Серия «Классика библеистики»
Золотой фонд русской библеистики

Николай Никанорович
ГЛУБОКОВСКИЙ

ЕВАНГЕЛИЯ И ИХ БЛАГОВЕСТИЕ О ХРИСТЕ-СПАСИТЕЛЕ И ЕГО ИСКУПИТЕЛЬНОМ ДЕЛЕ

© Сканирование и создание электронного варианта: Кафедра библеистики Московской духовной академии (www.bible-mda.ru) и Региональный фонд поддержки православного образования и просвещения «Серафим» (www.seraphim.ru), 2005.

Кафедра
библеистики МДА

Фонд
«Серафим»

Москва
2005

ПРОФЕССОР НИКОЛАЙ НИКАНОРОВИЧ ГЛУБОКОВСКИЙ (1863–1937)

Николай Никанорович Глубоковский родился 6 (19 по новому стилю) декабря 1863 года в селе Кичменгский городок Никольского уезда Вологодской губернии в семье бедного сельского священника Никанора Петровича Глубоковского. Фамилия Глубоковский происходила от названия озера Глубокое, на берегу которого стояла Глубоковская Спасо-Преображенская церковь — в ней более 70 лет дед и прадед Николая Никаноровича служили дьячками.

В большой семье, насчитывавшей пять братьев и две сестры, Николай был седьмым, самым младшим ребенком. В 1866 году, когда ему было два года, отец умер и семья оказалась в трудном положении: старший брат Петр учился на 5 курсе семинарии, сестры были не пристроены. К счастью, вскоре старшая сестра Анна вышла замуж; новый зять, священник Василий Михалович Попов, проявил сострадание и вся семья переехала к нему.

Мать Николая Никаноровича понимала, что учеба является единственным средством для сына найти дорогу в жизни и старалась способствовать этому. Первоначальное образование он получил под руководством сестры и зятя, посещал занятия в местной церковно-приходской школе. Подготовка оказалась достаточно слабой, поэтому в 1873 году, по поступлению в Никольское духовное училище, его определили в подготовительный класс. В училище он занимался усердно и окончил его в 1878 году первым учеником, а в 1884 году — с отличием Вологодскую духовную семинарию, после чего был направлен за казенный счет в Московскую духовную академию. В академии он проучился пять лет, поскольку на четвертом курсе из-за досадного недоразумения с руководством он был уволен, но на следующий год восстановился. В июне 1889 года Н. Н. Глубоковский окончил МДА первым в своем выпуске, имея отличные оценки по всем предметам, со званием кандидата богословия, и оставлен стипендиатом для подготовки к профессуре на кафедре общецерковной истории.

С 16 августа 1889 года по 15 августа 1890 года под руководством из-

вестного церковного историка профессора Алексея Петровича Лебедева (1845−1908) молодой ученый работал над магистерской диссертацией о блаженном Феодорите, епископе Киррском [12]. Она принесла автору известность: сочинение вызвало широкий отклик и высокую оценку российских и зарубежных патрологов и историков Церкви.

Осенью 1890 года в судьбе Н. Н. Глубоковского произошел неприятный поворот: из-за случившегося при его обучении на четвертом курсе МДА инцидента, он не был удостоен профессуры и был направлен, в соответствии с общепринятой практикой того времени, преподавателем провинциальной духовной семинарии — Воронежской. Это было нелегким испытанием для молодого ученого. Пережив на собственном опыте трагедию временного расставания с академической средой, Николай Никанорович впоследствии много сил потратил на то, чтобы исключить ситуацию, когда молодые ученые, окончившие академию и полностью построившие свою жизнь в видах дальнейших научных исследований, вдруг оказывались выброшенными за борт духовных академий всего лишь по причине отсутствия свободных преподавательских мест. В позднейшей записке «К вопросу о нуждах духовно-академического образования» [89] он предлагал вводить в расписание академий специальные дополнительные часы, дабы удержать подготовленные перспективные молодые кадры в рамках академических структур путем удобной для них возможности приобретать преподавательский опыт, читая спецкурсы.

Целый год (с 18 октября 1890 по 21 октября 1891) провел Николай Никанорович в Воронежской духовной семинарии в качестве преподавателя Священного Писания. Здесь на него обратил внимание правящий Воронежский епископ Анастасий (Добрадин, +1913), посещавший его занятия в семинарии, и летом 1891 года порекомендовал молодого ученого ректору Санкт-Петербургской духовной академии епископу Выбогскому Антонию (Вадковскому).

В результате осенью того же года Николай Никанорович был приглашен на кафедру Священного Писания Нового Завета в СПбДА, на которой трудился сначала в должности доцента, далее с 1894 по 1898 год — экстраординарного профессора, а затем — в качестве ординарного профессора вплоть до 1919 г., когда ему пришлось перейти в Петроградский богословский институт в связи с закрытием академии.

Момент занятия им кафедры Нового Завета в СПбДА в 1891 году был не лишен драматизма: в качестве претендента на эту кафедру влиятельный профессор Василий Васильевич Болотов рекомендовал Александра Петровича Рождественского (1854 − 1930), который и был избран большинством голосов Ученого совета (9 против 4). Но на том же заседании ректор епископ Антоний (Вадковский) предложил кандидатуру Н. Н. Глубоковского, и через 10 дней митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский Исидор (Никольский, 1799−1892) утвердил его своей резолюцией.

Возможные шероховатости первоначального вхождения Н. Н Глубоковского в профессорско-преподавательскую корпорацию СПбДА были изглажены блестящей деятельностью ученого на ниве библеистики. Это подтверждает и то, насколько высоко ценил Николай Никанорович свое положение профессора в СПбДА, не допуская никаких служебных совмещений и отказываясь от многократных приглашений в его адрес на профессорские кафедры в

Санкт-Петербургском и Московском университетах.

К петербургскому периоду деятельности относится не только интенсивная научная деятельность, но и последовавшее признание Николая Никаноровича как ученого. В 1897 году Московской духовной академией Николаю Никаноровичу была присуждена степень доктора богословия за его сочинение «Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу» [6]–[8], которое было удостоены Св. Синодом полной Макарьевской премии. В 1909 году он был избран членом-корреспондентом Императорской Академии наук по отделению русского языка и словесности. Он становится также почетным членом Киевской, Казанской и Московской духовных академий, Московского и Петроградского археологических институтов, действительным членом Императорского православного палестинского общества и ряда других научных обществ и братств. В 1904 году ему (после скончавшегося профессора СПбДА А. П. Лопухина) было доверено руководство Православной богословской энциклопедией.

Николай Никанорович постоянно привлекался высшей церковной властью к работе в различных комиссиях, создаваемых при Св. Синоде. Он готовил материалы, посвященные вопросам поводов к разводу (1895) [48], права евреев именоваться христианскими именами (1911) [96], исправления славянского перевода богослужебных книг, устройства русского богословского института в Париже и другие. Он принял активное участие в Предсоборном присутствии 1906 года, где обсуждались разнообразные вопросы преобразования церковной жизни.

Непросто складывалась семейная жизнь Николая Никаноровича. С 1890 года «спутницей его земного странствования», как выражался он сам [74], была Анастасия Васильевна, урожденная Николо-Толмачевская, но их церковный брак был оформлен лишь 27 ноября 1920 года, поскольку с 1877 по 1890 год она была замужем за учителем Николая Никаноровича — профессором МДА Алексеем Петровичем Лебедевым (+1908)...

После закрытия в 1918 году большевиками всех богословских школ, в том числе — Санкт-Петербургской духовной академии, Николай Никанорович был одним из тех, кто пытался спасти академию путем ее объединения с университетом. Несмотря на положительное решение Совета университета этому не суждено было сбыться из-за противодействия большевистского режима. И вот тогда «жить стало физически невозможно, — вспоминал Н. Н. Глубоковский, — просто нечего было есть и негде взять» [74]. В сентябре−декабре 1918 года он был приглашен читать лекции, посвященные проблемам объединения церквей, в Упсале (Швеция). [34] После возвращения из Швеции Николай Никанорович преподавал на восточном факультете Петроградского университета и в Петроградском богословском институте, а также состоял архивариусом Четвертой секции Второго отделения Единого государственного архивного фонда (бывший Архив и библиотека Св. Синода). В это время был убит его родной брат, а племянник пропал без вести. Бедствия Николая Никаноровича увеличивались: «от ежедневного физического изнеможения меня самого стали оставлять последние силы, а у жены их уже совсем не было и она выглядела погибающей былинкой. Кругом буйствовал террор и каждый звук автомобиля мог предвещать конец». [74]

В этих условиях 16 (29) августа 1921 году Н. Н. Глубоковский вместе с женой был вынужден эмигрировать в Финляндию, оттуда в Германию, некоторое время занимал кафедру Священного Писания Нового Завета в Праге, в 1922−1923 годах читал лекции в Белградском университете.

В мае 1923 года он принял предложение занять кафедру Священного Писания Нового Завета и должность ординарного профессора богословского факультета Софийского университете. Николай Никанорович прибыл в столицу Болгарского Царства 11 июля и остался там до самой кончины, получив возможность продолжить научную работу. Вместе с ним в Софии работали и многие его бывшие ученики. В 1929 году он стал дописным членом Болгарской академии наук. Он читал также лекции в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже, являлся куратором Русского христианского студенческого движения в Болгарии.

Всего за свою жизнь Н. Н. Глубоковский написал около сорока крупных работ и множество статей. Великий русский библеист скоропостижно скончался 18 марта 1937 года от болезни почек. Отпевавший его в Софийском кафедральном соборе митрополит Софийский Стефан в прощальном слове назвал Н. Н. Глубоковского «величайшим экзегетом, ‹...› любящим и верным сыном Церкви, могучим столпом Православия».

***

К концу XIX − началу XX века русская библеистика достигла наивысшего развития. Изучение Священного Писания было направлено на органичное сочетание церковной и святоотеческой методологии в исследовании библейского текста, с одной стороны, и в привлечении в русле этой методологии новейших западных фактологических разработок. Однако наряду с положительным раскрытием библейско-богословского учения русским ученым пришлось решать проблему апологетического плана, выражая свое отношение к ставшему популярным к концу XIX столетия на Западе «историко-критическому методу». Этот метод получил в русской науке название «отрицательной библейской критики», поскольку предполагал изучение Священного Писания на основе ряда нецерковных предпосылок, первой из которых было отрицание богодухновенности библейского текста и изучение Библии как обыкновенного человеческого литературного произведения. Задачей метода было выделение «подлинных» и «неподлинных» текстов Писания, их датировка и оценка. Аргументируя свои построения, отрицательные библейские критики выдвигали смелые (хотя зачастую — нелепые) гипотезы и предположения, но при этом делали попытку досконально рассмотреть библейский текст в историческом, филологическом, археологическом и других контекстах, что выставляло их исследования привлекательными в научном плане. К концу XIX века «историко-критический метод» пополнился еще одним априорным постулатом — что библейская история как Ветхого, так и Нового Завета развивается по гегелевской схеме: «тезис — антитезис — синтез».

В области Ветхого Завета появилась теория Графа-Велльгаузена, утверждавшая, что «истинная» история израильского народа была эволюцией от язычества, как и у прочих народов («тезис»), через выступление пророков, учивших о Господе (Ягве) как Едином Боге («антитезис»), до появления в пери-

од вавилонского плена священников, предложивших монотеистический культ Господа-Ягве («синтез»). Во второй половине XIX–начале XX века в русской библейской науке появились серьезные аналитические труды профессоров епископа Михаила (Лузина; 1830–1887), протоиерея Николая Елеонского (1843−1910), Владимира Петровича Рыбинского (1867−1944), Павла Александровича Юнгерова (1856−1921), а также Дмитрия Сергеевича Леонардова (1871−1915), в которых выявлялись как ложные предпосылки, так и несостоятельные выводы этой и подобных теорий.

В области Нового Завета отрицательную критическую теорию предложила новотюбингенская (баурова) богословская школа в лице Ф. Х. Баура (1792−1860), Д. Ф. Штрауса (1808−1874), А. Ричля (1822−1889) и А. фон Гарнака (1851−1930), которые попытались перенести гегелевскую схему на почву истории ранней церкви. В результате их построений представлялось, что изначальному органическому христианству, видевшему во Иисусе из Назарета только Мессию («петринизму»), стало противостоять движение, возглавляемое св. апостолом Павлом («паулизм»), исповедавшее Христа как Сына Божия. Результатом «борьбы» стал синтез этих учений в лице св. ап. Иоанна Богослова. В данной схеме св. ап. Павел представлялся не верным учеником Христовым, а исказителем Его учения, сделавшим крайние выводы из Его проповеди под влиянием разного рода иудейских и эллинистических воззрений.

Деятельность Н. Н. Глубоковского по изучению богословия св. ап. Павла была направлена как на положительное раскрытие павлова учения по существу, так и на апологетическое выявление несостоятельности указанных отрицательных воззрений.

В 1897 Н. Н. Глубоковским была защищена докторская диссертация «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу» [5], которая стала ядром громадного одноименного исследования в трех книгах общим объемом 2350 страниц [6]–[8]. В этом капитальном труде Н. Н. Глубоковский, полемизируя с бауровой школой, показывает, что учение ап. Павла, расщепленное отрицательными критиками на множество якобы различных идей, на самом деле представляет собой целостную систему и имеет своим источником учение Господа Иисуса Христа. По каждому спорному пункту русский ученый излагает точку зрения отрицательной критики, и демонстрирует, что для объяснения учения апостола Павла как «исключительно человеческого» критике приходится или преувеличивать смысл и значение тех текстов и выражений из иудаизма или эллинизма, которые приводятся как основа павловых писаний, или преуменьшать достоинство и содержание посланий апостола. Путем всесторонней экзегезы Н. Н. Глубоковский доказывает, что в большинстве случаев приводимые в качестве «исходных» тексты поняты в источниках неправильно и имеют иной смысл. Систематизировав учение апостола Павла, он показывает, что между богословием апостола и его мнимыми «источниками» лежит глубокая пропасть. Однако основная ценность этого труда — не в его полемической части. На каждой странице труда автор раскрывает перед читателем тонкости и нюансы богословия св. ап. Павла, показывает исторический, религиозный и философский контекст не только деятельности святого апостола, но и жизни ранней Церкви. По обилию фактического материала этот труд представляет собой богатейшую сокровищницу и до сих пор

остается актуальным и востребованным.

В последующие годы Н. Н. Глубоковский продолжил изучение богословия св. ап. Павла в рамках христианской трилогии: «Благовестие христианской свободы в Послании св. ап. Павла к Галатам» [10], «Благовестие христианской святости в Послании св. ап. Павла к Евреям» (рукопись объемом 3000 стр., до сих пор не издана) и «Благовестие христианской славы в Апокалипсисе» [11].

Н. Н. Глубоковский занимался также исследованиями Евангелий и книги Деяний. Кроме дореволюционных лекций по Новому Завету в СПбДА (они сейчас готовятся к публикации в Издательстве Свято-Владимирского братства в Москве), его перу принадлежат две работы, написанные в эмиграции: «Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле» (1932) [23], где он он решает синоптическую проблему, и «Святой Лука, евангелист и дееписатель» (1932) [32], в которой он видит в спутнике апостола Павла Луке автора Евангелия и книги Деяний.

Другим направлением деятельности ученого было составление подробного текстологического комментария на церковно-славянский и русский переводы Евангелий. Поводом к этому послужило обращение в 1892 году обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева к ректорам духовных академий с просьбой дать анализ неточностей славянского и русского переводов Нового Завета; в СПбДА это было поручено сделать Н. Н. Глубоковскому. С 1892 по 1897 год он подавал замечания и поправки на тексты всех четырех евангелий. Рукописный объем труда составил более тысячи страниц, причем в особом экземпляре Нового Завета с широкими полями поправки были сделаны почти к каждому стиху Евангелий.

Уважительное отношение Н. Н. Глубоковского к Славянской Библии выражено в одноименной статье, написанной в 1932 в эмиграции в Софии [56]. Он особо останавливается на достоинстве древнегреческого текста Септуагинты, с которого был сделан перевод на церковнославянский язык. Ученый высказывает смелую по тем временам мысль о том, что разночтения греческого перевода Семидесяти и традиционного масоретского текста обусловлены не переводческими проблемами первого и не текстологическими погрешностями второго, а могут быть объяснены тем, что они восходят к двум различным редакциям древнееврейского текста. Поэтому-то в Септуагинте находит явное выражение «персоналистический универсальный мессианизм», столь хорошо соответствовавший проповеди об Иисусе Христе в ранней Церкви, тогда как в масоретском тексте ученый видит уже «националистически-мессианскую» окраску. Отсюда Н. Н. Глубоковский делает вывод об «особой религиозно-научной важности» Славянской Библии как «почтенного свидетеля византийско-греческого оригинала» текста Ветхого Завета. Предположение Н. Н. Глубоковского о разных «текстуальных типах» подтвердилось текстологическим анализом кумранских библейских рукописей (найденных в 1947–1952 годах и датируемых III–I веками до Р. Х.). Указанный анализ позволил Ф. М. Кроссу и еще ряду исследователей выделить по крайней мере три редакции древнееврейского текста (палестинскую, александрийскую, вавилонскую), существовавших до Рождества Христова.

Кроме трудов исследовательского характера Н. Н. Глубоковскому принадлежит целый ряд обзоров русской и иностранной богословской литературы

[110]–[116]. Ему же принадлежит интереснейший труд «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии» [49], в котором он описывает основные тенденции развития, а также вопросы и проблемы русской богословской науки XIX–начала XX века.

