показываютъ, какъ мало историческій Иисусъ значить въ мірѣ мыслей Апокалиптики <sup>4)</sup>.

Мы должны признать, что указываемыя Holtzmann'омъ ветхозавѣтно-теократическія черты мессіанскаго образа дѣйствительно составляютъ особенность Апокалипсиса сравнительно съ другими писаніями Іоанна. Но она всецѣло объясняется содержаніемъ книги, описывающей судъ прославлен-

<sup>1)</sup> Ср. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament* II, p. 531—532.

<sup>2)</sup> Baur, *Vorlesungen über neutest. Theologie*, S. 214—218.

<sup>3)</sup> См. стр. 184—188.

<sup>4)</sup> Н. J. Holtzmann, *Lehrbuch d. neutest. Theologie* I, S. 543—545.

наго Христа надъ міромъ. Отсутствіе же въ 4 Евангеліи хотя бы указанія на происхожденіе Господа изъ рода Давидова объясняется условіями его происхожденія, какъ послѣдняго въ ряду подобнаго рода памятниковъ, только восполняющаго другія и подбирающаго матеріалы соотвѣтственно заранѣе выработанному прагматизму. Кромѣ того, Іоан. VII, 41—42 скорѣе предполагаютъ молчаливое согласіе Евангелиста съ общимъ христіанскимъ убѣжденіемъ относительно происхожденія Христа изъ Виѣлеема отъ сѣмени Давидова, чѣмъ съ противоположнымъ мнѣніемъ враговъ Господа о рожденія Его въ Назаретѣ. Совершенно немыслимо, чтобы онъ сталъ здѣсь въ явное и сознательное противорѣчіе съ пророчествомъ, которое было для него догматическимъ авторитетомъ <sup>1)</sup>. Отсутствіе въ 4 Евангеліи другихъ ветхозавѣтныхъ мессіанскихъ предикатовъ, встрѣчающихся въ Апокалипсисѣ, не можетъ возбуждать никакого недоумѣнія: многое, умѣстное въ Апокалипсисѣ, совершенно невозможно было вставить въ историческое писаніе о жизни Христа.

Правильно и то указаніе, что божественныя черты Господа въ Апокалипсисѣ выступаютъ на первое мѣсто, хотя, правда, онѣ совершенно не устраниаютъ съ поля зрѣнія и историческій Его образъ. Даже наоборотъ, все апокалипсическое описаніе движется представленіемъ объ Іисусѣ и Его дѣлѣ. Все всемірно-историческое значеніе Христа, Его право быть центромъ міровой исторіи основывается на томъ, что Онъ—левъ изъ колѣна Іудина, корень Давидовъ, побѣдилъ, т. е. былъ закланъ и кровію Своею искупилъ насъ Богу изъ всякаго колѣна и языка, и народа и племени (Апк. V, 5. 9).

Наконецъ, божественность существа Мессіи, по Апокалипсису, предвѣчна <sup>2)</sup>. Онъ—Первый и Послѣдній (Апк. XXII, 13) и описывается, какъ Ветхій днями въ Дан. VII, 9 (Апк. I, 14). За подробными свѣдѣніями относительно христологіи Апокалиптики мы отсылаемъ къ стр. 183 дал.

Христологія 4 Евангелія и перваго посланія Іоанна не менѣе опредѣленна и развита въ томъ же направленіи, какъ и христологія Апокалипсиса. Впрочемъ, Prof. W. Beyschlag

<sup>1)</sup> Противъ *H. J. Holtzmann'a*, *Lehrbuch d. neutest. Theologie* II, S.<sup>2</sup> 473—475.

<sup>2)</sup> *B. Weiss*, *Lehrbuch d. biblischen Theologie d. N. T.*, S.<sup>6</sup> 560.



и на нее высказываетъ взглядъ, противоположный тому, какой мы выше высказали. Мы говорили, что Іоаннъ всюду исходить изъ Божества Спасителя. Beyschlag утверждаетъ, что форма самосознанія Іисуса въ 4 Евангеліи, какъ и въ синоптическихъ, человѣческая. Христосъ у него есть Сынъ Божій въ ветхозавѣтномъ смыслѣ. Ложно, будто бы, то пониманіе христологіи Іоанна, по которому Апостолъ отъ Божества уже переходитъ къ человѣчеству Господа. Несомнѣнно, что Христосъ для Іоанна прежде всего человѣкъ <sup>1)</sup>. Мѣста, въ которыхъ говорится о посланіи Христа, объясняются въ смыслѣ зависимости отъ божественнаго опредѣленія <sup>2)</sup>. При такомъ характерѣ Іоанновой христологіи всецѣло понятны у него указанія на человѣческія слабости Спасителя, Котораго Іоаннъ не представляетъ ни всевѣдущимъ, ни всемогущимъ. Христосъ называется и единокровнымъ въ смыслѣ совершенной нравственной чистоты <sup>3)</sup>. Проводя такой взглядъ на христологію Іоанна, Beyschlag при обоснованіи его вводитъ въ свои разсужденія значительную путаницу въ виду стремленія доказать невозможное. Такъ, ему необходимо объяснить идею предсуществованія Христа въ 4 Евангеліи. Въ этомъ случаѣ ученый прибѣгаетъ къ предположенію, что рѣзкое выраженіе этой идеи въ рѣчахъ Господа слѣдуетъ отнести на счетъ Евангелиста, хотя въ виду распространенности ея среди іудеевъ необходимо,—сознается онъ,—признать, что и Самъ Іисусъ нѣкоторыми изреченіями далъ этому основаніе <sup>4)</sup>. Но рѣзкое выраженіе идеи предсуществованія съ точки зрѣнія Beyschlag'a непонятно и въ устахъ самого писателя Евангелія, который разсматриваетъ Христа прежде всего, какъ человѣка.

<sup>1)</sup> *Beyschlag*, *Neutestamentliche Theologie* I. S. 232—244; II, S. 409. Подобный же взглядъ на христологію 4 Евангелія развиваетъ и *Вовон*, который рѣшительно возстаетъ противъ „никейской“ догмы, утверждая, что Спаситель, по Іоанну, есть историческій Іисусъ, пророкъ изъ Галилеи съ человѣческимъ только самосознаніемъ. Правда, во Христѣ Богъ открылъ Себя человѣчеству исключительнымъ образомъ, но при всемъ томъ ни о какомъ воплощеніи въ лицѣ Господа Божественной ипостаси, на основаніи 4 Евангелія, не можетъ быть рѣчи. Такъ думаетъ *Prof. J. Vovon* (*Théologie du N. Testament* I, p. 481—482. 485—488; II, p. 561—563).

<sup>2)</sup> *Beyschlag*, *op. cit.* I. S. 251—255.

<sup>3)</sup> *Ibid.* II, S. 410.

<sup>4)</sup> *Ibid.* I, S. 244—248.

Мы считаемъ мнѣніе Beyschlag'a противорѣчащимъ очевидности и согласны съ взглядомъ W. F. Adeney'я, что въ 4 Евангеліи мы имѣемъ представленіе Божества Христа болѣе полное, чѣмъ гдѣ-либо еще въ Библии <sup>1)</sup>. Такъ, уже въ прологѣ Іоаннъ утверждаетъ существенное Божество Логоса, Который по воплощеніи жилъ на землѣ, какъ Іисусъ Христосъ: θεός ἦν ὁ λόγος (Іоан. I, 1). Prof. G. B. Stevens обращаетъ вниманіе на выразительность, съ какой здѣсь слово θεός поставлено на первомъ мѣстѣ, а также на заботливое различеніе въ первыхъ стихахъ пролога между ὁ θεός и θεός. Первое обозначаетъ спеціально Отца, послѣднее—божественную природу или сущность. Отъ ὁ θεός и различается ὁ λόγος, который есть θεός. Въ послѣднемъ же понятіи (θεός) заключаются равно Отецъ и Сынъ. Такимъ образомъ Евангелистъ утверждаетъ различіе лицъ и общность сущности <sup>2)</sup>.

Точно также и въ собственныхъ рѣчахъ Господа, изложенныхъ въ 4 Евангеліи, отразилось Его божественное самосознаніе, какъ исходный пунктъ Его ученія. Такъ, Христосъ утверждаетъ о Себѣ (Іоан. VIII, 42): «Я отъ Бога исшелъ и пришелъ» (ἐξῆλθον καὶ ἦκω); «Я и Отецъ одно» (X, 30); «Отецъ во Мнѣ и Я въ Немъ» (X, 38); «Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ» (XIV, 10). Здѣсь не можетъ быть рѣчи только о нравственномъ единеніи Сына съ Отцомъ <sup>3)</sup>. Это подтверждается значеніемъ въ 4 Евангеліи и 1 посланіи Іоанна наименованія «Сынъ» и «Единородный Сынъ» въ приложеніи ко Христу. Такъ, исключительность Сыновняго отношенія Іисуса къ Богу выражена уже въ Іоан. I, 18. По другимъ мѣстамъ, богосыновство Господа является предположеніемъ Его посольства въ міръ <sup>4)</sup>: «не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ черезъ Него» (Іоан. III, 17); «Отецъ послалъ Сына Спасителемъ міру» (1 Іоан. IV, 14). Ясно также предполагается, что Христосъ былъ Единороднымъ Сыномъ Божіимъ до воплощенія и въ слѣдующемъ мѣстѣ: «любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Едино-

<sup>1)</sup> Adeney, The Theology of the New Testament, p. 238.

<sup>2)</sup> Stevens: The Theology of the New Testaments, p. 581—582; The Johannine Theology, p. 91.

<sup>3)</sup> Feine, Theologie d. N. Testaments, S. 651.

<sup>4)</sup> H. J. Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie II, S.<sup>2</sup> 488—489.

роднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него» (1 Иоан. IV, 9). Христосъ есть прежде Единородный Сынъ Божій, а потомъ уже по волѣ Божіей Спаситель міра. Всѣмъ этимъ опровергается также мнѣніе Prof. W. Beyschlag'a, что рѣчь о посланіи Христа въ міръ указываетъ исключительно на божественное опредѣленіе извѣстнаго событія, но не на перемѣну, вмѣстѣ съ тѣмъ, Христомъ формы бытія.

Другимъ подтвержденіемъ того факта, что исходнымъ пунктомъ христологіи Евангелія и посланія Іоанна служить ученіе о Божествѣ Христа, что, слѣдовательно, всѣ вышеприведенныя изреченія нужно понимать въ смыслѣ указанія на существенное единство Сына съ Отцомъ, служить ясно выраженная идея предсуществованія Христа, предполагаемая уже, очевидно, такими изреченіями, какъ Іоан. III, 17; 1 Иоан. IV, 14; IV, 9. Въ Іоан. VIII, 56—58 Христосъ говоритъ іудеямъ: «Авраамъ, отецъ вашъ, радъ былъ увидѣть день Мой: и увидѣлъ и возрадовался». На это ему возражали: «Тебѣ нѣтъ еще пятидесяти лѣтъ,—и Ты видѣлъ Авраама». Но Христосъ въ отвѣтъ на возраженіе не только не указываетъ на то, что іудеи поняли Его слова неправильно, слишкомъ буквально, но наоборотъ подтверждаетъ ихъ пониманіе съ усиленіемъ даже Своей мысли: «истинно, истинно говорю вамъ: прежде нежели былъ Авраамъ, Я есмь». Въ первосвященнической молитвѣ Христосъ ясно говоритъ о славѣ, которую Онъ имѣлъ у Бога прежде бытія міра (Іоан. XVII, 5). Языкъ этихъ изреченій Господа, утверждающихъ Его вѣчное бытіе, является единственнымъ; ничего подобнаго о вѣрующихъ нигдѣ не говорится <sup>1)</sup>.

Хотя христологія Евангелія и посланія Іоанна отличается особенной возвышенностью, тѣмъ не менѣе образъ Христа у него не является продуктомъ спекуляціи, но есть образъ всецѣло историческій. Въ этихъ новозавѣтныхъ памятникахъ отразилось то впечатлѣніе, какое личность Господа произвела на очевидца—писателя. Уже въ прологѣ онъ говоритъ о Словѣ, которое стало плотію и обитало среди нихъ, Его учениковъ (Іоан. I, 14). Въ началѣ 1 посланія Іоаннъ удостовѣряетъ, что онъ пишетъ о томъ, что было отъ начала, что они—Апо-

<sup>1)</sup> *Stevens*: The Theology of the New Testaments, p. 206—207; The Johannine Theology, p. 113. 117—122. Какія искусственныя объясненія допускаютъ, чтобы избѣжать признанія дѣйствительнаго и яснаго смысла приведенныхъ выраженій,—это можно видѣть на примѣрѣ *Bovon'a*, Théologie du N. Testament I, p. 489—490.

стоны слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руками, — о Словѣ жизни (1 Иоан. I, 1). Наконецъ, въ Евангеліи воплотившійся Логосъ-Христосъ описывается не только супранатуральными чертами всевѣдѣнія (XIII, 1. 11. 21. 38; XVIII, 4 и др.) и всемогущества (III, 35; X, 28; чудеса и др.), но Евангелистъ показываетъ намъ обликъ Господа во всей человѣческой природѣ. Такъ, Христу приписываются усталость отъ пути (Иоан. IV, 6), жажда (IV, 7), голодъ (IV, 31); печаль у Него вызываетъ слезы (XI, 35), душа Его смущается въ предчувствіи страданій (XII, 27), на крестѣ среди предсмертныхъ мукъ Онъ заботится о Своей Матери и ввѣряетъ Ее любимому ученику (XIX, 26 — 27). Н. J. Holtzmann указываетъ по этому поводу на трудности проблемы воплощенія Логоса, Его единенія съ человѣчествомъ съ точки зрѣнія понятія о личности <sup>1)</sup>. *Feine* однако правъ, когда утверждаетъ, что Иоаннъ не чувствовалъ проблемъ, связанныхъ съ вочеловѣченіемъ <sup>2)</sup>. Не менѣе правъ и В. Weiss, указывающій на понятность съ точки зрѣнія вѣры тѣхъ фактовъ изъ жизни Господа, гдѣ сказывается или подчиненіе Его Отцу или ограниченность воспринятой Имъ человѣческой природы <sup>3)</sup>.

Изъ общаго очерка христологіи 4 Евангелія и посланій Иоанна видно, что она сходна съ христологіей Апокалипсиса въ общемъ характерѣ. Всѣ эти писанія несомнѣнно отражаютъ одинаковое впечатлѣніе, произведенное историческою личностію Господа на очевидца. Оно хорошо выражено въ словахъ: «мы видѣли славу Его,—славу, какъ Единороднаго отъ Отца» (Иоан. I, 14). Не смотря на такое понятіе о лицѣ Христа, писатель, вмѣстѣ съ тѣмъ, нигдѣ не теряетъ и исторической почвы. Затѣмъ, къ сходнымъ пунктамъ обѣихъ христологій нужно отнести и выраженіе въ нихъ ученія о предсуществованіи Христа.

<sup>1)</sup> Н. J. Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie II, S.<sup>2</sup> 463—464, Скрытымъ основаніемъ нападокъ Bovon'a на то пониманіе христологіи 4 Евангелія, согласно которому въ немъ содержится ученіе о Логосѣ, какъ Божественной ипостаси, обладавшей личнымъ самосознаніемъ и до Своего воплощенія въ Иисуса Христа, кажется, то же является философское понятіе личности (см. Théologie du N. Testament I, p. 487—488; II, p. 562—563).

<sup>2)</sup> *Feine*, Theologie d. N. T., S. 651.

<sup>3)</sup> В. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie d. N. T., S.<sup>2</sup> 606—607 u. Anm. 12.

Не ограничиваясь общимъ характеромъ и общою точкой зрѣнія, сходство христологіи 4 Евангелія съ христологіей Апокалипсиса простирается и на частности. Здѣсь весьма примѣчательнымъ фактомъ является, прежде всего, примѣненіе ко Христу одинаковыхъ наименованій въ различныхъ писаніяхъ Іоанна. Такъ, 4 Евангеліе содержитъ въ своемъ прологѣ ясное и подробное ученіе о Логосѣ. Но Логосомъ называется Господа и Апокалипсисъ: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (XIX, 13). Прибавленіе τοῦ θεοῦ въ приведенномъ мѣстѣ не свидѣтельствуетъ противъ тождества ученія о Логосѣ въ двухъ писаніяхъ по смыслу, такъ-какъ аналогію къ этому мы имѣемъ и въ первомъ посланіи Апостола, а именно, въ немъ Іоаннъ говоритъ объ ὁ λόγος τῆς ζωῆς (I, 1). Справедливо думать, что ὁ λόγος 4 Евангелія, ὁ λόγος τῆς ζωῆς 1 посланія и ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Апокалипсиса означаютъ одно и то-же, потомучто и о первомъ евангельскій прологъ учить: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν (1, 2), ἐν αὐτῇ ζωῇ ἦν (1, 4).

Общимъ Апокалипсису и 4 Евангелію является и наименование «Агнецъ» съ тѣмъ лишь различіемъ, что въ первомъ оно передается греческимъ словомъ τὸ ἀρνίον, а во второмъ чрезъ ὁ ἀμνός. Въ Апокалиптикѣ въ этомъ случаѣ можно отчасти усмотрѣть ученика Предтечи, такъ-какъ въ Евангеліи названіе Христа Агнцемъ выходитъ лишь изъ устъ Крестителя. Различіе между τὸ ἀρνίον и ὁ ἀμνός объясняется, вѣроятно, тѣмъ, что ὁ ἀμνός дѣйствительно было употреблено Предтечею (Іоан. I, 29, 36), но Апостолъ оставилъ его и замѣнилъ въ Апокалипсисѣ чрезъ τὸ ἀρνίον, такъ-какъ этотъ терминъ болѣе соотвѣтствовалъ особому оттѣнку соединяемой съ нимъ мысли. Определить этотъ оттѣнокъ съ несомнѣнностью трудно. Возможны двѣ комбинаціи: названіе Господа Агнцемъ имѣетъ въ виду или пасхальнаго агнца или Иса. LIII, 7 съ отношеніемъ ко всему пророчеству о рабѣ Іеговы. Prof. B. Weiss и думаетъ, что уменьшительное ἀρνίον указываетъ, что Апокалиптикъ устанавливаетъ отношеніе не къ пасхальному агнцу, но къ Агнцу Иса. LIII, 7 <sup>1)</sup>). Онъ же однако полагаетъ, что и слова Крестителя указываютъ на то же самое мѣсто <sup>2)</sup>). Слѣ-

<sup>1)</sup> B. Weiss, *Lehburch d. Biblischen Theologie d. N. T.*, S.<sup>o</sup> 558 Anm. 2; ср. Baur, *Geschichte d. christlichen Kirche* I, S. 155. Отношеніе къ пасхальному агнцу здѣсь видать Gebhardt, *D. Lehrbegriff der Apokalypse*, S. 119—120.

<sup>2)</sup> Ibid. S. 624 mit Anm. 2.

довательно, искать здѣсь объясненія причины употребленія въ Апокалипсисѣ το άρνίον вмѣсто ο άρνός трудно. Къ тому же не безъ основанія утверждаетъ Prof. G. B. Stevens, что точный смыслъ названія Христа въ Апокалипсисѣ Агнцемъ экзегетически выяснить невозможно <sup>1)</sup>, а Prof. P. Feine говоритъ то же самое относительно 4 Евангелія <sup>2)</sup>. Какіе бы доводы не приводили въ пользу отношенія термина къ Иса. LIII, 7,— все же направленіе мысли Апостола къ прообразовательному смыслу пасхальнаго агнца открывается еще съ большею очевидностью (Іоан. XIX, 36). Но какъ бы то ни было, различію слова, выражающаго понятіе въ Апокалипсисѣ и Евангеліи, нельзя придавать никакого значенія, особенно въ виду того, что въ послѣднемъ оно употребляется Предтечею, и Апостолъ, слѣдовательно, былъ связанъ въ его передачѣ фактомъ. Самъ же онъ, усвоивши понятіе, нашелъ для его внѣшняго выраженія болѣе, по его мнѣнію, подходящее слово.

Наконецъ, можно еще замѣтить, что въ 4 Евангеліи Христосъ говоритъ о Себѣ, какъ о добромъ пастырѣ (X, 11. 14). Въ Апокалипсисѣ хотя буквально это наименованіе и не употребляется, однако имѣется образъ пасенія для обозначенія отношенія Господа къ Своимъ вѣрнымъ послѣдователямъ: «Агнецъ, Который среди престола, будетъ пасти ихъ и водить ихъ на живые источники водъ» (Апк. VII, 17).

Кромѣ сходства въ обозначающихъ Христа эпитетахъ, христологіи Апокалипсиса и другихъ писаній Іоанна подобны другъ другу еще въ слѣдующихъ пунктахъ, касающихся взгляда на божественную природу Икупителя міра. Такъ, съ одной стороны, во всѣхъ писаніяхъ, приписываемыхъ любимому ученику Господа, между Богомъ и Христомъ устанавливается весьма тѣсная связь. Особенно оригинально выражена она въ Апокалипсисѣ и 1 посланіи. Имѣемъ въ виду то обстоятельство, что Апокалиптикъ не только описываетъ явившагося ему подобнаго Сыну Человѣческому чертами Ветхаго днями изъ кн. Даниила, но и обозначаетъ Бога и Христа общими предикатами <sup>3)</sup>. Соответственно этому, и въ первомъ посланіи Апостола между Богомъ и Христомъ устанавливается такое единство, что рѣчь переходитъ совсѣмъ незамѣтно отъ одного къ

<sup>1)</sup> Stevens, The Theology of the New Testament, p. 536.

<sup>2)</sup> Feine, Theologie d. N. T., S. 683.

<sup>3)</sup> Объ этомъ см. выше стр. 189—190.

Другому (см. II, 27 — 29; III, 1—6) <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, и въ Апокалипсисѣ и въ 4 Евангеліи Христосъ представляется получившимъ все отъ Отца. Въ первомъ эту мысль высказываетъ о Себѣ явившійся созерцателю прославленный Сынъ Человѣческій (II, 27), равно какъ и въ Евангеліи она весьма обычна въ собственныхъ рѣчахъ Господа. Сынъ получилъ все, всю власть отъ Отца (Іоан. III, 35; XIII, 3; XVII, 2); Его дѣло на землѣ есть исполненіе воли, заповѣди, порученія Отца (IV, 34; VI, 38, 57; X, 18; XIV, 31; XV, 10; XVII, 4); Сынъ говоритъ то, что слышалъ отъ Отца (VIII, 26; XII, 49); въ частности, Онъ получилъ отъ Отца: Своихъ учениковъ (XVII, 6, 11—12, 24), Свою славу (XVII, 22, 24), власть судить (V, 22). Словомъ, «Сынъ ничего не можетъ творить Самъ отъ Себя, если не видитъ Отца творящаго: ибо что творить Онъ, то и Сынъ творить также» (V, 19, 30). Здѣсь же слѣдуетъ упомянуть о томъ фактѣ, что и въ Апокалипсисѣ (III, 2, 12) и въ 4 Евангеліи (XX, 17) Христосъ называетъ Бога Своимъ Богомъ. Замѣчательно то, что въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ отвлеченнымъ догматизированіемъ, но съ историческими воспоминаніями. Слова объ отношеніи Сына къ Отцу въ Евангеліи находятся въ рѣчахъ Господа, а не являются собственными разсужденіями писателя, равнымъ образомъ и въ Апокалипсисѣ идея полученія Сыномъ всего отъ Отца содержится только въ рѣчи прославленнаго Христа, обращенной къ тайнозрителю, и не встрѣчается въ другихъ мѣстахъ.

Кромѣ всего сказаннаго, въ области христологическихъ идей Іоанновой литературы наше вниманіе долженъ остановить еще слѣдующій фактъ. Дѣло въ томъ, что когда мы подходимъ къ тѣмъ главамъ 4 Евангелія, которыя касаются послѣднихъ дней жизни Господа, то наблюдаемъ, что здѣсь въ рѣчахъ Спасителя довольно часто проводится взглядъ на Его страданія, какъ на средство прославленія. Такъ, когда Христу сообщили о желаніи еллиновъ видѣть Его, Онъ, усмотрѣвъ въ этомъ знакъ приближенія конца Своей земной дѣятельности, сказалъ: «пришелъ часъ прославиться Сыну Человѣческому» (Іоан. XII, 23). Изъ послѣдующихъ словъ видно, что орудіемъ этого прославленія должны быть страданія и

<sup>1)</sup> *Feine*, Theologie d. N. T., S. 659—660. *H. J. Holtzmann*, Lehrbuch d. neutest. Theologie II, S. <sup>8</sup> 444.

смерть: «если пшеничное зерно, падши въ землю, не умреть, то останется одно; а если умреть, то принесетъ много плода» (XII, 24). Начало особеннаго прославленія Сына Человѣческаго, по Евангелію, совпадаетъ съ началомъ Его страданій (XIII, 1). Въ первосвященнической молитвѣ, далѣе, Христосъ проситъ: «нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра» (XVII, 5). Здѣсь неоспоримо сказывается взглядъ на уничтоженіе Христа, какъ на откровеніе Его славы <sup>1)</sup>. Но то же самое воззрѣніе легко замѣтить и въ Апокалипсисѣ. По его ученію, Христосъ является владыкою міра, потомучто Онъ побѣдилъ (V, 5), а побѣда его, очевидно, выразилась въ томъ фактѣ, что Онъ былъ закланъ (V, 9). Въ виду этого, Онъ «достойнъ взять книгу и снять съ нея печати»; «достойнъ Агнецъ закланный принять силу и богатство, и премудрость, и крѣпость, и честь, и славу, и благословеніе» (V, 9. 12). Побѣждающему Христосъ обѣщаетъ дать сѣсть на Его престолѣ, какъ и Онъ Самъ побѣдилъ и сѣлъ на престолѣ Отца (III, 21). Впрочемъ, необходимо также имѣть въ виду въ данномъ случаѣ и то, что хотя страданія Христа у Іоанна и считаются орудіемъ Его прославленія, однако ни 4 Евангеліе, ни Апокалипсисъ не представляютъ дѣло такъ, что божественныя свойства получены Господомъ только послѣ прославленія чрезъ страданія. Это слѣдуетъ само собою изъ общаго характера христологіи этихъ писаній. Если между Христомъ и Богомъ наблюдается отношеніе единства по существу, то ясно, что это отношеніе должно быть предвѣчнымъ. Но, кромѣ того, въ 4 Евангеліи Христосъ прямо и ясно говоритъ о славѣ, которую онъ имѣлъ у Отца прежде бытія міра. Спрашивается: если Христосъ-Логосъ является предвѣчно божественнымъ существомъ, то какъ возможно говорить о принятіи имъ власти и славы отъ Отца послѣ прославленія черезъ страданіе и смерть? Пояснить подобныя выраженія можно ссылкой на аналогичныя мѣста Апокалипсиса, касающіяся Самого Бога Отца. Такъ, послѣ звука седьмой трубы Апокалиптикъ слышитъ громкіе голоса, раздавшіеся на небѣ: «царство міра содѣлалось царствомъ Господа нашего и Христа Его, и будетъ царствовать во вѣки вѣковъ» (XI, 15). Послѣ этого 24 старца говорятъ: благодаримъ Тебя, Господи Боже Вседер-

<sup>1)</sup> Cp. *Gebhardt*, *Der Lehrbegriff der Apokalypse*, S. 357—380. 109—111.



житель, Который еси, былъ и грядешь, что Ты пріялъ силу Твою великую и воцарился» (XI, 17). По низверженіи дракона созерцатель опять услышалъ громкій голосъ, говорящій на небѣ: «нынѣ настало спасеніе и сила и царство Бога нашего и власть Христа Его» (XII, 10). Во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ говорится о воцареніи Самого Бога, а между тѣмъ несомнѣнно, что Богъ всегда былъ царемъ міра. Въ такомъ случаѣ ясно, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ двумя точками зрѣнія на предметъ: идеальной и реальной. Идеально Богъ всегда царствовалъ надъ міромъ, но реально въ исторіи осуществляются его воля и совѣтъ о мірѣ только постепенно. То-же самое можно сказать и о Христѣ. Идеально Онъ имѣлъ славу и власть у Отца прежде бытія міра, какъ божественный Логось. Черезъ Него все создано, въ Немъ источникъ жизни и свѣта (Іоан. I, 3—4; Апк. III, 14). Но исторически-реально Онъ сталъ чрезъ свое искупительное дѣло въ особое отношеніе къ міру, въ особенно тѣсную связь съ человѣчествомъ, — а все это дало Иисусу Христу и особенныя права на міръ.

Итакъ между христологіей Апокалипсиса и 4 Евангелія съ посланіями Іоанна наблюдается сходство въ слѣдующемъ. Во всѣхъ этихъ писаніяхъ исходнымъ пунктомъ представленія о Христѣ является Его божественная природа, хотя писатель все-таки всюду стоитъ на исторической, а не на спекулятивной почвѣ. Затѣмъ, въ Апокалипсисѣ и другихъ писаніяхъ Іоанна встрѣчаются общія наименованія Господа. Далѣе, отношеніе Его къ Богу разсматривается съ двухъ сторонъ: то утверждается единство Бога и Христа, — при чемъ въ этомъ случаѣ между Апокалипсисомъ и 1 посланіемъ Іоанна наблюдается сходство даже формальное въ способѣ выраженія; то дѣлается удареніе на мысли, что Христось все пріялъ отъ Отца. Наконецъ, униженіе и смерть Господа являются орудіемъ и выраженіемъ Его славы какъ по Апокалипсису, такъ и по 4 Евангелію. Въ виду того, что іудейско-теократическія черты мессіанскаго образа, имѣющіяся только въ Апокалипсисѣ, вполне понятны и необходимы въ такого рода писаніи, между тѣмъ какъ для ихъ отсутствія въ 4 Евангеліи легко найти надлежащее и совершенно удовлетворительное объясненіе, мы уполномочены сдѣлать выводъ о единствѣ христологическаго ученія во всѣхъ Іоанновыхъ писаніяхъ.

г) **Испупленіе.** Переходимъ теперь къ ученію объ искупленіи въ писаніяхъ Іоанна. Каждое изъ нихъ усматриваетъ въ

немъ двѣ стороны: ученіе или свидѣтельство и искупленіе въ собственномъ смыслѣ. Такъ, прежде всего въ 4 Евангеліи на значеніе Своего ученія указываетъ Самъ Христосъ: «слова, которыя говорю Я вамъ, суть духъ и жизнь» (VI, 63). Но особенно замѣчательно то, что для обозначенія ученія Господа въ 4 Евангеліи употребляется терминъ μαρτυρία, μαρτυρεῖν. Въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Христосъ обращается къ этому фарисею съ такими словами: «Мы говоримъ о томъ, что знаемъ, и свидѣствуемъ (μαρτυροῦμεν) о томъ, что видѣли, а вы свидѣтельства (τῇ μαρτυρίᾳ) Нашего не принимаете (III, 11). На судѣ у Пилата Онъ указываетъ на Свое призваніе свидѣтельствовать объ истинѣ (XVIII, 37). Точно также и Предтеча говорить въ 4 Евангеліи о свидѣтельствѣ Спасителя, касающемся того, что Онъ, какъ Сынъ Божій, видѣлъ и слышалъ (III, 32—33). 1 посланіе Іоанна не употребляетъ слова μαρτυρία въ значеніи свидѣтельства Іисуса, но говоритъ, во-первыхъ, о свидѣтельствѣ Бога о Сынѣ Своемъ (1 Іоан. V, 9—11; ср. Іоан. V, 31—37), а затѣмъ писатель говоритъ о собственномъ свидѣтельствѣ (μαρτυροῦμεν: 1 Іоан. I, 2), касающемся того, что онъ слышалъ отъ Учителя (1 Іоан. I, 3. 5.). Все сказанное совершенно согласно не только съ возрѣніями, но и съ терминологіей Апокалипсиса, въ которомъ употребляется специально сочетаніе ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ (I, 2. 9; XII, 17; XIX, 10; XX, 4). Терминъ этотъ Апокалиптикъ обыкновенно соединяетъ съ другимъ: ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, — и все это указываетъ, какое большое мѣсто въ его представленіи о дѣлѣ Христа занимаетъ мысль объ ученіи Господа, Который также называется ὁ μάρτυς ὁ πιστός. Что касается сочетанія ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, то въ 4 Евангеліи ему прямо соотвѣтствуетъ ἡ μαρτυρία αὐτοῦ (III, 32. 33), т. е. Христа.

Что касается, далѣе, ученія о спасительномъ значеніи страданій Господа, то и въ этомъ случаѣ мы встрѣчаемъ въ Апокалипсисѣ и 4 Евангеліи съ посланіемъ Іоанна общность идей. Всѣ эти писанія, говорящія много о свидѣтельствѣ Іисуса, не только не забываютъ никогда, но даже рельефно выражаютъ мысль, что важнѣйшее мѣсто въ дѣлѣ Христа занимаютъ Его страданія. При этомъ мы опять встрѣчаемся здѣсь съ одинаковыми мыслями относительно значенія страданій Господа. Прежде всего 4 Евангеліе несомнѣнно устанавливаетъ взглядъ на Христа, какъ на жертву. Онъ ясно выраженъ въ XIX, 36, гдѣ Евангелистъ по историческому

поводу дѣлаетъ ссылку на ритуаль пасхальнаго агнца, который несомнѣнно имѣлъ въ его глазахъ прообразовательное значеніе. Въ 1 посланіи Апостоль пишетъ: «кровь Іисуса Христа, Сына Его, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха» (I, 7). Указываютъ, что соединеніе здѣсь двухъ словъ: «кровь» и «очищаетъ» дѣлаетъ яснымъ, что въ умѣ писателя была идея жертвы <sup>1)</sup>. Что касается Апокалипсиса, то Христосъ въ немъ, какъ извѣстно, называется ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον. Какъ мы уже говорили, трудно рѣшить, что лежитъ въ основѣ этого наименованія: представленіе ли о пасхальномъ агнцѣ или LIII гл. книги пророка Исаи. Возможна здѣсь и комбинація того и другого представленія. Но Gebhardt основательно доказываетъ, что во всякомъ случаѣ типъ пасхальнаго агнца былъ здѣсь основнымъ. Рѣшеніе этого вопроса, по его мнѣнію, зависитъ отъ смысла, въ какомъ слово ἀρνίον употреблено въ первый разъ, т. е. въ Апк. V, 6, такъ какъ въ другихъ мѣстахъ оно прямо стоитъ вмѣсто собственнаго имени Господа. Но здѣсь и оказывается, что въ V, 6 ничто не указываетъ на раба Іеговы Иса. LIII, но всѣ выраженія, какъ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων; ὡς ἐσφαγμένον; ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματι σου; βασιλείαν καὶ ἱερεῖς; βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς хорошо подходятъ, если признать лежащимъ въ основѣ представленіе о пасхальномъ агнцѣ <sup>2)</sup>. Кромѣ того, еще отношеніе къ представленію о жертвѣ можно находить и въ употребленіи Апокалиптикомъ глагола ἀγοράζειν (V, 9; XIV, 3. 4), указывающаго собственно на выкупъ, при чемъ средствомъ, благодаря которому этотъ выкупъ совершается, является кровь Христа <sup>3)</sup>. Какъ бы то ни было, но преимущественное наименованіе въ Апокалипсисѣ Господа Агнцемъ въ связи съ другими выраженіями, указывающими на значеніе Его смерти, свидѣтельствуетъ о существованіи у Апокалиптика представленія о Христѣ, какъ о жертвѣ <sup>4)</sup>.

Важнѣйшимъ фактомъ въ искупительной дѣятельности Господа является Его смерть. Исключительное значеніе ея выразительно утверждается всѣми писаніями, приписывае-

<sup>1)</sup> Adeney, The Theology of the New Testament, p. 245—246.

<sup>2)</sup> Gebhardt, D. Lehrbegriff d. Apokalypse, S. 119—120.

<sup>3)</sup> H. Cremer, Biblisch-Theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, S.<sup>10</sup> 63.

<sup>4)</sup> Feine, Theologie d. N. Testaments, S. 598.

мыми Апостолу Иоанну, при чемъ оно съ съ необходимостью вытекаетъ уже изъ представленія о Христѣ, какъ жертвѣ. Въ первосвященнической молитвѣ Самъ Искупитель міра говоритъ о Себѣ: ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν (XVII, 19). Ἀγιάζω здѣсь можетъ указывать только на предстоящую смерть Иисуса, являющуюся завершительнымъ актомъ въ исполненія даннаго Ему Отцомъ порученія <sup>1)</sup>. Нѣсколько ранѣе Христосъ, въ виду приближенія Своихъ страданій, молится: «Отче, избавь меня отъ часа сего! Но на сей часъ Я и пришелъ» (Іоан. XII, 27); очевидно, по Собственному сознанию Господа, Его смерть является центральнымъ пунктомъ Его дѣла, такъ-что остальное только черезъ нее получаетъ всю свою силу и значеніе, Такой-же взглядъ на значеніе смерти Мессіи находимъ и въ собственномъ замѣчаніи Евангелиста по поводу невольнаго пророчества Каіафы, которое Іоаннъ объясняетъ первосвященническимъ достоинствомъ послѣдняго. Каіафа такъ убѣждалъ другихъ старѣйшинъ: «лучше намъ, чтобы одинъ человѣкъ умеръ за людей, нежели чтобы весь народъ погибъ. Сіе же онъ сказалъ,—продолжаетъ Евангелистъ,— не отъ себя, но, будучи на тотъ годъ первосвященникомъ, предсказалъ, что Иисусъ умереть за народъ, и не только за народъ, но чтобы и разсѣянныхъ чадъ Божіихъ собрать во едино» (XI, 50—52). Именно, смертью Господа и начинающимся съ нея и заключающимся въ ней Его прославленіемъ обуславливается распространеніе Его дѣла на весь міръ: «когда Я вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ себѣ» (XII, 32). Далѣе, и въ I посланіи Апостолъ съ особеннымъ удареніемъ говорить 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 (V, 6). Въ этомъ мѣстѣ, правда, можно видѣть специальное возраженіе противъ докетическаго гнозиса,—но оно не является единственнымъ, гдѣ выдвигается на первое мѣсто смерть Мессіи. Такъ, въ I посланіи, I, 7 Іоаннъ говоритъ: «кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха».

Съ тѣмъ же стремленіемъ выдвинуть смѣръ Господа на первое и исключительное мѣсто мы встрѣчаемся и въ Апокалипсисѣ. Здѣсь вѣрующіе называются «сохраняющими заповѣди Божіи и имѣющими свидѣтельство Иисуса Христа»

<sup>1)</sup> *Cremer*, Biblisch-Theologisches Wörterbuch, S.<sup>10</sup> 57- 58.

(XII, 17), а Самъ Христосъ «Свидѣтелемъ вѣрнымъ» (I, 5; III, 14). Но лишь только Апокалиптикъ станетъ говорить о значеніи дѣла Христова для вѣрующихъ, какъ мысль о смерти Господа и Его крови становится господствующей въ его сознаніи. Христосъ можетъ снять печати книги, именно, какъ Агнецъ (V, 5 — 6, 9); Онъ искупилъ насъ Богу Своею кровію (I, 5; V, 9; VII, 14; XII, 11). Самое названіе «Агнецъ» свидѣтельствуєтъ, что идея смерти Христа доминировала въ воззрѣніи созерцателя.

Но если смерть Искупителя имѣетъ такое преимущественное значеніе въ Его дѣлѣ, то спрашивается, чѣмъ это значеніе обусловливается? Prof. W. Beyschlag, признавая, что у Іоанна-Евангелиста смерть Христа дѣйствительно выдвигается изъ ряда другихъ сторонъ Его дѣла, утверждаетъ однако, что, по Іоанну, правда Божія не удовлетворенія требуетъ, но подаетъ помощь противъ грѣха. Смерть Господа не является непремѣнно предварительнымъ условіемъ божественнаго прощенія, такъ какъ Іоаннъ выводитъ посольство Іисуса только изъ любви Божіей <sup>1)</sup>. По нашему мнѣнію, такой взглядъ на ученіе Апостола Іоанна объ искупленіи совершенно опровергается его первымъ посланіемъ, на которое ссылается и самъ Prof. Beyschlag. У послѣдняго мы имѣемъ дѣло съ модернизированіемъ, которое стремится освободить христіанское ученіе объ искупленіи отъ всякаго таинственнаго и метафизическаго элемента и свести его къ чисто нравственному акту, при чемъ все въ концѣ концовъ обусловливается въ спасеніи только доброю волей человѣка. Въ этомъ случаѣ становится непонятнымъ: почему-же была необходима смерть Господа, которая, мы думаемъ, въ ученіи Апостоловъ представляется фактомъ, раздѣлившимъ исторію міра на двѣ части—до и послѣ этого событія и въ основѣ измѣнившимъ отношеніе Бога и міра. Если мы обратимся къ ученію 1 посланія Іоанна, то дѣйствительно найдемъ тамъ совершенно противоположное тому, что утверждаетъ Prof. Beyschlag. Изъ взгляда Апостола на Христа, какъ на жертву, слѣдуетъ, что и смерть Его должна имѣть жертвенное значеніе. II, въ самомъ дѣлѣ, мы находимъ у Іоанна подтвержденіе нашему выводу. Смерть Господа есть жертва, принесенная имъ Богу за грѣхи людей, и, во всякомъ случаѣ, является непремѣннымъ условіемъ про-

<sup>1)</sup> *Beyschlag*, Neutestamentliche Theologie II, S. 440—441.

щенія грѣховъ, безъ котораго нравственный актъ со стороны челоѣка не имѣетъ значенія. Христосъ ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου (1 Иоан. II, 2). Богъ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1 Иоан. IV, 10). Употребленное здѣсь въ отношеніи ко Христу слово ἱλασμός вообще означаетъ дѣйствія, имѣющія цѣлью примиреніе, напр., жертвы и молитвы. Господа же Апостолъ называетъ ἱλασμός въ виду того, что черезъ Него, какъ жертву, совершено искупленіе грѣха<sup>1)</sup>). Христосъ слѣдовательно, является, по Иоанну, примирительной жертвой. Та же самая идея заключается и въ 1 Иоан. I, 7: τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Глаголь καθαρίζειν здѣсь можетъ означать только дѣйствіе жертвы на объектъ, къ которому глаголъ относится; слѣдовательно, очищеніе, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть слѣдствіе примирительной жертвы Господа<sup>2)</sup>). Наконецъ, Апостолъ говоритъ еще, что Христосъ положилъ за насъ душу Свою (1 Иоан. III, 16). Все это вмѣстѣ доказываетъ, что, по 1 посланію Иоанна, смерть Спасителя и пролитая Имъ кровь на крестѣ являются жертвой и имѣютъ очищающую отъ грѣха силу<sup>3)</sup>). Но какимъ образомъ кровь Иисуса Христа совершаетъ наше искупленіе, это у Иоанна все-таки не объясняется ничѣмъ, кромѣ аналогіи жертвеннаго ритуала<sup>4)</sup>).

Съ точно такимъ же взглядомъ на значеніе смерти Христа встрѣчаемся мы и въ Апокалипсисѣ, по ученію котораго кровь Господа имѣетъ очищающую отъ грѣха силу, какъ и по ученію 1 посланія. Созерцатель видитъ въ видѣніи тѣхъ, которые «омыли одежды свои и убѣлили одежды свои кровію Агнца» (VII, 14). Μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν (XXII, 14). Христосъ является побѣдителемъ (V, 5), но побѣда для христіанъ возможна исключительно кровію Агнца (XII, 11). Наконецъ,

<sup>1)</sup> *Cremer*, Biblisch-Theologisches Wörterbuch d. neutestamentlichen Gräzität, S.<sup>10</sup> 521.

<sup>2)</sup> *Cremer*, *ibid.*, S.<sup>10</sup> 546—547.

<sup>3)</sup> Такъ *Neander*, Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. chr. Kirche, S. 889—890; *Mesznar*, D. Lehre der Apostel, S. 340—341; *Schmidl*, Biblische Theologie d. N. T., S.<sup>3</sup> 850; *Adeney*, The Theology of the N. Testament, p. 245—246; *Weidner*, Biblical Theology of the New Testament II, p. 250—251. *Neander* (*ibid.*) и *H. J. Holtzmann* (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S.<sup>2</sup> 524—525) усматриваютъ въ ученіи Іоанна Евангелиста ибъ искупленіи сходство съ ученіемъ Апостола Павла.

<sup>4)</sup> *Adeney*, The Theology of the New Testament, p. 246.

24 старца въ Апк. V, 9 поють въ своей пѣсни, обращаясь къ Агнцу: ἡγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φωνῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους. Въ XIV, 3 идетъ рѣчь объ οἱ ἡγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς, а въ XIV, 4 о нихъ говорится: οὗτοι ἡγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχῇ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ. Н. J. Holtzmann не безъ основанія находитъ, что ученіе Апокалиптики здѣсь примыкаетъ къ павлинистическому ученію объ искупленіи <sup>1)</sup>).

Таковы главныя черты ученія объ искупленіи во всѣхъ писаніяхъ, приписываемыхъ св. Апостолу Іоанну. Но мы здѣсь еще хотѣли бы обратить вниманіе на одну частность, общую 4 Евангелію съ посланіемъ и Апокалипсису. Въ первомъ искупительное дѣло Христа представляется, какъ его побѣда надъ діаволомъ. Незадолго до своихъ страданій Спаситель говоритъ: «нынѣ князь міра сего изгнанъ будетъ вонъ» (XII, 31). На осужденіе князя міра сего указывается также въ Іоан. XVI, 11. По первому посланію, Сынъ Божій явился, чтобы разрушить дѣла діавола (III, 8). Съ тѣмъ же возрѣніемъ встрѣчаемся мы и въ Апокалипсисѣ, по которому слѣдствіемъ искупительнаго дѣла Христова является низверженіе дракона—діавола съ неба, т. е. лишеніе его прежняго положенія, побѣда надъ нимъ (XII, 7—11).

Итакъ мы должны констатировать единство ученія объ искупленіи во всѣхъ памятникахъ Іоанновой новозавѣтной литературы. Общія черты этого ученія слѣдующія. Дѣло Христа на землѣ разсматривается, какъ свидѣтельство и какъ искупленіе въ тѣсномъ смыслѣ. Во всѣхъ писаніяхъ проводится взглядъ на Христа, какъ на жертву, признается исключительное значеніе Его смерти, и приписывается очистительная отъ грѣховъ сила Его крови. Мѣстами, кромѣ того, искупленіе разсматривается, какъ побѣда надъ діаволомъ.

д) Ученіе о Св. Духѣ. Къ особенностямъ теологіи 4 Евангелія принадлежитъ подробное развитіе ученія о Духѣ. Въ связи съ этимъ ученіемъ возникаютъ различныя вопросы. Первое мѣсто между ними занимаетъ вопросъ о личности Св. Духа: является ли Онъ личнымъ божественнымъ существомъ или же имманентнымъ жизненнымъ принципомъ христіанской общины? Къ послѣднему мнѣнію склоняется Fr. Chr. Baug, утверждающій прежде всего, что въ 4 Евангелія мессіанскій Духъ отоже-

<sup>1)</sup> Н. J. Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie I, S.<sup>2</sup> 548—549.