Особой сферой деятельности ученого была забота об улучшениях в сфере духовного образования. В 1895 году он разработал новую программу по Священному Писанию Нового Завета для семинарий и направил в Учебный комитет при Св. Синоде записку [88], которая стала основой для пересмотра Учебным комитетом семинарской программы по Священному Писанию. В ней он отмечал необходимость для преподавателя «говорить не столько о фактах во всех их подробностях, ‹...› сколько извлекать мысли из фактов». В следующем году он пишет в записке в Комиссию по внесению изменений в Устав академий при СПбДА, что богословские дисциплины сильно взаимосвязаны между собой, поэтому введение специализации, понимаемой в привычном для светских наук смысле, невозможно. Первые несколько лет занятий в богословских школах необходимо изучать систему богословских дисциплин в целом. Однако позже, при занятиях в академии, необходима, по выражению Н. Н. Глубоковского, «сосредоточенность» студента на одной конкретной сфере богословских дисциплин. Такая сосредоточенность «ничуть не мешает основательному знанию, а только объединяет его и потому созидается на нем. Она заботится только о том, чтобы свои научные занятия каждый студент мог свести к одному знаменателю и располагал их с осмысленной и понятной для него систематичностью» [88]. В противном случае творческие силы студента гибнут, задавленные потоком разнопрофильной информации. Достичь сосредоточенности можно путем самостоятельного написания студентами специальных работ, прежде всего — кандидатских диссертаций. Полезна будет, с точки зрения, ученого, и возможность выбора студентом интересующих его предметов из ряда альтернативных.

***

Труды профессора Н. Н. Глубоковского до сих пор практически не утратили свой научной значимости; поднятые и рассмотренные в них библейские вопросы остаются в большинстве своем актуальными. Некоторые работы ученого переизданы или переиздаются в бумажном варианте, но большая часть его научного наследия по-прежнему недоступна для широких кругов библейских исследователей. Учитывая это, Кафедра библеистики Московской духовной академии (http://www.bible-mda.ru) совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим» (http://www.seraphim.ru) подготовили более 30 работ Н. Н. Глубоковского в электронном варианте в рамках проекта по созданию электронных книг по библеистике, включая основной труд профессора — «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу» (объемом 2350 страниц).

Священник Димитрий Юревич

Библиография основных трудов проф. Н. Н. Глубоковского
(**полужирным** выделены книги, электронные издания которых подготовлены Кафедрой библеистики МДА совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим»)

I. Библейско-богословские сочинения

1. **Библейский греческий язык в Писаниях Ветхого и Нового Завета.** К., 1914, 76 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1914. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
2. Благовестие св. Апостола Павла и иудейско-раввинское богословие // ХЧ, 1897, февр., с. 277–316; № 3, с. 323–372; № 4, с. 566–611.
3. Благовестие св. апостола Павла и иудейско-эллинистическое богословие // ХЧ, 1901, февр., с. 266–287.
4. **Благовестие св. апостола Павла и мистерии** // ХЧ, 1909, апр., июнь–июль. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
5. Благовестие св. апостола Павла и теософия Филона Александрийского // ХЧ, 1901, март, с. 402–438; апр., с. 566–603; май, с. 720–759; июнь, с. 902–936.
6. **Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1:** Введение. Обращение Савла и «Евангелие» св. апостола Павла. «Евангелие» Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика. СПб., 1905, LXX+890 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
7. **Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 2:** «Евангелие» св. апостола Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой, эллинизм и римское право. Заключение. СПб., 1910, 4+1307 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
8. **Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 3:** Божественность «Евангелия» Павлова и метод обоснования сего в исследовании о нем. Дополнения и указатель содержания первых двух книг. СПб., 1912, 80 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
9. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование, СПб., 1897, XII+290 с.
10. **Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам:** сжатый обзор апостольского послания со стороны его первоначальных читателей, условий происхождения, по содержанию и догматически-историческому значению. СПб., 1902, 156 с. *То же:* София, 1935. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
11. **Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова:** сжатый обзор. Джорданвиль, 1966, 115 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
12. Блаженный Феодорит, епископ Киррский: Его жизнь и литературная деятельность: Церковно-историческое исследование. Т. 1–2. М., 1890.
    - Т. 1: Жизнь блаженного Феодорита, епископа Киррского. 349 с.
    - Т. 2: Литературная деятельность блаженного Феодорита, епископа Киррского. 510 с.
13. **Бог-Слово: экзегетический эскиз пролога Иоаннова Евангелия (1:1–18)** // Пра-

вославная мысль, 1928, 1, с. 29–121. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.

14. Был ли допущен Иуда предатель к соучастию в самом Таинстве Евхаристии при установлении его Господом Спасителем на Тайной вечере // ХЧ, 1897, май, с. 812–813.
15. **Вера по учению св. апостола Павла:** по поводу сочинения протоиерея И. Беляева «Учение апостола Павла о вере» (М., 1900) // ХЧ, 1902, май, с. 686–715.
16. **Ветхозаветный закон по его происхождению, предназначению и достоинству** // Путь, 1928, № 10, с. 43–52. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
17. Вновь найденный пурпуровый список Евангелия // ХЧ, 1897, кн. 2.
18. **Греческий рукописный Евангелистарий из собрания проф. И. Е. Троицкого.** СПб., 1897, 256 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
19. Греческий язык Библии — особенно в Новом Завете, по современному состоянию науки. СПб., 1902, 34 с. *Отт. из:* ХЧ, 1902.
20. **Греческий язык Нового Завета в свете современного языкознания.** Пг., 1915, 36 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
21. Дидаскалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению // ХЧ, 1916, март, с. 339–360; апр., с. 434–456. *То же:* София, 1935, 127 с.
22. Евангелие и Евангелия // ВР, 1896, № 7, с. 417–424. *То же:* Харьков, 1896.
23. **Евангелия и их благовестие о Христе-Спасителе и Его искупительном деле.** София, 1932, 160 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
24. Замечания о 1-м Послании св. апостола Иоанна Богослова // ХЧ, 1904, июнь, с. 857–877.
25. Из лекций по Священному Писанию Нового Завета, читанных студентам СПбДА в 1896–1897 уч. году. СПб., 1897, 493 с.
26. **Искупление и Искупитель (по Евр., гл. 2).** Пг., 1917, 100 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
27. Историческое положение и значение личности Феодорита, епископа Киррского: речь и библиографический указатель новейшей литературы о блаженном Феодорите. СПб., 1911, 30 с.
28. К вопросу о пасхальной вечере Христовой // ХЧ, 1897, март, с. 508–511.
29. К вопросу о пасхальной вечере Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства: по поводу исследования проф. Д. А. Хвольсона // ХЧ, 1893, июль–авг., с. 84–121; сент.–окт., с. 289–320. *То же:* СПб., 1893, 70 с.
30. Католический Index и римско-католическая цензура // Странник, 1906, № 4, с. 630–634.
31. Конспект по предмету Священного Писания Нового Завета для переходных испытаний гг. студентов 1–2 курсов СПбДА:
    - в 1900 году. СПб., 1900, 5 с.;
    - в 1902 году. СПб., 1902.
    - в 1904 году. СПб., 1904, 8 с.
32. Лекции по Священному Писанию Нового Завета, читанные студентам СПбДА:
    - в 1891–1892 уч. году. СПб., 1892, 365 с.
    - в 1892–1893 уч. году. СПб., 1892, 432 с., литогр.
    - в 1893–1894 уч. году. СПб., 1893, 530+VI с., литогр.
    - в 1894–1895 уч. году. СПб., 1895, 415, XVI с., литогр.
    - в 1897–1898 уч. году. СПб., 1897, 576 с., литогр.

- в 1898–1899 уч. году. СПб., 1899, 608 с., литогр.
- в 1899–1900 уч. году. СПб., 1900, 592 с., литогр.
- в 1900–1901 уч. году. СПб., 1901, 720 с., литогр.
- в 1901–1902 уч. году. СПб., 1902, 592 с., литогр..
- в 1902–1903 уч. году. СПб., 1902, 722 с., литогр.
- в 1903–1904 уч. году. СПб., 1904, 365 с., литогр.
- в 1905–1906 уч. году. СПб., 1906, 411 с., литогр.
- в 1906–1907 уч. году. СПб., 1907, 663 с., литогр.
- в 1911–1912 уч. году. СПб., 1912, 415 с., литогр.
- в 1914–1915 уч. году. Пг., 1915, 512 с., литогр.

33. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2005 *[в печати]*.
34. Лекции, читанные в Упсальском университете в сентябре и октябре 1918 года. Стокгольм–Упсала, 1921.
35. **О Втором послании св. апостола Павла к фессалоникийцам** // Пг., 1915, 118 с. *Из:* ХЧ, 1915. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
36. **О значении надписания Псалмов** // ЧОЛДП, 1889, № 12, с. 567–601. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
37. **О Квириневой переписи по связи ее с Рождеством Христовым.** К., 1913, 59 с. *Отт. из:* Труды КДА, 1913. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
38. **Обращение Савла и Евангелие св. апостола Павла:** речь, произнесенная на торжественном годичном акте СПбДА 17 февраля 1896 г. СПб., 1896, 150 с. *Из:* ХЧ, 1896. *То же:* Харьков, 1896, 121 с. *То же:* ВР, 1896, № 4–7. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
39. **О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства.** СПб., 1893. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
40. **Опыт русской обработки материала для жизнеописания св. ап. Павла** // ХЧ, 1894, 11. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
41. **Послание к Евреям и историческое предание о нем** // Годишник на Софийский университет, кн. 14, 1936–1937. София, 1937, 62 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
42. **Православие по его существу.** СПб., 1914, 23 с. *Из:* ХЧ, 1914. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
43. Православная пасхалия и общедоступные пособия и руководства по хронологии. СПб., 1892, 22 с. *Из:* ХЧ, 1892.
44. **Преображение Господне: критико-экзегетический очерк.** М., 1888, 91 с. *Отт. из:* ПО, 1888. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
45. Происхождение, характер и значение монархианства: по поводу взглядов А. Гарнака на монархианское движение. М., 1889, 73 с. *Из:* ЧОЛДП, 1889.
46. **Путешествие евреев из Египта в землю Ханаанскую (физико-географический очерк).** М., 1889, 75 с. *Из:* ЧОЛДП, 1889, 1–4. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
47. Разбор учения Гартмана об абсолютном начале как бессознательном. Харьков, 1889, 66 с. *Отт. из:* ВР, 1888.
48. **Развод по прелюбодеянию и его последствия по учению Христа Спасителя.** СПб., 1895, 100 с. *Из:* ХЧ, 1895. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
49. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии.

Варшава, 1928, 116 с. *То же:* [М.,] 1992, 184 с. *То же:*М., 2002, 192 с.

50. **Св. апостол Лука, Евангелист и дееписатель.** София, 1932, 200 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
51. Св. апостол Павел и неканоническая книга Премудрости Соломоновой // ХЧ, 1902, апр., с. 447–503; авг., с. 129–160.
52. Св. апостол Павел и павлинизм антиохийской школы (в ее экзегетике и догматической деятельности за период I–IV Вселенских Соборов) // Труды V Съезда рус. акад. орг. за границей. Ч. 1 София, 1932, с. 99–132.
53. Св. апостол Павел и Филон Александрийский // ХЧ, 1901, дек.; 1902, янв., февр., авг., нояб., дек.
54. Свобода и необходимость: Против детерминистов. Харьков, 1888, 50 с. *Отт. из:* ВР, 1888.
55. Священное Писание в духовных академиях на рубеже двух столетий // Церковный вестник, 1909, № 50.
56. **Славянская Библия.** София, 1932. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
57. Смысл 34-го апостольского правила // БВ, 1907, июль, с. 731–751; 1908, февр, с. 396–399.
58. Теософическое общество и современная теософия // ВР, 1888, № 8, с. 555–574.
59. **Учение книги Премудрости Соломоновой о Божественной Премудрости или Духе по сравнению с апостольским** // ХЧ, 1904, май, с. 615–659. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
60. Учение св. апостола Павла и апокрифическая иудейская литература // ХЧ, 1900, февр.
61. Учение св. апостола Павла и книги Премудрости Соломоновой о происхождении и характере язычества // ХЧ, 1905, февр.
62. Учение св. апостола Павла о грехе, искуплении и оправдании //ХЧ, 1898, март, с. 301–343;
    апр., с. 471–516; май, с. 629–666; июнь, с. 793–840.
63. Учение св. апостола Павла о добрых и злых духах // ХЧ, 1900, янв.
64. Учение св. апостола Павла о загробной жизни и воскресении мертвых // ХЧ, 1888, янв.
65. **Учение св. апостола Павла о предопределении по сравнению с воззрениями книги Премудрости Соломоновой** // ХЧ, 1904, июль–авг. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
66. **Учение св. апостола Павла о христианской жизни в «Духе» и его самобытная независимость** // ХЧ, 1904, апр., с. 751–787. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
67. Хвала ученому мудрецу в Книге Иисуса сына Сирахова // ХЧ, 1910, авг., с. 892–910.
68. Хвалебная песнь Иисуса, сына Сирахова, Творцу и Промыслителю Вселенной // ХЧ, нояб., с. 1313–1331.
69. **Ходатай Нового Завета: экзегетический анализ Евр. 1:1–15.** Сергиев Посад, 1915, 47 с. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
70. **Христово уничижение и наше спасение**: библейско-экзегетический анализ Филип. 2:5–11 // ПМ, 1930, 2, с. 86–101. *То же:* София, 1929. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
71. **Христос и Ангелы**: экзегетический анализ Евр. 1:6–14. Пг., 1915, 43 с. *Из:* ХЧ, 1915. *Эл. вариант:* М.: Изд. КБ МДА и Фонда «Серафим», 2005.
72. Экзаменский конспект по предмету Священного Писания Нового Завета для пере-

ходных испытаний студентов СПбДА:

- в 1895 году. СПб., 1895, 6 с.;
- в 1896 году. СПб., 1896, 5 с.;
- в 1898 году. СПб., 1898, 5 с.

73. Эллинская образованность апостола Павла // ХЧ, 1906, март–июль; 1907, февр.–март.

II. Исторические, биографические и церковно-публицистические сочинения

74. Академик Борис Александрович Тураев как христианский учитель и ученый // Рус. Мысль, 1923, кн. 9–12, с. 387–398. *То же* // Воскрес. чтение (Варшава), 1929, № 11, с. 169–173, 185–187.
75. Академик Е. Е. Голубинский. Рукопись. РНБ, ф. 194. *Эл. текст:* http://www.golubinski.ru/golubinski/glubokoeg.htm
76. Архиепископ Орловский Смарагд (Крыжановский) и алтайский миссионер архимандрит Макарий (Глухарев): два письма первого ко второму // ХЧ, 1913, янв., с. 118–125.
77. Архиепископ Рязанский Смарагд как педагог и проповедник // ХЧ, 1914, июнь, с. 689–754.
78. Архиепископ Смарагд в своих административных отношениях, иерархическом правлении и личной жизни // ХЧ, 1914, февр, с. 158–174, 299–327.
79. Бакалавры С.-Петербургской Духовной Академии: иеромонах Серафим Азбукин и иеромонах Мартирий Горбачевич. СПб., 1909, 29 с. *Отт. из:* ХЧ, 1909.
80. «Война и мир» в Финляндской Православной Церкви. София, 1929, 16 с.
81. Возрождение папства и его настоящее положение по сравнению с прошлым. Воронеж, 1891, 47 с. *Из:* Воронежские епархиальные ведомости, 1891.
82. Высокопреосвященный архиепископ Смарагд (Крыжановский) на Орловской и Рязанской кафедрах и его кончина // ХЧ, 1913, февр., с. 175–191; март, с. 310–324; апр, с. 526–540.
83. Высокопреосвященный Смарагд (Крыжановский), архиепископ Рязанский: его жизнь и деятельность. СПб., 1914, 558 с.
84. Дело священника Иоанна Сёмова с Орловским епархиальным начальством при архиепископе Орловском Смарагде (Крыжановском) // ХЧ, 1913, апр, с. 526–540, 650–672.
85. Дорогой памяти неутомимого искателя правды писателя и изобретателя врача Матфея Никаноровича Глубоковского. СПб., 1904, 15 с. *Отт. из:* Странник, 1904.
86. За тридцать лет (1884–1914): к столетнему юбилею Императорской Московской духовной академии (1 окт. 1914 г.). М., 1914, 19 с. *Отт. из кн.:* У Троицы в Академии. М., 1914.
87. Из переписки архиепископа Рязанского Смарагда Крыжановского. М., 1913, 46 с.
88. К вопросу о нуждах духовно-академического образования. СПб., 1897, 24 с. [под псевдонимом *Вафинский Н.*] *Из:* Странник, 1897.
89. Киприан, митрополит всея Руси (1374–1406) как писатель // ЧОЛДП, 1892, № 2, с. 358–424.
90. На Никейских торжествах в Англии и на Всемирной христианской конференции в Стокгольме летом 1925 года: впечатления и наблюдения участника // Воскресное чтение (Варшава), 1926, № 35–38.
91. Начало организованной духовной школы: Комитет по усовершенствованию духовных училищ // БВ, 1917, июнь–июль, с. 75–92.
92. О реформе духовной школы. СПб., 1908, 50 с. [Авт.: М. А. Остроумов и Н. Н. Глубо-

ковский]

93. Памяти покойного профессора Алексея Петровича Лебедева: под первым впечатлением тяжелой утраты. СПб., 1908, 31 с. *Отт. из:* Странник, 1908.
94. Первый настоятель Исаакиевского собора протоиерей А. И. Окунев, бакалавр СПбДА //
ЦВ, 1908, № 23, с. 1049–1053; № 24, с. 1103–1107.
95. По вопросам духовной школы и об Учебном комитете при Св. Синоде. СПб., 1907, 8, 148 с.
96. По вопросу о «праве» евреев именоваться христианскими именами: трактат и историческая справка. СПб., 1911, 121 с. *Из:* ЦВ, 1911, № 24, 25.
97. По вопросу о реформе Учебного комитета при Св. Синоде. СПб., 1909, 24 с. *Из:* Странник, 1909.
98. По поводу письма проф. Н. И. Субботина к К. П. Победоносцеву. М., [1914], 19 с.
99. Православное русское белое духовенство по его положению и значению в истории: речь, сказанная 30 октября 1916 г. в собрании учредителей Всероссийского общества попечения мирян о нуждах священнослужителей Православной Церкви и их семей. Пг., 1917, 16 с.
100. Преосвященный Евсевий (Орлинский), архиепископ Могилевский, бывший ректор СПбДА // ХЧ, 1909, окт, с. 1332–1351; нояб, с. 1459–1482.
101. Преосвященный Иоанн (Кратиров), бывший епископ Саратовский, ректор СПбДА // ХЧ, 1909, март, с. 421–440.
102. Религиозное образование в английских общественных школах // ЦВ, 1908, № 26, с. 1207–212; № 27, с. 1262–1268.
103. Родословие Смарагда (Крыжановского), архиепископа Рязанского. М., 1910, 46 с.
104. Санкт-Петербургская духовная академия во времена студенчества там патриарха Варнавы. Сремски Карловцы, 1936.
105. Светлой памяти друга России и русского Православия Ивана Васильевича Биркбека. Киев, 1917, 32 с.
106. Своеобразная защита Учебного комитета при Св. Синоде: по поводу книги о сем ревизора Д. И. Тихомирова и в связи с вопросом о преобразовании Учебного комитета. СПб., 1908, 40 с.
107. Свт. Киприан, митрополит всея России (1374–1406) как писатель. М., 1892, 67 с.
108. Священник Михаил Васильевич Попов: некролог. Вологда, 1910, 54 с.
109. **Христианское единение и богословское просвещение в православной перспективе** // Путь, 1926, № 4, С. 139–144. *Эл. вариант:* М.: КБ МДА и Фонд «Серафим», 2005.