ствляется съ лицомъ Христа, пока Онъ жилъ и дѣйствовалъ на землѣ. И только послѣ Его смерти Духъ можетъ дѣйствовать въ кругу вѣрующихъ, какъ самостоятельный принципъ. Доказательство первой мысли Baur находитъ въ VII, 38—39, гдѣ по поводу рѣчи Господа объ источникахъ воды живой, которые потекутъ изъ чрева вѣрующихъ въ Него, Евангелистъ замѣчаетъ: τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἐμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν· οὐκ ἔγωγε γὰρ τὴν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδόξασθη. До прославленія Христа, слѣдовательно, не было никакой дѣятельности Духа, кромѣ какъ въ Самомъ Мессіи. Но въ прощальной бесѣдѣ Духъ и, по Baur'у, описывается, какъ личное существо, однако при этомъ данный ученый обращаетъ вниманіе на то, что «дѣятельность Духа есть только продолженіе мессіанской дѣятельности Иисуса, принципомъ которой также былъ πνεῦμα ἄγιον; это тотъ же самый дѣйствующій принципъ—только съ различіемъ, что онъ не связанъ болѣе съ личностью Иисуса непосредственно. Какъ одушевляющій вѣрующихъ и обусловливающій ихъ общеніе принципъ, онъ дѣйствуетъ во все болѣе расширяющемся кругу такимъ образомъ, что совершенно не нужно мыслить о Духѣ, какъ личномъ существѣ» <sup>1)</sup>. Также и по мнѣнію Prof. W. Beyschlag'a, представленіе о Св. Духѣ, какъ о третьемъ божественномъ Лицѣ, есть одно изъ несчастнѣйшихъ внесеній, сдѣланныхъ экзегетикой въ Свящ. Писаніе. На самомъ дѣлѣ, Св. Духъ есть духъ и жизнь Христа въ вѣрующихъ; въ прощальной же бесѣдѣ въ ученіи о Немъ мы имѣемъ дѣло лишь съ образнымъ персонифицированіемъ. Такой смыслъ ученія о Духѣ въ 4 Евангеліи представляется Beyschlag'у несомнѣннымъ <sup>2)</sup>.

Но если только слова служатъ дѣйствительнымъ выраженіемъ мысли, если ихъ говорятъ для того, чтобы выяснить дѣло слушателямъ или читателямъ, а не запутать ихъ, то нельзя не признать, что представленіе о Св. Духѣ у Евангелиста Іоанна совсѣмъ иное, чѣмъ то, которое находятъ Baur, а затѣмъ Beyschlag. Въ способѣ выраженія Апостола мы найдемъ достаточно основаній для убѣжденія, что Св. Духъ, о Которомъ Христосъ говоритъ въ 4 Евангеліи, есть личное существо. Въ этомъ случаѣ прежде всего должно признать большое значеніе за грамматическимъ аргументомъ. Дѣло въ

<sup>1)</sup> Baur, Vorlesungen über neutest. Theologie, S. 384—386; cp. 338.

<sup>2)</sup> Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, S. 274—275.



томъ, что τὸ πνεῦμα является существительнымъ средняго рода, между тѣмъ какъ относящееся къ нему мѣстоимѣніе у Евангелиста стоитъ часто въ муж. родѣ. Только въ тѣхъ случаяхъ, когда мѣстоимѣніе стоитъ рядомъ со словомъ τὸ πνεῦμα, оно согласуется съ послѣднимъ въ родѣ, но и здѣсь мы встрѣчаемъ однажды исключеніе. Вотъ относящіяся сюда мѣста: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ πέμφει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα (XIV, 26); τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (XV, 26). Самымъ же замѣчательнымъ мѣстомъ является XVI, 13: ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πάσαν: здѣсь ἐκεῖνος стоитъ рядомъ съ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας. Отсюда можно заключить, что, передавая рѣчь о Духѣ, Евангелистъ представляетъ Его, какъ лицо, а не имманентный принципъ христіанской жизни <sup>1)</sup>). Если бы даже ἐκεῖνος рѣшили относить къ отдаленному παράκλητος, то и въ этомъ случаѣ согласованіе психологически понятно лишь при представленіи о Духѣ, какъ лицѣ. Этотъ аргументъ получаетъ всю свою силу въ связи съ другимъ. Отрицаніе личности Св. Духа обыкновенно соединяется съ мыслью, что Духъ есть жизнь Христа въ вѣрующихъ. Это утверждаетъ, какъ мы знаемъ, Prof. Beyschlag, а ранѣе его подобное же доказывалъ Aug. Neander, говоря, что Духъ у Іоанна ничто иное, какъ сообщенная Христомъ жизнь, — поэтому Онъ переноситъ на Свое пришествіе въ духѣ все то, что говоритъ о пришествіи Самого Духа <sup>2)</sup>). Но въ 4 Евангеліи имѣется много выраженій, при существованіи которыхъ нѣтъ никакой возможности отождествлять Св. Духа съ духовнымъ присутствіемъ Господа среди вѣрующихъ въ Него. Здѣсь Св. Духъ мѣстами очень ясно различается и отъ Бога и отъ Христа. Такъ, Онъ, въ отличіе отъ Господа, называется другимъ Утѣшителемъ: ἄλλος παράκλητος (XIV, 16). Въ личныхъ же терминахъ съ различеніемъ между Отцомъ, Сыномъ и Духомъ идетъ рѣчь и въ слѣдующемъ мѣстѣ: «Утѣшитель же, Духъ Святой, Котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ (XIV, 26; ср. XV, 26; XVI, 7). Здѣсь Св. Духъ не только отличается отъ Христа, но и весь образъ рѣчи понятенъ исключительно

<sup>1)</sup> Stevens: The Theology of the New Testament, p. 214—215; The Johannine Theology, p. 195 sq.

<sup>2)</sup> Neander, Geschichte d. Pflanzung u. Leitung d. chr. Kirche, S. 907.

при предположеніи у говорящаго представленія о Духѣ, какъ о личности.

Что касается отношенія Духа ко Христу съ точки зрѣнія спасительной ихъ дѣятельности, то оно таково же, какъ отношеніе Христа къ Богу. Христосъ, какъ мы знаемъ, есть исполнитель воли Отца; Онъ ничего не дѣлаетъ Самъ по себѣ. Также и Св. Духъ, Котораго, по слову Господа, Отецъ пошлетъ во имя Его, напомнить ученикамъ все, что Спаситель міра говорилъ имъ (XIV, 26), будетъ свидѣтельствовать о Немъ (XV, 26). Но единеніе Духа и Сына въ сферѣ спасительной дѣятельности особенно рельефно выражено въ слѣдующихъ словахъ Христа: «когда придетъ Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину: ибо не отъ Себя говоритъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвѣститъ вамъ; Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ; все, что имѣетъ Отецъ, есть Мое; потому Я сказалъ, что отъ Моего возьметъ и возвѣститъ вамъ» (XVI, 13 — 15). Итакъ отношеніе Духа и Христа подобно отношенію Христа и Бога. Что касается отношенія Духа и Бога, то оно оставляется въ тѣни: дается только указаніе, что Духа пошлетъ Отецъ во имя Сына (XIV, 26), — но нѣсколько ниже Христосъ говоритъ, что Онъ Самъ пошлетъ Духа отъ Отца (XV, 26). Въ послѣднемъ же мѣстѣ содержится и общее положеніе, что Духъ исходитъ отъ Отца: τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται. Намъ кажется, что въ послѣднемъ случаѣ рѣчь идетъ о внутренней жизни Божественнаго Существа, но не о спасительныхъ дѣйствіяхъ Бога въ мірѣ.

Мысль о томъ, что Св. Духъ замѣняетъ для церкви Христа, нужно считать чуждой Иоанну <sup>1)</sup>. Но въ чемъ же состоитъ дѣло Духа по 4 Евангелію? Прежде всего Онъ является принципомъ божественной жизни въ вѣрующихъ во Христа: «если кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ царство Божіе» (III, 5). Въ одно изъ своихъ пребываній въ Іерусалимѣ, въ послѣдній великій день праздника кущей Иисусъ возгласилъ: «кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей; кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой». Къ этимъ словамъ Господа Евангелистъ присоединяетъ отъ себя такое поясненіе: «сіе ска-

<sup>1)</sup> Cp. Schlatter, D. Theologie d. N. Testaments II, S. 125.

заль Онъ о Духѣ. Котораго имѣли принять вѣрующіе въ Него; οὕτω γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάζθη» (VII, 37—39). Очевидно, и въ другихъ случаяхъ, гдѣ употребляется въ 4 Евангеліи символъ живой воды, нужно разумѣть животворящую благодать Св. Духа (см. Іоан. IV, 10—14).

Будучи принципомъ христіанской жизни, Св. Духъ является по 4 Евангелію и принципомъ христіанскаго познанія. Христосъ общается ученикамъ: «Утѣшитель, Духъ Святой, котораго пошлетъ Отецъ во имя Мое, научить васъ всему и напомнить вамъ все, что Я говорилъ вамъ» (XIV, 26). Сюда же относится и пророческая дѣятельность Духа. Христіанство, по Іоанну, не есть религія только книги, Св. Духъ служить въ церкви постояннымъ источникомъ внутренняго просвѣщенія вѣрующихъ. И это просвѣщеніе является не только средствомъ болѣе и болѣе глубокаго проникновенія въ смыслъ христіанскихъ истинъ и внутренняго ихъ усвоенія, но оно служить и прямо источникомъ прозрѣнія въ будущее: «Духъ истины наставитъ васъ на всякую истину... и будущее возвѣститъ вамъ (καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν)» (XVI, 13). Обладаніе этими дарами Св. Духа не представляетъ въ христіанствѣ явленія чрезвычайнаго, такъ какъ всякій христіанинъ, исполняющій заповѣди Божіи и наслаждающійся блаженствомъ богообщенія, можетъ быть сосудомъ благодати Св. Духа: καὶ ἐν τούτῳ γινώσκουσιν ὅτι (ὁ θεός) μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἐδόσκειν (1 Іоан. III, 24). Но единый τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον есть оживотворяющій и просвѣщающій принципъ многихъ вѣрующихъ, изъ которыхъ каждый отличается своими особенностями, обусловливающими индивидуальныя дарованія. Отсюда уже получается представленіе ο τὰ πνεύματα, при чемъ Іоаннъ даетъ и пробный камень для различенія Духа отъ Бога и духа антихриста (1 Іоан. IV, 1—3).

Вотъ главныя черты ученія о Духѣ въ Евангеліи и посланіи Іоанна. Замѣчательно, что и это ученіе мы находимъ въ Апокалипсисѣ, равно какъ и то, что Іоанновская программа внутренней церковной жизни въ Духѣ нашла полное выраженіе въ представленіи Апокалипсисомъ христіанскаго общества. Св. Духъ, по Евангелисту, есть основа внутренней жизни вѣрующихъ, предохраняющая ихъ отъ рабства буквѣ и религіознаго формализма и оцѣпенѣнія. Въ церкви, руководимой Духомъ, постоянно усматривается какъ бы бьющая ключемъ благодатная жизнь. И мы видимъ, что Апокалипсисъ

является свидѣтелемъ изобилія въ то время, когда онъ написанъ, духовныхъ дарованій. Въ церкви еще не изсякли пророки, которые неоднократно упоминаются писателемъ его. равно какъ не изсякъ и духъ пророчества. Но въ какомъ же видѣ представляется самое апокалипсическое ученіе о Духѣ?

Prof. W. Beyschlag и въ Апокалипсисѣ не находитъ никакихъ указаній на Духа, какъ личное существо. По его мнѣнію, Духъ въ Апокалипсисѣ есть ни что иное, какъ безличный принципъ продолжающагося откровенія Христа вѣрующимъ, а также присутствія и откровенія Бога въ мірѣ. Если гдѣ Онъ и представляется отличнымъ отъ Бога, то въ этомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ персонификаціей <sup>1)</sup>. Но Н. Gebhardt справедливо указываетъ на слѣдующіе факты, которые могутъ служить къ опроверженію этого мнѣнія. Если въ Апк. I, 4 говорится о семи Духахъ предъ престоломъ Божиимъ, отъ которыхъ Апокалиптикъ желаетъ вѣрующимъ благодати и міра, то этимъ Духъ <sup>2)</sup> отличается отъ Бога, какъ самостоятельная личность. Если по XXII, 17 «Духъ и невѣста» говорятъ: «прииди!» то, слѣдовательно, Духъ отличенъ и отъ Христа и отъ церкви. Затѣмъ, о безличномъ принципѣ не можетъ быть сказано: «имѣющій ухо да слышитъ, что Духъ говоритъ церквамъ» (II, 7 и др.); или: «ей, говоритъ Духъ, они успокоятся отъ трудовъ своихъ» (XIV, 13) <sup>3)</sup>. Наконецъ, значителенъ и тотъ фактъ, что въ V, 6 particíp. ἀπεσταλμένοι стоитъ въ mascul., хотя τὰ ἐπτά πνεύματα, къ которымъ оно относится, neutri.

Отношеніе Духа къ Богу и Христу. по Апокалипсису. такое-же, какъ и по 4 Евангелію. Семь духовъ называются или семью духами Божиими—τὰ ἐπτά πνεύματα τοῦ θεοῦ (V, 6). или находящимися предъ престоломъ Его (I, 4). При этомъ семь духовъ являются ἀπεσταλμένοι εἰς πάσαν τὴν γῆν (V, 6). Какъ Божіи, они, очевидно, посылаются Богомъ; источникъ начала Духа, слѣдовательно, Богъ. Но Духъ есть и Духъ Христа. Агнецъ имѣетъ семь глазъ, которые суть семь духовъ Божіихъ (V, 6).

Дѣятельность Духа въ христіанскомъ обществѣ рисуется и въ 4 Евангеліи и въ Апокалипсисѣ одинаковыми чертами.

<sup>1)</sup> *Beyschlag*, Neutestamentliche Theologie II, S. 262—263.

<sup>2)</sup> О формѣ обозначенія единаго Духа въ I, 4 см. выше стр. 94—96.

<sup>3)</sup> *Gebhardt*, Der Lehrbegriff der Apokalypse, S. 133—139.

Несправедливо было-бы утверждать, что Духъ въ Апокалипсисѣ есть исключительно Духъ пророчества, хотя эта сторона въ немъ, конечно, нѣсколько и выдвигается, когда говорится специально о духахъ пророковъ — τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν (XXII, 6), или о словахъ пророчества, содержащагося въ Апокалипсисѣ (XXII, 10—18). Но это совершенно понятно изъ его характера. Вообще же духъ и по Апокалипсису является личнымъ принципомъ жизни въ христіанскихъ церквахъ. Такъ, увѣщанія въ апокалипсическихъ посланіяхъ говорить Духъ (II, 7 и др.). Онъ же, вмѣстѣ съ церковью, призываетъ Христа грядущаго (XXII, 17). Если въ XIX, 10б свидѣтельство Иисусово называется духомъ пророчества: ἡ μαρτορία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας, то это имѣетъ параллель въ Иоан. XVI. 13—15, гдѣ говорится, что Св. Духъ возвѣститъ ученикамъ Господа грядущее и наставитъ ихъ на всякую истину, источникомъ которой будетъ Христосъ. Такимъ образомъ и здѣсь въ Апк. XIX, 10 рѣчь идетъ не только о пророчествѣ въ тѣсномъ смыслѣ предсказанія будущаго, но о всемъ вообще развивающемся христіанскомъ познаніи, внутреннемъ постиженіи истины, принципомъ котораго является Св. Духъ, а предметомъ — Христосъ и принесенное Имъ спасеніе.

Наконецъ, подобно тому, какъ въ 1 посланіи Іоанна содержится представленіе о τὰ πνεύματα, при чемъ имѣется въ виду многообразіе даровъ единаго τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, точно также и въ Апокалипсисѣ идетъ рѣчь о τὰ πνεύματα τῶν προφητῶν. Значеніе послѣдняго выраженія то-же самое, что и значеніе понятія τὰ πνεύματα въ 1 посланіи.

Впрочемъ Н. Meszner указываетъ и различіе въ ученіи о Духѣ въ 4 Евангеліи и Апокалипсисѣ. Въ первомъ, — говорить онъ, — описывается Его дѣятельность, связанная съ совершеннымъ Христомъ искупленіемъ, а во второмъ — Онъ берется преимущественно въ Его общемъ значеніи для міра <sup>1)</sup>. Но это несправедливо, такъ какъ и въ Апокалипсисѣ рисуется главнымъ образомъ отношеніе Св. Духа къ христіанскому обществу. Въ общемъ же значеніи для міра Духъ берется развѣ только въ V, 6, при чемъ, если и это надо объяснять, то можно указать на то обстоятельство, что въ Апокалипсисѣ дѣло разсматривается не только съ внутренней и

<sup>1)</sup> Meszner. D. Lehre der Apostel, S. 378.

духовной, но, какъ говоритъ Prof. W. F. Adeney, и съ соціальною и историческою стороны <sup>1)</sup>).

Намъ кажется, что ученіе о Св. Духѣ, въ виду полноты и оригинальности его въ писаніяхъ Іоанна, является однимъ изъ важнѣйшихъ пунктовъ сходства между теологіей 4 Евангелія съ посланіемъ и Апокалипсиса.

е) **Вѣра и дѣла.** Группа книгъ Н. Завѣта, приписываемая Апостолу Іоанну, въ которой одно писаніе многіе ученые считаютъ самымъ іудейскимъ по характеру и содержанію, а другія—самыми далекими отъ іудейства, сходна и въ томъ пунктѣ, гдѣ особенно долженъ бы былъ сказаться іудейскій или противоположный ему образъ мыслей, т. е. въ ученіи объ усвоеніи совершеннаго Христомъ спасенія, т. е. о вѣрѣ и дѣлахъ. Что касается прежде всего 4 Евангелія съ посланіемъ Іоанна, то понятіе *πίστις* здѣсь встрѣчается очень рѣдко (1 Іоан. V, 4), но зато весьма часто употребляется глаголъ *πιστεύειν*. Перечислить всѣ случаи, гдѣ у Евангелиста предъ-является требованіе вѣры, какъ условія полученія вѣчной жизни, было бы очень трудно,—такъ они многочисленны. На вопросъ іудеевъ: «что намъ дѣлать, чтобы творить дѣла Божіи?» Христосъ отвѣчаетъ: «вотъ дѣло Божіе, чтобы вы вѣровали въ Того, Кого Онъ послалъ» (Іоан. VI, 28—29). Вопросъ звучитъ по іудейски,—отвѣтъ указываетъ на единственное и основное дѣло въ противоположность іудейскимъ *πολλὰ ἔργα* <sup>2)</sup>. «Приходящій ко Мнѣ не будетъ алкать, и вѣрующій въ Меня не будетъ жаждать никогда» (VI, 35); «вѣрующій въ Меня имѣетъ жизнь вѣчную» (VI, 47). «Кто жаждетъ, пди ко Мнѣ и пей» (VII, 37), зоветъ Христосъ. «Всякій вѣрующій, что Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ» (1 Іоан. V, 1). О цѣли своего Евангелія Апостолъ говоритъ: «сіе написано, дабы вы увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его» (XX, 31).

Но было бы совершенно неправильно ограничиваться указаніемъ на одну эту сторону ученія Евангелиста Іоанна объ оправданіи. У него можно часто наблюдать и ветхозавѣтное по характеру требованіе исполненія заповѣдей Божіихъ, какъ

<sup>1)</sup> Adeney, The Theology of the New Testament, p. 230.

<sup>2)</sup> Cp. Neander, Geschichte der Pflanzung u. Leitung d. ehr. Kirche, S. 893.

условія спасенія <sup>1)</sup>. Такъ, съ понятіемъ τηρεῖν τὰς ἐντολάς у Іоанна мы встрѣчаемся въ Ев. XIV, 15. 21; XV, 10; 1 Іоан. II, 3; III, 24 и проч. Иногда оно замѣняется понятіемъ τηρεῖν τὸν λόγον (напр., Іоан. XIV, 23). Требованіе братской любви называется также ἐντολή (XV, 12) или ἐντολή καινή (XIII, 34). Наконецъ, въ отношеніи къ поведенію христіанина въ 1 посланіи употребляется сочетаніе ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (1 Іоан. II, 29; III, 7. 10) въ противоположность ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν (III, 4. 8. 9). Впрочемъ, вѣра и дѣла не стоятъ у Евангелиста рядомъ, какъ два независимые субъективные фактора самостоятельнаго усвоенія людьми христіанскаго спасенія, но поведеніе вѣрующаго всюду обуславливается его отношеніемъ къ Богу и Христу. Рожденный отъ Бога не грѣшитъ, потому что сѣмя Его пребываетъ въ немъ (1 Іоан. III, 9). Если отъ христіанъ требуется любовь къ братьямъ, то силы для исполненія этого требованія они черпаютъ въ вѣрѣ и сознаніи любви Божіей, открывшейся въ посольствѣ Имъ Единороднаго Сына (1 Іоан. IV, 11; III, 16).

Въ ученіи Апокалипсиса о субъективныхъ условіяхъ спасенія Prof. Fr. Chr. Baur съ рѣшительностью призналъ главнымъ моментомъ дѣла. За Baur'омъ въ новѣйшее время слѣдуетъ Prof. H. J. Holtzmann. Говорятъ, что Апокалиптикъ существо религіи видитъ въ страхѣ Божіемъ, а такъ какъ страхъ Божій долженъ выражаться въ соотвѣтствующемъ поведеніи, то отсюда и получается первенствующее значеніе дѣлъ. Подлѣ дѣлъ, правда, въ Апокалипсисѣ стоятъ вѣра—πίστις, но это понятіе употребляется здѣсь не въ павлинистическомъ смыслѣ, но сообразно съ обстоятельствами времени, въ которое было кровавое гоненіе на христіанъ,—въ смыслѣ вѣрности въ исповѣданіи: отсюда родство вѣры и терпѣнія (XIII, 10: ἡ ὑπομονὴ καὶ πίστις). Ссылаются, наконецъ, въ доказательство мысли, что Апокалиптикъ стоитъ на уровнѣ законнической нравственности и на то, что дѣла въ Апокалипсисѣ отдѣляются отъ субъекта (XIX, 8) <sup>2)</sup>. H. J. Holtzmann лишь не забываетъ оговориться, что дѣла здѣсь всетаки дѣла Іисуса (II, 26) <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Cp. B. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie d. N. Testaments, S.<sup>6</sup> 637.

<sup>2)</sup> Baur, Vorlesungen über neutest. Theologie, S. 223—226; H. J. Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie I, S.<sup>2</sup> 541—542.

<sup>3)</sup> Lehrbuch d. neutest. Theologie I, S.<sup>2</sup> 541.

Мы дѣйствительно должны признать, что рѣчь о дѣлахъ въ Апокалипсисѣ идетъ довольно часто. Большинство изъ семи посланій содержитъ слова Господа: «знаю твои дѣла» — οἶδα τὰ ἔργα σου (II, 2. 19; III, 1. 8. 15). Въ посланіи ангелу Ефесской церкви читаемъ увѣщаніе: τὰ πρῶτα ἔργα ποιήσον (II, 5). Возмездіе будетъ совершенно сообразно съ дѣлами: καὶ ὡς ὣ ὅτι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὅμων (II, 23); καὶ ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν (XX, 12); ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἐκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστὶν αὐτοῦ (XXII, 12). Умирающіе въ Господѣ ублажаются: τὰ γὰρ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν (XIV, 13). Невѣста Агнца одѣта въ свѣтлый виссонъ: τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιοσύματα τῶν ἁγίων ἐστὶν (XIX, 8). Кромѣ того, въ Апокалипсисѣ упоминаются и οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ (XIV, 12; XII, 17).

Но мы знаемъ, что 4 Евангелію и посланію Апостола Іоанна также не чуждо требованіе исполненія, заповѣдей, какъ условія спасенія. Ἐντολή является и въ этихъ памятникѣхъ новозавѣтной письменности довольно обычнымъ понятіемъ,—равно какъ и сочетаніе τηρεῖν τὰς ἐντολάς. Въ виду этого, суть не въ терминахъ и ихъ употребленіи, но въ томъ, въ какомъ отношеніи дѣла стоятъ къ другому фактору спасенія—вѣрѣ. Если вѣра и дѣла ставятся другъ подлѣ друга, какъ два самостоятельныя условія спасенія, то дѣйствительно возможно утверждать, что ученіе Апокалиптика стоитъ на уровнѣ законнической нравственности, и дѣлать отсюда выводъ о различіи точекъ зрѣнія его и 4 Евангелиста. На самомъ дѣлѣ однако ничего подобнаго въ Апокалипсисѣ не находимъ. Пусть даже въ немъ рѣчь о дѣлахъ болѣе выразительна, чѣмъ въ 4 Евангеліи,—это вполне понятно и вытекаетъ изъ характера книги, специально занятой вопросомъ объ исторической судьбѣ христіанства. Общій же взглядъ Апокалиптика на спасеніе съ его субъективной стороны подобенъ взгляду Евангелиста.