III. Отзывы, обзоры и рецензии

110. Блаженный Августин в изображении русского светского историка: о книге проф. В. Герье «Блаженный Августин». М., 1910, 38 с.
111. Годичные обзоры русского богословия в газете «Новое время» // Новое время, 1913, 1914, 1915, 1916. № 1.
112. Достопочтенный Майрон Уинслоу Адаме: словарь св. апостола Павла. Св. апостол Павел как словообразователь // ХЧ, 1897, июнь.
113. Отзыв о сочинении Б. В. Титлинова «Духовная школа в России в XIX столетии». Вып. 1–2. Вильна, 1908. СПб., 1911, 32 с.
114. Отзыв о сочинении В. И. Герье «Блаженный Августин». М., 1910. СПб., 1912, 38 с. *Отт. из:* Сб. отчетов о премиях и наградах за 1910 г.: Премии им. М.Н. Ахматова.
115. Отзыв об изданной по-болгарски «Проповеднической энциклопедии» о. Гр. Дья-

ченко // Мир, 1929, 23 июля.

116. Православие в освещении англиканского ученого. [СПб.. 1914,] 7 с. *Отт. из:* ЦВ, 1914.

IV. Издания и переводы

117. Письма архиепископа Рязанского Смарагда (Крыжановского) к архимандриту Иерофею (Добрицкому) из Орла, С.-Петербурга и Рязани (1847—1863) / Сост. СПб., 1911, 11+120 с.

118. Творения блаженного Феодорита, епископа Киррского: в 4 т. Письма блаженного Феодорита в русском переводе проф. СПбДА Н. Глубоковского. Вып. 1: письма 11–50. Сергиев Посад, 1907, 233 с. Вып. 2: письма 151–268 и введение. Сергиев Посад, 1908, XVI+233–521 с.

119. Хронология Ветхого и Нового Завета / Пер. с англ. с введ. и в ред. обработке // Труды КДА,1910, № 6, с. 239–279; № 8, с. 375–408; 1911, № 3, с. 365–394; № 6, с. 200–228; № 7, с. 357–377.

Литература о профессоре Н. Н. Глубоковском и его научной деятельности

1. 25-летний юбилей проф. Н. Н. Глубоковского //Странник, 1914, № 6–7.
2. *Андреев И. Д.* Николай Никанорович Глубоковский // Гермес, 1914, № 13–14.
3. *Богданова Т. А.* Н. Н. Глубоковский и В. В. Болотов: к истории взаимоотношения авторов «Феодорита» и «Theodoretian'ы». http://www.mitropolia-spb.ru/rus/conf/bolotov2000/dokladi/bogdanova.html
4. *Богданова Т. А., Клементьев А. К.* Н. Н. Глубоковский и неудавшаяся попытка объединения в 1918 году Петроградской духовной академии и Петроградского университета // Журнал Санкт-Петербургский университет, №7 (3663) от 19.03.2004. http://journal.spbu.ru/2004/07/22.shtml
5. *Глубоковский Н. Н.* Автобиографические воспоминания / МДА. Софийский архив Н. Н. Глубоковского. http://www.bogoslov.ru/bogoslov/publication/glubokovskiy.html
6. Глубоковский Николай Никанорович / Русские писатели-богословы. Библиографический указатель. 2-е изд. Сост. А. С. Чистякова, О. В. Курочкина, Н. С. Степанова. М., 2001, 462 с., сс. 274−285.
7. *Игнатьев А.* Памяти проф. Н. Н. Глубоковского // ЖМП, 1966, № 8, с. 57–76.
8. *Казански Н.* Патриарх православного богословия в Болгарии // Русская газета, 2004, №42 (61) от 14.10.2004.
9. *Лаговский И.* Заслуженный профессор, д-р богословия Н. Н. Глубоковский. Б/м, 1937. *Эл. текст:* http://www.golubinski.ru/akademia/lag.htm
10. *Мелихов В. А.* Н. Н. Глубоковский — профессор СПбДА. Харьков, 1914.
11. *Мелихов В. А.* Николай Никанорович Глубоковский, профессор Императорской Санкт-Петербургской духовной академии (по поводу 25-летия его ученой деятельности). Харьков, 1914, 18 стр. + портрет.
12. *Петр (Еремеев), иером.* Софийский архив Н. Н. Глубоковского. http://www.bogoslov.ru/bogoslov/publication/1415.html
13. *Поснов М. Э.* Библиография: Н. Н. Глубоковский, ординарный профессор Императорской Санкт-Петербургской духовной академии. «Благовестие святого апостола Павла по его происхождению и существу». [Киев, 1914,] 9 стр.; с. 1.

14. Русский биографический словарь. Интернет-версия, подготовленная на основе выборки статей из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона (1890−1907) и Нового энциклопедического словаря (1911−1916). http://kolibry.cyberpalm.com
15. *Савич Дм., свящ.* Ординарный профессор Н. Н. Глубоковский и его «Замечания на славяно-русский текст евангелия Матфея, Марка, Луки и Иоанна» (история рукописи)http://www.vitebsk.orthodoxy.ru/publicat/030316publicat.shtml.
16. *Черемисов П.* Профессор Н. Н. Глубоковский и его его труд «Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу». Сергиев Посад: МДА, 1972 (рукопись).
17. *Юревич Дм., диак.* Профессор Н. Н. Глубоковский: библеист, опередивший время (к 140-летию со дня рождения) // Санкт-Петербургский церковный вестник, 2003, № 12, с. 29–33; 2004, № 1, с. 43–48. http://www.sinai.spb.ru/cor/glubok/glubokovsky140.html
18. *Юревич Дм., свящ.* Профессор Н. Н. Глубоковский как экзегет Священного Писания / *Глубоковский Н. Н.* Лекции по Священному Писанию Нового Завета. М., 2005 *[в печати].*

Список сокращений

БВ — Богословский вестник
ВР — Вера и разум
ЖМП — Журнал Московской Патриархии
МДА — Московская духовная академия
ПМ — Православная мысль
ПО — Православное обозрение
СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия
Труды КДА — Труды Киевской духовной академии
ХЧ — Христианское чтение
ЦВ — Церковные ведомости
ЧОЛДП — Чтения в Обществе любителей духовного просвещения

Заслуженный профессоръ Д-ръ Н. Н. ГЛУБОКОВСКІЙ.

ЕВАНГЕЛІЯ

И ИХЪ БЛАГОВѢСТІЕ О ХРИСТѢ-СПАСИТЕЛѢ И ЕГО ИСКУПИТЕЛЬНОМЪ ДѢЛѢ.

Іисусъ Христосъ вчера и днесь, тойже и во вѣки.

Евр. XIII, 8.

Святѣйшей

Almae Matri

Московской Духовной Академіи „у Троицы“, благовѣствовавшей истину Божію и любовь Христову во Св. Духѣ,

благодарный сынъ.

I.

Евангелія.

Христіанство, какъ историческое дѣло спасенія человѣчества, должно было имѣть свое фактическое основаніе на землѣ, а по своему живительному вліянію во вселенной обязательно представлялось радостнымъ явленіемъ, всегда и повсюду порождающимъ всецѣлую восторженность по самому своему существу. Естественно, что эти принципіальные моменты получили соотвѣтствующее отраженіе и въ священной новозавѣтной письменности, изображающей созиданіе и дѣйствіе христіанства въ мірѣ. Тамъ мы имѣемъ, на первомъ мѣстѣ, основоположительныя книги въ видѣ четырехъ каноническихъ писаній, извѣстныхъ съ самаго начала подъ именемъ Евангелій.

1. Наименованіе Евангелій по самому значенію этого священнаго термина и въ приложеніи къ устному и письменному благовѣстію о Христѣ—Спасителѣ.

Спрашивается теперь, что̀ собственно означаетъ это названіе, насколько оно схватываетъ самую природу предмета и въ какой мѣрѣ и степени предрѣшаетъ объективное воспроизведеніе послѣдняго?

Слово Εὐαγγέλιον, рѣдкое въ sing. по классическому и вообще лаическому употребленію [1]), констатировало прежде конкретный откликъ на принесенную радостную вѣсть —

---

[1]) *Соотвѣтствующіе матеріалы (— съ анализомъ ихъ —)* см. у Prof. Julius Schniewind, Evangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium, erster Teil, Gütersloh 1927 (ср. его же Inaugural — Dissertation „Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus", Bonn 1910, S. 64 ff.), и (раввинистическіе) въ Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, III. Band (München 1926), S. 4—11.

въ знакъ благодарности и въ качествѣ награды за доставленное ею душевное довольство. Посему говорилось объ „увѣнчаніяхъ Евангелій" (εὐαγγέλια στεφανοῦν, — ἀναδῆσαί τινα у Аристотеля и Плутарха, στεφανοῦν ἐπὶ εὐαγγελίοις у Плутарха) какимъ-либо „даромъ" за благовѣстіе (εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω Иліад. LX, 150 по комментарію архіепископа Евстаѳія Ѳессалоникійскаго свидѣтельствуетъ о ὑπὲρ ἀγαθῆς ἀγγελίας δῶρον). Однако и религіозному сознанію язычника присуще было то убѣжденіе, что все истинно доброе можетъ исходить только отъ ἀγαθός въ абсолютномъ смыслѣ, или отъ боговъ, какъ производителей и подателей всякаго дѣйствительнаго блага. Къ нимъ и должно было направляться отвѣтное чувство, но здѣсь ему доступно и прилично было не вознагражденіе, а исключительно благодареніе въ религіозныхъ жертвахъ. Въ силу этого требовалось εὐαγγέλια θύειν — τοῖς θεοῖς, εὐαγγέλια θύειν ἑκατὸν βοῦς τῷ θεῷ, εὐαγγέλια ἑορτάζειν, что̀ и фактически исполнялось человѣкомъ въ εὐαγγέλια καὶ σωτήρια ἔθυσε по душевному рѣшенію εὐαγγέλια θύσω (Proff. l. H. Moulton. and George Milligan, The Vocabulary of the Greek Tastament, Part III, p. 259-*a*, и особенно для Іосифа Флавія—Prof. Julius Schniewind, Evangelion I, S. 64—65, 90, 103, 104, 105).

Мы видимъ, что Εὐαγγέλιον есть вознагражденіе благодарною компенсаціей за добрую вѣсть [1]). Но именно послѣдняя является поводомъ и основаніемъ для подобныхъ дѣйствій въ εὐαγγελίων θυσίαι, которыя лишь удостовѣряютъ фактическую наличность данныхъ актовъ. Нормально и законно, что здравая логика, не забывая о слѣдствіяхъ, сосредоточилась преимущественно на причинахъ и вербально закрѣпила собственно ихъ, при чемъ слово, отмѣчавшее сначала τὸ ἀγαθὰς ἀγγελίας δωρούμενον, стало указывать τὰ κάλλιστα διαγγέλλον, т. е. всякое сообщеніе, содержащее и приносящее что-либо пріятное, и потому являющееся „благовѣстіемъ" по смыслу и по дѣйствію.

Оба эти понятія — награды и радостной вѣсти — мы находимъ и у LXX-ти, языкъ коихъ несомнѣнно проникаетъ своимъ духомъ новозавѣтную терминологію [2]). Тамъ εὐαγγέλιον замѣняетъ евр. besorah и такимъ путемъ возводится къ библейскимъ первоосновамъ. „Возвѣстивый мнѣ,— разсказываетъ Давидъ (2 Цар. IV, 10), — яко умре Саулъ и Іонаѳанъ, и той бяше аки благовѣствуяй предомною (καὶ αὐτὸς ἦν ὡς εὐαγγελιζόμενος ἐνώπιόν μου, который считалъ себя пріятнымъ вѣстникомъ для

---

[1]) Ср. Prof. Julius Schniewind, S. 32, 99.

[2]) Вопреки новѣйшимъ теоріямъ, будто понятіе Εὐαγγέλιον идетъ изъ эллинизма, см. у Prof. Julius Schniewind, S. 11.

меня), и яхъ его, и убихъ его въ Секелазѣ, емуже долженъ бѣхъ дати даръ (ᾧ ἔδει με δοῦναι εὐαγγέλια). „Почто,— спрашиваетъ Іоавъ Ахимааса (2 Цар. XVIII, 22), — хощеши тещи, сыне мой? Гряди, нѣсть тебѣ возвѣщеніе въ пользу грядущему“ (οὐκ ἔστι σοι εὐαγγέλια εἰς ὠφελείαν πορευομένῳ, когда не можешь сообщить д'оброй вѣсти), ибо (ст. 20) „сынъ царевъ (Авессаломъ) умре“. Но тотъ побѣжалъ, — и, узнавъ объ этомъ отъ сторожа, царь замѣтилъ (ст. 25): „аще единъ есть, благо возвѣщеніе во устѣхъ его“ (εὐαγγέλια ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ). Ср. еще 2 Цар. XVIII, 20: мужъ возвѣщаяй благо — ἀνὴρ εὐαγγελίας, но возвѣстиши — καὶ εὐαγγελιῇ, не добро возвѣщеніе —οὐκ εὐαγγελιῇ. 2 Цар. XVIII, 27: и возвѣстіе благое— εἰς εὐαγγελίαν ἀγαθήν. 4 Цар. VII, 9: день благовѣщенія — ἡμέρα εὐαγγελίας. 1 Цар. XXXI, 9: возвѣщающе— εὐαγγελίζοντες.

Изъ этихъ справокъ вытекаетъ, что разсматриваемые термины всегда означаютъ нѣчто объективно радостное, эссенціально таковое по самой природѣ вещи или событія, и лишь весьма рѣдко примѣняются къ тому, что бываетъ отраднымъ по пристрастію и только для немногихъ (1 Цар. XXXI, 9. 2 Цар. I, 20. 1 Пар. X, 9. Іер. XX, 15). Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ у LXX-ти дважды (2 Цар. XVIII, 27: εὐαγγελίαν ἀγαθήν. 3 Цар. I, 42: καὶ ἀγαθὰ εὐαγγελίσαι) дѣлаются квалифицирующія реальную цѣаность прибавки, а вообще этого не бываетъ, такъ какъ истинное достоинство понятно само собою, ибо вездѣ въ данныхъ случаяхъ трактуется о пришествіи Бога-Спасителя (Иса. XL, 9. LXI, 1) съ правдою (Пс. XXXIX (40), 9), миромъ (Иса. LII, 7. Наум. I, 15 (II, 1) и спасеніемъ (Пс. XCV (96), 2. Наум. II, 32). Тутъ все радостно и именно потому, что фактически отрадно.

Такое соотношеніе элементовъ понятія коренится въ самомъ его содержаніи и достаточно засвидѣтельствовано для прихристіанской эпохи. Такъ, Іосифъ Флавій городскія празднества сводитъ къ εὐαγγέλια и θυσίαι (De bello jud. X, 10,6: καὶ πᾶσα πόλις ἑώρταζεν, εὐαγγέλια δὲ καὶ θυσίας ὑπὲρ αὐτοῦ (Веспасіана) ἐπιτελεῖ) и говоритъ (XI, 5) о τὰ ἀπὸ τῆς Ῥώμης εὐαγγέλια, каковымъ именемъ Цицеронъ (ad Att. II, 3:1) называетъ освобожденіе Валерія, а св. І. Златоустъ — чудесное избавленіе Апостола Петра изъ темницы (in Act. hom. XXVI, 3: Migne gr. LX, col. 201), сливая въ одно нераздѣльное цѣлое оба эти оттѣнка, какъ это и бываетъ всегда de facto: τὸ εὐαγγέλιον τοῦτό ἐστί τάδε σοι ἔσται ἀγαθά (in Act. hom. XIX, 5: M. gr. LX, 157).