Prof. A. Schlatter утверждаетъ, что и книга новозавѣтнаго пророчества видитъ задачу христіанства въ вѣрѣ <sup>1)</sup>. И, дѣйствительно, съ понятіемъ πίστις мы встрѣчаемся въ Апокалипсисѣ довольно часто (II, 13. 19; XIII, 10; XIV, 12). Но здѣсь возникаетъ вопросъ: не есть ли πίστις у Апокалиптика просто вѣрность въ смыслѣ стойкости въ христіанскихъ убѣ-

<sup>1)</sup> Schlatter, D. Theologie d. N. Testaments II, S. 148.



жденіяхъ во время гоненій, какъ и полагаетъ Fr. Chr. Baur? И по нашему мнѣнію, πίστις въ Апокалипсисѣ тожно значить не вѣра, а вѣрность <sup>1)</sup>, но видѣть въ этомъ понятіи въ качествѣ главнаго момента указаніе на стойкость въ преслѣдованіяхъ—значить разрѣшать его отъ всякаго присущаго ему содержанія. Мы хотѣли бы обратить вниманіе на слѣдующій фактъ. Въ Апк. XII, 17 говорится объ οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ, а въ XIV, 12 упоминаются οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ. Вполнѣ возможно провести аналогію между ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ въ первомъ и ἡ πίστις Ἰησοῦ во второмъ случаѣ. Различіе между ними только въ отгѣнкахъ. Ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ есть все то, что открылъ, чему научилъ Христосъ словомъ и дѣломъ, и ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ значитъ просто быть христіаниномъ. Что же касается ἡ πίστις Ἰησοῦ, то здѣсь выдвигается на первое мѣсто субъективное отношеніе къ этому свидѣтельству. Вѣра въ Иисуса или Iesuyu въ Апокалипсисѣ есть не что иное, какъ вѣрность всему тому, что Христосъ сказалъ и сдѣлалъ. Вѣрность эта выражается не только въ твердости христіанскаго исповѣданія во время преслѣдованій, но прежде всего во внутреннемъ усвоеніи словъ Господа, которое основывается на довѣріи къ нимъ, и въ вытекающемъ изъ этого усвоенія поведеніи. Вѣра, какъ вѣрность, есть исполненіе взятаго на себя человѣкомъ христіанскаго званія. Она является понятіемъ весьма широкимъ, заключающимъ въ себѣ все христіанское дѣланіе: и внутреннюю сторону религіи и внѣшнее выраженіе религіозной жизни. Таково содержаніе πίστις въ Апокалипсисѣ. И дѣйствительно, если ангелу Пергамской церкви прославленный Сынъ Человѣческій говорить: «οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου (II, 13), то, хотя во всей фразѣ здѣсь и дѣлается удареніе на твердости въ исповѣданіи, тѣмъ не менѣе идея твердости сосредоточена совсѣмъ не въ словѣ πίστις,—въ послѣднемъ, несомнѣнно, объединяется все содержаніе того, чему указанный ангелъ церкви остался вѣрнымъ. То же самое должно сказать о фразѣ: ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολάς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ (XIV, 12). Слишкомъ плоскимъ было бы пониманіе, разрѣшающее здѣсь слово

<sup>1)</sup> Gebhardt, (Der Lehrbegriff d. Apokalypse, S. 157—160) также видитъ въ πίστις вѣрность, но не въ точномъ смыслѣ Baur'a; ср. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie, II, S. 389 und Anm. 1.

πίστις отъ содержанія христіанской вѣры. Болѣе всего сомнительнымъ является отгѣнокъ, соединяемый съ понятіемъ πίστις въ XIII, 10: ὡς ἐστιν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Ничто не препятствовало бы въ данномъ случаѣ видѣть въ πίστις указаніе на довѣріе святыхъ Христу, на увѣренность въ истинѣ Его словъ. Но, въ виду того, что мы считаемъ болѣе основательнымъ понимать πίστις въ Апокалипсисѣ въ смыслѣ вѣрности Христу, проявляющейся во внутреннемъ и внѣшнемъ усвоеніи Его свидѣтельства, можно и въ Апк. XIII, 10 вложить въ терминъ то же содержаніе. Самое соединеніе съ ὑπομονή показываетъ въ данномъ случаѣ, что и въ понятіи πίστις содержится отгѣнокъ постоянства, неизмѣнной вѣрности тому обѣщанію, которое принялъ человѣкъ усвоеніемъ христіанскаго званія. Противъ нашего пониманія πίστις у Апокалиптики не можетъ говорить тотъ фактъ, что это слово однажды употребляется наряду съ другими проявленіями христіанственности, какъ ἡ ἀγάπη, ἡ διακονία, ἡ ὑπομονή (II, 19). Πίστις въ данномъ мѣстѣ несомнѣнно имѣетъ въ виду совсѣмъ иное, чѣмъ ὑπομονή, равно какъ не указываетъ и на внѣшнее добродѣланіе, что имѣетъ въ виду διακονία. Естественнѣе всего видѣть въ πίστις указаніе главнымъ образомъ на внутреннее отношеніе къ христіанству, на прочность и непоколебимость внутреннего усвоенія христіанскаго исповѣданія.

Итакъ πίστις въ Апокалипсисѣ есть вѣрность Господу, выражающаяся во внутреннемъ и внѣшнемъ отношеніи къ Его слову и дѣлу. Естественно, что, проявляясь въ соотвѣтствующихъ дѣйствіяхъ, эта вѣрность должна простирается до готовности положить жизнь за слово Божіе и свидѣтельство Иисусово. Γίνου πιστός ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοὶ τὸν στέφανον τῆς ζωῆς (II, 10),—требуешь Христосъ отъ ангела Смирнской церкви. Вообще же мы должны сказать, что устранить фактъ величайшаго значенія πίστις въ Апокалипсисѣ нѣтъ никакой возможности. Нѣтъ основаній лишать этотъ терминъ присущаго ему смысла. Даже наоборотъ, — πίστις и опредѣленіе πιστός въ Апокалипсисѣ соединяють, очевидно, въ области религіи теоретическую и практическую стороны. Эти понятія требуютъ со стороны того, кто ими опредѣляется, соотвѣтствія имъ и во внѣшнемъ поведеніи. Несомнѣнно, только ὁ πιστός можетъ быть названъ ὁ τῶν ἁγίων ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου (II, 26). Ангела Смирнской церкви, отъ котораго требуется вѣрность до смерти, Господь увѣщаетъ: μὴ φοβοῦ ἃ μέλλει πάσχειν

(II, 10). Ангелу церкви Филадельфійской Христосъ говорить: ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἤρνησῃς τὸ ὄνομά μου (III, 8) и под. Все это служить выраженіемъ τῆς πίστεως, все это дѣлають οἱ πιστοί. Въ концѣ концовъ только οἱ πιστοί являются побѣдителями, только они во главѣ съ Агнцемъ одолють звѣря съ царями земли (XVII, 14).

Если таково значеніе понятій πίστις и πιστός по Апокалипсису, то не можетъ быть и рѣчи о дѣлахъ, какъ совершенно самостоятельномъ факторѣ спасенія. Это и дѣйствительно подтверждается прямыми выраженіями писателя, въ которыхъ онъ ставитъ спасеніе въ зависимость не отъ дѣлъ челоуѣка, но отъ божественной благодати, подаваемой приходящимъ ко Христу. «Жажущему дамъ даромъ (δωρεάν) отъ источника воды живой» (XXI, 6), «жаждущій пусть приходитъ, и желающій пусть беретъ воду жизни даромъ» (XXII, 17). Такимъ образомъ вѣчная жизнь—даръ Божій, подаваемый всякому, который чувствуетъ духовную жажду и обращается для утоленія ея къ Господу. Въ этомъ случаѣ мы можемъ констатировать не только идейное, но даже и формальное тождество между Апокалипсисомъ и 4 Евангеліемъ, такъ какъ въ послѣднемъ соотвѣтствующая мысль выражена при помощи того же самаго образа: «кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей» (Іоан. VII, 37). Далѣе, идею спасенія благодатію, а не дѣлами можно усматривать и въ обозначеніи христіанъ, какъ κλητοί—званные (Апк. XVII, 14). Замѣчательно, что идея божественнаго званія ясно выражена и въ одной изъ рѣчей Господа въ 4 Евангеліи: «никто не можетъ придти ко Мнѣ; если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня. У пророковъ написано: и будутъ всѣ научены Богомъ. Всякій, слышавшій отъ Отца и научившійся, приходитъ ко Мнѣ» (Іоан. VI, 44, 45, ср. 65). Наконецъ, спасеніе не отъ дѣлъ, но отъ вѣры по благодати Божіей засвидѣтельствовано въ Апк. XII, 11, гдѣ рѣчь идетъ о побѣдителяхъ дракона кровью Агнца (ср. VII, 14; XXII, 14), что опять соотвѣтствуетъ тому значенію крови Христовой, какое ей приписывается въ другихъ писаніяхъ Іоанна <sup>1)</sup>.

Дѣла—τὰ ἔργα не только не занимаютъ самостоятельнаго мѣста въ качествѣ орудія спасенія, но даже мы не имѣемъ данныхъ на основаніи Апокалипсиса смотрѣть на нихъ только,

<sup>1)</sup> См. выше стр. 459—462.

какъ на внѣшніе поступки,—такъ, чтобы τὰ ἔργα относились исключительно къ внѣшнему поведенію человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, почти всѣ посланія къ семи церквамъ начинаются торжественнымъ: οἶδα τὰ ἔργα σου (II, 2), οἶδα σου τὰ ἔργα (II, 19; III, 1. 8. 15). Послѣ такого начала иногда суммарно указываются добродѣтели адресата посланія, какъ, напр., любовь, терпѣніе (II, 19); но иногда начинается прямо рѣчь, представляющая анализъ внутренняго содержанія этого адресата. Такъ, ангелу Сардійской церкви Христосъ говоритъ: οἶδα σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς καὶ νεκρὸς εἶ (III, 1). Ангелъ Лаодикійской церкви заслуживаетъ со стороны Господа такой упрекъ: οἶδα σου τὰ ἔργα, ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός (III, 15). Въ виду этого, вполне возможно понимать подъ τὰ ἔργα не внѣшнее исключительно поведеніе человѣка, но и всю его внутреннюю жизнь, всѣ факты его вѣры и идейнаго одушевленія, изъ которыхъ происходятъ внѣшніе поступки. Въ этомъ случаѣ вполне понятно, что въ Апокалипсисѣ, съ одной стороны, утверждается взглядъ на вѣчную жизнь, какъ исключительно на даръ Божій, а съ другой, говорится о воздаяніи по дѣламъ κατὰ τὰ ἔργα. При такомъ же взглядѣ на дѣла гораздо понятнѣе и соединеніе: «дѣла Иисуса»—τὰ ἔργα μου въ устахъ Самого Господа (II, 26). Кроме того, въ данномъ случаѣ и выраженіе: τὸ (γάρ) βύσιον τὰ δίκαιώματα τῶν ἁγίων ἐστίν (XIX, 8) теряетъ тотъ смыслъ, какой ему придаютъ Fr. Chr. Baug и Н. J. Holtzmann. Въ пониманіи его можно присоединиться къ мнѣнію Prof. C. F. Nösgen'a, который полагаетъ, что содержаніе нравственной жизни здѣсь разсматривается, какъ не по природѣ свойственное человѣку, но данное ему въ даръ <sup>1)</sup>). Равнымъ образомъ и слова XIV, 13: τὰ (γάρ) ἔργα αὐτῶν ἠκολούθει μετ' αὐτῶν могутъ указывать на продолженіе начавшейся здѣсь духовной жизни въ мірѣ потустороннемъ <sup>2)</sup>). Считая такой взглядъ на понятіе τὰ ἔργα въ Апокалипсисѣ совершенно правильнымъ, мы хотѣли бы обратить вниманіе на то, что и въ 4 Евангеліи вѣра въ посланнаго Богомъ Сына Его называется τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ (VI, 29).

Такимъ образомъ и въ Апокалипсисѣ и въ другихъ писаніяхъ Апостола Іоанна основнымъ условіемъ спасенія счи-

<sup>1)</sup> Nösgen, Geschichte d. neutestamentlichen Offenbarung II, S. 459 Anm. 1.

<sup>2)</sup> Nösgen, ibid. II. S. 459 Anm. 2.

тается вѣра. Самое спасеніе въ силу этой вѣры совершается благодатію Божіею, дается человѣку даромъ. Но вѣра,—какіе бы оттѣнки ни соединялись съ этимъ понятіемъ въ Іоанновой литературѣ <sup>1)</sup>),—вообще не разсматривается съ точки зрѣнія сухого интеллектуализма, но есть терминъ, указывающій на полноту религіозной жизни. Мѣстами сходство Апокалипсиса съ 4 Евангеліемъ во взглядѣ на субъективныя условія спасенія распространяется даже до тождества образовъ и подобія въ выраженіяхъ. Но во всѣхъ писаніяхъ, приписываемыхъ Апостолу Іоанну, имѣемъ и много выраженій съ ветхозавѣтнымъ характеромъ, какъ, напр., требованіе соблюденія заповѣдей Божіихъ и указаніе на дѣла. Однако заповѣди или внѣшнія дѣла нигдѣ въ Іоанновой литературѣ не имѣютъ значенія самостоятельнаго спасающаго начала. Слѣдовательно, и въ этомъ случаѣ нѣтъ основаній рѣзко различать между ученіемъ Апокалиптики и ученіемъ 4 Евангелиста.

ж) Эсхатологія. По мнѣнію отрицателей факта происхожденія 4 Евангелія и Апокалипсиса отъ одного и того же писателя, различіе въ характерѣ міровоззрѣнія этихъ двухъ памятниковъ новозавѣтной письменности особенно ясно сказалось въ эсхатологіи. Апокалипсисъ представляетъ изъ себя писаніе, содержаніе котораго составляютъ между прочимъ идеи пришествія Господа, воскресенія мертвыхъ, послѣдняго суда и совершенія всего. Эти идеи нашли здѣсь наиболѣе полную разработку. Но совсѣмъ иной взглядъ въ этомъ отношеніи устанавливается нѣкоторыми на 4 Евангеліе. Такъ, объ отношеніи Евангелиста къ идеямъ второго пришествія Христа и послѣдняго суда Köstlin говоритъ слѣдующее. Смерть Іисуса есть всемірно-историческій моментъ, въ который зло уничтожено. Поэтому христіанинъ долженъ смотрѣть на крестъ, а не ожидать «парусіи» <sup>2)</sup>. Судъ, какъ награду за доброе поведеніе, Іоаннъ отрицалъ. У него содержится ученіе о духовномъ судѣ, какъ отдѣленія зла отъ добра <sup>3)</sup>. Эсхатологія 1 посланія отличается,—по мнѣнію Köstlin'a,—

<sup>1)</sup> 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 Евангелія и посланія Іоанна. См. также далѣе, S. 447—449.

<sup>2)</sup> Köstlin, Der. Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, S. 187—188.

<sup>3)</sup> Ibid., S. 184—186.

отъ эсхатологіи 4 Евангелія нѣкоторыми особенностями <sup>1)</sup>. почему онъ и излагаетъ ее отдѣльно. Такъ, въ немъ говорится, что Христосъ во второй разъ видимо явится на землѣ, безъ сомнѣнія, для суда, послѣ чего вѣрующіе будутъ подобны Богу. Имѣющій эту надежду на Христа очищаетъ себя, чтобы не постыдиться <sup>2)</sup>. Сходное же мнѣніе о важнѣйшихъ эсхатологическихъ актахъ у Іоанна высказываетъ и Н. J. Holtzmann. Онъ находитъ, что Евангелистъ въ прощальной бесѣдѣ преобразовываетъ популярное воззрѣніе о концѣ этого вѣка чрезъ «парусію» такъ, что у него стирается ясная грань между настоящимъ и будущимъ <sup>3)</sup>. Затѣмъ у него нѣтъ мѣста и для юридически-судебнаго акта, гдѣ опредѣлялся бы окончательно жребій людей <sup>4)</sup>. Но и Н. J. Holtzmann сознается, что 1 посланіе въ этомъ случаѣ ближе къ популярному воззрѣнію и способу выраженія, равно какъ паходитъ, что и 4 Евангеліе не отрицаетъ идеи суда въ обычной формѣ <sup>5)</sup>.

Уже изъ того, что говорятъ объ эсхатологіи Іоанна—Евангелиста Köstlin и Н. Holtzmann, видно, что въ этой области ученія у него не проводится послѣдовательно тотъ взглядъ, какой считаютъ для него характернымъ. Это является достопримѣчательнымъ фактомъ, свидѣтельствующимъ, что Евангелистъ совсѣмъ не относился отрицательно къ общехристіанскимъ идеямъ второго видимаго пришествія Господа, воскресенія мертвыхъ и послѣдняго суда. Если же наряду съ этимъ у него выдвигаются на видное мѣсто и духовныя точки зрѣнія на судъ и вѣчную жизнь, то это не служитъ исключительнымъ достояніемъ 4 Евангелиста, но нѣчто подобное можно усмотрѣть и въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ. Когда Предтеча и Самъ Христосъ, по синаптикамъ, говорятъ о приближеніи царства небснаго или царства Божія (Мѡ. III, 2; IV, 17; X, 7; Лук. X, 9), то они имѣютъ въ виду, конечно, не событія, связанныя со вторымъ пришествіемъ Господа, но то же самое, что Іоаннъ обозначаетъ терминомъ «вѣчная жизнь». Такой же смыслъ имѣетъ и совѣтъ искать прежде царствія Божія, а не мірскихъ благъ: «ищите прежде цар-

<sup>1)</sup> Ibid., S. 276.

<sup>2)</sup> Ibid., S. 277.

<sup>3)</sup> Н. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, S. 573—574.

<sup>4)</sup> Ibid., S. 575—577.

<sup>5)</sup> Ibid., S. 577—578.

ствія Божія и правды его, и это все приложится вамъ» (Мо. VI, 33; Лк. XII, 31). Затѣмъ, когда Христосъ въ притчахъ раскрываетъ тайны царствія небеснаго и говоритъ, что оно, это царство небесное,—подобно человѣку, посѣявшему доброе сѣмя на полѣ своемъ; подобно, далѣе, зерну горчичному, закваскѣ и проч. (Мѣ. XIII), то Онъ имѣетъ въ виду царство небесное не потустороннее, а въ условіяхъ настоящей дѣйствительности. Но особенно замѣчательны въ этомъ случаѣ слѣдующія слова Господа: «не придетъ царство Божіе примѣтнымъ образомъ, и не скажутъ: вотъ, оно здѣсь, или: вотъ тамъ. Ибо вотъ, царство Божіе внутри васъ есть» (Лк. XVII, 20—21).

Идея духовнаго пришествія и суда Господа сказалась и въ самомъ Апокалипсисѣ. Въ посланіи къ ангелу Ефесской церкви Христосъ угрожаетъ: «скоро приду къ тебѣ и сдвину свѣтильникъ твой съ мѣста его, если не покаешься» (II, 5; ср. II, 16). Въ посланіи въ Фіатиру Онъ общается воздать каждому по дѣламъ (II, 23). Въ посланіи къ ангелу Сардійской церкви говорится: «Я найду на тебя, какъ тать, и ты не узнаешь, въ который часъ найду на тебя» (III, 3). Лучшее всего, болѣе всего въ духѣ Іоанна идея духовной парусіи выражена въ слѣдующихъ словахъ Господа: «се стою у двери и стучу: если кто услышитъ голосъ Мой и отворитъ дверь, войду къ нему и буду вечерять съ нимъ, и онъ со Мною» (III, 20). Естественно, что такая точка зрѣнія замѣтна только въ апокалипсическихъ посланіяхъ, ее напрасно искать въ остальномъ Апокалипсисѣ въ виду характера книги.

Если ученіе о вѣчной жизни въ условіяхъ настоящей дѣйствительности не является исключительно свойственнымъ 4 Евангелисту, то оригинальность его ограничивается лишь формой,—которая, въ свою очередь, придаетъ ему у Іоанна особенную рельефность,—и большею подробностью и обстоятельностью. Главнѣйшими эсхатологическими понятіями, на которыя у Іоанна выразительно проводится духовная точка зрѣнія, являются слѣдующія: вѣчная жизнь, «парусія», воскресеніе и судъ. Что касается первой, то Христосъ, по Іоанну, говоритъ: «слушающій слово Мое и вѣрующій въ Пославшаго Меня имѣетъ жизнь вѣчную, и на судъ не приходитъ, но перешелъ отъ смерти въ жизнь» (V, 24). «Я даю имъ жизнь вѣчную, и не погибнуть во вѣкъ» (X, 28). Посольство Богомъ въ міръ Своего Единороднаго Сына имѣетъ цѣлью сообщить людямъ вѣчную жизнь (III, 16). Это понятіе вѣчной

жизни у Іоанна настолько чуждо всякаго элемента, указывающаго на время, что оно часто замѣняется однимъ словомъ «жизнь» (Ш, 36; V, 24; VI, 33; X, 10; 1 Іоан. III, 14). Идея духовной парусіи имѣется въ прощальной бесѣдѣ Господа, хотя, правда, здѣсь часто бываетъ трудно установить дѣйствительный смыслъ словъ, говорящихъ о пришествіи Христа. Но совершенно несомнѣннымъ является значеніе слѣдующаго: «кто любитъ Меня, тотъ соблюдаетъ слово Мое; и Отецъ Мой возлюбитъ его, и Мы придемъ къ нему и обитель у него сотворимъ» (XIV, 23). О духовномъ воскресеніи идетъ рѣчь въ Іоан. V, 25: «наступаетъ время, и настало уже, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія и, услышавши, оживутъ». Наконецъ, встрѣчаются въ 4 Евангеліи неоднократно изреченія, въ которыхъ содержится, по видимому, отрицаніе суда. «Не послалъ Богъ Сына Своего въ міръ, чтобы судить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него» (III, 17). «Я пришелъ не судить міръ, но спасти міръ» (XII, 47). Всякій судъ является излишнимъ, такъ какъ «вѣрующій не судится, а невѣрующій уже осужденъ, потому что не увѣровалъ во имя Единороднаго Сына Божія» (III, 18). Судъ въ такомъ смыслѣ собственно происходитъ всегда: онъ «состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы» (III, 19).

Вмѣстѣ съ этими изреченіями, проводящими чисто духовный взглядъ на великія эсхатологическія понятія, у 4 Евангелиста сохранились также и элементы обычной эсхатологіи, гдѣ утверждаются парусія, воскресеніе и судъ, какъ акты, которые должны имѣть мѣсто въ концѣ настоящаго мірового порядка. И должно замѣтить, что эти элементы здѣсь совсѣмъ не незначительны. Прежде всего, очевидно, у Іоанна была іудейская идея *αἰὼν ὄντος* и *αἰὼν μέλλων*, хотя термины эти у него и не встрѣчаются, и самая идея одухотворена болѣе, чѣмъ въ іудейскомъ сознаніи. Правда, у Апостола есть, по-видимому, сходный съ первымъ терминъ *ὁ κόσμος ὄντος*, но онъ имѣетъ у него мѣстами этическое содержаніе (Іоан. XII, 31), иногда же дѣйствительно обозначаетъ настоящую форму міровой жизни (Іоан. IV, 17). Выраженіе же Іоанна *ὁ κόσμος παρῳρεται* (1 Іоан. II, 17) съ несомнѣнностью убѣждаетъ въ томъ, что Евангелистъ въ своихъ эсхатологическихъ представленіяхъ считался съ фактомъ временности настоящаго порядка жизни міра.



Важнѣйшимъ событіемъ, обусловливающимъ міровую катастрофу, является второе пришествіе Господа. Для Евангелиста Іоанна это, очевидно, было незыблемымъ догматомъ вѣры, общеизвѣстность котораго своимъ адресатамъ онъ въ всякаго сомнѣнія предполагаетъ. По крайней мѣрѣ, онъ употребляетъ даже самый терминъ *παρουσία*, при чемъ упоминаетъ о ней, какъ о предметѣ, о которомъ нѣтъ нужды распространяться въ виду его близости христіанскому сознанию того времени. *Καὶ νῦν, τέχνηα, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ σῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ ἀσχυρῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* (1 Іоан. II, 28). Со вторымъ пришествіемъ Господа должно окончательно дать свой плодъ сѣмя вѣчной жизни, посѣянное въ души вѣрующихъ христіанствомъ: *ἀγαπήτοί, νῦν τέχνηα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω φανερωθήτι τί ἐσόμεθα, οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα ὅτι ὁψόμεθα αὐτὸν καὶ ὡς ἐστίν* (1 Іоан. III, 2). Это пришествіе, наконецъ, есть предметъ христіанской надежды, ободряющій христіанина на пути нравственнаго совершенствованія: «всякій, имѣющій сію надежду на Него, очищаетъ себя, такъ какъ Онъ чистъ» (1 Іоан. III, 3). Изъ всего этого вполне ясно, что Апостолъ находитъ среди христіанскаго общества ученіе о возвращеніи Господа и признаетъ его незыблемость.

Со вторымъ пришествіемъ Христа связано тѣлесное воскресеніе мертвыхъ. Идея эта ясно выражена въ рѣчахъ Господа въ 4 Евангеліи. «Наступаетъ время,—говоритъ Христосъ,—въ которое всѣ, находящіеся во гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія» (V, 28—29). Объяснить это мѣсто въ смыслѣ ученія о духовномъ воскресеніи не представляется никакой возможности, потому что здѣсь гласъ Сына Божія слышатъ и дѣлавшіе зло; воскресаютъ и тѣ, которые подвергаются осужденію. Такимъ образомъ здѣсь мы встрѣчаемся съ ученіемъ о всеобщемъ воскресеніи. Догма о тѣлесномъ воскресеніи имѣетъ въ 4 Евангеліи такое значеніе, что оно упоминается иногда и въ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь идетъ только о духовныхъ благахъ христіанства. Дѣло представляется какъ будто такъ, что только въ тѣлесномъ воскресеніи всѣ духовныя блага христіанства имѣютъ надлежащее увѣнчаніе: Христосъ пришелъ для того, чтобы воскресить вѣрующихъ въ послѣдній день. «Воля пославшаго меня есть та, чтобы изъ того, что Онъ Мнѣ далъ, ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день; воля Пославшаго меня

есть та, чтобы всякій, видящій Сына и вѣрующій въ Него, имѣлъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день» (VI, 39—40). «Никто не можетъ придти ко Мнѣ, если не привлечетъ его Отецъ, пославшій Меня, и Я воскрешу его въ послѣдній день» (VI, 44). «Ядущій Мою плоть и пьющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную, и Я воскрешу его въ послѣдній день» (VI, 54). Понимать всѣ подобныя мѣста въ смыслѣ ученія о тѣлесномъ воскресеніи вынуждаетъ указаніе на время его: послѣдній день — *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα*. Замѣчательнымъ свидѣтельствомъ, содержащимъ ученіе о воскресеніи, является Іоан. XI, 23—26. Въ немъ смѣняють другъ друга идеи тѣлеснаго и духовнаго воскресенія. Марѳа,—въ отвѣтъ на увѣреніе Господа, что ея братъ воскреснетъ,—высказываетъ убѣжденіе, что онъ воскреснетъ *ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*. Христосъ не отвергаетъ такую вѣру, но утверждаетъ связь и этого воскресенія съ Его личностью: «Я есмь воскресеніе и жизнь; вѣрующій въ меня, если и умретъ,живетъ». Фактъ тѣлесной смерти для вѣрующаго—событіе переходящаго значенія; совершенно устранимый воскресеніемъ, онъ не колеблетъ общаго положенія: «всякій живущій и вѣрующій въ Меня не умретъ во-вѣкъ».

Послѣ второго пришествія Господа и воскресенія мертвыхъ долженъ послѣдовать окончательный судъ. Выше мы видѣли, что въ 4 Евангеліи есть мѣста, гдѣ Христосъ говоритъ, что Онъ пришелъ не судить, но спасти міръ. Но замѣчательно, что, съ другой стороны, здѣсь-же Самъ Христосъ усвоетъ исключительно Себѣ прерогативу суда. «Отецъ не судить никого,—говоритъ Онъ,—но весь судъ отдалъ Сыну» (Іоан. V, 22). «Отецъ далъ Ему власть производить и судъ, потомучто Онъ есть Сынъ Человѣческій» (V, 27). Возможно-ли объединить эти два ряда изреченій? Но нашему мнѣнію, они вполне примиряются слѣдующими словами Господа: «отвергающій Меня и не принимающій словъ Моихъ имѣетъ судью себѣ: слово, которое Я говорилъ,—оно будетъ судить его въ послѣдній день» (Іоан. XII, 48). Здѣсь мы имѣемъ, во-первыхъ, несомнѣнное указаніе на эсхатологическій актъ; а во-вторыхъ, представленіе о послѣднемъ судѣ одухотворяется, такъ какъ онъ является только подтвержденіемъ того, что наблюдается въ исторіи христіанства при настоящемъ состояніи міра: «судъ состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потомучто

дѣла ихъ были злы» (Ш, 19). Впрочемъ, рѣчь въ 4 Евангеліи о судѣ не исключаетъ даже представленія о немъ, какъ юридически-судебномъ актѣ. Прямое упоминаніе о днѣ суда имѣемъ въ 1 Іоан. IV, 17: ἐν τοῦτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρηγοίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως. Здѣсь идетъ рѣчь о дерзновеніи въ день суда; о дерзновеніи-же и о томъ, что-бы не постыдиться въ пришествіе Господа, говорится и въ 1 Іоан. II, 28: не свидѣтельствуешь-ли это, что послѣдній судъ представляется Іоанну въ формѣ юридическаго акта?

Въ заключеніе мы должны коснуться ученія Евангелиста Іоанна объ антихристѣ, незатронутаго нами въ предыдущемъ изложеніи. «Дѣти! послѣднее время (ἐσχάτη ὥρα). И какъ вы слышали, что придетъ антихристъ, и теперь появилось много антихристовъ, то мы и познаемъ изъ того, что послѣднее время» (1 Іоан. II, 18). «Всякій духъ, который не исповѣдуетъ Иисуса Христа, пришедшаго во плоти, не есть отъ Бога, но это духъ антихриста, о которомъ вы слышали, что онъ придетъ и теперь есть уже въ мірѣ» (IV, 3). «Многіе обольстители вошли въ міръ, не исповѣдующіе Иисуса Христа, пришедшаго во плоти: такой есть обольститель и антихристъ» (2 Іоан. 7). «Кто лжець, если не тотъ, кто отвергаетъ, что Иисусъ есть Христосъ? Это—антихристъ, отвергающій Отца и Сына» (1 Іоан. II, 22). Н. J. Holtzmann говоритъ, что здѣсь явленіе антихриста обсуждается, какъ преданный членъ вѣры, но пересаживается изъ міологической сферы на почву исторической дѣйствительности и объясняется въ отношеніи къ коллективной личности выходящихъ изъ христіанства еретиковъ <sup>1)</sup>. Но при обсужденіи ученія Іоанна объ антихристѣ должно имѣть въ виду справедливое замѣчаніе Prof. R. F. Weidner'a, что Апостолъ въ своемъ посланіи даетъ намъ скорѣе практическое приложеніе доктрины объ антихристѣ, чѣмъ формальное ея опредѣленіе <sup>2)</sup>. Самъ Н. J. Holtzmann соглашается, что на основаніи 1 Іоан. II, 18 отъ выступленія многихъ антихристовъ можно заключить къ скорому выступленію одного <sup>3)</sup>.

Итакъ изслѣдованіе эсхатологіи Евангелиста Іоанна обнаруживаетъ, что обычныя представленія въ этой области не только не чужды ему, но занимаютъ въ его ученіи видное

<sup>1)</sup> Н. J. Holtzmann, Lehrbuch d. neutest. Theologie II, S.<sup>2</sup> 574—575.

<sup>2)</sup> Weidner, Biblical Theology of the New Testament, vol. II, p. 296.

<sup>3)</sup> Н. J. Holtzmann, op. cit. II, S.<sup>2</sup> 575.

мѣсто. Тѣлесное воскресеніе всѣхъ умершихъ представляется въ 4 Евангеліи однимъ изъ важнѣйшихъ событій послѣдняго времени. Второе пришествіе Господа для суда всюду предполагается, какъ необходимый элементъ христіанской надежды. Въ виду этого, не можетъ быть рѣчи о томъ, что между эсхатологическими воззрѣніями 4 Евангелиста и Апокалиптика существуетъ противорѣчіе. Правда, въ 4 Евангеліи проводятся и духовныя точки зрѣнія на судъ и под.,—но нѣтъ ничего удивительнаго, что въ Апокалипсисѣ эта сторона воззрѣній Іоанна совершенно неразвита, такъ какъ специальная задача этой книги состоитъ въ томъ, чтобы указать на роль христіанства въ исторіи. Эсхатологическіе акты съ ихъ внѣшней исторической стороны являются собственнымъ предметомъ апокалипсическаго пророчества.

Мы обозрѣли важнѣйшіе пункты ученія, въ которыхъ сходятся 4 Евангеліе съ посланіемъ Апостола Іоанна и Апокалипсисъ или въ которыхъ неосновательно усматриваютъ ихъ противоположность. Пункты эти затрогиваютъ, съ одной стороны, умственный складъ писателя этихъ памятниковъ новозавѣтной письменности, съ другой—основные вопросы христіанскаго ученія. Сходство, простирающееся иногда на частности, которыя мы констатировали въ томъ и другомъ случаѣ, имѣетъ большое значеніе для рѣшенія вопроса о происхожденіи всѣхъ приписываемыхъ Іоанну писаній. Но только здѣсь возникаетъ вопросъ: съ чѣмъ мы въ данномъ случаѣ имѣемъ дѣло,—съ единствомъ ли круга, изъ котораго произошла Іоаннова литература или съ единствомъ писателя? Въ виду сходства не только въ воззрѣніяхъ, но и въ характерѣ писателя всѣхъ упомянутыхъ новозавѣтныхъ памятниковъ, есть полная возможность признавать происхожденіе ихъ отъ одного и того же лица. Съ этой стороны, слѣдовательно, тезисъ преданія о написаніи и Апокалипсиса и 4 Евангелія съ соборными посланіями св. Апостоломъ Іоанномъ Богословомъ остается вполне приемлемымъ.

**В. Языкъ Апокалипсиса и его отношеніе къ языку 4-го Евангелія и посланій св. Апостола Іоанна.**

Языкъ Апокалипсиса, разсматриваемый со стороны грамматики и стиля, отличается большими неправильностями, вы-

дѣляющими эту книгу изъ ряда другихъ новозавѣтныхъ писаній. Происхожденіе этихъ неправильностей ранѣе въ значительной мѣрѣ объяснялось вліяніемъ еврейскаго языка. Въ настоящее время, — по открытіи множества папирусовъ, сохраняющихъ часто языкъ даже низшихъ слоевъ народа, — здѣсь, какъ и вообще въ области новозавѣтной филологіи, начинается брать верхъ другое направленіе. Оно объясняетъ языковую некорректность Апокалипсиса не семитизмами, но аналогичными явленіями въ языкѣ папирусовъ <sup>1)</sup>. И дѣйствительно, иногда здѣсь открывается сходство самое неожиданное. Последнее обстоятельство заставляетъ нѣкоторыхъ ученыхъ признать, что въ Апокалипсисѣ мы имѣемъ дѣло съ языкомъ въ такомъ видѣ, въ какомъ онъ существовалъ среди необразованнаго класса греческаго общества. А проф. L. Radermacher прямо называетъ эту книгу въ языковомъ отношеніи «das kulturfremdeste literarische Erzeugnis» <sup>2)</sup>.

Нельзя не согласиться, что это направленіе новозавѣтной филологіи весьма плодотворно и въ отношеніи изученія Апокалипсиса со стороны языка. Нѣкоторыя особенности его, иногда самыя удивительныя, здѣсь находятъ удовлетворительное объясненіе. При всемъ томъ мы совѣмъ не склонны всякую особенность въ языкѣ Апокалипсиса считать за простой вулгаризмъ, и это — по слѣдующимъ основаніямъ. Во-первыхъ, намъ указываютъ, что не всегда можно провести грань между семитизмомъ и греческимъ идиотизмомъ <sup>3)</sup>, при чемъ проникновеніе семитической стихіи въ *κοινή διάλεκτος* могло отчасти быть результатомъ вліянія греческой Библіи LXX. Во-вторыхъ, стиль <sup>4)</sup> Апокалипсиса отличается такими свойствами, которыя лучше всего объяснять вліяніемъ семитическаго языка. Никакія указанія скудныхъ греческихъ параллелей здѣсь не помогутъ, такъ какъ общій характеръ фразеологіи на протяжении всего писанія дѣйствуетъ гораздо убѣдительнѣе. Въ третьихъ, кое что изъ особенностей въ языкѣ Апокалипсиса объясняется торжественнымъ характеромъ и содержаніемъ его,

<sup>1)</sup> Такъ Moulton, A Grammar of New Testament Greek I, p. 8—9.

<sup>2)</sup> Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, S. 3.

<sup>3)</sup> См. у проф. С. М. Зарина, Современные открытія въ области папирусовъ и надписей въ ихъ отношеніи къ Новому Завету, Спб. 1914, стр. 23.

<sup>4)</sup> Вліяніе семитическаго въ стилѣ новозавѣтныхъ писаній усматриваетъ и Prof. L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik, S. 20.

воздѣйствовавшими на форму выраженія. Въ четвертыхъ, наконецъ, иногда возможно находить и въ области грамматики чистые семитизмы. Имѣя въ виду эти основные принципы, мы и произведемъ языковой анализъ Апокалипсиса, при чемъ укажемъ лишь главное изъ того, чѣмъ языкъ этой книги отличается, съ одной стороны, отъ классическаго, а съ другой—и отъ новозавѣтнаго вообще.

1. *Склоненіе*. Слова, оканчивающіяся на ρα въ родительномъ и дательномъ имѣютъ окончаніе ης и η, наприм., отъ μαχαίρα: μαχαίρης, μαχαίρη (Апк. XIII, 10. 14). Въ Апк. II, 24 нужно принять форму βαῦρα вмѣсто βάθη. Далѣе, замѣчается стремленіе къ устраненію feminina 2-го склоненія: такъ. ὁ (вм. ἡ) ᾠψινθος (Апк. VIII, 11); ὁ (вм. ἡ) ὕαλος (XXI, 18) <sup>1)</sup>. Отъ ἡ ληνός употребляется форма τὴν ληνόν (Апк. XIV, 19), но далѣе слѣдуетъ опредѣленіе τὸν μέγαν.

Что касается падежей, то ἀκούω употребляется въ Апокалипсисѣ съ родительнымъ лица (VI, 1. 3. 5. 7; VIII, 13 и др.) и винительнымъ вещи (I, 3; VII, 4) <sup>2)</sup>, а въ классическомъ—съ родительнымъ лица говорящаго и съ винительнымъ вещи или лица, о которыхъ говорится <sup>3)</sup>. Считать съ Radermacher'омъ (S. 98) на основаніи Апк. V, 13, что для этой книги характерно ἀκούειν τινά, несправедливо. Затѣмъ, классическое ἀκούειν φωνῆς (XVI, 1) употребляется въ Апокалипсисѣ наряду съ неклассическимъ ἀκούειν φωνήν (I, 10). Послѣ αἰνεῖν въ XIX, 5 стоитъ дательный—конструкція совершенно необычная. Γέμειν иногда, какъ и въ классическомъ, управляетъ родительнымъ (IV, 6. 8; XV, 7), но иногда—винительнымъ (XVII, 3); γεμίζειν—то родительнымъ (XV, 8), какъ и вообще въ Н. Завѣтѣ, то родительнымъ съ предлогомъ ἐκ (VIII, 5). Глаголь διδάσκω, поставленный правильно, требуетъ двухъ винительныхъ, а потому весьма оригинальна конструкція ἐδίδασκεν τῷ Βαλῑκ <sup>4)</sup>. Различается конструкція προσκυνεῖν съ дательнымъ (IV, 10; VII, 11; XI, 16 и др.) и винительнымъ (XIII, 8. 12; XIV, 9. 11), что соотвѣтствуетъ и употребленію глагола у LXX <sup>5)</sup>. Abbott говорить, что προσκυνεῖν съ винительнымъ сохраняетъ

<sup>1)</sup> Cp. *Radermacher*, *Neutest. Grammatik*, S. 48; *Blass*, *Grammatik*, S. 30.

<sup>2)</sup> *Bousset*, *Die Offenbarung Johannis*, S. 163.

<sup>3)</sup> *Jelf*, *A Grammar of the Greek Language II*, London 1881, p. 162; *Blass*, *Grammatik*, S. 105—106.

<sup>4)</sup> Но см. *Blass*, *Grammatik*, S. 95.

<sup>5)</sup> *Abbott*, *Johannine Vocabulary*, p. 135.

у I.XX классическій отгѣнокъ презрѣнія; отсюда оно характерно въ Апокалипсисѣ для обозначенія почитанія звѣря <sup>1)</sup>. Въ виду послѣдняго, Bousset во всѣхъ случаяхъ считаетъ подлинной, именно, конструкцію προσκυνεῖν τὸ θηρίον и пр. τὴν εἰκόνα (см. Апк. XIII, 4. 15; XVI, 2; XIX, 20) <sup>2)</sup>. Можетъ быть, гебраизмъ представляетъ πολεμεῖν μετὰ τινος (II, 16; XII, 7; XIII, 4; XVII, 4) <sup>3)</sup> вмѣсто классическаго πολεμεῖν τινι <sup>4)</sup>. Глаголы ἐσθίω, πίνω, δίδωμι и под. въ Н. Завѣтѣ часто имѣютъ послѣ себя объектъ въ родительномъ съ предлогомъ ἐκ или ἀπό (Blass, S. 103—104). Такъ же и въ Апокалипсисѣ: πίνω (XIV, 8. 10; XVII, 6; XVIII, 3); ἐσθίω (II, 7), но ср. φαγεῖν εἰδωλόθυτα (II, 14. 20); чтение въ II, 17 безъ предлога: δώσω αὐτῷ τοῦ (въ Н: ἐκ τοῦ) μάννα τοῦ κεχρομένου Blass не признаетъ за вѣрное. Замѣчательна та же самая конструкція при глаголѣ νικᾶν (XV, 2). Отмѣтимъ, наконецъ, оборотъ: ἐθαυμάσθη... ὁπίσω τοῦ θηρίου (XIII, 3) вмѣсто θαυμάζειν ἐπὶ τινι или περὶ τινος.

Далѣе, по вопросу объ употребленіи падежей въ Апокалипсисѣ можно еще замѣтить слѣдующее. Genetivus partitivus, обыкновенно, замѣняется родительнымъ съ предлогомъ ἐκ (II, 10; XI, 9 и др.). Встрѣчается здѣсь также и родительный для обозначенія качества,—вмѣсто соотвѣтствующаго прилагательнаго: ὀνόματι βλασφημίας (XIII, 1; XVII, 3). Такой оборотъ представляетъ, вѣроятно, гебраизмъ <sup>5)</sup>,—ср. въ XIV, 10: ἐκ τοῦ οἶνου τοῦ θυμοῦ. Въ иныхъ случаяхъ въ Апокалипсисѣ поражаетъ нагроможденіе зависящихъ другъ отъ друга genetiv., такъ: τὸ ποτήριον τοῦ οἶνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ (XVI, 19; ср. XIX, 15). Dativus instrumentalis употребляется иногда въ Апокалипсисѣ: λέγοντες φωνῇ μεγάλῃ (V, 12; VI, 10; VII, 2 и др.) и под., но часто замѣняется оборотомъ съ предлогомъ ἐν: ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ (II, 27), ἐν τῇ ρομφαίᾳ τοῦ στόματός μου (II, 16) и др. (VI, 8; XIII, 10; XIX, 21). Звательный, обыкновенно, замѣняется именительнымъ съ членомъ (VI, 10; XVIII, 4 и др.), но κύριε (XI, 17; XV, 3; XVI, 7), οὐρανέ (XVIII, 20). Замѣчательно употребленіе винительнаго послѣ οὐαί (VIII, 13). Трудно рѣшить вопросъ объ ὅμοιον οἶον ἀνθρώπου (I, 13; XIV, 14),

<sup>1)</sup> Ibid. p. 137.

<sup>2)</sup> Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 163.

<sup>3)</sup> Противъ этого со ссылкой на новогреческое употребленіе см. у Moulton, A Grammar, p. 106.

<sup>4)</sup> Jelf, A Grammar of the Greek Language II, London 1881. p. 270.

<sup>5)</sup> Blass, Crammatik, S. 101; ср. Radermacher, Nt. Grammatik, S. 19.

такъ-какъ въ другихъ случаяхъ въ Апокалипсисѣ послѣ ὁμοιος стоитъ правильно дательный (I, 15; IV, 3; XIII, 2 и др.). Въ I, 13 ὁμοιον οἶον имѣютъ S и Q; въ XIV, 14: S, A и Q; P имѣетъ οἶον. В. Weiss видитъ въ ὁμοιον οἶον корректуру, явившуюся результатомъ стремленія къ механическому уподобленію одного слова другому, и принимаетъ чтеніе кодекса C: ὁμοιον οἶον <sup>1)</sup>).

2) *Спряженіе*. Объ этимологіи и синтаксисѣ глагола на основаніи Апокалипсиса говорить иногда нѣсколько затруднительно въ виду трудности установить первоначальное чтеніе, а потому здѣсь часто приходится дѣлать замѣчанія, сомнительныя по своей точности. Radermacher указываетъ, какъ на вульгаризмы, на флексіи perfecti въ слѣдующихъ формахъ: οἶδες, ὀδωκας, ἀφῆκας, πέπτωκας (Апк. II, 3—5) <sup>2)</sup>. Но, какъ замѣчаетъ Bousset, съ безусловной увѣренностью о ихъ положеніи въ текстѣ говорить нельзя <sup>3)</sup>. То-же самое нужно сказать и о многихъ другихъ особенностяхъ Апокалипсиса въ употребленіи глагольных флексій, — наприм., аор. II: ἀπῆλθα (X, 9) и под.

Въ употребленіи временъ замѣтна особенная склонность Апокалиптики къ praesens, которое часто переходитъ въ futurum, при чемъ въ этихъ переходахъ трудно замѣтить послѣдовательность (II, 10. 22—24; III, 7; IV, 8—10). Иногда приходится наблюдать неожиданные переходы другъ въ друга временъ aoristi, futuri и praesentis (XI, 1—5. 7—12). Употребляется въ Апокалипсисѣ и imperfectum, но не часто. Случаи употребленія perfecti многочисленны (II, 3. 5. 28; XIV, 8; XIX, 3 и др.), при чемъ для Апокалипсиса характерно смѣшеніе aoristi и perfecti <sup>4)</sup>. Нужно замѣтить также futurum вмѣсто aor conjunctivi <sup>5)</sup>: ποιήσω... ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν. но далѣе: καὶ γυνῶσιν (III, 3); то-же самое возможно и съ ἄν: ἄξει οὗ ἄν ἤξω (II, 25) <sup>6)</sup>.

Затѣмъ необходимо указать на нѣкоторые случаи употребленія наклоненій. Въ выраженіи: ἐνίκησεν ὁ λέων... ἀνοίξει (V, 5)

<sup>1)</sup> B. Weiss, Die Johannes-Apokalypse, S. 118. 136.

<sup>2)</sup> Radermacher, Nt. Grammatik, S. 78.

<sup>3)</sup> Bousset, Die Offenbarung Johannis, S. 163.

<sup>4)</sup> Blass, Grammatik, S. 197—198; Moulton, Grammar, p. 145.

<sup>5)</sup> Radermacher, Nt. Grammatik, S. 141.