Значитъ, „Евангеліе“ есть добрая вѣсть, вызывающая добрыя чувства и — по движенію ихъ — вознаграждаемая соотвѣтственно въ тѣхъ или иныхъ формахъ. Но и для

язычниковъ источникомъ отраднаго блага является собственно Богъ, и самая радость имѣла цѣнность не по одной лишь пріятности, а — первѣе и главнѣе всего — по своему этическому достоинству, поскольку возводила къ истинной радости и открывала подлинный идеалъ совершенства въ волѣ Божіей. Тѣмъ болѣе для еврея, всецѣло проникнутаго строгими теократическими принципами, благовѣстіемъ было то, въ чемъ обнаруживается законъ Господень, который только и можетъ доставить чистую радость чрезъ богоугодную жизнь, озаряемую и направляемую свыше. Одинъ Іегова — всегда и во всемъ — былъ въ состояніи сообщить людямъ чрезъ своихъ посланниковъ „единое на потребу“ и чрезъ это привести душу въ восторженное состояніе полнѣйшаго довольства [1]). А мы знаемъ, что наличная бѣдственность Израиля скрашивалась мессіанскою вѣрой, которая проникала все его бытіе и предвѣщала величайшую радость. Естественно, что лишь относившееся къ будущему Избавителю и къ мессіанскому прославленію искупленныхъ радостно возвышало вѣрующее сердце и было для него абсолютно отраднымъ. Въ силу этого и besorah, εὐαγγέλιον въ Ветхомъ Завѣтѣ прилагается къ мессіанскимъ пророчествамъ, предуказывающимъ новозавѣтное царство внутренняго покоя и фактической свободы отъ тяготы ига грѣховнаго [2]). „Коль красны ноги благовѣствующихъ (ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου), миръ, благовѣствующихъ (ὡς εὐαγγελιζόμενος), благая, яко слышано сотворю спасеніе твое, глаголя, Сіоне: воцарится Богъ твой“ — восклицаетъ Исаія (LII, 7). „На гору високу взыди, благовѣствуяй (ὁ εὐαγγελιζόμενος), Сіону, возвыси крѣпостію гласъ твой, благовѣствуяй Іерусалиму:... Господь съ крѣпостію грядетъ, и мышца его со властію... Аки пастырь упасетъ паству свою, и мышцею своею соберетъ агнцы, и имущія во утробѣ утѣшитъ“ (Иса. XL, 9). „Вси отъ

---

[1]) Prof. Julius Schniewind констатируетъ, что bsr въ В. З. есть религіозный терминъ (S. 44, 52, 60-61), даже съ культовымъ значеніемъ (S. 51), но считаетъ, что формально очевиденъ разрывъ (der Schnitt) между „свѣтскимъ“ и религіознымъ словоупотребленіемъ (S. 59), при чемъ первое — старше и относилось къ сообщенію о побѣдѣ (S. 33), но самъ же соглашается, что послѣднее возвѣщалось культовымъ образомъ, какъ побѣда Іеговы (S. 59), ибо Онъ для Израиля былъ Господь Саваоѳъ — Богъ воинствъ. Слѣдовательно, по первоисточнику оба примѣненія безусловно религіозны.

[2]) И Prof. Julius Schniewind считаетъ bsr (собственно εὐαγγελίσασθαι) мессіанскимъ терминомъ, по крайней мѣрѣ, у Девтероисаіи, какъ связывающаго съ нимъ мессіанскія надежды (S. 43), отражающіяся у Христа и въ понятіяхъ о Евангеліи первенствующей церкви (S. 57-58).

Савы пріидутъ, носяще злато, и ливанъ принесутъ, и камень честенъ, и спасеніе Господне возвѣстятъ" (καὶ τὸ σωτήριον Κυρίου εὐαγγελιοῦνται: Иса. LX, 6). „Духъ Господень на Мнѣ, — отъ лица Мессіи возглашаетъ ветхозавѣтный Евангелистъ (Иса. LXI, 1-3),—егоже ради помаза Мя, благовѣстити (εὐαγγελίσασθαι), нищимъ посла Мя, исцѣлити сокрушеныя сердцемъ, проповѣдати плѣнникомъ отпущеніе, и слѣпымъ прозрѣніе, нарещи лѣто Господне пріятно, и день воздаянія утѣшити вся плачущія, дати плачущимъ, Сіона славу вмѣсто пепела, помазаніе веселіе плачущимъ, украшеніе славы вмѣсто духа унынія: и нарекутся родове правды, насажденіе Господне въ славу".

Изъ приведенныхъ библейскихъ цитатъ легко видѣть, что для благочестиваго еврея „Евангеліемъ" было только предсказаніе о славномъ пришествіи Мессіи. Тогда — въ Ветхомъ Завѣтѣ — оно не имѣло соотвѣтствія въ наличной дѣйствительности, ибо Примиритель былъ пока лишь чаяніемъ языковъ (Быт. XLIX, 10), но—по незыблемому сознанію всякаго сына ветхозавѣтной теократіи—константировало съ божественною авторитетностію имѣвшее послѣдовать спасительное искупленіе. Естественно, что, будучи благовѣстіемъ въ качествѣ ожидаемаго, это событіе продолжало быть таковымъ и тогда, когда стало осуществленнымъ и свидѣтельствуемымъ. Правда, самый терминъ εὐαγγέλιον въ позднѣйшихъ, неканоническихъ памятникахъ предхристіанской эпохи исчезаетъ, но это связывалось съ раввинистическимъ потускнѣніемъ мессіанскаго идеала и съ эллинистическимъ его раціонализированіемъ: въ первомъ случаѣ устремленіе мысли было въ сторону мессіанской сокрушительности, во второмъ — теоретическое распыленіе мессіанскаго образа не допускало конкретныхъ характеристикъ. Тѣмъ не менѣе подобное колебаніе не могло устранить того безспорнаго факта, что гадательное besorah сдѣлалось во Христѣ живою реальностію, которая воплотила всѣ предопредѣленныя свойства и обладаетъ всѣми преимуществами достоинства и званія. „И мы благовѣствуемъ вамъ (εὐαγγελιζόμεθα ὑμᾶς),—проповѣдывалъ Апостолъ Павелъ слушателямъ въ синагогѣ Антіохіи Писидійской (Дѣян. XIII, 32),—что обѣтованіе, данное отцамъ, Богъ исполнилъ намъ, дѣтямъ ихъ, воскресивъ Іисуса". „И нынѣ, — говорилъ онъ царю Агриппѣ" (Дѣян. XXVI, 6—7),—я стою предъ судомъ за надежду обѣтованія, даннаго отъ Бога отцамъ нашимъ, исполненіе каковаго чаютъ увидѣть наши двѣнадцать колѣнъ" въ пострадавшемъ и воскресшемъ Христѣ (ст. 23).

Слѣдовательно, христіанство есть осуществленіе предвѣщаннаго спасенія и—подобно ему—является реально ра-

достнымъ, какъ Евангеліе о Христѣ, воплощенное Христомъ и функціонирующее въ Немъ и чрезъ Него [1]). Въ такомъ случаѣ оно оказывается теперь и благовѣстіемъ со всѣми типическими предикатами. Натурально, что для его обозначенія былъ избранъ библейски освященный мессіанскій терминъ „Евангеліе" во всей его традиціонной конкретности. Посему и здѣсь данное названіе должно указывать 1) самое фактическое искупленіе чрезъ Іисуса Христа и 2) авторитетное возвѣщеніе о немъ.

Такъ мы и видимъ это въ новозавѣтномъ употребленіи. Въ первомъ отношеніи „Евангеліе" есть таинство (τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) по самой своей природѣ (Еф. VI, 19), благодаря чему и язычники (наравнѣ съ іудеями дѣлаются сонаслѣдниками... и сопричастниками обѣтованія во Христѣ Іисусѣ посредствомъ благовѣствованія (διὰ τοῦ εὐαγγελίου: Еф. III, 6), а само оно составляетъ радость великую всѣмъ людямъ, какъ возвѣщалъ (εὐαγγελίζομαι) Ангелъ Господенъ Виѳлеемскимъ пастырямъ (Лук. II, 10), удостовѣряя, что тутъ радостное слово почерпается отъ радостнаго факта.

Понимаемое въ этомъ объективномъ смыслѣ, Евангеліе служитъ „силою Божіей ко спасенію всякому вѣрующему, во-первыхъ іудею, потомъ и еллину" (Рим. I, 16) и всѣхъ одинаково поставляетъ въ новое положеніе, давая имъ средства жить въ отрадномъ мирѣ внутренно и во взаимныхъ отношеніяхъ. Въ параллель политическому строю, — тутъ оно оказывается теперь Евангеліемъ царствія (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας: Мѳ. IV, 23. IX, 35. XXIV, 14), основаннаго Господомъ и потому не земного, носившагося предъ омраченнымъ раввинистическимъ взоромъ, а Божія (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ у Мрк. I, 14 по t. rec.) и по своему происхожденію отъ Бога и по назначенію вести своихъ членовъ къ Нему путемъ спасенія (τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν Еф. I, 13). Это есть Евангеліе всецѣлаго умиротворенія (τὸ εὐαγγέλιον τῆς εἰρήνης: Еф. VI, 15) по благодати Божіей (τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ: Дѣян. XX, 24), въ полнотѣ излившейся на людей чрезъ Единороднаго Сына. При подобныхъ свойствахъ своихъ Евангеліе открываетъ прямой и вѣрный путь къ совершенству и блаженству для всякаго человѣка, если онъ смиренно и съ душевною покорностію принимаетъ его (ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ: Рим. X, 2. 2 Ѳессал. I, 8), съ сокрушеннымъ сознаніемъ своей грѣховной немощности будетъ

---

[1]) Поэтому является довольно напраснымъ и тенденціозный споръ о томъ, означаетъ ли εὐαγγέλιον у синоптиковъ Евангеліе о Христѣ (Prof. Jul. Wellhausen) или Евангеліе Христа (Prof. Ad. Harnack): см. у Prof. Julius Schniewind, S. 12, 24.

вѣровать ему (μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ: Мрк.I, 15), подвизаться за вѣру евангельскую (συναθλεῖν τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου: Филипп. I, 27), свидѣтельствовать Евангеліе благодати Божіей (διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ: Дѣян. XX, 24) своею достойною его жизній (ἀξίως τοῦ Εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι: Филип. I, 27) и своимъ состраданіемъ ему (συνκακοπάθησον τῷ Εὐαγγελίῳ: 2 Тим. I, 8). Дѣлая все это, христіанинъ становится и соучастникомъ Евангелія, какъ говоритъ о себѣ Апостолъ Павелъ (1 Кор. IX, 23): πάντα ποιῶ διὰ τὸ Εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι. Но это Евангеліе основано и утверждено на землѣ божественнымъ Сыномъ, Иже сый сіяніе славы Отчей (Евр. I, 3), и неизбѣжно отображаетъ небесный блескъ своего первоисточника: потому оно есть τὸ Εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου Θεοῦ (1 Тим. I, 11) или τοῦ Χριστοῦ (2 Кор. IV, 4) и отъ надежды благовѣстія (ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου; Кол. I, 23) даруетъ людямъ за это упованіе (διὰ τὴν ἐλπίδα) уготованное имъ на небесахъ (Кол. I, 5) вѣчное царство. Отсюда оно уже по одному этому бываетъ Εὐαγγέλιον αἰώνιον (Апок. XIV, 6) и нескончаемо по дѣйствію и существу, какъ и владыка его — Христосъ.

Въ результатѣ получается, что въ буквальномъ смыслѣ „Евангеліе“ означаетъ лишь таинство искупленія человѣчества отъ грѣховъ спасительнымъ подвигомъ всей жизни воплощеннаго Сына Божія. Въ такомъ духѣ этотъ терминъ истолковывается и въ патристической письменности, когда, напр., св. Игнатій Богоносецъ внушаетъ Филадельфійцамъ (IX: M. gr. V, 705): „изрядное имѣете Евангеліе (а именно) — пришествіе Спасителя, Господа нашего Іисуса Христа, страданіе Его и воскресеніе“, поскольку (—согласно посланію къ Смирнянамъ VII: M. gr. V, 714 —) въ немъ страданіе намъ открыто и воскресеніе совершилось“, а потому оно у Василія В. называется (Liber de Spiritu Sancto XV, 35: Migne gr. XXXII, 132), „предначертаніемъ (новаго) житія изъ воскресенія“.

Но если Εὐαγγέλιον обнимаетъ собственно историческое дѣло спасенія человѣчества, то и Евангелистомъ въ этомъ случаѣ могъ быть только одинъ тотъ, кто его фактически совершилъ. „И ходилъ Іисусъ, — пишетъ Апостолъ Матѳей (IX, 35; ср. IV, 23. Мрк. I, 14),—по всѣмъ городамъ и селеніямъ,... проповѣдуя Евангеліе царствія“ (κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας). „Господь,—учитъ св. Игнатій Богоносецъ Траллійцевъ (ad Trall. X, 5 по пространной редакціи: M. gr. V, 793), — три года проповѣдывалъ Евангеліе и творилъ знаменія и чудеса“. И внимательные къ подлинному тексту апостольскихъ повѣствованій, мы должны будемъ замѣтить, что уже самъ Христосъ Спаситель выражалъ такую мысль, прилагая къ себѣ всѣ ветхо-

завѣтныя besoroth и тѣмъ освящая употребленіе даннаго термина по отношенію къ Нему на всѣ дальнѣйшія времена. „Духъ Господенъ на Мнѣ,—читалъ Онъ въ Назаретской синагогѣ (Лук. IV, 18) пророчество Исаіи (LXI, 1), — егоже ради помаза Мя, благовѣстити нищимъ (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς) посла Мя", а послѣ торжественно засвидѣтельствовалъ, что эта миссія Имъ выполнена: „Пойдите, скажите Іоанну, — отвѣчалъ Онъ посламъ Крестителя (Мѳ. XI, 4—5. Лук. VII. 22), — что̀ слышите и видите. Слѣпые прозрѣваютъ и хромые ходятъ, прокаженные очищаются и глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ и нищіе благовѣствуютъ" (или —по πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, можетъ быть, точнѣе—„нищіе евангелизуются", оглашаются Моимъ Евангеліемъ, сущность коего выражена приведенными выше примѣрами). Поэтому Евангелистъ—по строгой и точной силѣ дѣла и слова—есть Христосъ и никто болѣе, и Евангеліе принадлежитъ, какъ собственность, Ему одному, ибо это—Его созданіе, Его ученіе, вся Его жизнь вообще, въ которой и слово было Евангеліемъ [1]). По этой причинѣ у новозавѣтныхъ писателей Евангеліе относится къ Нему: τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (Рим. I, 9), Ἰησοῦ Χριστοῦ (Мрк. I, 1) или—просто—τοῦ Χριστοῦ (Рим. XV, 19. Гал. I, 7. Филипп. I, 27). Имъ основано это царство,—царство спасенія, мира и славы,—и Его именемъ должно называться Евангеліе даже и тогда, когда устно сообщаютъ о немъ другимъ, какъ это выдерживаетъ постоянно въ своей терминологіи Апостолъ Павелъ (ср. 1 Кор. IX, 12. 2 Кор. II, 12. X, 14). А поскольку всякое откровеніе божественное имѣетъ свой первоисточникъ въ Богѣ, бывшемъ и предметомъ этого откровенія, то Онъ же предложилъ и жертву очищенія Сыновнею кровію (Рим. III, 25), обѣщавъ прежде самое благовѣстіе чрезъ пророковъ Своихъ (Рим. I, 1, 2). Значитъ, по своему первоначалу это есть Εὐαγγέλιον Θεοῦ (Рим. I, 1. XV, 16. 2 Кор. XI, 7. 1 Θессал. II, 2, 8, 9. 1 Петр. IV, 17), хотя ближайшимъ образомъ оно дано Іисусомъ Христомъ, ибо Имъ на землю принесено и осуществлено.

Но, будучи доступнымъ для человѣчества спасеніемъ, Евангеліе должно быть усвоено людьми, а для сего необходимо сообщить имъ объ этомъ событіи въ точности и подробности. Отсюда вопросъ (Рим. X, 14): како услышатъ безъ проповѣдующаго? и—довлѣющій отвѣтъ (Мрк. XVI, 15): шедше проповѣдите Евангеліе всей твари. Въ этомъ случаѣ Евангеліе, бывшее фактическимъ благовѣстіемъ, становится уже разсказомъ о немъ, изложеніемъ его съ возможною вѣрностію и всесторонностію. Такимъ

---

[1]) Ср. Prof. Julius Schniewind, S. 18.

путемъ получается производное понятіе анализируемаго термина для квалификаціи возвѣщенія о Христѣ (Рим. X, 16: „не вси послушаша благовѣствованія". 1 Кор. IV, 15. IX, 14: „отъ благовѣстія жити". Гал. II, 7: „мнѣ ввѣрено благовѣстіе". Филипп. IV, 15: „вы знаете, что въ началѣ благовѣствованія, когда я вышелъ изъ Македоніи, ни одна церковь не оказала мнѣ участія подаяніемъ и принятіемъ, кромѣ васъ однихъ") съ тою цѣлію, чтобы посредствующимъ благовѣствованіемъ, чрезъ кого-либо, онѣкогда случившемся исторически (Рим. II, 16. XVI, 25: κατὰ τὸ Εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. 2 Кор. IV, 3. 1 Θессал. I, 5. 2 Θессал. II, 14. 2 Тим. II, 8) передать другимъ самую истину Евангельскую (Гал. II, 5, 14: ἡ ἀλήθεια τοῦ Εὐαγγελίου), т. е. подлинную сущность совершеннаго Господомъ искупленія. Поелику же единственное средство для подобнаго информированія заключалось въ словесномъ воспроизведеніи спасительнаго событія во всей его глубинѣ и всеобемлемости, то и Евангеліе отмѣчаетъ теперь повѣствованіе о лицѣ и дѣлѣ Спасителя, хотя бы даже не вполнѣ или невѣрно выражавшее ихъ (Гал. I, 6: ἕτερον εὐαγγέλιον), — со всѣми частными пунктами евангельскаго ученія, каковы, напр., воскресеніе Христа и будущее возстаніе умершихъ (1 Кор. XV, 1) и т. п. Само Евангеліе, какъ фактъ, здѣсь евангелизуется (2 Кор. XI, 7: „согрѣшилъ ли я тѣмъ, что унижалъ себя, дабы возвысить васъ, ὅτι δωρεὰν τοῦ Θεοῦ Εὐαγγέλιον εὐηγγελισάμην ὑμῖν?" Ср. Гал. I, 11: τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ... οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον) чрезъ Евангеліе апостольское (1 Кор. IX, 18: ...εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ Εὐαγγέλιον — τοῦ Χριστοῦ. XV, 1: γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν), гдѣ изображается это великое дѣло Христово человѣческимъ словомъ. Тутъ понятіе „Евангелія" обнимаетъ собою проповѣдываніе объ искупленіи грѣховнаго міра Господомъ Спасителемъ и о томъ, какъ оно было совершено исторически, почему отмѣчаетъ содержаніе и форму благовѣстія Апостоловъ, которые чрезъ это посредственно дѣлаются тоже Евангелистами (Дѣян. XXI, 8. Еф. IV, 11. 2 Тим. IV, 5), ибо они — „благовѣствующіе миръ, благовѣствующіе благое" (Иса. LII, 7 въ Рим. X, 15).