<sup>6)</sup> Впрочемъ, послѣднее принимаютъ и за aor. conj. (Bousset, D. Off. Joh. S. 171).



infinitivus ἀνοῦσαι можно принять за infinitivus слѣдствія <sup>1)</sup>, — то же и въ XVI, 9: δοῦναι. Въ XII, 7 имѣемъ inf. съ членомъ τοῦ въ необычной конструкціи. Въ условныхъ предложеніяхъ, обыкновенно, стоитъ εἰвъ съ aor. conjunctivi; εἰ встрѣчается рѣдко: въ XI, 5 съ praes. indicativi и съ aor. conjunctivi, но о послѣднемъ Blass (S. 212) полагаетъ, что θελήσῃ — невѣрное чтеніе; въ XIII, 10: εἰ ἀποκτενεῖ. Единственный въ Н. Завѣтѣ случай praes. indicativi послѣ εἰвъ представляетъ XIV, 4: ὅπου εἰвъ ὑπάγεις, если только это чтеніе подлинно. Послѣ ἵνα мѣняется futur. indicativi (III, 9; VI, 4; VIII, 3; IX, 4. 5. 20. XIII, 12; XIV, 13; XXII, 14) и praes. и aor. conjunctivi (VII, 1; XI, 6; XII, 6; XXI, 23; III, 11; XX, 3; XXII, 14). Вполнѣ оригинально положеніе ἵνα въ предложеніяхъ слѣдствія: въ IX, 20 съ futur. indicativi и въ XIII, 13 съ praes. conjunctivi. Аналогичную конструкцію встрѣчаемъ еще въ 1 Иоан. I, 9 (Blass, S. 221). Ὁταν управляетъ, по большей части, aor. conj. (IX, 5; XI, 7; XII, 4; XVII, 10; XX, 7) и praes. conj. (X, 7; XVIII, 9), но дважды послѣ него стоитъ indicativus: въ IV, 9 — для обозначенія неопредѣленно повторяющагося дѣйствія; въ VIII, 1 — конструкція вульгарной рѣчи <sup>2)</sup>. Послѣ οὐ μή, обыкновенно, стоитъ aor. conj., въ виду чего и въ IX, 6 Bousset (S. 171) принимаетъ чтеніе εὐρωσινъ вмѣсто εὐρώσουσινъ.

Употребленіе единственнаго и множественнаго числа глаголовъ въ Апокалипсисѣ также имѣетъ особенности. При многихъ субъектахъ глаголь ставится то въ единств., то во множ. числѣ: въ единств., обыкновенно, если глаголь стоитъ впереди, а во множ., если позади субъектовъ (IX, 2. 17; XII, 10; XVIII, 20; VI, 14; XVIII, 17 и др.). Есть случаи согласованія по смыслу: ἐξέλθατε ὁ λαός μου (XVIII, 4); ὄχλος... ἐστῶτες (VII, 9); также XIII, 4. Согласованіе по смыслу можно усматривать и въ слѣдующемъ случаѣ: ἀπατάνθησαν τὸ τρίτον τῶν ἀνθρώπων (IX, 18). Послѣ neutr. plur. Апокалиптикъ очень часто употребляетъ глаголь въ plur., но многіе подобные случаи объясняются, какъ согласованіе по смыслу (III, 4; IV, 5. 8. 9; V, 14; IX, 20 и мн. др.); другіе же не допускаютъ такого объясненія (I, 19; VIII, 11; XV, 4 и др.).

<sup>1)</sup> Blass, Grammatik, S. 221; Radermacher, Nt. Grammatik, S. 154.

<sup>2)</sup> Blass, Grammatik, S. 215; Moullton, Grammar, p. 168.

Иногда послѣ neutr. plur. ставится глаголь и въ singul. (VIII, 3; XIII, 4; XIV, 13 и др.).

3. *Употребленіе предлоговъ.* Изъ предлоговъ наиболѣе часто встрѣчаются въ Апокалипсисѣ ἐπὶ и ἐκ, при чемъ Bousset (S. 165) говоритъ, что наблюденія надъ употребленіемъ перваго ясно доказываютъ единый языковой характеръ этой книги. Такъ, для соединенія причастія отъ καθήμεναι съ ἐπὶ можно установить слѣдующія правила. Послѣ ὁ καθήμενος слѣдуетъ ἐπὶ съ винительнымъ (IV, 2; VI, 2. 5; XIV, 16 (?); XIX, 11), съ дательнымъ (XXI, 5), съ родительнымъ (VII, 15); послѣ того же причастія въ винит. падежѣ — ἐπὶ съ винит., кромѣ IX, 17, гдѣ — съ родит.; послѣ τοῦ καθήμενου — ἐπὶ съ род. (IV, 10; V, 1. 7; VI, 16; XVII, 1; XIX, 18. 19. 21); послѣ τοῦ καθήμενου — по большей части ἐπὶ съ дат. (IV, 9; V, 13; VII, 10; XIX, 4). Затѣмъ у Апокалиптика чаще всего встрѣчается конструкція ἐπὶ τὴν κεφαλὴν, ἐπὶ τῆς γῆς. Нужно обратить вниманіе на: προφητεύει ἐπὶ λαοῖς (X, 11); χαίρουσιν ἐπ' αὐτοῖς (XI, 10); εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ (XVIII, 20); κόβονται ἐπ' αὐτόν (I, 7; ср. XVIII, 9). Предлогъ ἐκ употребляется очень часто, — между прочимъ, и въ тѣхъ случаяхъ, когда могъ бы стоять предлогъ ἀπό. Въ XVI, 10 находимъ ἐκ каузальное (Blass, S. 127). См. еще объ употребленіи ἐκ въ отдѣлѣ о склоненіи. Иногда, по рѣже, встрѣчается и предлогъ ἀπό. Замѣчательно ἀπό ὁ ὢν въ I, 4. 'Еν часто стоитъ вмѣсто dat. instrumentalis (см. выше). Въ XI, 11 ἐν замѣняетъ εἰς. 'Ανά въ раздѣлительномъ смыслѣ находимъ въ IV, 8; какъ нарѣчіе, стоитъ тотъ же предлогъ въ XXI, 21 (Blass, S. 123). Предлогъ εἰς употребляется въ сочетанія εἰς τὴν γῆν (V, 6; VI, 13; XII, 4. 9. 13 и др.). Замѣчательна смѣна употребленія ἐπὶ и εἰς при βάλλω (II, 10. 22. 24; XIV, 19; XVIII, 19; XIX, 20; XX, 3). Ὑπό при страдат. залогѣ стоитъ только однажды (VI, 13); странно употребленіе этого предлога въ VI, 8. Нѣкоторые предлоги встрѣчаются въ Апокалипсисѣ весьма рѣдко, — наприм., παρὰ, περί; другіе отсутствуетъ совсѣмъ, какъ πρό, σύν, ὑπέρ, ἐναντίον.

4. *Употребленіе частицъ.* Въ этой области приходится отмѣтить чрезвычайную скудость Апокалипсиса. Связь между предложеніями здѣсь въ высшей степени однообразна и устанавливается, по большей части, посредствомъ καί. Другія частицы находятъ употребленіе самое ограниченное. Чаще другихъ ставится γάρ (I, 3; III, 2; XIII, 18; XIV, 4. 13; XVI, 14; XIX, 8. 10; XXI, 25; XXII, 10). Въ апокалипсическихъ

посланиахъ имѣемъ: ἀλλά (П, 4. 6. 9. 14. 20; Ш, 4), οὖν (I, 19, П, 5. 16; Ш, 3. 19), δέ (I, 14; П, 5. 16. 24), ὅτε (П, 15); πλὴν (П, 25). Кроме того δέ стоитъ въ: X, 2; XIX, 12; XXI, 8. Иногда переходъ къ слѣдующему предложению дѣлается чрезъ ἰδοὺ (П, 10. 22; Ш, 8. 9. 20), иногда же чрезъ μετὰ ταῦτα (IV, 1; VП, 9; XVШ, 1 и др.) и μετὰ τοῦτο (VП, 1). Такихъ частицъ, какъ μὲν и τε, Апокалипсисъ не имѣетъ. Союзы для соединенія придаточныхъ предложений упомянуты въ отдѣлѣ о спряженіи.

5. *Анаколуозъ*. Встрѣчаются въ Апокалипсисѣ обороты рѣчи анаколуотическіе. Здѣсь нужно, прежде всего, отмѣтить такіе случаи, когда въ началѣ предложения стоитъ nominativus pendens, наприм.: ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, δώσω αὐτῷ (П, 26); ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν σπύλον (Ш, 12); ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι (Ш, 21). Иногда мѣстоименіе αὐτός, стоя послѣ причастія и въ томъ же падежѣ, какъ причастіе, по положенію своему является плеоназмомъ: τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ (П, 7. 17); τῷ καθημένῳ... ἐδόθη αὐτῷ (VI, 4). Такое же положеніе часто занимаетъ αὐτός послѣ относительнаго мѣстоимѣнія: ἣν οὐδεὶς θύναται κλεῖσαι αὐτήν (Ш, 8); οἷς ἐδόθη αὐτοῖς (VП, 2); οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ (XIII, 8); ср. также VII, 9; XX, 8; XVП, 9; XII, 6. 14.

6. *Отсутствіе согласованія*. Особый колоритъ придаетъ языку Апокалипсиса весьма частое игнорированіе правилъ согласованія. Приложение и опредѣленіе здѣсь нерѣдко ставятся въ именительномъ падежѣ, въ какомъ бы другомъ падежѣ ни стояло слово опредѣляемое: ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός (I, 5); τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ, ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Ш, 12); ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος (XX, 2); ср. П, 20; VП, 4; XIV, 12. Опредѣленіе съ опредѣляемымъ часто не согласуется въ родѣ: ἡ φωνὴ... λέγων (IV, 1); ζῶν ἔχων (IV, 7); φωνήν... λέγοντα... ἀγγέλω, ὁ ἔχων (IX, 13—14); οὗτοι εἰσιν αἱ δύο ἐλαίαι... αἱ... ἐστώτες (XI, 4); φωναὶ μεγάλα... λέγοντες (XI, 15). Замѣчательно: εἰς τὴν ληνόν... τὸν μέγαν (XIV, 19). Наблюдается отсутствіе согласованія въ числѣ: οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ (XIII, 8; ср. IX, 12). Отмѣтимъ еще такіе характерные обороты: ὄχλος πολλός... ἐστώτες... περιβεβλημένους (VП, 9); οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς... βλεπῶντων (XVП, 8).

7. *Переходъ причастія въ verbum finitum* также нужно отнести къ числу языковыхъ явленій, наблюдаемыхъ въ Апо-

калиписѣ: τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς... καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς (I, 5—6); εἶδον... ἀγγελὸν ἀναβαίνοντα... ἔχοντα... καὶ ἔκραξεν (VII, 2): ср. II, 2. 9; III, 9.

8. *Prisuchung* вместо *verbum finitum*. Замѣчается въ Апокалиписѣ и противоположное явленіе: причастіе стоитъ тамъ, гдѣ можно ожидать *verbum finitum*: I, 14—16; X, 2; XXI, 12. 14.

Отмѣтивши главныя особенности языка Апокалиписиса, перейдемъ къ сравненію его съ языкомъ другихъ писаній Апостола Іоанна. Исторія и положеніе вопроса объ отношеніи Апокалиписиса къ 4 Евангелію и посланіямъ Іоанна со стороны языка таковы же, какъ исторія и положеніе вопроса объ ихъ отношеніи другъ къ другу по содержанію. Діонисій Александрійскій, какъ извѣстно, не нашелъ между ними и слога общаго. Подобнаго же мнѣнія держались нѣкоторые представители библейской науки новаго времени. Но теперь въ этомъ сужденіи видятъ утрировку. Признавая великое различіе языка въ Іоанновскихъ писаніяхъ, библейская критика даже отрицательнаго направленія все-таки устанавливаетъ фактъ и нѣкотораго сходства въ этомъ отношеніи. Существованіе языкового родства между Апокалиписисомъ и другими писаніями Іоанна и есть одно изъ основаній утверждать ихъ происхожденіе изъ одной и той-же школы или круга. Не перечисляя здѣсь всѣхъ особенностей или соприкосновеній Апокалиписиса съ другими писаніями Іоанна, чтобы не повторять сказаннаго рапѣ насъ другими, мы отмѣтимъ лишь главнѣйшее.

Языкъ сравниваемыхъ писаній можно обсуждать со стороны вокабуляра, грамматики и стиля,—сначала мы будемъ говорить о первомъ. Prof. H. B. Swete говоритъ, что изъ 913 словъ Апокалиписиса 416 находятся и въ Евангеліи; но слова, общія обоимъ книгамъ, или—обыкновенныя, или же употребляются и другими новозавѣтными писателями. Лишь 8 словъ свойственны только этимъ двумъ писаніямъ, но они, по мнѣнію Swete, не представляютъ достаточныхъ данныхъ для вывода. Эти слова слѣдующія: ἀρνίον, ἐβραϊστί, ἐκκεντείν, κολληθεῖν (Іоан. X, 24, только въ кодексѣ В), ὄψις, πορφύρεος, σκηνοῦν, φεῖν<sup>1)</sup>. Приведенное сужденіе Prof. Swete нельзя признать дѣйствительно уясняющимъ отношеніе вокабуляровъ двухъ

<sup>1)</sup> Swete, The Apocalypse of St. John., p.<sup>3</sup> CXXVII.

писаній. Конечно, характерное для Апокалипсиса и очень часто въ немъ употребляемое *ἀρνίον* имѣется въ 4 Евангеліи единственный разъ (XXI, 15) въ такой связи, что о соприкосновеніи въ понятіяхъ говорить не приходится. Но *ἐξῆλθεν* и *ἐκχυοῦν* весьма характерны для Іоанна. Особенно же должно сказать это объ *ἐκχέντησιν*, отъ котораго въ 4 Евангеліи и Апокалипсисѣ употребляется форма *ἐκχέντησαν* (Іоан. XIX, 37; Апок. I, 7). Она представляетъ оригинальный переводъ въ Зах. XII, 10 еврейскаго слова *רָרַר* и, по сознанію самого Swet'a, достойна замѣчанія и, вѣроятно, является болѣе чѣмъ совпаденіемъ. Кромѣ того и фактъ, что остальные слова, общія всѣмъ писаніямъ, приписываемымъ Апостолу Іоанну, употребляются еще въ другихъ новозавѣтныхъ памятникахъ, совсѣмъ не лишаетъ насъ права на выводы въ затронутомъ нами вопросѣ. Дѣло въ томъ, что различныя слова имѣютъ въ различныхъ писаніяхъ свои оттѣнки, и особенно о писаніяхъ Іоанна можно сказать, что въ нихъ много словъ съ характернымъ смысломъ, имъ только свойственнымъ, получившихъ какъ-бы терминологическое значеніе. Такъ, напр., глаголь *μᾶλλον* употребляется и въ Апокалипсисѣ и въ другихъ писаніяхъ Іоанна съ особенною выразительностью и въ особенномъ смыслѣ. *Ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον*, говоритъ о Себѣ Христосъ въ 4 Евангеліи (XVI, 33). *Τίς ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον ἐν μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (1 Іоан. V, 5); спрашивать Евангелистъ въ 1 посланіи. Замѣчательно, что въ апокалипсическихъ посланіяхъ *ὁ νικῶν* (II, 11. 26; III, 5. 12. 21) и *τῷ νικῶντι* (II, 7. 17) употребляется уже безъ всякаго дополненія и въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ въ 4 Евангеліи и посланіи Іоанна. Здѣсь мы имѣемъ примѣръ рѣзкаго впечатлѣнія особеннаго смысла слова въ индивидуальномъ сознаніи, при чемъ есть основанія сказать, что этотъ особенный смыслъ слова *μᾶλλον* въ Апокалипсисѣ выступаетъ даже ярче, чѣмъ въ другихъ памятникахъ Іоанновой литературы. Признать, что извѣстные термины имѣли такой оттѣнокъ въ сознаніи цѣлаго круга лицъ, весьма затруднительно по отсутствію данныхъ въ документахъ, т. е. въ писаніяхъ лицъ, стоявшихъ подъ вліяніемъ Іоанна, и особенно въ виду слишкомъ индивидуальнаго характера Іоаннова воззрѣнія. Все это мы сказали по поводу *μᾶλλον*, но имѣя въ виду не одно *μᾶλλον*, такъ какъ такихъ характерныхъ словъ во всѣхъ писаніяхъ, приписываемыхъ Апостолу Іоанну, имѣется значитель-

ное количество. Сюда нужно еще отнести μαρτυρεῖν, τηρεῖν (ἐντολὴν или λόγον), θυῶν, πεινῶν, ὀδηγεῖν, νόμω, θάνατος, ζωή и др. Всѣмъ писаніямъ Іоанна, далѣе, свойственно наименованіе Христа Логосомъ; при этомъ, если въ Апк. XIX, 13 рѣчь идетъ объ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, то и въ 1 посланіи говорится объ ὁ λόγος τῆς ζωῆς (I, 1). Наконецъ, во всѣхъ этихъ писаніяхъ можно наблюдать одни и тѣ же образы съ подобіемъ въ ихъ словесномъ выраженіи. 4 Евангеліе говоритъ объ ὕδωρ ζωῆς (IV, 10; VII, 38), Апокалипсисъ—объ ὕδωρ ζωῆς (XXII, 17). Въ первомъ идетъ рѣчь о πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον (IV, 14), во второмъ—ο ἡ πηγὴ τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς (XXI, 6) или объ αἱ πηγαὶ τῶν ὑδάτων (VIII, 10). По Евангелію, Христосъ есть ποιμὴν (X, 2); по Апокалипсису, τὸ ἀρνίον... ποιμανεῖ αὐτούς (VII, 17), т. е. пришедшихъ отъ великой скорби, которыхъ видитъ въ видѣннй созерцатель.

Правда, между Апокалипсисомъ и другими писаніями Апостола Іоанна, наряду съ замѣчательными совпаденіями въ вокабулярѣ, наблюдается и значительное различіе въ этомъ отношеніи. Такъ, у Апокалиптика находимъ термины: εὐαγγέλιον, εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, μυστήριον, ματανοεῖν и др., которыхъ нѣтъ у Евангелиста. Съ другой стороны у Евангелиста встрѣчаются: ἡμέρα, νύξ, φῶς, σκοτία, παρρησία, ἀντιχριστός, между тѣмъ какъ Апокалиптикъ не употребляетъ этихъ терминовъ или совершенно или по крайней мѣрѣ въ смыслѣ 4 Евангелія и посланія Іоанна. Но, по нашему мнѣнію, нѣтъ никакихъ основаній требовать, чтобы два писанія, приписываемыя одному и тому же лицу, отличались тожествомъ вокабуляра,—такъ, чтобы одно непременно содержало всѣ хоть сколько-нибудь выдающіеся термины другого. Такое требованіе незаконно стремится стѣснить свободу выраженія и сѣздить умственный кругозоръ писателя. Въ основѣ его собственно лежитъ предположеніе, что одинъ и тотъ же человѣкъ не можетъ создать двухъ произведеній различныхъ по содержанію и настроенію. Однако если разсуждать вполне безпристрастно, то нужно будетъ сознаться, что даже излюбленныя выраженія одного писанія могутъ не повторяться въ другомъ, въ виду различія матеріала или иного настроенія писателя <sup>1)</sup>. Такъ, и нѣкоторыя особенности Апокалипсиса въ вокабулярѣ могутъ объяс-

<sup>1)</sup> Cp. *Dannemann*, Wer ist der Verfasser der Offenbarung Johannis, S. 25 ff.

няться, съ одной стороны, тѣмъ, что въ немъ обсуждается опредѣленная тема—парусія Христа и все то, что имѣетъ къ ней отношеніе, а съ другой—поэтическимъ и символическимъ характеромъ книги <sup>1)</sup>. Въ виду этого весьма естественно и при предположеніи единства писателя Апокалипсиса и другихъ, приписываемыхъ Іоанну писаній, что въ первомъ не имѣютъ мѣста въ ихъ спеціальному значеніи такіе, напр., Іоанновы термины, какъ *ἡμέρα* и *νύξ*, *φῶς* и *σκοτία*. Но въ пользу мнѣнія о единствѣ писателя говоритъ то, что идеи, соединяемыя съ этими терминами въ 4 Евангеліи и посланіи, можно найти и въ Апокалипсисѣ, гдѣ онѣ выражены только въ пластической формѣ (XXI, 23—25; XXII, 5). Итакъ со стороны вокабуляра нѣтъ основаній отрицать единство писателя Апокалипсиса и 4 Евангелія съ посланіями Іоанна

Что касается грамматики, то здѣсь дѣйствительно Апокалипсисъ замѣтно выдѣляется изъ ряда другихъ писаній Іоанна и изъ всего Н. Завѣта своими неправильностями. Но сдѣлать изъ этого какой-либо рѣшительный выводъ затруднительно по двумъ соображеніямъ. Во-первыхъ, въ Апокалипсисѣ есть неправильности, о которыхъ ни въ какомъ случаѣ нельзя сказать, что онѣ объясняются недостаточнымъ знакомствомъ его писателя съ греческимъ языкомъ; а во-вторыхъ, многія неправильности повторяются и въ 4 Евангеліи, хотя и не такъ часто.

Архіепископъ Е. W. Benson вполне правъ, когда указываетъ, что наряду съ примѣрами, повидимому, недостаточнаго знакомства Апокалиптики съ употребленіемъ грамматическихъ формъ встрѣчаются и примѣры надлежащаго ихъ употребленія, въ виду чего можно поставить вопросъ: нельзя ли подыскать какихъ-либо соображеній, оправдывающихъ эти аномалии <sup>2)</sup>? Если въ привѣтствіи I, 4 мы читаемъ: *χαῖρε ὁμῖν καὶ εἰρήνῃ ἀπὸ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἔρχομενου*, то это совсѣмъ не указываетъ на невѣжество писателя въ греческомъ языкѣ, доходящее до того, что онъ не зналъ, что послѣ *ἀπὸ* нужно поставить родительный падежъ; нѣтъ, способъ выраженія обнаруживаетъ даже мастерство писателя, нѣкоторую свободу владѣнія рѣчью <sup>3)</sup>. Эту особенность языка можно назвать непра-

<sup>1)</sup> Ср. *ibid.*, S. 15 ff.

<sup>2)</sup> Benson, *The Apocalypse*, p. 131—132.

<sup>3)</sup> Bousset справедливо видитъ въ неправильности языка въ I, 4 намереніе, которое объясняется торжественностью рѣчи писателя (*Die Offenbarung Johannis*, S. 184).

вильностью риторического свойства, куда должно отнести еще все то, что обуславливалось живостью и силой поэтической пророческой рѣчи. Въ приведенномъ нами примѣрѣ реченіе  $\delta\ \omega\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \tau\eta\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  является описательнымъ выраженіемъ имени Божія, почему, конечно, и не склоняется. Послѣ же него вполне правильно слѣдуетъ:  $\kappa\alpha\iota\ \alpha\pi\acute{o}\ \tau\omega\nu\ \epsilon\pi\tau\acute{\alpha}\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  и. т. д.

Но важнѣе всего для насъ то, что и 4 Евангелію не вполне чужды особенности апокалипсической грамматики. Конечно, эти особенности въ немъ представляютъ изъ себя единичные случаи, но изъ-за этого онѣ нисколько не теряютъ въ своемъ значеніи. Вотъ главнѣйшія наблюденія, которыя можно сдѣлать въ этой области. 1) Въ Апк. XVII, 3 читаемъ:  $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu\ldots\ \tau\acute{\epsilon}\mu\omicron\nu\tau\alpha\iota$ ; VII, 9:  $\delta\chi\lambda\omicron\varsigma\ \mu\omicron\lambda\omicron\varsigma\ldots\ \epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\epsilon\varsigma$  и под. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ отступленіе отъ нормальныхъ правилъ согласованія,—но можемъ признать здѣсь согласованіе по смыслу. Однако послѣднее явленіе имѣетъ мѣсто и въ 4 Евангеліи, гдѣ, напр., при подлежащемъ  $\tau\omicron\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$  стоитъ мѣстоимѣніе  $\epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$  (XIV, 26; XVI, 13). Въ немъ даже есть такое выраженіе:  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \mu\alpha\iota\delta\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\nu\ \omega\delta\epsilon\ \delta\varsigma\ \epsilon\chi\epsilon\iota$  (VI, 9), которое можно объяснить только тѣмъ, что въ приведенномъ случаѣ разумѣется мальчикъ. Замѣчательно, наконецъ, случай, вполне параллельный Апокалипсису:  $\delta\ \delta\chi\lambda\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ — $\epsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\tau\omicron\iota\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu$  (VII, 49). Правда, въ Апокалипсисѣ есть въ данномъ отношеніи и такія аномаліи, которыя никакъ нельзя объяснить согласованіемъ по смыслу; сюда относятся, напр., XIV, 19:  $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \lambda\eta\gamma\acute{o}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\upsilon\mu\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\nu$ . Но въ данномъ случаѣ достаточно лишь замѣтить, что и въ 4 Евангеліи мы находимъ совсѣмъ необъяснимыя отступленія отъ принятыхъ правилъ согласованія. 2) Далѣе, въ Апокалипсисѣ послѣ подлежащаго въ neutr. plural. сказуемое ставится, то по общему правилу въ единственномъ числѣ, то во множественномъ, напр.,  $\tau\acute{\alpha}\ \sigma\tau\tau\alpha\tau\epsilon\acute{\rho}\omega\mu\alpha\tau\alpha\ldots\ \acute{\eta}\rho\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\alpha\iota$  (XIX, 14),  $\epsilon\delta\omicron\theta\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha\mu\alpha\tau\alpha$  (VIII, 3) и под., но съ другой стороны:  $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\nu\ldots\ \acute{\alpha}\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu$  (I, 19),  $\acute{\alpha}\ \delta\omicron\nu\epsilon\mu\alpha\tau\alpha\ldots\ \acute{\alpha}\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\mu\acute{o}\lambda\omicron\nu\tau\alpha\nu$  (III, 4) и проч. Усматривать съ Benson'омъ въ случаяхъ, гдѣ сказуемое послѣ подлежащаго въ neutr. plur. стоитъ также во множ. числѣ, согласованіе по смыслу <sup>1)</sup>, мы иногда затрудняемся въ виду XVI, 14:  $\epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\alpha\ldots\ \acute{\alpha}\ \epsilon\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\omega}\tau\alpha\iota$ . Въ приведенномъ примѣрѣ относящіеся къ  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$

<sup>1)</sup> Benson, The Apocalypse, p. 153—155.



глаголы поставлены: одинъ въ sing., другой въ plur. Съ явленіемъ, совершенно подобнымъ послѣднему, встрѣчаемся однажды и въ 4 Евангеліи: τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἶδαν τὴν φωνὴν αὐτοῦ, ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν (X, 4). Здѣсь послѣ τὰ πρόβατα сначала стоитъ ἀκολουθεῖ, но потомъ ἀκολουθήσουσιν.

3) Необходимо отмѣтить, что и въ Апокалипсисѣ и въ 4 Евангеліи вмѣсто genetivus partitivus одинаково употребляется родительный съ предлогомъ ἐκ (Іоан. I, 35; III, 1; VI, 8, 70; VII, 40, 48 и мн. др.) 4) Замѣтимъ также, что послѣ глаголовъ φαγεῖν, πίνειν употребляется предлогъ ἐκ, какъ въ Апокалипсисѣ (II, 7; XIV, 10; XVIII, 3), такъ и въ 4 Евангеліи (VI, 50, 51; IV, 13).

5) Указанное нами у Апокалиптика отсутствіе послѣдовательности въ употребленіи временъ имѣетъ мѣсто и у Евангелиста: Ἰωάννης μαρτυρεῖ... καὶ κέκραγεν (I, 15). Неожиданно и начало слѣдующаго далѣе свидѣтельства Предтечи: οὗτος ἦν ὃν εἶπον. которое W.-H. обращаютъ даже въ приложеніе къ Ἰωάννης (οὗτος ἦν ὁ εἰπών), при чемъ объявляютъ это выраженіе вообще подозрительнымъ по чтенію. 6) Именительный падежъ въ Апокалипсисѣ стоитъ иногда самостоительно (nominativus pendens), внѣ грамматической связи: ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν... δώσω αὐτῷ (II, 26); ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτόν (III, 12). Полное соотвѣтствіе этой особенности находимъ въ рѣчи Господа въ Евангеліи Іоанна: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεῦσουσιν (VII, 38). Встрѣчаются въ 4 Евангеліи и другіе, довольно многочисленныя примѣры анаколутической рѣчи <sup>1)</sup>. Наиболѣе яркій образецъ оя имѣемъ въ X, 35—36: εἰ ἐκείνους εἶπεν θεὸς πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή. ὃν ὁ πατὴρ ἡγάσεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε, ὅτι βλασφημεῖς и т. д.; или еще: ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐκ αὐτοῦ (VI, 39); ἵνα πᾶν ὃ δέδωκα αὐτῷ δώσω αὐτοῖς (XVII, 2); ср. XV, 2—5; XVIII, 11. Ту же особенность можно наблюдать и въ 1-мъ посланіи Іоанна (II, 24—27).

7) Въ Апокалипсисѣ опредѣленіе согласуется иногда не со словомъ опредѣляемымъ, а съ ближайшимъ существительнымъ: ἡκουσα... φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λεγούσης (I, 10, ср. IV, 1). Отдаленную аналогію къ этому можно усматривать въ Іоан. XV, 6, гдѣ дѣлается неожиданный переходъ къ рѣчи о другомъ предметѣ, съ которымъ сравнивается главный предметъ рѣчи: εἰν μὴ τις μένη

<sup>1)</sup> Abbott, Johanne Grammar, p. 33.

ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὴν <sup>1)</sup>...  
 8) Одною изъ особенностей Апокалипсиса является переходъ причастія въ *verbum finitum*: τὸ ἀγαπῶντι ἡμᾶς... καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ (I, 5—6). Съ такимъ же оборотомъ мы встрѣчаемся и въ 4 Евангеліи: ταῦτά ἐστιν τὸ πνεῦμα καταβαίνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν (I, 32). Ср. V, 41: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δοῦσαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ τὴν δοῦσαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε. То же въ 2 Иоан. 2: διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.

Впрочемъ, нѣтъ нужды перечислять всѣ соприкосновенія въ грамматическихъ особенностяхъ между различными писаніями Апостола Иоанна, такъ-какъ главнѣйшее нами исчислено, полнота-же въ данномъ вопросѣ, въ рѣшеніи котораго очень часто сказываются личный вкусъ и настроеніе, ничего не прибавить къ характеру вывода, считать-ли его незмыслымъ или проблематичнымъ. По поводу этихъ сходствъ мы хотѣли бы указать на то, что они подобно сходству въ вокабулярѣ носятъ черты индивидуальности. Это не особенности грамматики школы или литературнаго кружка,—но отдѣльнаго лица. Конечно, грамматика Апокалипсиса болѣе несовершенна, чѣмъ грамматика 4 Евангелія. Она имѣетъ и другія ей только свойственныя неправильности, но онѣ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ идетъ дѣло о грубыхъ нарушеніяхъ правилъ языка, довольно однообразны. Нужно согласиться и съ тѣмъ, что особенности, встрѣчающіяся въ Апокалипсисѣ не одинъ разъ, въ 4 Евангеліи представляютъ иногда явленіе единичное. Но отъ всего этого совпаденіе между двумя новозавѣтными памятниками въ грамматическихъ особенностяхъ не теряетъ своего значенія. Въ Евангеліи только замѣтно какъ будто нѣчто регулирующее языкъ писателя, который однако временами забываетъ свой регуляторъ и вставляетъ фразу не вполнѣ корректную. Въ Апокалипсисѣ же писатель весь отдается содержанію своей книги, и оно получаетъ у него форму, обусловленную его еврейскимъ воспитаніемъ. Намъ кажется прежде всего, что Prof. Th. Zahn, пожалуй, правъ, когда утверждаетъ, что грубыя нарушенія правилъ языка въ 4 Евангеліи избѣгнуты чрезъ ограниченіе въ немъ тѣснымъ

<sup>1)</sup> Ibid., p. 32.

кругомъ формъ выраженія <sup>1)</sup>. Затѣмъ тотъ фактъ, что въ 4 Евангеліе мѣстами неожиданно проникли языковыя особенности Апокалипсиса, дѣлаетъ вполне приемимымъ предположеніе о стилистической ревизіи перваго близкими Апостолу лицами. Такъ, Prof. L. Radermacher, предостерегая противъ тезиса о разліціи писателей 4 Евангелія и Апокалипсиса, говоритъ, что «условія литературной работы въ древности были иныя, чѣмъ теперь, и лучшая языковая форма Евангелія можетъ быть объяснена литературнымъ пособничествомъ» <sup>2)</sup>. Въ виду всего этого, мы считаемъ возможнымъ признать происхожденіе Апокалипсиса и 4 Евангелія съ посланіями Іоанна отъ одного и того же писателя.

Стиль, общій характеръ рѣчи въ Апокалипсисѣ нѣсколько иной сравнительно съ другими писаніями Іоанна. Однако и съ этой стороны не только нельзя противопоставлять Апокалиптику и Евангелиста, но между ними можно найти даже значительное сходство въ формѣ выраженія. Весьма неосновательными являются сужденія тѣхъ, которые въ Евангеліи и посланіи Іоанна открываютъ изящество эллинской рѣчи, такъ какъ эти писанія совершенно не показываютъ Апостола очень искуснымъ въ томъ, что касается ея конструкціи. Въ этомъ отношеніи обращаетъ на себя вниманіе у Евангелиста прежде всего, такъ называемый, аспидетонъ, состоящій въ опущеніи связующихъ словъ <sup>3)</sup>. Связь предложеній у него часто не обозначается, переходъ отъ одной мысли къ другой въѣспіе ничѣмъ не отдѣляется, и такимъ образомъ богатство греческихъ частицъ здѣсь не находитъ для себя полного приѣмленія <sup>4)</sup>. Средствомъ для обозначенія перехода отъ одной мысли къ другой не рѣдко служитъ лишь постановка глагола-сказуемаго на первомъ мѣстѣ. Для иллюстраціи сказаннаго достаточно привести слѣдующій діалогъ: καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐκ ᾔδεικα ἡ ὥρα μου. λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις (Іоан. II, 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 εἰς ἐκ τῶν ὁσίων τῶν ἀκουσάντων

<sup>1)</sup> Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 627.

<sup>2)</sup> Radermacher, Nt. Grammatik, S. 183 Anm. 1; Такъ же Th. Zahn, Einleitung in d. N. T. S. 629 Anm. 7; Moulton, Grammar, p. 9 not. 4.

<sup>3)</sup> См. Баженовъ, Характеристика 4 Евангелія, стр. 320—321.

<sup>4)</sup> Ср. Abbott, Johanne Grammar, p. 69—70.

παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ— || εὕρισκει οὗτος πρῶτον τὸν ἀδελφὸν τὸν Ἰδιον. (I, 39—41). Несовершенство конструкии 4 Евангелія наглядно доказыается попыткою Jannaris'a <sup>1)</sup> такъ разставить знаки препинанія въ прологѣ, что въ немъ совсѣмъ не оказывается ученія о Логосѣ, какъ божественной ипостаси. Вотъ этотъ опытъ: 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. Здѣсь, — говоритъ Jannaris, — имѣемъ образецъ духовнаго и этическаго истолкованія Быт. I, и рѣчь идетъ не объ ипостасномъ божественномъ Логосѣ, но просто о міротворческомъ словѣ. Подобныя попытки <sup>2)</sup> дѣйствительно должны служить предостереженіемъ для тѣхъ, которые склонны слишкомъ высоко ставить языкъ 4 Евангелія. Онѣ являются нагляднымъ доказательствомъ несовершенства конструкии этого новозавѣтнаго памятника.

Въ формѣ рѣчи Евангелиста и Апокалиптика можно наблюдать и прямое сходство. Одною изъ особенностей 4 Евангелія и I посланія Апостола Іоанна является то, что въ немъ послѣдующая мысль привязывается къ главному понятію предыдущей, съ котораго иногда и начинается само слѣдующее предложеніе: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, || καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, || καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Іоан. I, 1). Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, || καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (I, 4). Или вотъ еще примѣръ подобнаго движенія мысли въ I Іоан. I, 7—10: τὸ αἶμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. || ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἐαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. || ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστὸς ἔστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. || ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιῶμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Аналогичное явленіе встрѣчается и въ Апокалипсисѣ, напр.: καὶ ἔκραξεν (ὁ ἄγγελος) φωνῇ μεγάλῃ ὥσπερ λέων μυκᾶται. || καὶ ὅτε ἔκραξεν, ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ τὰς ἐαυτῶν φωνάς. || Καὶ ὅτε ἐλάλησαν αἱ ἑπτὰ βρονταὶ ἤμελλον γράφειν (X, 3—4); или: καὶ ἡ

<sup>1)</sup> См. „The Expository Times“, July 1902, vol. XIII, № 10, p. 477—480; „ZNW.“ 1901, S. 13—15.

<sup>2)</sup> О пунктуациі и смыслѣ Іоан. I, 3 см. еще Blass, Grammatik. S. 197; Abbott. Johannine Grammar, p. 69—70.

πόλις οὐ χρεῖαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης, ἵνα φαίνωσιν αὐτῇ || ἡ γὰρ ὁδὸς τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, || καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἄρνιον (XXI, 23).

Мы хотѣли бы еще указать здѣсь, что общему особенностью и Апокалипсиса и другихъ писаній Иоанна является обыкновеніе повторять выраженную положительно мысль еще въ отрицательной формѣ: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο || καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν (Іоан. I, 3); ὁ θεὸς φῶς ἐστίν || καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστίν οὐδεμία (1 Іоан. I, 5): такъ любить выражаться Евангелистъ. Съ тѣмъ же самымъ мы встрѣчаемся и въ Апокалипсисѣ: σφράγισον ἃ ἐλάλησαν αἱ ἐπτὰ βρόνται, || καὶ μὴ αὐτὰ γράψῃς (X, 4); τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ ἔχβαλε ἔξωθεν || καὶ μὴ αὐτὴν μετρήσῃς (XI, 2); ἤξω ὡς κλέπτῃς, || καὶ οὐ μὲν γινῶς ποίαν ὥραν ἤξω ἐπὶ σέ (III, 3).

Наконецъ, должно отмѣтить въ 4 Евангеліи съ посланіемъ Іоанна и Апокалипсисѣ рядъ достопримѣчательныхъ совпадений въ выраженіяхъ <sup>1)</sup>: ὁ λόγος... ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Іоан. I, 14), — ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς (Апк. VII, 15); ὄνομα αὐτῷ (Іоан. I, 6; III, 1; Апк. VI, 8; IX, 11), ποιεῖν σημεῖον (Іоан. II, 23; IV, 54 и др. Апк. XIII, 13. XIX, 20); ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (Іоан. III, 21), — ср. ποιεῖν ψεῦδος (Апк. XXII, 15); κεκοιτάχως ἐκ τῆς ὁδοπορίας (Іоан. IV, 6), — οὐ κεκοιτάχες (Апк. II, 3); εἰάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω (Іоан. VII, 37), — ὁ διψῶν ἐρχέσθω (Апк. XXII, 17); ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρὸς μου (Іоан. X, 18), — ὡς κατ' ὃ ἐλάλησα παρὰ τοῦ πατρὸς μου (Апк. II, 28); μέρος ἔχειν (Іоан. XIII, 8; Апк. XX, 6); τηρεῖν τὰς ἐντολάς (Іоан. XIV, 15. 21; XV, 10; 1 Іоан. II, 3, 4, III, 22. 24. V, 3; Апк. XII, 17; XIV, 12); τηρεῖν τὸν λόγον (Іоан. XIV, 23. 24; 1 Іоан. II, 5; Апк. III, 8. 10; XXII, 7. 9); οὐ δύνασθε βαστάζειν (Іоан. XVI, 12), — οὐ δύνῃ βαστάσαι (Апк. II, 2); ἐν λευκοῖς (Іоан. XX, 12; Апк. III, 4).

Сравнительное изученіе языка Апокалипсиса и 4 Евангелія съ посланіями св. Апостола Іоанна обнаруживаетъ существованіе между ними въ этомъ отношеніи, кромѣ различія, также и весьма значительнаго сходства. Намъ кажется,

<sup>1)</sup> Ср. *Swete*, The Apocalypse of St. John., p.<sup>3</sup> CXXX; *Bousset*, Die Offenbarung Johannis, S. 178—179.

что это сходство такого рода, что имъ существенно затрогивается индивидуальнѣйшій складъ рѣчи того или иного лица. Совпаденія и въ вокабулярѣ, и въ грамматикѣ и въ стилѣ имѣютъ настолько индивидуальнѣйшій характеръ, что разрѣшеніе проблемы объ отношеніи писаній Іоанна другъ къ другу на основѣ признанія происхожденія ихъ изъ одного круга намъ не представляется возможнымъ. Здѣсь можно развѣ только предположить вліяніе одного писанія на писателя другого настолько глубокое, что послѣдній всецѣло и во всѣхъ отношеніяхъ подчинился первому. Но такое предположеніе совсѣмъ не устраняетъ трудности проблемы объ отношеніи Апокалипсиса и 4 Евангелія съ посланіями въ той постановкѣ, какая дается ей многими представителями библейской критики Н. Завѣта. Гораздо болѣе помогаетъ объясненію указанныхъ нами соприкосновеній убѣжденіе, что и Апокалипсисъ и 4 Евангеліе съ посланіями происходятъ отъ одного и того же писателя.

---

### III. О времени, мѣстѣ и цѣли написанія Апокалипсиса.

На опредѣленіе времени написанія Апокалипсиса весьма часто вліяють различныя экзегетическія соображенія, касающіяся отдѣльных его главъ или стиховъ. Ученые, находящіе въ Апокалипсисѣ отраженіе легенды о Неронѣ *redivivus* иногда относятъ его ко времени Гальбы (9 іюня 68 г.—15 января 69 г.) или немного послѣ его смерти <sup>1)</sup>. Эта дата основана на томъ счисленіи упомянутыхъ въ Апк. XVII, 10—11 семи царей и восьмого при отношеніи ихъ къ римскимъ императорамъ, согласно которому шестымъ императоромъ, царствовавшимъ во время написанія книги, былъ, именно, Гальба. Разновидностью этого мнѣнія является другое, которое считаетъ шестымъ императоромъ, при которомъ былъ написанъ Апокалипсисъ, Веспасіана <sup>2)</sup>, въ предполагаемомъ же восьмомъ (XVII, 11) видитъ указаніе на будущаго жестокаго влстителя Домиціана; при чемъ одни думаютъ, что Апокалиптикъ смотрѣлъ на Домиціана, какъ на *Nero redivivus*, другіе же,—какъ, напр., Prof. B. Weiss <sup>3)</sup>,—по историческимъ основаніямъ совсѣмъ отрицаютъ отношеніе Апокалипсиса къ легендѣ о Неронѣ. При этомъ второмъ счисленіи римскихъ

---

<sup>1)</sup> Такъ Volkmar, Commentar zur Offenbarung Johannes, S. 1; Ewald: Commentarius in Ape. Joannis, p. 50—51; Die johanneische Schriften II, S. 363; De Wette, Lehrbuch d. hist.-krit. Einleitung in d. kanonisch. Bücher d. N. T., S. 416; Farrar, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 194—195 и мн. др. Н. П. Аксаковъ полагаетъ, что Апокалипсисъ написанъ при Оттонѣ (15 января—16 апрѣля 69 г.), при чемъ его писатель Ап. Іоаннъ велъ, будто бы, счетъ римскихъ императоровъ съ Тиберія, при которомъ основана церковь Христова (Когда былъ написанъ Апокалипсисъ? Спб. 1908, стр. 4—7).

<sup>2)</sup> Bleek, Vorlesungen über d. Apokalypse, S. 121—122; B. Weiss, D. N. Testament III, S. 18; Lindenbein, Erklärung d. Off. Joh., S. 3; также по-видимому, Hort, The Apocalypse of St. John., p. XXVIII—XXIX и др.

<sup>3)</sup> B. Weiss, Apokalyptische Studien въ „St. u. Kr.“ 1869, I, S. 13 ff.

императоровъ Гальба, Оттонъ и Вителлій опускаются изъ списка цезарей, и на періодъ отъ смерти Нерона до вступленія на престолъ Веспасіана проводится взглядъ, какъ на *rebellio trium principum*. Этотъ періодъ считается временемъ когда ставился вопросъ о самомъ бытіи имперіи, почему смертельная рана на головѣ звѣря въ Апк. XIII, 3 указываетъ,—говорятъ,—на смерть Нерона, съ которымъ прекратилась царствующая династія Юліевъ, а ея исцѣленіе означаетъ вступленіе на престолъ Флавіевъ въ лицѣ Веспасіана.

Полагаться при опредѣленіи даты Апокалипсиса на столь субъективное истолкованіе частныхъ въ содержаніи этого писанія весьма рискованно. Вѣдь, совершенно ясно, что даже при послѣдовательномъ проведеніи мнѣнія объ отношеніи апокалипсическаго пророчества къ современнымъ его писателю событіямъ въ исторіи Рима никакъ нельзя согласить содержаніе Апокалипсиса съ положеніемъ христіанства въ имперіи во время *rebellio trium principum* или при Веспасіанѣ. Даже самый историческій образъ Нерона не соотвѣтствуетъ апокалипсическому образу звѣря, не говоря о Веспасіанѣ. Это и признано теперь нѣкоторыми учеными. Такъ, по мнѣнію J. Moffatt'a, датированіе Апокалипсиса царствованіемъ Домиціана наиболѣе отвѣчаетъ отношенію его писателя къ почитанію звѣря. Въ то же время рѣчь въ XIII, 3 о раненой головѣ послѣдняго предполагаетъ, повидимому, воцареніе Флавіевъ. А на основаніи XVII главы нужно признать временемъ написанія книги царствованіе Веспасіана, при чемъ ст. 11 этой главы прибавленъ писателемъ, жившимъ при Домиціанѣ и видѣвшимъ въ немъ *Nero redivivus* <sup>1)</sup>). Точно также и Prof. Ad. Jülicher говоритъ, что относительно даты Апокалипсиса мы стоимъ передъ загадкой, такъ какъ одни наблюденія заставляютъ отнести его къ періоду между смертью Нерона и разрушеніемъ Іерусалима, а другія—ко времени на 25 лѣтъ позднѣе <sup>2)</sup>).

Эти ученые, конечно, находятъ убѣжище въ своеобразномъ отрицаніи единства Апокалипсиса. Но такъ какъ мы признали неимѣющимъ достаточныхъ основаній, во-первыхъ, это отрицаніе единства, а во-вторыхъ, отнесеніе пророчества къ тому

<sup>1)</sup> *Moffatt*, An Introduction to the Litterature of the New Testament, p. 503 sqq.

<sup>2)</sup> *Jülicher*, Einleitung in d. N. Testament, S. 180—181.



или другому опредѣленному римскому императору, то для насъ получаютъ все значеніе исключительно тѣ мѣста книги, на основаніи которыхъ можно приять болѣе позднюю ея дату. Въ виду этого должно констатировать фактъ, что въ опредѣленіи времени написанія Апокалипсиса наблюдается полное согласіе между первостепеннымъ внѣшнимъ свидѣтельствомъ и данными для опредѣленія эпохи, заключающимися въ самой книгѣ. Такъ, Иринея сообщаетъ о времени полученія Іоанномъ откровенія: οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη· ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς <sup>1)</sup>. Существуетъ мнѣніе, согласно которому аог. ἐωράθη у Ириней относится не къ видѣнному Іоанномъ откровенію, а къ самому Іоанну: здѣсь, значить, утверждается, что Апостоль дожилъ до конца царствованія Домиціана <sup>2)</sup>.

Мнѣніе это явно несостоятельно. Иринея рассуждаетъ такъ: εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τὸ νόμα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἐωραχότος· οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἐωράθη... и т. д. Для насъ совершенно непонятно, какъ можно не замѣтить, что приведенное выше сообщеніе о времени полученія Апостоломъ откровенія отъ словъ οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου и т. д. является поясненіемъ (γὰρ) къ непосредственно предшествующему: τὴν ἀποκάλυψιν ἐωραχότος, причемъ въ обоихъ случаяхъ глаголь ὀράω, конечно, относится къ одному и тому же объекту. Итакъ, по свидѣтельству Ириней, Іоаннъ видѣлъ откровеніе въ концѣ царствованія Домиціана. Положеніе христіанъ при этомъ императорѣ отразилось и въ содержаніи Апокалипсиса.