Итакъ: въ дальнѣйшемъ смыслѣ, совершенно логически вытекающемъ изъ основного понятія по его библейскому употребленію, Евангеліемъ называется устное изложеніе христіанскаго ученія о спасеніи людей, а самые проповѣдники получили наименованіе Евангелистовъ. Но вѣдь — по вѣрному сужденію Оригена объ Апостолѣ Павлѣ (in Matth. XVII, 13: Migne gr. XIII, col. 1516) — „что онъ проповѣдывалъ или говорилъ, — это есть Евангеліе, а потому и что написалъ — тоже Евангеліе. А если Павловы посланія суть

Евангелія, то справедливо сказать не менѣе сего и о Петрѣ".

Отсюда всячески натурально, что это наименованіе всецѣло перешло и на апостольскія писанія въ виду ихъ Евангельскаго содержанія, какъ совершенно тожественнаго съ устнымъ благовѣствованіемъ и вполнѣ точно отражающаго фактическое благовѣстіе въ самомъ дѣлѣ Христовомъ. И это тѣмъ естественнѣе и понятнѣе, что уже Господь Спаситель освятилъ такое употребленіе даннаго термина въ примѣненіи къ разсказамъ о всемъ своемъ искупительномъ подвигѣ и объ отдѣльныхъ его эпизодахъ [1]). „И проповѣдано будетъ сіе Евангеліе царствія (καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), — говорилъ Онъ въ эсхатологической рѣчи (Мѳ. XXIV, 14), — по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ народамъ; и тогда пріидетъ конецъ". По поводу недовольства учениковъ (или — собственно — Іуды) на женщину, помазавшую миромъ божественнаго Учителя, Христосъ замѣтилъ (Мѳ. XXVI, 13. Мрк. XIV, 9): „гдѣ ни будетъ проповѣдано Евангеліе сіе (ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ Εὐαγγέλιον τοῦτο) въ цѣломъ мірѣ, сказано будетъ и о томъ, что она сдѣлала". Здѣсь благовѣстническіе факты переходятъ въ благовѣстническую проповѣдь и, конечно, остаются таковою въ письменномъ изложеніи. По этой причинѣ—и по отношенію къ священнымъ литературнымъ произведеніямъ—Евангелистами являются лишь писатели первыхъ четырехъ новозавѣтныхъ книгъ, и изъ всѣхъ „памятныхъ записей апостольскихъ„ только послѣднія титулуются Евангеліемъ въ собственномъ смыслѣ: ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια — такъ говоритъ св. Іустинъ Муч. (I Apol. 66: Migne gr. VI, 429) касательно однихъ историческихъ повѣствованій о Христѣ Спасителѣ. Объективная ассоціація содержанія и изложенія была столь натуральная и прочная, что наименованіе перваго сразу переходило и на второе, ибо тамъ воспроизводится совершонное Христомъ Евангеліе — величайшая и единственная радость для всего міра. Посему вполнѣ вѣроятно, что заглавіе каноническихъ записей ведетъ свое начало отъ ихъ составителей, а св. І. Златоустъ прямо свидѣтельствуетъ, что Матѳей „справедливо назвалъ трудъ свой Евангеліемъ" (in Matth. hom, I, 2: M. gr. LXII, 15, 16).

Если же такъ, то лучше сохранять этотъ священный terminus technicus въ вербальной неприкосновенности и по-русски пояснять его нашимъ „благовѣстіе", потому что послѣднее болѣе или менѣе точно выражаетъ существенные оттѣнки греческаго Εὐαγγέλιον, указывая своимъ граммати-

---

[1]) Объ употребленіи Христомъ термина Εὐαγγέλιον ср. Prof Julius Schniewind, S. 6, 12.

ческимъ строеніемъ и на фактъ (ср. „событіе“) и на сообщеніе его другимъ устно и письменно (ср. „извѣстіе“).

Всѣ раскрытыя нами положенія въ высшей степени важны для установленія правильнаго понятія о евангельскихъ записяхъ и для опредѣленія объективнаго отношенія къ нимъ при ихъ научномъ разсмотрѣніи. Письменныя „Евангелія“ имѣютъ ту же цѣль, какую осуществлялъ и Господь своею искупительною дѣятельностію. Посему, излагая ее, они въ равной мѣрѣ желаютъ всѣмъ человѣкомъ спастися и въ разумъ истины пріити (1 Тим. II, 4) и — соотвѣтственно этому — передаютъ лишь то и въ такомъ видѣ, что̀ въ извѣстномъ смыслѣ касается этого спеціальнаго предмета. Ихъ задача — практически-сотеріологическая, и все, выходившее за ея предѣлы, естественно опускается священными редакторами. Многа и ина знаменія, — замѣчаетъ Апостолъ Іоаннъ (XX, 30-31) именно о своемъ Евангеліи, — сотвори Іисусъ предъ ученики Своими, яже не суть писана въ книгахъ сихъ. Сія же писана быша, да вѣруете, яко Іисусъ есть Сынъ Божій, и да вѣрующе, животъ имате во имя Его.

Евангеліе, — значитъ, — не трудъ строго историческій и чисто біографическій со всѣми типическими свойствами подобныхъ произведеній — тогдашнихъ и позднѣйшихъ. Правда, св. Лука высказываетъ намѣреніе „по ряду писать“ (καθεξῆς γράψαι), прослѣдивши все сначала (Лк. I, 3), но эти литературно-техническіе пріемы служатъ только средствомъ для практическихъ интересовъ, чтобы культурно образованный сановникъ Ѳеофилъ „узналъ твердое основаніе того ученія, въ которомъ былъ наставленъ“. Совершенная всеобъемлемость была фактически невозможна по безграничности самаго дѣла Христова, поелику „многое сотворилъ Іисусъ, но еслибы писать о томъ подробно, то — по выраженію св. Іоанна Богослова (XXI, 25)— даже самому міру не вмѣстить бы написанныхъ книгъ“. Такая детальная полнота была и не нужна объективно при единственно правильномъ воззрѣніи Евангелистовъ на лицо Господа Спасителя. Вѣрно, что Христосъ былъ историческимъ персонажемъ и Его земная жизнь замыкалась опредѣленными рамками; однако каждый моментъ Его бытія на землѣ — съ самаго начала до конца — былъ актомъ божественной реализаціи особой, неземной миссіи, ради которой было и самое воплощеніе. Поэтому и вся историческая жизнь Христова должна быть разсматриваема только съ этой точки зрѣнія, ибо лишь при ней она получаетъ надлежащій смыслъ и истинное освѣщеніе. Въ земномъ творилось нѣчто эссенціально небесное, которое нимало не покрывалось тѣмъ всецѣло и во многомъ пользовалось имъ,

какъ внѣшнимъ аксессуаромъ. Спаситель былъ *и* человѣкомъ, но въ своемъ гуманитарномъ функціонированіи шелъ по небесному маршруту для божественнаго осуществленія Божіихъ цѣлей, которыя были единственными и доминирующими, а все реалистическое являлось служебнымъ и побочнымъ. Понятно отсюда, что многое въ человѣческомъ развитіи Господа Христа было лишь временно-обусловленнымъ, какъ, напр., младенчество въ качествѣ перехода къ возмужалости. Не менѣе истинно, что и въ многообразной Его исторической дѣятельности не все было эссенціально-мессіанскимъ, являясь предуготовительнымъ и вспомогательнымъ къ искупительному служенію, которое только и характеризовало подлинную личность Христа и спасительную активность. Посему и въ повѣствованіи о Его пребываніи и дѣятельнсти среди людей было важно и нужно лишь то, что̀ характеризовало именно съ этой стороны, показывало Бога во плоти, Спасителя міра, когда для всѣхъ становилось неотразимымъ, что Онъ — Искупитель. При одномъ этомъ условіи и возможно было соотвѣтственное постиженіе мессіанской богочеловѣчности, въ которой спасеніе міра являлось и исходнымъ началомъ, и жизненнымъ принципомъ, и конечною цѣлію земного бытія. По этой причинѣ сообразно данной нормѣ должны были располагаться всѣ отдѣльные факты, чтобы своею конкретною рельефностію и взаимною комбинаціей адекватно констатировать божественную реальность исторіи Христовой.

Все это мы и находимъ въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ, гдѣ каждый писатель, по своимъ практическимъ цѣлямъ и приспособительно къ нуждамъ и пользѣ слушателей, даетъ с в о е изображеніе Христа, но именно, к а к ъ С п а с и т е л я м і р а. Господствомъ такого священнописательскаго принципа объясняется и литературный характеръ теперешнихъ евангельскихъ повѣствованій. Въ силу его періодъ дѣтства Іисуса совсѣмъ не являлся необходимымъ и въ разсказѣ объ общественномъ служеніи Господа не требовалось механическаго соблюденія пунктуальной хронологіи, внесенія каждаго изреченія въ его первоначальной фактической ассоціаціи и т. д. Отсюда — выводъ: Евангеліе — не погодная лѣтопись и не обычная біографія, а цѣлостное изображеніе дѣла Христова, проникнутое сотеріологическою идеей, которая была въ немъ движущимъ факторомъ и, слѣдовательно, вполнѣ его выражаетъ. Естественно, что тамъ воспроизводится по преимуществу этотъ главенствующій элементъ, а все прочее — лишь по связи, соприкосновенности и отношенію къ нему.

Съ этой точки зрѣнія нельзя не признать омраченіемъ истиннаго идеала Евангельской исторіи и утратою правильнаго понятія о ней всѣ извѣстныя апокрифическія сказанія,

стремящіяся возмѣстить пробѣлъ, яко бы допущенный синоптиками и Іоанномъ, и переполненныя легендами изъ періода дѣтства Спасителя, извѣстіями о Его занятіяхъ плотническимъ ремесломъ и т. п. Впрочемъ, въ нихъ еще замѣтно извращенное сознаніе исключительной особенности въ личности Христовой, всегда и всецѣло воплощавшей въ себѣ божественную идею, почему и всѣмъ повѣствованіямъ неестественно приданъ характеръ диковинной чудесности. Но даже и этого свойства чужды всѣ новѣйшія усилія раціонально создать исторически-конкретную „жизнь Іисуса", какъ ложныя въ самомъ своемъ корнѣ. Они стараются объяснить Христа изъ фактически-историческихъ предпосылокъ, но Онъ былъ Богъ во плоти, а не одинъ изъ людей, хотя бы и primus inter pares. Натурально, что Его жизнь и дѣятельность на землѣ шли и развивались иначе, чѣмъ у всѣхъ другихъ знаменитыхъ особъ, и не могутъ быть выведены изъ обычныхъ условій Его земного бытія,—обстоятельствъ рожденія, воспитанія, образованія, среды и пр. Всегда при этомъ получится остатокъ, нимало не вытекающій изъ всѣхъ историческихъ данныхъ и даже теоретически невозможный при нихъ, между тѣмъ несомнѣнно дѣйствительный. А если такъ, то мы лишены необходимыхъ средствъ для достиженія обязательнаго совершенства біографическаго идеала и принципіально должны отказаться отъ богохульныхъ и антинаучныхъ мечтаній осуществить его, поскольку тутъ причины не соотвѣтствуютъ слѣдствіямъ и, насильственно примѣняемыя къ послѣднимъ, извращаютъ ихъ, грубо и уродливо портятъ свой предметъ. „Жизнь Іисуса", во всей ея божественной грандіозности, ничуть не раскрывается при обычномъ біографическомъ методѣ, ибо эта человѣческая мѣрка не подходитъ къ дѣлу, фактически давая не цѣлостный образъ, а лишь искаженія и аберраціи его въ неполныхъ и разрозненныхъ фрагментахъ, обильно субсидируемыхъ фантастическими измышленіями. Христосъ былъ Бого-человѣкъ, и Его человѣчество, воспринятое въ единство ипостаси, всегда и неизмѣнно служило цѣлямъ божества. Потому изъ актовъ человѣческаго бытія ни въ коемъ случаѣ не раскрывается истинная персональность Господа, когда сами они имѣли соподчиненно-служебное значеніе и условливались Его божественными планами: ясно, что составленіе „научной" біографіи на основаніи эмпирическихъ факторовъ всячески невозможно, а небесная генеалогія и кавзальность недоступны и даже непріемлемы для „научной" конструктивности. Съ другой стороны, всѣ моменты мессіанской дѣятельности Христа стояли въ неразрывной причинной связи съ идеей искупленія и направлялись къ ея осуществленію. Очевидно теперь, что только тѣ изъ фактовъ имѣютъ важность, которые такъ или иначе отражали

ее, и сами они получаютъ истинное освѣщеніе лишь при условіи разсматриванія ихъ именно съ этой точки зрѣнія.

Всѣ эти черты суть неотъемлемыя характеристическія свойства нашихъ каноническихъ Евангелій, а потому — даже по строгимъ научнымъ нормамъ — необходимо признать ихъ единственно правильнымъ и законнымъ изложеніемъ евангельской исторіи.

2. Надписанія Евангелій.

Евангеліе, какъ избавленіе людей отъ грѣховъ и дарованіе имъ спасенія, было принесено и обезпечено Богочеловѣкомъ, принадлежитъ исключительно Ему и — слѣдовательно — въ собственномъ смыслѣ можетъ имѣть „авторомъ“ лишь своего виновника — Господа Христа, который по отношенію къ нему былъ и actor и auctor. Потому-то и въ родительномъ падежѣ сочиняются съ терминомъ Εὐαγγέλιον только слова ὁ Θεός или ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς υἱὸς τοῦ Θεοῦ, какъ мы видѣли по приведеннымъ выше примѣрамъ (стр. 12). Правда, Апостолъ Павелъ употребляетъ въ этой комбинаціи и сочетанія μοῦ, ἡμῶν, но ничуть не по усвоенію себѣ Евангелія, а единственно для того, чтобы отмѣтить свое ученіе о благовѣстіи, бывшемъ чрезъ Іисуса Христа (Рим. II, 16,: κατὰ τὸ Εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ), какъ ὁ λόγος τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου (Кол. I, 5) по противоположности съ ἕτερον εὐαγγέλιον іудействующихъ (2 Кор. XI, 4. Гал. I, 6) [1]). Тутъ допустимъ лишь Павлинистическій способъ евангельскаго изображенія. Посему, понимая буквально всѣ подобные обороты Павловыхъ посланій (Рим. II, 16, 25. 1 Кор. XV, 1. 2 Кор. IV, 3. 1 Θессал. I, 5. 2 Θессал. II, 14. 2 Тим. II, 8), многіе древніе писатели, по свидѣтельству Евсевія h. e. III, 4) и блаж. Іеронима (De viris ill. VII), разумѣли здѣсь Евангеліе Луки, письменно передававшее благословеніе Христово по авторитету и въ освѣщеніи Апостола языковъ.

При такихъ обстоятельствахъ неизбѣжно, что — и по существу самаго предмета и по общецерковному воззрѣнію — Евангеліе могло быть только изложено или описано кѣмъ-либо, но послѣдній ни въ какомъ случаѣ не имѣлъ права усвоять его себѣ въ „авторскую“ принадлежность. Отсюда вполнѣ вѣроятно свидѣтельство св. I. Златоуста, что какъ „Моисей, написавшій пять книгъ, ни въ одной не поставилъ своего имени, а равно и другіе, послѣ него описывавшіе дальнѣйшія событія,—такъ даже Матѳей, Маркъ, Лука и Іоаннъ именъ своихъ не выставили“ (in Rom. hom.

---

[1]) Ср. Prof. Julius Schniewind, Die Begriffe Wort und Evangelium bei Paulus, Bonn 1910, S. 75-76, 106.

II, 1: M. gr. LX, 395). Но во всякомъ случаѣ эти персональныя обозначенія должны были появляться издавна даже по интересамъ различенія отдѣльныхъ Евангелій, ибо объединеніе ихъ произошло очень рано и требовало обособленія по писателямъ. Такая дифференціація и сдѣлана была посредствомъ предлога κατά съ винительнымъ падежомъ имени Евангелиста. Это сочетаніе во всѣхъ древнихъ переводахъ принимается въ смыслѣ латинскаго secundum—за исключеніемъ лишь славянскаго, гдѣ „отъ" воспроизводитъ не κατά, а ἐκ, которое было необходимо для указанія богослужебныхъ чтеній изъ того или другого Евангелія. Для цѣлаго евангельскаго состава подобная комбинація совсѣмъ не удобна, но она удержалась по традиціи отъ первоначальнаго славянскаго перевода, дававшаго лишь богослужебныя выборки изъ всего евангельскаго текста. Посему авторскиквалифицирующимъ остается κατά, всегда констатирующее соотвѣтственность предмета съ отмѣченнымъ лицомъ по его субъективной обработкѣ (ср., напр., Мрк. VII, 5. Лук. I, 9. Ін. XVII, 31. 1 Петр. I, 15. Рим I, 15. II, 16. XV, 5). Слѣдовательно, мы имѣемъ одно Евангеліе Господа Спасителя по Матѳею, Марку, Лукѣ и Іоанну, — по четыремъ письменнымъ изложеніямъ этихъ мужей. „Евангеліе" само по себѣ произошло отъ Бога и Христа, и потому κατά не можетъ быть тожественнымъ съ еврейскимъ lamed auctoris (у LXX дат. и род. пад.), какъ недопустимое для людей по отношенію къ дѣлу божественному, превышающему человѣческое творчество. Со стороны Церкви этимъ выражается твердое вѣрованіе въ божественную нераздѣльность Евангелія по его исключительному происхожденію отъ божества, а наряду съ этимъ точно опредѣляется положеніе синоптиковъ и Іоанна въ смыслѣ „редакторовъ", индивидуально воспроизводившихъ истинное, но отъ нихъ независимое и имъ нимало не обязанное историческое событіе, которое у нихъ описывается по извѣстнымъ частнымъ поводамъ и съ опредѣленными цѣлями.

Отсюда ясно и дальнѣйшее, что это κατά вовсе не исключаетъ мысли о литературномъ происхожденіи нашихъ Евангельскихъ повѣствованій отъ названныхъ при немъ лицъ, а прямо требуетъ ея признанія: если—по существу предмета —этого и нельзя было выразить иначе, то, очевидно, констатируется именно это и ничто другое. Напрасно, поэтому, перетолковываютъ эту глубоко знаменательную формулу ученые скептики въ пользу своихъ критическихъ воззрѣній, будто наши Евангелія составлены или по преданію, или по „первозаписямъ" тѣхъ мужей, имена коихъ они носятъ, и такимъ образомъ получаютъ просторъ относить ихъ литературную редакцію къ любому времени,—только не апостольскому. Но подобное комментированіе совершенно неоснова-

тельно и противорѣчитъ исторіи. Вся древняя церковь отъ самыхъ первыхъ временъ считала Матѳея, Марка, Луку и Іоанна подлинными „авторами“ лишь Евангельскихъ рецензій, но не Евангелія, принадлежащаго Христу, почему и въ надписаніяхъ — κατά, а не genitivus. Правда, еретикъ Фавстъ допускалъ, что incerti nominis viri... partim Apostolorum nomina, partim eorum, qui Apostolos secuti videntur, scriptorum suorum frontibus indiderunt, но его мнѣніе, бывшее единичнымъ, вызвало горячій протестъ блаж. Іеронима (Contra Faustum Manicheum XXXII, 2: Migne lat XLII, 498) и всѣми отвергнуто, какъ грубо утверждавшее столь наглый подлогъ для всей Евангельской письменности. И еслибы поставившіе κατά въ заглавіи нашихъ Евангелій желали отмѣтить этимъ производность ихъ изъ традиціи упомянутыхъ лицъ, для приданія высшаго авторитета и достовѣрности своимъ сказаніямъ, — они скорѣе воспользовались бы знакомою имъ и извѣстною въ новозавѣтныхъ памятникахъ формулой κατὰ παράδοσιν (Кол. II, 8. 2 Ѳессал. III, 6), между тѣмъ теперь во всякомъ случаѣ могли порождаться недоразумѣнія. Наконецъ, въ древности были твердо убѣждены, что Маркъ и Лука въ своихъ записяхъ воспроизвели проповѣдь Петра и Павла, а Матѳей и Іоаннъ сами изложили дѣла и слова Господа по собственнымъ свѣдѣніямъ:—согласно сему вмѣсто двухъ первыхъ должно бы стоять κατὰ Πέτρον, κατὰ Παῦλον, а для вторыхъ былъ бы избранъ родительный падежъ. Если же этого нѣтъ, — мы должны принять, что употребленнымъ сочетаніемъ указывается литературное авторство ничуть не менѣе, чѣмъ въ аналогичныхъ примѣрахъ этого рода у свѣтскихъ и библейско-церковныхъ писателей: у Діодора Силиційскаго ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία, 2 Макк. II, 13 — ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν (русск. „въ записяхъ и памятныхъ книгахъ Нееміи“), у св. Епифанія (haer. VIII, 4) — πρώτη βίβλος τῆς κατὰ Μωυσέα πενταteύχου, часто въ патристическихъ документахъ — ἡ παλαιὰ διαθήκη ἡ κατὰ τοὺς Ο', ἡ κατὰ Ἀκύλαν и пр.

Евангеліе, какъ историческое дѣло искупленія человѣчества, обязано своимъ бытіемъ Господу Христу и никому болѣе. Апостолы могли только возвѣщать о немъ другимъ устно и письменно, удостовѣряя его несомнѣнную фактическую истинность и изображая съ необходимою точностію. На ихъ долю приходится лишь одно описаніе этого событія. Потому и комбинація κατὰ съ именами Матѳея, Марка, Луки и Іоанна ясно характеризуетъ въ нихъ дѣйствительныхъ „редакторовъ“ имѣющихся у насъ Евангельскихъ повѣствованій и—вмѣстѣ съ этимъ — мѣтко выражаетъ ихъ существенный характеръ — объективную вѣрность изображенія, чуждую произвольныхъ измѣненій въ фактическомъ матеріалѣ и тенденціозныхъ примышленій въ его освѣщеніи.

„О томъ что̀ было отъ начала, что̀ мы слышали, что̀ видѣли своими очами, что̀ разсматривали, и что̀ осязали руки наши, о Словѣ жизни,... о томъ, что̀ мы видѣли и слышали, свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ (καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν) вамъ“: — такъ съ экспрессивною торжественностію говоритъ о своихъ писаніяхъ св. Апостолъ Іоаннъ Богословъ (1 Ін. I, 1—3);—тоже выразила и Церковь своимъ κατά при наименованіяхъ нашихъ Евангелистовъ, бывшихъ только литературными „свидѣтелями“ предъ другими объ этомъ независимомъ отъ нихъ явленіи — „Евангеліи Христовомъ“.

3. Четверичное число Евангелій.

Евангеліе, какъ историческое дѣло Христово, само въ себѣ есть нѣчто единое, хотя бы объ немъ разсказывили многіе. Но — по общему порядку — это зависитъ совсѣмъ не отъ его предметной реальности. Напротивъ, послѣдняя обычно всегда бываетъ многосоставною и многообразною и никогда не можетъ претендовать на эссенціальную нераздѣльность. Однако же терминъ Εὐαγγέλιον встрѣчается во множественномъ числѣ чрезвычайно рѣдко внѣ новозавѣтной и древне-христіанской литературы (Prof. J. H Moulton and George Milligan, The Vocabulary of the Greek Testament. p. 259-*a*) и удостовѣряетъ для нея, что тамъ констатируется явленіе особое и исключительное по сравненію со всѣми другими. Разница, очевидно, въ его натуральной качественности, а тогда оно будетъ абсолютно экстраординарнымъ или божественнымъ, выражающимся конкретно со всею цѣлостностію своего единаго независимаго производителя. Въ этомъ смыслѣ и Адаманцій говоритъ (De recta in Deum fide: Migne gr. XI, 1724): „Евангелія четыре, но Евангеліе одно“. Равнымъ образомъ блаж. Августинъ, сказавъ: in quatuor Evangeliis поправляется (in. Joh. XXXVI, 1: Minge lat. XXXV, 1662): vel potius in quatuor libris unius Evangelii (ср. Sermo CCXXXI, 1; De util. cred. 7: Migne lat. XXXVIII, 1104, XLII, 69), а св. Ириней свидѣтельствуетъ, что Христосъ ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ Εὐαγγέλιον (Adv. haer. III, 8: Migne gr. VII, 885). „Какъ единъ есть тотъ, коего благовѣствуютъ, многіе,—пишетъ Оригенъ (in Joh. tom. V: Migne gr. XIV, 193), —такъ одно есть само по себѣ и Евангеліе, многими изложенное; оно—поистинѣ единое по четыремъ Евангеліе (τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν Εὐαγγέλιον). Съ другой стороны, и Евангелисты, изображая историческое благовѣстіе Христово, ничего не примышляли, и потому, не смотря на четверичность редакцій, содержаніе ихъ остается, въ общемъ, тожественнымъ. И св. І. Златоустъ разсуждаетъ: „Хотя бы и очень многіе писали Евангеліе, но — если они будутъ писать нѣчто одинаковое, то и многія (повѣствованія ихъ) будутъ не болѣе,

какъ одно Евангеліе, и множество пишущихъ нимало невоспрепятствуютъ ему быть единымъ. Напротивъ, когда пишетъ кто-нибудь одинъ, но написалъ бы противное (другъ другу въ отдѣльныхъ частяхъ), то написанное имъ будетъ уже не едино. Одно или не одно Евангеліе — это познается не по числу пишущихъ, а по тожеству или разности написаннаго. Отсюда видно, что и четыре Евангелія суть одно Евангеліе, разъ четыре говорятъ одно и тоже, ибо тутъ не одно и другое, или разное, поскольку говорятъ разныя (лица), но одно — по согласію и единству написаннаго ими, какъ и Павелъ въ словахъ (Рим. II, 16. XIV, 24. (XVI, 25.) 2 Тим. II, 8): по благовѣствованію моему мыслитъ не о числѣ проповѣдующихъ, а о несогласіи и противорѣчіи проповѣдуемаго. Посему, если иное есть Евангеліе отъ Матѳея и иное отъ Луки, по значенію написаннаго и по свойству (содержащихся тамъ) догматовъ, — то Маркіониты справедливо приводятъ (цитированныя) слова Павловы (для доказательства, яко бы есть отдѣльное отъ другихъ и противное имъ Евангеліе Павлово). Поелику же Евангеліе ихъ есть одно (по фактическому содержанію), то да престанутъ безумствовать сіи люди, которые притворяются незнающими того, что и малымъ дѣтямъ извѣстно" (in Galat. I, 6: M. gr. LXI, 621-622).

Такимъ образомъ, — по отеческимъ воззрѣніямъ, — четверичность нашихъ Евангелій ничуть не свидѣтельствуетъ о предметномъ различіи въ самомъ Евангеліи. Напротивъ, послѣднее, какъ единое дѣйствительное событіе, не можетъ дробиться или раздѣляться и только освѣщается съ различныхъ сторонъ въ четырехъ письменныхъ редакціяхъ, воспроизводящихъ историческое τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Тутъ даже самыя разности служатъ знакомъ ихъ достовѣрности, если гармонически сходятся въ общемъ объектѣ и согласно раскрываютъ его. „Ужели, — спрашиваетъ св. I. Златоустъ (in Matth. hom. I, 2: M. gr. LVII, 16),— одинъ Евангелистъ былъ не въ состояніи сказать все? Конечно, былъ въ состояніи; но когда писали четверо, не въ одно и то же время и не въ одномъ мѣстѣ, не сходясь и не сговариваясь между собою, и тѣмъ не менѣе изрекаютъ какъ бы едиными устами, то это служитъ сильнѣйшимъ доказательствомъ истины. Однако, — скажешь ты, — фактически случилось противное, ибо они часто обличаются въ разногласіяхъ. Но это-то самое и есть признакъ истины. Еслибы они въ точности были согласны другъ ,съ другомъ во всемъ, даже касательно времени, мѣста и самыхъ словъ, то никто изъ враговъ не повѣрилъ бы, что они писали Евангеліе не сошедшись между собою и не по обыкновенному взаимному уговору и что согласіе ихъ писаній было слѣдствіемъ одной искренности. А находящееся теперь у-

нихъ небольшое разногласіе освобождаетъ ихъ отъ всякаго подозрѣнія и ясно говоритъ въ пользу писавшихъ. То, въ чемъ они расходятся касательно времени и мѣстъ, нисколько не вредитъ истинности ихъ повѣствованій..., когда въ главномъ, составляющемъ основаніе нашей жизни и сущность проповѣди, ни одинъ изъ нихъ ни въ чемъ не разногласитъ съ другимъ. Что же это такое? То, что Богъ содѣлался человѣкомъ, творилъ чудеса, былъ распятъ, погребенъ, воскресъ, вознесся на небо и пріидетъ судить, — что Онъ далъ спасительныя заповѣди, ввелъ законъ не противный ветхому, что Онъ есть сынъ единородный и истинный, единосущный Отцу и т. п. Во всемъ этомъ мы находимъ между ними величайшее согласіе. Если же относительно чудесъ не всѣ все сказали, то сіе не должно смущать насъ: — хотя они говорили много общаго, но каждый изъ нихъ выбралъ для себя особое, дабы — съ одной стороны — не нашлось чего либо лишняго и брошеннаго безъ цѣли, а — съ другой — очевидны были точныя свидѣтельства истинности повѣствованія".

Но если такъ, то это было бы еще безспорнѣе при единичности описанія для единаго событія. Здѣсь естественно возникаетъ вопросъ: почему же послѣднее не нашло своего выраженія въ одной редакціи или въ бо́льшемъ количествѣ изложеній, аналогичныхъ по своей взаимности теперешнимъ Евангеліямъ? Ближайшій отвѣтъ на это можетъ быть, конечно, тотъ, что только четыре Евангельскія исторіи написаны „самовидцами и слугами слова" и потому лишь онѣ имѣютъ авторитетно-обязательное значаніе. Само собою понятно, что этимъ собственно удостовѣряется фактъ, но объясненія еще не дается такъ какъ — далѣе — намъ желательно бы знать причину, по которой не всѣ Апостолы передали въ письмена свои ἀπομνημονεύματα, а только четыре, при чемъ двое изъ нихъ даже не были непосредственными спутниками Господа въ періодъ Его земного служенія. Въ этомъ случаѣ рѣчь, очевидно, идетъ о внутреннемъ мотивѣ священнописательской дѣятельности, руководимой Духомъ Божіимъ, намѣренія Коего неизслѣдимы для насъ и не могутъ быть постигнуты вполнѣ.

Посему мы должны ограничиться приблизительно-вѣроятнымъ рѣшеніемъ, нѣсколько освѣщающимъ этотъ предметъ. Для этого возьмемъ за пунктъ отправленія извѣстное намъ понятіе о Евангеліи. Оно есть божественное дѣло искупленія всѣхъ людей и, слѣдовательно, должно быть достояніемъ всего міра. Къ достиженію именно этой цѣли и служила апостольская проповѣдь, бывшая — по заповѣди Спасителя — главнѣйшею и существеннѣйшею цѣлію ихъ благовѣстничества; литература не составляла для нихъ прямой обязанности и явилась позднѣе, по особымъ требова

ніямъ времени и обстоятельствъ въ восполненіе и замѣну устнаго оглашенія. Для выполненія этой задачи, тамъ и тутъ необходимо было раскрывать совершенное Христомъ избавленіе человѣчества въ такой формѣ, чтобы оно стало доступнымъ для всѣхъ — и въ Іерусалимѣ, и въ Іудеѣ съ Самаріей, и даже на краю земли (Дѣян. I, 8), а по содержанію и размѣру должно было обнимать историческій фактъ съ возможною всесторонностію. При разсужденіи о четверичномъ числѣ Евангелій и надо спеціально соображать эту двоякую миссію — стремленіе удовлетворить нуждамъ всего тогдашняго міра и дать ему самый предметъ во всей полнотѣ, дабы всѣ люди сдѣлались причастниками всего богатства спасительной благодати Христовой.

И мы знаемъ, что ради сего Апостолы въ своей благовѣстнической дѣятельности прибѣгали къ многоразличнымъ приспособленіямъ и допускали ихъ для пользы слушателей. „Что убо? Обаче всяцѣмъ образомъ, аще виною, аще истиною Христосъ проповѣдаемь есть: и о семъ радуюся, но и возрадуюся“ (Филипп. I, 18); всѣмъ быхъ вся, да всяко нѣкія спасу“ (1 Кор. IX, 22): — такъ со всею рѣшительностію свидѣтельствуетъ апостолъ Павелъ о своемъ устномъ благовѣстничествѣ. А разъ съ нимъ вполнѣ тожественно по цѣли и письменное Евангеліе (ср. стр. 13-14), то неизбѣжно, что послѣднее должно быть *не* одно, ибо вынуждалось не менѣе сообразоваться съ положеніемъ вѣрующихъ.

При устномъ сообщеніи подобныя аккомодаціи достигались безъ труда и варіировались легко, смотря по особенностямъ воспріятія и по фактическому настроенію смѣнявшихся слушателей, чѣмъ достаточно обезпечивался практическій успѣхъ проповѣдничества. Но понятно, что въ письменномъ словѣ уже немыслимо было соблюсти эту подвижность и предусмотрѣть всѣ возможности у читателей. По этой причинѣ священнымъ авторамъ приходилось брать болѣе широкую мѣрку примѣнительно къ существовавшимъ тогда религіознымъ дифференціаціямъ населенія греко римской имперіи на іудеевъ, язычниковъ (эллиновъ) и прозелитовъ, какъ элемента средняго, на что уполномочивалъ и Самъ Спаситель, — конечно, въ интересахъ наилучшей благоплодности апостольскаго служенія. Здѣсь мы и видимъ потребное соотвѣтствіе въ нашихъ первыхъ трехъ Евангеліяхъ. По согласнымъ свидѣтельствамъ древности, Матѳей писалъ для Палестинскихъ христіанъ изъ іудеевъ, Маркъ предназначалъ свой трудъ для римскихъ христіанъ, Лука обращается къ Ѳеофилу, предположительно считаемому представителемъ прозелитизма, какъ жителю Антіохіи, гдѣ издавна соприкасалась кровь эллинская и еврейская. Значитъ, синоптики въ своихъ σωματικὰ Εὐαγγέλια уже приняли во вниманіе національно религіозныя классификаціи народовъ

той эпохи и удовлетворяли ихъ запросамъ. Оставалось только довершить эту евангельско-просвѣтительную работу и довести изображеніе жизни Христовой до желательной объективной законченности. Все это и представляетъ намъ четвертое Евангеліе, какъ видно по его происхожденію и характеру. Церковное преданіе гласитъ, что Апостолъ Іоаннъ имѣлъ нашихъ синоптиковъ и одобрилъ ихъ, но отмѣтилъ нѣкоторыя опущенія и, разумѣется, восполнилъ ихъ въ фактическомъ отношеніи. Наряду съ этою предметною законченностію еще болѣе важно, что четвертое Евангеліе есть πνευματικόν и, слѣдовательно, будучи „духовнымъ" въ своемъ изображеніи, разсчитано на влеченія вѣрующаго ума вообще, хотя и при конкретныхъ ассоціаціяхъ съ современностію. Чрезъ это св. Іоаннъ Богословъ заключилъ процессъ литературнаго возсозданія Евангельской исторіи объективнымъ изображеніемъ лица и дѣла Христова и своими торжественными словами (XX, 31): „сія же писана быша, да вѣруете" навсегда положилъ предѣлъ писательской производительности „многихъ" (Лк. I, 1), дерзновенно пытавшихся исчерпать необъятную глубину служенія Господня (1 п. XXI, 25). По этой причинѣ и каноническихъ Евангелій болѣе появляться не могло, не говоря уже о томъ, что — за смертію непосредственныхъ очевидцевъ Спасителя, единственно компетентныхъ во свидѣтельствѣ о Немъ (Дѣян, I,21—22),—не находилось въ наличности полноправныхъ и авторитетныхъ писателей.