Замѣчательно, прежде всего, то обстоятельство, что Апокалипсисъ предполагаетъ повсемѣстное преслѣдованіе христіанъ. Однако еще не видно, чтобы это преслѣдованіе давало многихъ мучениковъ. Апокалиптикъ, правда, пережилъ уже одинъ такой періодъ времени, когда кровь христіанская лилась рѣкой и, какъ показываетъ видѣніе пятой печати, въ настоящее время находится только въ ожиданіи, что по-

<sup>1)</sup> *Iren.*, Adv. haer. V, 30, 3 (M. gr. VII, col. 1207); *Euseb.*, H. E. V, 8, 6 (p. 225).

<sup>2)</sup> Такъ, велѣдъ за Wettstein'омъ, *Michaelis*, Einleitung in. d. göttlichen Schriften des N. Bundes II. S.<sup>3</sup> 1138; *Macdonald*, The Life and the Writings of St. John. p. 168—169; *Boron* въ „Revue de Théologie et de Philosophie“ 1887, p. 358—360. Cp. *Farrar*, The Early Days of Christianity, vol. II, p. 185.

добное же повторится въ недалекомъ будущемъ. Кромѣ того, изъ обстоятельствъ его личной жизни слѣдуетъ, что въ періодъ появленія Апокалипсиса практиковалось особенное наказаніе за христіанское исповѣданіе,—за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса. Такимъ наказаніемъ было изгнаніе.

Всѣ перечисленныя черты положенія христіанъ указываютъ на время Домиціана. Кровавое гоненіе, которое имѣетъ въ виду Апокалиптикъ, есть гоненіе Нерона, которое не вышло за предѣлы Рима. Теперь преслѣдованіе дѣлается повсемѣстнымъ,—это уже прямо указываетъ на Домиціана. Видѣть въ этомъ черту изъ времени не ранѣе Траяна было бы ошибочно. Во-первыхъ, какъ видно изъ письма Плинія Младшаго къ Траяну, онъ и безъ указаній императора принималъ уже рѣшительныя мѣры противъ христіанъ,—значить, въ прошлое царствованіе эти мѣры были въ порядкѣ вещей повсюду. Во-вторыхъ, есть и прямыя извѣстія о процессахъ христіанъ при Домиціанѣ. Такъ, Кассій Діонъ (LXVII, 14), сообщаетъ: «въ томъ же самомъ году (95 по Р. Х.) Домиціанъ умертвилъ многихъ другихъ и среди нихъ консула Флавія Климента, хотя послѣдній былъ ему двоюроднымъ братомъ и былъ женатъ на его родственницѣ Флавіи Домитиллѣ. Оба они были обвинены въ безбожій, за что были осуждены и многіе другіе, принявшіе обычаи іудеевъ. Одни изъ нихъ были казнены, другіе же были лишены имущества, а Домитилла была только изгнана на Пандатерію» <sup>1)</sup>. Это сообщеніе историка, въ которомъ, несомнѣнно, идетъ рѣчь о христіанахъ, блестяще подтверждаетъ мысль о гоненіи на христіанъ при Домиціанѣ. Наконецъ, изгнаніе въ отношеніи къ христіанамъ не практи-

---

<sup>1)</sup> *Cassii Dionis Cocceiani, Historiarum Romanarum quae supersunt*, ed. Boissevian, vol. III, Berolini 1901, p. 181; *Reinach, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme*, p. 195—196: Καὶ τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλαυρίον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναικα καὶ αὐτὴν συγγενὴ ἑαυτοῦ Φλαυρίαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. Ἐπειμύθη δὲ ἀμφοῖν ἐγκλημα ἀθεότητος, ὅφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθνη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ καταδικάσθησαν, καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γούν σούσιων ἐστερήθησαν· ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐς Πανδατερίαν. Объ умерщвленіи Флавія Климента сообщаетъ и Светоній, при чемъ говорить, что этотъ фактъ ускориъ конецъ Домиціана. Казнь была совершена, по Светонію, ex tenuissima suspitione. Замѣчательно, что этотъ историкъ называетъ казеннаго консула человекомъ contemptissimae meritaе (*Suetonius, Domitianus*, 15; ed. Teubneri, p. 250).

ковалось ни при Неронѣ, ни при Траянѣ, а именно при Домиціанѣ.

Указаніе на другую особенность Домиціана скрывается въ символизмѣ Апокалипсиса. Здѣсь часто идетъ рѣчь о тѣхъ, которые не поклонились образу звѣря. Лже-пророкъ, по XIII, 14, убѣждаетъ людей, чтобы они сдѣлали образъ звѣря. Символизмъ, конечно, ведетъ свое происхожденіе отъ практики императорскаго культа. Но опять же не о Неронѣ, а о Домиціанѣ засвидѣтельствовано, что онъ былъ особенно высокаго мѣня о своей божественности. Свои распоряженія, разсылаемыя отъ имени прокураторовъ, онъ начиналъ такъ: *Dominus et deus noster hoc fieri jubet*. Затѣмъ было даже постановлено, чтобы никто ни письменно, ни устно не обращался къ нему иначе <sup>1)</sup>. Ясно, что при такомъ положеніи дѣла императорскій культъ, и безъ того процвѣтавшій въ М. Азіи, долженъ былъ получить особенное значеніе. Поклоненіе статуѣ императора должно было стать пробой благонадежности.

Словомъ, на основаніи историческихъ свидѣтельствъ можно утверждать, что Антонины не ввели чего-либо новаго своею политикою въ отношеніи къ христіанамъ, но только продолжили развилу программу послѣдняго представителя прежней династіи. Въ виду этого, свидѣтельство Иринея о томъ, что откровеніе было созерцаемо въ концѣ царствованія Домиціана, получаетъ всю силу несомнѣнной убѣдительности и полной достовѣрности. Точно указать годъ написанія Апокалипсиса — мы не имѣемъ возможности.

Что касается мѣста написанія, то таковымъ былъ островъ Патмосъ. Апокалиптику ясно говорится: «то, что видишь, напиши въ книгу и пошли церквамъ, находящимся въ Асіи» (I, 11). Было бы странно предполагать, что онъ отложилъ на болѣе или менѣе продолжительное время исполненіе этого порученія Господа. Кромѣ того, откровеніе написано въ формѣ посланія, адресованнаго къ опредѣленнымъ церквамъ, а это также заставляетъ предполагать, что Іоаннъ во время его написанія находился внѣ М. Азіи. Нѣкоторые находятъ возможнымъ сдѣлать возраженіе противъ написанія Апокалипсиса на Патмосѣ на основаніи I, 9: *ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλομένην Πάτμῳ*. Говорятъ, *ἐγενόμην* показываетъ, что Іоаннъ, когда пи-

<sup>1)</sup> *Suetonius*, *Domitianus*, 13: ed. Teubneri, p. 249.

саль эти слова, не былъ уже на упомянутомъ островѣ <sup>1)</sup>. Доказательство это нельзя считать убѣдительнымъ. Оно могло бы имѣть нѣкоторое значеніе при томъ толкованіи Апк. I, 9, какое ему даютъ Lücke и Bleek и согласно которому Іоаннъ путешествовалъ на Патмосъ для полученія откровенія. Тогда, по крайней мѣрѣ, ἐγενόμην въ ст. 9 можно бы было поставить въ одинъ рядъ съ ἐγενόμην въ началѣ ст. 10. Но такъ какъ подобное толкованіе мы считаемъ невозможнымъ <sup>2)</sup>, то должно признать, что повторяющееся два раза ἐγενόμην имѣетъ въ виду совсѣмъ различныя вещи. А именно, въ первомъ случаѣ, только и интересующемъ насъ, созерцатель ставитъ цѣлью исключительно указать на фактъ своего пребыванія на Патмосѣ въ качествѣ изгнанника, исповѣдника вѣры Христовой, дѣлавшій его соучастникомъ вмѣстѣ съ другими христіанами въ скорби, въ царствіи и въ терпѣніи Іисуса. По этой причинѣ онъ и связываетъ ἐγενόμην съ διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τῇ μαρτυρίᾳ Ἰησοῦ. Такимъ образомъ здѣсь констатируется фактъ изгнанія и полученія въ изгнаніи откровенія, но не содержится указаніе, что въ настоящее время это пребываніе Апостола на островѣ принадлежитъ прошедшему,—слѣдовательно I, 9 не можетъ дать основанія для возраженія противъ мысли о написаніи Апокалипсиса на островѣ Патмосѣ <sup>3)</sup>.

Поводомъ къ написанію откровенія послужила надвигавшаяся гроза въ видѣ жестокихъ преслѣдованій, какія ожидали церкви. Въ то время уже было ясно, что наступаетъ періодъ, когда римская имперія откроетъ походъ противъ христіанства съ цѣлью стереть его съ лица земли. Представленіе объ этихъ угрожающихъ церкви бѣдствіяхъ, въ связи съ сознаніемъ полной побѣды христіанства, и послужило поводомъ къ написанію Апокалипсиса.

Поводу соотвѣтствовала и цѣль. Книга новозавѣтнаго пророчества имѣетъ въ виду не только семь малоазійскихъ церквей, но всю вообще церковь вселенной. Ея кругозоръ простирается до второго пришествія Господа и откровенія Н. Іерусалима, сходящаго съ неба. Она хочетъ дать утѣшеніе всѣмъ тѣмъ изъ вѣрующихъ всѣхъ временъ, которые, будучи про-

<sup>1)</sup> Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in d. Off. Joh., S. 143; Bleek, Vorlesungen über die Apocalypse, S. 130. 160.

<sup>2)</sup> См. выше стр. 252—253.

<sup>3)</sup> Cp. Zahn, Einleitung in d. N. T. II, S.<sup>3</sup> 618 Anm. 1.

никнуты духомъ Христовымъ, чувствуютъ на себѣ ненависть міра въ какой бы то ни было формѣ. Она даетъ утѣшеніе не только тѣмъ, что удостовѣряетъ окончательную побѣду добра надъ зломъ въ послѣднее время, но и тѣмъ, что указываетъ на личный триумфъ cadaго, который отличается особымъ блескомъ въ томъ случаѣ, если вѣрующій и жизнь свою полагаетъ за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса Христа.

---

## ПРИЛОЖЕНІЕ.

### Рукописи и главнѣйшіе переводы Апокалипсиса.

Апокалипсисъ сохранился въ пяти унциальныхъ кодексахъ: въ  $\aleph$ —Sinaiticus, находящемся въ Императорской Публичной Библіотекѣ въ Петроградѣ и относящемся къ IV вѣку; въ A—Alexandrinus, который принадлежит V вѣку и хранится въ Британскомъ Музее; въ Q, называемомъ еще B—Vaticanus (напр., у Gregory), отъ VIII вѣка. Въ послѣднемъ Апокалипсисъ находится среди твореній Василия Великаго и Григорія Нисскаго. Обозначеніе Q удобнѣе для этого кодекса въ отличіе отъ извѣстнаго кодекса B—Vaticanus, въ которомъ однако совсѣмъ нѣтъ Апокалипсиса. Въ этихъ трехъ рукописяхъ Апокалипсисъ имѣется полностью. Кромѣ того еще въ кодексахъ C и P сохранилась отъ него большая часть. Кодексъ C—Ephraemi изъ V вѣка находится въ Парижской Национальной Библіотекѣ, а P—Porfirienus отъ IX вѣка въ Публичной Библіотекѣ въ Петроградѣ. Описание минускульныхъ рукописей Апокалипсиса см. у Prof. C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testamentes* I, S. 316—326. Текстъ Апокалипсиса крайне неисправенъ, причиною чего является частію его языкъ, подававшій много поводовъ къ корректурамъ.

Изъ переводовъ Апокалипсиса нужно назвать прежде всего древне-латинскій. Вообще древне-латинскій переводъ Н. Завѣта не является величиною опредѣленной. Онъ дѣлался постепенно въ силу практическихъ потребностей и многими никому неизвѣстными людьми. Прежде всего онъ появился согласно предположенію Gregory (*Textkritik* II, 597) въ Африкѣ. Исторіей происхожденія этого перевода объясняется и разнообразіе его редакцій. Что касается спеціально древне-латинскаго Апокалипсиса, то предполагаютъ, что въ Стокгольмской рукописи XIII в. онъ сохранился въ европейской редакціи; въ рукописи VIII—IX в., находящейся въ монастырѣ св. Креста, содержащей псевдо-Августиновскій *Speculum*, можетъ быть, испанская редакція; въ рукописи Парижской Национальной Библіотеки (VII в.)—отрывки африканской редакціи; древне-латинскій Апокалипсисъ африканской церкви сохранился и въ комментаріи примазія. Prof. I. Haussleiter, издатель древне-латинскаго африканскаго Апокалипсиса, придаетъ этому переводу очень большое значеніе для установленія подлиннаго текста Апокалипсиса въ силу его

древности, превышающей древность кодекса Sinaiticus на 2 вѣка (Die lateinische Apokalypse, S. 68—69). Имѣется, конечно, Апокалипсисъ и въ Вульгатѣ, получившей опредѣленную форму въ сикстинско-климентовскомъ изданіи 1590—1592 г.

Въ древне-сирійскомъ переводѣ Н. Завѣта, существовавшемъ уже, вѣроятно, во II вѣкѣ, Апокалипсисъ отсутствовалъ,—также и въ Пешптта, переводѣ, появившемся, можетъ быть, около половины III вѣка (Gregory II, 489). Занявъ Апокалипсисъ свое мѣсто среди книгъ Н. Завѣта въ сирійской Библии только въ переводѣ Филоксено-Гераклейскомъ (подробнѣе см. выше, стр. 23—24; 35—36).

Можетъ быть, раннему времени (по Gregory, S. 529: ранѣе конца II вѣка) принадлежатъ Египетскіе (коптскіе) переводы Н. Завѣта, въ томъ числѣ и Апокалипсиса: 1) переводъ на діалектъ Нижняго Египта и 2) Саидскій переводъ. Замѣчательно положеніе въ нихъ Апокалипсиса, какъ книги Н. Завѣта второго ранга.

Наконецъ, что касается славянскаго перевода Апокалипсиса, то нѣтъ возможности точно опредѣлить время его происхожденія. Prof. C. R. Gregory дѣлаетъ лишь предположеніе отрицательнаго характера, что св. братья Кириллъ и Меѳодій, можетъ быть, перевели только Евангеліе и Апостолъ, но не Апокалипсисъ (Textkritik II, 734).

# ОГЛАВЛЕНИЕ.

СТР.

Предисловіе . . . . . III—XVII

**Отдѣлъ I. Апокалипсисъ въ новозавѣтномъ канонѣ . . . . . 1—70**

**I—III вв. Игнатій и Папій . . . . . 4—10**

Поликарпъ и Ириней . . . . . 10—12

Іустинъ Мученикъ и др. писатели Пѣвка (Мелитонъ Сар-  
дійскій. Теофилъ Антіохійскій. Аполлоній. Поликрать  
Ефесскій. Посланіе церквей Лионской и Вьенской.  
Левкій Харинъ) . . . . . 12—16

Алоги . . . . . 16—18

Преданіе Римской церкви. Климентъ Римскій и Ерма . . 18—19

Мураторіевъ фрагментъ . . . . . 19—20

Иполитъ . . . . . 20

Кай . . . . . 20—23

Викторинъ Пиктавійскій . . . . . 23

Сирійская національная церковь въ Едессѣ . . . . . 23—24

Африканскія церкви. Тертулліанъ и Кипріанъ . . . . . 24

Александрійская церковь. Посланіе Варнавы . . . . . 25

Климентъ и Оригенъ . . . . . 25—27

Діонисій Александрійскій . . . . . 27—30

**Съ IV вѣка до реформаціи. Евсевій Кесарійскій. Кириллъ Іеруса-  
лимскій. Епифаній Кипрскій. Іоаннъ Златоустъ. Теодоръ Мо-  
сустейскій. Блаж. Теодоритъ. Ювнлій. Ефремъ Сиринъ. Афра-  
тъ. Сирійскіе переводы Н. Завѣта. Іоаннъ Дамаскинъ. Лаоди-  
кійскій соборъ. Григорій Богословъ. Амфилохій Иконійскій.  
Андрей и Арена Кесарійскіе. Леонтій Византійскій. Пресвитеръ  
Евстратій въ Константинополѣ. Аванасій Великій и др. Запад-  
ная церковь. Иларій. Амвросій и др. Филастрій. Августинъ.  
Іеронимъ. Сульпицій Северъ . . . . . 31—39**

**Отъ реформаціи до нашего времени. Эразмъ. Карлштадтъ. Лютеръ  
и др. Цвингли. Кальвинъ. Начало научной критики Апока-  
липсиса въ XVIII в. Направленія въ изученіи іоанновой ли-  
тературы въ XIX в. Ewald, Lücke и др. Ново-тюбингенская  
школа. Вагн. Hilgenfeld, Volkmar и др. Конецъ XIX и начало  
XX вѣка . . . . . 40—56**

**Вопросъ о составѣ Апокалипсиса . . . . . 56—70**

1. Гипотезы христіанскихъ источниковъ или переработокъ . . 57—61

2. Гипотезы іудейскихъ и христіанскихъ составныхъ частей  
Апокалипсиса . . . . . 62—64



3. Гипотезы іудейскаго происхожденія и іудейскихъ состав-  
ныхъ частей Апокалипсиса . . . . . 64—67
4. Гипотезы фрагментовъ . . . . . 67—70

## Отдѣлъ II. О происхожденіи Апокалипсиса . . . 71—261

### I. Религіозно-историческая гипотеза въ примѣненіи къ истолко- ванію Апокалипсиса . . . . . 73—126

Важность религіозно-исторической гипотезы. О синкрети-  
ческомъ характерѣ послѣплѣннаго іудейства. О вліяніи на іудей-  
ство парсизма. Іудейство и эллинизмъ. Рѣшеніе вопроса о  
происхожденіи новыхъ элементовъ позднѣйшаго іудейства. Край-  
няя неудовлетворительность источниковъ, дѣлающая невозмож-  
нымъ строго научное религіозно-историческое изслѣдованіе. Ме-  
тодологическая неправильность, допускаемая при такомъ изслѣ-  
дованіи Н. Завѣта. Преувеличенія, допускаемыя при религіозно-  
историческомъ изученіи Н. Завѣта. Можно ли признать широкое  
распространеніе среди іудеевъ апокалипсическихъ образовъ.—и  
при томъ чуждаго происхожденія. Объ эсхатологическомъ пре-  
даніи іудеевъ. Отношеніе изслѣдователя Апокалипсиса къ вы-  
водамъ религіозно-историческаго изслѣдованія . . . . . 73—91

Число семь. Четыре животныхъ. 24 старца. Число 12 въ  
Апокалипсисѣ . . . . . 91—105

Агнецъ . . . . . 105—107

Печати . . . . . 107—109

Религіозно-историческое истолкованіе XII главы Апока-  
липсиса . . . . . 109—123

Звѣрь . . . . . 123—126

### II. Каноническій Апокалипсисъ и іудейская псевдэпиграфиче- ская апокалиптика . . . . . 127—242

Двойственность въ позднѣйшей іудейской религіи: связь съ  
національностью и наклонность къ универсализму и одухо-  
творенію. Двойственность въ іудейской апокалиптикѣ. Проис-  
хожденіе апокалиптики. Мнѣніе Bousset'a. Теорія объ эссе-  
скомъ происхожденіи апокалиптики. О кругѣ, изъ котораго  
произошла апокалиптика. О руководящемъ началѣ апокалип-  
тического писательства. Неудовлетворительность классифика-  
ціи, ставящей новозавѣтный Апокалипсисъ въ одинъ рядъ съ  
произведеніями іудейской апокалиптики. О двухъ признакахъ,  
выдѣляющихъ первый изъ ряда іудейскихъ апокалипсисовъ.  
Отличіе новозавѣтнаго Апокалипсиса отъ іудейской апокалип-  
тики со стороны идейнаго содержанія . . . . . 127—149

#### Ученіе іудейской апокалиптики:

А. О личности Мессіи . . . . . 140—155

Б. Мессіанское дѣло и мессіанское царство по ученію іудей-  
ской апокалиптики. Междуцарствіе (хиліамъ). Эсхатологія 155—175

В. Іудейскій антимессія . . . . . 175—177

Г. Ангелологія и демонологія . . . . . 177—182

**Новозавѣтный Апокалипсисъ въ его отношеніи къ вышеизложеннымъ пунктамъ ученія іудейской апокалиптики:**

|                                                                                                                            |                |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| А. О лицѣ Христа . . . . .                                                                                                 | 183—192        |
| Б. О дѣлѣ Христа . . . . .                                                                                                 | 192—198        |
| В. О царствѣ Христа . . . . .                                                                                              | 198—202        |
| Г. Антихристъ . . . . .                                                                                                    | 202—203        |
| Д. Ангелология и демонологія . . . . .                                                                                     | 203—204        |
| Опыты объясненія XI главы Апокалипсиса съ іудейской точки зрѣнія . . . . .                                                 | 204—217        |
| Иудейское толкованіе XII главы Апокалипсиса . . . . .                                                                      | 217—229        |
| О попыткѣ Vischer'a реконструировати первоначальный іудейскій Апокалипсисъ . . . . .                                       | 229—233        |
| Фактъ одинаковаго языковаго характера Апокалипсиса и гипотеза перевода его съ еврейскаго . . . . .                         | 233—235        |
| О литературномъ соприкосновеніи между новозавѣтнымъ Апокалипсисомъ и іудейской псевдапиграфической апокалиптикой . . . . . | 235—239        |
| Отношеніе Апокалипсиса къ преданію синагоги . . . . .                                                                      | 239—241        |
| Тезисы изложенной части второго отдѣла . . . . .                                                                           | 241—242        |
| <b>Ш. О читателяхъ Апокалипсиса . . . . .</b>                                                                              | <b>243—261</b> |

**Отдѣлъ III. О составѣ Апокалипсиса . . . . . 263—384**

|                                                                              |         |
|------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Прологъ . . . . .                                                            | 263—283 |
| Первая часть эсхатологическаго созерцавія (гл. IV—VIII, 1) . . . . .         | 283—306 |
| Вторая часть эсхатологическаго созерцавія (гл. VIII, 2—XI) . . . . .         | 306—324 |
| Третья часть эсхатологическаго созерцавія (гл. XII—XIX, 10) . . . . .        | 324—363 |
| Четвертая часть эсхатолог. созерцавія (гл. XIX, 11—XXII, 5) . . . . .        | 363—374 |
| Заключеніе Апокалипсиса (гл. XXII, 6—21) . . . . .                           | 374—376 |
| Экскурсъ къ гл. XIII и XVII Апокалипсиса. Легенда о Nero redivivus . . . . . | 376—384 |

**Отдѣлъ IV. О писателѣ Апокалипсиса . . . . . 385—509**

|                                                                                                         |                |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>I. Самосвидѣтельство Апокалипсиса о писателѣ . . . . .</b>                                           | <b>387—390</b> |
| <b>II. Св. Апостолъ Іоаннъ—Апокалиптикъ и Евангелистъ . . . . .</b>                                     | <b>391—502</b> |
| А. Біографическія свѣдѣнія . . . . .                                                                    | 391—422        |
| Б. Отношеніе Апокалипсиса къ Евангелію и посланіямъ Апостола Іоанна со стороны ихъ содержанія . . . . . | 422—484        |
| а) Отношеніе къ іудейству . . . . .                                                                     | 427—437        |
| б) Іоанновскій „дуализмъ“ . . . . .                                                                     | 438—447        |
| в) Христология . . . . .                                                                                | 447—457        |
| г) Искупленіе . . . . .                                                                                 | 457—463        |
| д) Ученіе о Св. Духѣ . . . . .                                                                          | 463—470        |
| е) Вѣра и дѣла . . . . .                                                                                | 470—477        |
| ж) Эсхатология . . . . .                                                                                | 477—484        |
| В. Языкъ Апокалипсиса и его отношеніе къ языку 4 Евангелія и посланій св. Апостола Іоанна . . . . .     | 484—502        |

**Ш. О времени, мѣстѣ и цѣли написанія Апокалипсиса . . . . . 503—509**

**Приложеніе. Рукописи и главнѣйшіе переводы Апокалипсиса . 510—511**