Ясно теперь, что τετραευαγγέλιον, какъ τῶν ἱερῶν Εὐαγγελίων τετρακτή (B. Theodoreti epist. 130), показываетъ, что истина Евангельская раскрыта тутъ вполнѣ и при томъ въ такихъ формахъ, что доступна воспріятію всѣхъ людей. Согласно самой природѣ предмета, эту именно мысль выражали и церковные писатели. Св. Ириней пишетъ (Adv. haer. III, 11: Migne VII, 8845 sgg): „Пусть никто не принимаетъ, что это (четверичное) число Евангелій велико или мало. Поелику четыре страны свѣта, въ которыхъ мы живемъ, четыре главныхъ вѣтра и церковь распространена по всей вселенной, имѣя своимъ столпомъ и утвержденіемъ Евангеліе и Духъ жизни: — то естественно, что она (какъ вселенски-животворная) имѣетъ именно четыре столпа въ четырехъ Евангеліяхъ, повсюду развѣвающихъ нетлѣніе и оживотворяющихъ человѣка. Когда же это такъ, то тщетны, неразумны и крайне дерзновенны тѣ, кто не признаётъ такого свойства Евангелія и — сверхъ наличныхъ — вводитъ бо̀льшіе или меньшіе виды Евангелій" (εἴτε πλείονα εἴτε ἐλάττονα τῶν εἰρημένων παρεισφέροντες Εὐαγγελίων πρώσωπα). Сходно и блаж. Августинъ говоритъ (De consensu Evang. I, 2: Migne lat. XXXIV, 1043), что „эти четыре Евангелиста суть извѣстнѣйшіе по вселен-

ной и, вѣроятно, потому именно, что четыре части свѣта, и самымъ таинствомъ своей (четверичной) численности они свидѣтельствуютъ о всемірномъ распространеніи Церкви Христовой". А Оригенъ думаетъ (in Joh. t. I, 6: Migne gr., XIV, 29), что четыре Евангелія суть какъ бы элементы вѣры церковной и—по самой аналогичности элементамъ физическимъ—знаменуютъ весь нашъ космосъ, примиренный съ Богомъ чрезъ Іисуса Христа. Въ силу самой своей четверичности Евангеліе универсально по существу, какъ божественное эссенціально и потому всеобъемлющее. Въ этомъ смыслѣ св. Ириней и Оригенъ разсматриваютъ Евангельскую четверицу въ качествѣ духовно-космическаго цѣлаго, созданнаго Премудростію Божіей, и для сего приравниваютъ ее къ неизмѣннымъ соотношеніямъ основныхъ стихій универса, выражая то понятіе, что въ Евангеліяхъ истина Христова утверждена столь же прочно, какъ весь нашъ міръ, исчерпана вполнѣ, — и къ ней уже нельзя прибавить ничего, какъ и къ четыремъ странамъ свѣта или четыремъ вѣтрамъ. Въ то же время правда Христова раскрыта въ такой универсально-доступной формѣ, что становится возможнымъ основать въ видимой вселенной новую — Церковь Христову. Поэтому, распадаясь на четыре въ литературномъ воспроизведеніи, Евангеліе дѣлается практически универсальнымъ, а, будучи ἓν διὰ τεσσάρων, убѣждаетъ въ своей достовѣрности тожествомъ общаго содержанія. Это есть истинно божественная монада, отражающаяся въ четырехъ священныхъ письменахъ, ее точно запечатлѣвающихъ и повсюдно возвѣщающихъ. Съ этой стороны она аналогична ветхозавѣтно-іудейской „тетраграммѣ", гдѣ высочайшее божество, фиксируется въ четырехъ зримыхъ знакахъ Jhvh. Но имѣется и принципіальная разница, что послѣдняя констатируетъ неизреченное божественное имя (shem hammeforash) и тѣмъ исповѣдуетъ эссенціальную неприступность божества, а новозавѣтная четверица представляетъ понятное слово Евангельское и чрезъ него открываетъ намъ самого Бога. Здѣсь и кардинальное отличіе Новаго Завѣта, что въ немъ единородный и единосущный Сынъ Божій исповѣдалъ Отца міру (Ін. I, 18) для нашего познанія и единенія съ Нимъ.

Не удаляясь отъ смысла отеческихъ воззрѣній и держась цѣли Евангелій, мы приходимъ къ тому заключенію, что именно четверичнымъ числомъ ихъ вполнѣ достигались намѣренія божественнаго домостроительства — дать всему міру всецѣлую спасительную истину, иэо тутъ она воспроизводилась во всей объективной всеобъемлимости и въ соотвѣтственной формѣ, приспособленной къ удобному воспріятію ея всѣми народами земли. Все это и выражается четырьмя нашими Евангеліями, которыя небольшими различіями въ частностяхъ при взаимномъ совпаденіи по суще-

ству свидѣтельствуютъ о своей фактической правдивости и направляютъ читателей къ тому, „да вѣрующе (въ нихъ) животъ имутъ во имя Іисуса Христа Сына Божія“ (Ін. XX, 31).

4. Историко-догматическое и законоположительное значеніе Евангелій.

Всѣ наши предшествующія разсужденія даютъ основаніе для правильныхъ заключеній о значеніи и характерѣ нашихъ Евангелій, какъ литературныхъ памятниковъ. Они воспроизводятъ благовѣстіе Господа, — величайшее событіе міровой исторіи и безконечное проявленіе благости Божіей, и имѣютъ первостепенную важность уже вслѣдствіе одной возвышенности своего предмета. При этомъ Евангелія не преслѣдуютъ никакихъ постороннихъ интересовъ, а стремятся лишь къ возможной точности своихъ разсказовъ сообразно фактическимъ нуждамъ вѣрующихъ, но всегда въ строгомъ согласіи съ внутреннимъ существомъ спасительныхъ явленій искупленія Христова. Естественно, что, совпадая съ послѣдними по своему содержанію и смыслу, Евангельскія сказанія сходятся съ ними и по самой цѣли, желая всѣхъ привести ко Христу. Въ этомъ случаѣ трудъ священнаго писателя вполнѣ параллеленъ подвигу благовѣствующаго проповѣдника, который возвѣщаетъ одного Искупителя, но желаетъ, чтобы Онъ сталъ достояніемъ ума и сердца каждаго соотвѣтственно индивидуальной воспріимчивости. Единство матеріи при разнообразіи формъ:—вотъ необходимое условіе подобныхъ дѣйствій, равно обязательныхъ и для устнаго благовѣствованія и для письменнаго повѣствованія.

Отсюда понятны общность синоптическаго типа и его варіаціи въ редакціяхъ Матѳея, Марка и Луки. Апостольское слово встрѣтило удобный для себя элементъ въ тѣхъ, кто — подобно Симеону Богопріимцу и пророчицѣ Аннѣ — „чаяли утѣшенія Израилева“ и „постомъ и молитвою служили Богу день и ночь“ (Лк. II, 25, 37), представляя сродную почву для благодатнаго созиданія. Но Евангеліе есть сила божественно-творческая и, переступая національно-расовыя и религіозныя обособленія, покоряющимъ образомъ вліяютъ и на тѣхъ, которые „чужды завѣтовъ обѣтованія, не имѣли надежды и были безбожны въ мірѣ“ (Еф. II, 12). Не менѣе сего оно побѣждаетъ и квіетически преданныхъ настоящему, сообщая смыслъ послѣднему, поскольку обезпечиваетъ праведный судъ и воскресеніе (ср. Дѣян. XVII, 31—32, 34), спасающія людей отъ мгновенности и безплодности. На эти именно потребности и разсчитаны три первыя Евангелія: одно удовлетворяетъ іудейскимъ ожиданіямъ славнаго избавленія, другое просвѣщаетъ „атеистическій“ Римъ, третье об-

ращено къ „эллинистамъ", которые чувствовали себя гарантированными наслѣдіемъ іудейскихъ религіозныхъ идеаловъ и греко-римскихъ культурныхъ пріобрѣтеній и потому могли служить фактическимъ фундаментомъ для устроенія исторической Церкви, упраздняющей языческое невѣріе и претворяющей Израильское обѣтованіе въ небесную реальность для всѣхъ своихъ членовъ (2 Кор. V, 1—2. Филипп. III, 20). Мы видимъ, что христіанство, воспринимая всѣхъ въ свои нѣдра, не искореняетъ и не подавляетъ нормальныхъ стремленій человѣческой природы, а лучшія изъ нихъ освящаетъ и возвышаетъ, указывая новыя задачи и доставляя болѣе активныя средства. Понятно, что въ христіанскомъ откровеніи не была забыта и эта высочайшая сторона человѣческаго бытія, простирающагося за предѣлы космическаго и желающаго непосредственно созерцать истинно сущее. Св. Іоаннъ Богословъ и раскрываетъ намъ всецѣлую божественность, предлагая совершенное вѣдѣніе въ откровеніи Сыновнемъ.

Ясно теперь, что наши Евангелія суть памятники историческіе не только потому, что вполнѣ отражаютъ историческое благовѣстіе Христово, но еще и въ томъ отношеніи, что, соотвѣтственно историческимъ потребностямъ, представляютъ натуральное его торжество по всей вселенной, гдѣ чрезъ него обѣтованіе поглощаетъ отчаяніе, а возникающее въ результатѣ настоящее является незыблемымъ и утверждается будущею абсолютностію. Безъ этихъ элементовъ христіанство перестаетъ быть историческимъ факторомъ, такъ какъ оно оказалось бы тогда небожественнымъ и, слѣдовательно, лишь миѳическимъ, поскольку должно было, по своему эссенціальному достоинству, преобразовать весь міръ и пріобщать его къ вѣчности.

Значитъ, историческій Христосъ, какъ Богочеловѣкъ, будучи производящимъ началомъ благодатнаго развитія, служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и всегдашнимъ фундаментомъ всей жизни возрожденнаго человѣчества. Поэтому и Евангельскія писанія, передавая „объ устроеніи нашего спасенія", содержатъ — по замѣчанію св. Иринея (Adv. haer. III, 1) — „будущее основаніе и столпъ нашей вѣры" на всѣ времена.

И если мы внимательно всмотримся во всю отличительную глубину нашихъ Евангелій, то должны будемъ убѣдиться, что и этотъ постулятъ Христова подвига удовлетворенъ ими вполнѣ. Въ нихъ единый божественный образъ Спасителя раскрывается не для той или иной эпохи только, а для всѣхъ періодовъ міробытія. И констатированныя выше особенности человѣческихъ обществъ апостольскаго вѣка, принципіально, относятся ко всѣмъ людямъ, характеризуютъ всегдашніе типы главнѣйшихъ желаній и стремленій человѣческихъ, ибо такъ должно быть „по самой природѣ

вещей". Одно „есть" (теперь) немыслимо для насъ безъ предваряющаго „было" (прежде), и каждый человѣкъ обязательно связываетъ настоящее съ прошедшимъ. Христіанство также не было исторически лишь явленіемъ ex abrupto: — оно возросло на почвѣ ветхозавѣтнаго откровенія и представляетъ его увѣнчаніе. Матѳей и раскрываетъ его съ этой стороны, во Христѣ показывая погруженнымъ въ прошлое іудеямъ верховнаго законодателя, божественнаго царя, абсолютнаго пророка вселенской церкви. Въ этомъ видѣ христіанство восприняло все великое и прекрасное отъ прежнихъ временъ и перомъ Апостола-мытаря изображается, какъ одно изъ самыхъ кардинальныхъ и спасительныхъ дѣйствій промысла въ ходѣ минувшей національно-іудейской исторіи. Въ этомъ смыслѣ первое Евангеліе соотвѣтсвуетъ потребностямъ всего человѣчества, привыкшаго углубляться въ даль вѣковъ и тамъ находить опоры для того, чѣмъ оно движется и существуетъ сегодня. Но всякій день имѣетъ свою „довлѣющую злобу" помимо хронологической связи со вчерашнимъ и завтрашнимъ, поскольку онъ долженъ успѣшно оправдать первое и достойно подготовить второе. Его требованія не менѣе законны и настоичивы, а потому неумолимо вызывали соотвѣтствующее удовлетвореніе въ особомъ благовѣстіи, гдѣ христіанство, не прерывая соотношеній съ древнимъ откровеніемъ, величественно и побѣдоносно обнаруживается предъ глазами, какъ наличная божественная сила. Это есть фактъ, несомнѣнно реальный и конкретно историческій. Въ этомъ аспектѣ христіанство и рисуется у Марка, который даетъ выразительно-краткій и рельефно-пластичный разсказъ о самомъ служеніи Господнемъ безъ спеціальныхъ введеній насчетъ пропедевтическихъ моментовъ. Онъ понималъ, что грозный Римъ, наложившій свою желѣзную руку на всѣ царства вселенной, могъ преклониться только предъ верховнымъ могуществомъ Бога, которому все покорно по одному мановенію. У него, какъ и у Павла, христіанство изображается по преимуществу силою Божіей (Рим. I, 16) во Христѣ Іисусѣ, активно обнаружившейся на протяженіи всей Его земной жизни. Съ этой стороны, будучи божественнымъ, оно остается вѣчно побѣждающимъ и среди неустойчивой и быстротечной смѣны явленій и положеній доставляетъ надежные рессурсы, чтобы устроить прочное настоящее, необходимое для всякаго земного существованія. А послѣднее, — само по себѣ, — есть лишь точка между прошедшимъ и будущимъ и неизбѣжно исчезаетъ онтологически, если не имѣетъ своего продолженія. Нѣчто подобное грозило тогдашнему міру. Начало нашей эры было временемъ паническаго отчаянія и болѣзненнаго разложенія. Казалось, все должно погибнуть окончательно. Но Хри-

стосъ избавляетъ отъ этихъ роковыхъ язвъ, исцѣляя разслабленнаго смертника, который былъ неспособенъ даже погрузиться въ живительныя воды Силоамскаго источника (Ін. V, 7—9); Онъ собираетъ подъ благостный Отчій кровъ всѣхъ блудныхъ чадъ, разсѣявшихся по далекимъ губительнымъ странамъ (*Лк.* XV, 20 сл.), открывая всѣмъ путь для правильнаго гражданскаго и религіозно-нравственнаго устроенія и развитія; Онъ проливаетъ спасительный лучъ свѣтлой надежды всѣмъ обреченнымъ на тьму кромѣшную, отверзая двери рая и раскаявшемуся разбойнику (*Лк.* XXIII, 43). Такъ объективную полноту внутренней мощи христіанства, столь ярко очерченной у Марка, св. Лука соединяетъ съ его всеоживляющею и обновляющею универсальностію. Но христіанкая вѣра есть не просто сила центробѣжная, распространяющаяся до послѣднихъ периферій и всѣхъ захватывающая на своемъ пути: — *тогда она сама лишь истощалась бы и испарялась неудержимо. Если же этого нѣтъ*, то — значитъ — христіанство точно такъ же и сила центростремительная, привлекающая къ себѣ всѣхъ людей, сплачивающая ихъ въ своемъ, благодатномъ человѣчествѣ и поглощающая въ цѣлостной гармоніи и кастовыя подраздѣленія и индивидуальныя обособленія. Стремленіе къ личному благополучію тутъ обусловленно сочетавается съ благоденствіемъ всѣхъ, въ послѣднемъ находитъ опору своей наличной прочности и будущей обезпеченности. При этомъ въ совокупной и согласной работѣ всѣхъ на пользу каждаго и самый идеалъ христіанскаго совершенства приближается къ своей реализаціи уже на землѣ, почему возгорается потребность къ полнѣйшему сліянію съ нимъ, когда лучшее наше обожествится по подобію богочеловѣчества Христова (*1 Ін. III, 2. Филипп. III, 21. Кол. III, 4*). Въ этомъ случаѣ необходима Евангельская исторія духовная и таинственная, раскрывающая и гарантирующая наше божественное преображеніе, а это и даетъ Апостолъ Іоаннъ, у котораго Христосъ, являясь историческимъ Богочеловѣкомъ, рисуется премірнымъ и безначальнымъ Логосомъ, какъ вѣчное и всегда себѣ равное откровеніе Отца въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ, ибо это Творецъ, Искупитель и Судія (*Ін. I, 3. X, 15., XII, 48*). Здѣсь прошедшее есть корень настоящаго, а настоящее — основа будущаго и залогъ вѣчнаго.

Такимъ образомъ четверица нашихъ Евангелій исчерпываетъ всѣ возможные способы благодатно-христіанскаго просвѣщенія и утвержденія и не оставляетъ безъ потребнаго благовѣстія плодного періода нашей жизни, ни единаго запроса человѣческой души на всемъ протяженіи міровой исторіи и при всемъ разнообразіи расъ и индивидуальностей. Въ виду такого принципіальнаго характера они навсегда

останутся „столпомъ и утвержденіемъ истины“ (1 Тим. III, 15) на всѣ времена и во вѣки будутъ имѣть основоположительное значеніе для христіанской вѣры, потому что первоисточникъ ея — Христосъ, неизмѣнный идеалъ для человѣчества при всѣхъ различіяхъ его состояній, при всѣхъ особенностяхъ его желаній и надеждъ, — изображается соотвѣтственно естественному развитію всякой христіанской души, которая, по самому своему эссенціальному свойству, всегд анаправляется отъ Матѳея чрезъ Марка и Луку къ Іоанну, но не наоборотъ.

Ясно, что—возникшія въ апостольскую эпоху и примѣнительно къ тогдашнимъ условіямъ времени, мѣста и народонаселенія — наши Евангелія обладаютъ характеромъ соприсущей имъ всеобщности и принципіалной обязательности, какъ чуждыя исключительно темпоральныхъ или національно-индивидуальныхъ ограниченій. Они историчны и по точности фактическаго воспроизведенія и по безспорности нормативнаго предначертанія въ христіанствѣ, которое было всецѣлымъ искупленіемъ и пребудетъ вѣчнымъ спасеніемъ.

II.

Синоптическій вопросъ и опыты его рѣшенія.

Наши каноническія Евангелія едины между собою по существу, ибо они не измышляютъ своего содержанія и ничего не измѣняютъ въ немъ, а только свидѣтельствуютъ о „совершенно извѣстныхъ событіяхъ“ (Лк. I. 1), какъ послѣднія происходили при началѣ христіанской эры. Повидимому, это должно было сопровождаться и аналогичнымъ согласіемъ во внѣшней формѣ. Евангелисты были непосредственными очевидцами и наблюдателями исторической дѣйствительности, или ихъ постоянными спутниками, сотрудниками и учениками и — значитъ — могли давать вполнѣ вѣрныя показанія. Въ этомъ случаѣ естественно, что Евангельскія повѣствованія сходны взаимно и образъ Христа у нихъ одинъ и тотъ же. Писанія являются отраженіемъ созерцанія. Съ другой стороны, не менѣе несомнѣнно, что тутъ дѣйствовала не механическая камеръ-обскура, а свободная человѣческая мысль, при чемъ самый предметъ былъ необъятенъ по своей глубинѣ и, будучи отдаленъ отъ авторскаго взора, не копировался прямо, но репродуктивно воспроизводился по различнымъ интересамъ и для особыхъ частныхъ цѣлей.

Именно такими свойствами запечатлѣны наши каноническія Евангелія, — и простой объективный смыслъ и высоко вѣрующее сознаніе вполнѣ удовлетворяются даннымъ пониманіемъ, усматривая здѣсь даже рѣшительное удостовѣреніе безспорной истинности нашихъ евангельскихъ записей (св. I. Златоустъ выше на стр. 21-23). Однако внимательное литературное изслѣдованіе этихъ „апостольскихъ памятниковъ“ обнаруживаетъ нѣчто бо̀льшее, далеко выходящее за предѣлы представленнаго объясненія. Такъ, уже Іоаннъ столь далеко уклоняется отъ Матѳея, Марка и Луки, что его отличія значительно превышаютъ совпаденія и своимъ количествомъ и качествомъ. При этомъ синоптики противостоятъ Іоанну Богослову своимъ общимъ содержаніемъ, какъ спеціальный видъ Евангельскаго изложенія, и показываютъ такую тѣсную близость, которая едва ли можетъ

быть выведена изъ одного единства предмета, если не принижать роль Евангелистовъ до механической „трости въ рукахъ книжника-скорописца“ (Пс. XLiV, 2) и если не утрировать идею божественнаго вдохновенія до степени принудительной силы, подавляющей личную волю и самобытный разумъ.

Прежде всего, три первые Евангелиста говорятъ почти исключительно о Галилейской дѣятельности Іисуса Христа и въ огромномъ большинствѣ случаевъ сообщаютъ объ однихъ и тѣхъ же чудесахъ и рѣчахъ Господа, между тѣмъ Іоаннъ — за немногими изъятіями — проходитъ молчаніемъ весь этотъ періодъ и передаетъ намъ главнымъ образомъ о служеніи Спасителя въ Іудеѣ. Въ существѣ своемъ синоптики представляютъ единство не меньшее того, какое мы видимъ въ разсказѣ четвертаго Евангелиста, а этотъ фактъ — при неотрицаемой тройственности авторовъ — необходимо требуетъ спеціальнаго объясненія, которое раскрыло бы намъ указанное синоптическое свойство такъ же и столь же удовлетворительно, какъ въ четвертомъ Евангеліи это естественно вытекаетъ изъ нераздѣльности самосознанія его единаго писателя.

Сверхъ сего, въ избранномъ предметѣ синоптики или всѣ трое, или—гораздо чаще—два изъ нихъ близко сходятся между собою во всѣхъ главнѣйшихъ, а не рѣдко и въ частныхъ пунктахъ Евангельской исторіи. Это легко видѣть по самому движенію синоптическаго разсказа въ совершенно тожественной постепенности. Планъ тутъ у всѣхъ слѣдующій. 1) Рождество и дѣтство Спасителя. 2) Проповѣдь Іоанна Предтечи и крещеніе Господа. 3) Постъ и искушеніе Христа въ пустынѣ. 4) Начало общественнаго служенія и призваніе первыхъ четырехъ Апостоловъ. 5) Дѣятельность Господа въ Галилеѣ. 6) Путешествія Его въ Іерусалимъ и служеніе въ Іудеѣ. 7) Пребываніе Христа въ Переѣ и путешествіе на послѣднюю пасху. 8) Жизнь Его въ Виѳаніи и въ Іерусалимѣ предъ искупительными страданіями. 9) Предательство Іуды, Тайная вечерь и страданія. 10) Воскресеніе, явленія Спасителя и вознесеніе.

Здѣсь всѣ три Евангелиста оперируютъ съ общимъ и однороднымъ матеріаломъ, касающимся одинаковыхъ моментовъ въ жизни Господа, и двигаются въ однѣхъ хронологическихъ рамкахъ. Отсюда столь частыя совпаденія въ предметѣ и даже во внѣшней литературной обработкѣ его. Есть немалыя и существенныя различія, но наряду съ этимъ имѣются поразительныя созвучія по содержанію и въ главныхъ пунктахъ и въ детальныхъ частностяхъ. Это явленіе не укрылось отъ взора еще древнихъ изслѣдователей, и уже Евсевій Кесарійскій въ своихъ извѣстныхъ „канонахъ“ старался придать этому вопросу математическую нагляд-

ность. Распредѣливъ всю евангельскую матерію синоптиковъ на 562 малыхъ группы, онъ нашелъ, что всѣмъ тремъ общи 184, изъ коихъ только 73 встрѣчаются у Іоанна. Матѳей и Маркъ въ 73 совпадаютъ между собою, и лишь въ 23-хъ сходится съ ними Іоаннъ. Первый и третій Евангелисты солидарны въ 104 пунктахъ, а четвертый согласуется тутъ не болѣе 22-хъ. Маркъ и Лука идентичны въ 14 перикопахъ. Исключительное для каждаго синоптика содержаніе выражается слѣдующими цифрами: одинъ Матѳей имѣетъ 74 параграфа, изъ коихъ 12 есть у Іоанна; одинъ Маркъ —20 и одинъ Лука—23, при 21-мъ случаѣ симфоніи съ четвертымъ Евангеліемъ. Если взять принятое количество стиховъ, то получимъ, что изъ 1072-хъ Матѳея лично ему свойственно лишь 330, на 657 стиховъ Марка оригинальныхъ для него оказывается не болѣе 67, при 1152 стихахъ Луки его авторскую собственность составляютъ только 541. На всю сумму въ 2901 синоптическихъ стиховъ мы находимъ особаго для каждаго изъ Евангелистовъ содержанія около 938, тогда какъ общность всѣхъ ихъ въ совокупности простирается до 1963, а въ частности — Матѳей сходенъ съ Маркомъ въ 170 - 180 стихахъ и въ 230 - 240 съ Лукой, у котораго до 50 стиховъ одинаковы со вторымъ Евангелистомъ. При подобныхъ условіяхъ у Марка не оказывается почти ничего самобытнаго, особенности Матѳея равняются $^1/_6$ и у Луки — $^1/_4$ ихъ писаній.

Эти цифровыя данныя съ полною отчетливостію показываютъ сходственность содержанія синоптическихъ Евангелій. Но при такомъ единствѣ Евангельской матеріи самое р а с п р е д ѣ л е н і е ея представляетъ не менѣе ясное согласіе въ раздробленіи на сходныя рубрики и во взаимной связи. Мысль всѣхъ трехъ первыхъ Евангелистовъ движется въ общемъ п о р я д к ѣ, такъ что они иногда достигаютъ поразительнаго созвучія даже въ частныхъ рубрикахъ, хотя послѣднее обычнѣе встрѣчается у двухъ. См., напр., Мѳ. III, 1—IV, 17; Мрк. I, 2—15; Лк. III, 1—IV, 15, гдѣ въ тожественной послѣдовательности передаются одни и тѣ же факты: проповѣдь Іоанна Предтечи, крещеніе Спасителя, искушеніе въ пустынѣ и открытіе Галилейской дѣятельности. А о Маркѣ для краткости можно прямо сказать, что въ первой части онъ созвученъ съ Лукою, въ послѣдней — съ Матѳеемъ. При этомъ замѣчательно здѣсь еще то обстоятельство, что даже въ тѣхъ случаяхъ, когда одинъ Евангелистъ сообщаетъ объ извѣстномъ явленіи въ иномъ мѣстѣ, — имъ соблюдается та же связь въ повѣствованіи, какая имѣется и у двухъ другихъ. Для иллюстраціи сошлемся на чудо съ разслабленнымъ въ Капернаумѣ и призваніе Левія—Матѳея (Мѳ. IX, 1—17. Мрк. II, 1—22. Лк. V, 17—39), срываніе учениками колосьевъ въ субботу второпервую и исцѣленіе

сухорукаго (Мѳ. XII, 1—14. Мрк. II, 23—III, 6. Лк. VI, 1—11) и т. п.

Далѣе. Сходство синоптическихъ редакцій часто сказывается въ самомъ способѣ словеснаго изложенія, иногда достигающемъ *совпаденія по буквѣ*. Возьмемъ для образца Мѳ. IX, 5—6, Мрк. II, 9—10 и Лк. V, 23—24, гдѣ находятся слова Господа послѣ и по поводу чудеснаго исцѣленія Капернаумскаго разслабленнаго. Вотъ подлинный текстъ Матѳея по сравненію съ другими синоптиками.

Τί γάρ (у Мрк. и Лк.—) ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν, Ἀφέωνταί (ἀφίενταί) σοι (σου) αἱ ἁμαρτίαι (Лк. + σου) ἢ εἰπεῖν, Ἔγειραι(ε) καὶ περιπάτει (Мрк. ὕπαγε); ἵνα δὲ εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Лк. ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀθνρώπου ἐξουσίαν ἔχει) ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, — τότε (у Мрк. и Лк. —) λέγει (Лк. εἶπεν)τῷ παραλυτικῷ (Лк. τῷ παραλελυμένῳ)· „ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην (Мрк. σοὶ λέγω ἔγειρε, [καὶ] ἆρον τὸν κράβαττόν σου. Лк. σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἄρας τὸν κλινίδιόν σου) καὶ ὕπαγε (Лк. πορεύου) εἰς τὸν οἶκόν σου".

Кромѣ необычной формы ἀφέωνται, встрѣчающейся въ большинствѣ древнихъ кодексовъ, особенно заслуживаютъ вниманія слова: „говоритъ (сказалъ) разслабленному". Они у всѣхъ синоптиковъ поставлены на одномъ мѣстѣ, между тѣмъ не могутъ быть воспроизведеніемъ изъ самой рѣчи Господа, ибо не были Имъ сказаны, а являются постороннею, редакторскою помѣткой.

И это не единственный случай, но такихъ совпаденій въ синоптическихъ текстахъ немало. Ср. Мѳ. IX, 15 и Мрк. II, 20, Лк. V, 25; Мѳ. XII, 4 и Мрк. II, 26, Лк. VI, 4; Мѳ. XIV, 15 и Мрк. VI, 36, Лк. IX, 12; Мѳ. XVI, 13 и Мрк. XIV, 13, Лк. XXII, 10; Мѳ. XVI, 24 сл. и Мрк. VIII, 34 сл., Лк. IX. 23 сл; Мѳ. XVI, 28 и Мрк. IX, 1, 27.

Чаще такое явленіе текстуальнаго согласія замѣчается у двухъ Евангелистовъ.

Для Матѳея и Марка см., напр., исторію чудеснаго насыщенія четырехъ тысячъ (Мѳ. XV, 32 сл. Мрк. VIII, 1 сл.) и ср. слѣдующіе пассажи: Мѳ. XIII, 4 сл. 20 и Мрк. IV, 4, 16; Мѳ. XXIV, 32 и Мрк. XIII, 28; Мѳ. XXVI, 47 сл. 55 и Мрк. XIV, 43 сл. 48.

Для Матѳея и Луки можно указать на просьбу нѣкоего книжника и отвѣтъ ему Христа (Мѳ. VIII, 19. Лк. IX, 57), но ср. также Мѳ. VII, 5 и Лк. XII, 46; Мѳ. VIII, 9 и Лк. VII, 8; Мѳ. XII, 43 и Лк. XI, 24; Мѳ. XXIV, 50 и Лк. XII, 46.

Для Марка и Луки хорошій примѣръ текстуальнаго созвучія представляетъ бесѣда Христа съ богатымъ юношей (Мрк. X. 17—23 и Лк. XVIII, 18—26), но см. еще Мрк. XV, 15 и Лк. XXII, 12 и др.

Такія вербально-текстуальныя совпаденія едва ли могутъ быть относимы на долю литературнаго случая. Во-пер-

выхъ, они слишкомъ многочисленны, чтобы можно было устранять ихъ столь примитивно. А во-вторыхъ, что касается качественныхъ особенностей въ этихъ редакціонныхъ созвучіяхъ, то и здѣсь есть немало примѣчательнаго. Несомнѣнно, что большинство ихъ приходится на репродуктивныя части текста, гдѣ приводятся слова и рѣчи Христа и другихъ лицъ, а въ повѣствовательныхъ отдѣлахъ, обязанныхъ самимъ Евангелистамъ, все это гораздо слабѣе. Такъ, у Матѳея — при $^1/_6$ общаго синоптическаго содержанія — $^7/_8$ его падаетъ на изложеніе и лишь $^1/_8$ на повѣствованіе; у Марка на $^1/_6$ часть общей матеріи приходится только $^1/_5$ часть на ея повѣствовательные пассажи, а у Луки—даже $^1/_{20}$ при $^1/_{10}$ сходнаго матеріала. Значитъ, преимущественное совпаденіе усматривается особенно въ репродуктивныхъ параллеляхъ, но отсюда нимало не слѣдуетъ, что причина сему заключается въ точности воспоминанія и пунктуальности копированія. Вѣдь, Спаситель и другіе говорившіе люди пользовались тогдашнимъ „еврейскимъ“ языкомъ, и греческій является уже позднѣйшимъ переводомъ. Но послѣдній представлялъ слишкомъ много разнообразія по сравненію съ простотою перваго, и тутъ само по себѣ непонятно, если синоптики здѣсь столь часто сходятся въ выборѣ однихъ извѣстныхъ словъ и реченій, хотя естественнѣе было бы ожидать различій. Затѣмъ, поарамейски имѣются собственно двѣ темпоральныя формы—perfectum (katal) и imperfectum (iktol), а въ греческомъ, кромѣ настоящаго, мы находимъ два будущихъ и три прошедшихъ; посему необъяснимо простою корректностію репродукціи согласіе синоптическихъ текстовъ и въ этихъ пунктахъ, гдѣ нормальнѣе была бы вербальная дисгармонія. Въ эсхатологической рѣчи у всѣхъ синоптиковъ мы читаемъ: οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεά (Мѳ. XXIV, 34. Мрк. XIII, 30. Лк. XXI, 32), λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι (Мѳ. XXIV, 35. Мрк. XIII, 31. Лк. XXI, 33), гдѣ подлинникъ одинаково и, пожалуй, больше допускалъ бы другіе обороты, напр., ου μὴ παρελεύσεται, οὐ μὴ παρέλθουσι или παρελύσονται. Какъ извѣстно, къ основному понятію грекъ постоянно привязываетъ массу второстепенныхъ оттѣнковъ чрезъ разныя предложныя нарощенія—σύν, μετά, ἐπί, παρά, κατά, εἰς, πρός и т. п., между тѣмъ семитъ этого способа не зналъ и скорѣе былъ склоненъ выражать побочные моменты различными глаголами въ родѣ того, что выходить — jaza а восходить — alah. Тогда нельзя сводить къ вѣрности воспоминанія и точности воспроизведенія, коль скоро три первые Евангелиста говорятъ προσμένουσιν (Мѳ. XV, 32. Мрк. VIII, 2) и συνπνίγουσιν (Мрк. IV, 19. Лк. VIII, 14), хотя съ неменьшимъ удобствомъ можно было избрать περιμένουσιν, παραμένουσιν, συμμένουσι, καταμένουσιν, ἀποπνίγουσιν, καταπνίγουσιν, ἐπιπνίγουσιν. Далѣе: восточные языки не имѣютъ отглагольныхъ

прилагательныхъ и гдѣ они необходимы,пользуются описательными формами, напр., status constructus („состояніе сопряженія"), какъ это обычно поеврейски. Ясно, сколь много комбинацій представлялось для нихъ погречески, но и въ этихъ случаяхъ у синоптиковъ не рѣдко замѣчается полная солидарность. Ветхозавѣтныя цитаты часто приводятся весьма своеобразно, — особенно у Матѳея, — и тѣмъ не менѣе данная оригинальность не ограничивается однимъ Евангельскимъ изложеніемъ, а встрѣчается въ другихъ и едва ли можетъ быть объяснена предположеніемъ ходячихъ библейскихъ „христоматій", которыя вѣроятны для мессіанскихъ текстовъ. Такъ, первый Евангелистъ—вмѣсто ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου Мал. III, 1 по LXX-ти — читаетъ ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου;—съ такимъ же отличіемъ эти слова находимъ и у Марка (I, 2). Равнымъ образомъ Матѳей (IV, 10) и Лука (IV, 8) передаютъ Второз. VI, 13 προσκυνήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου въ замѣнъ болѣе соотвѣтствующаго еврейскому tira — φοβηθήσῃ. (См. еще Мѳ. III, 3; Мрк. I, 3 и Лк. III, 4 для Иса. LX, 3—5; Мѳ. XV, 8 и Мрк. VII, 6—7 для Иса. XXIX, 13). Варіація τὰς τρίβους αὐτοῦ по сравненію съ τὰς τρίβους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Иса XL, 3 сохраняется во всѣхъ синоптическихъ редакціяхъ (Мѳ. III, 3. Мрк. III, 4. Лк. III, 4). Даже чрезвычайно рѣдкостная, единственная въ Новомъ Завѣтѣ, эолическая форма въ греческой интерпретаціи замѣчанія первосвященнической служанки Апостолу Петру: καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Γαλιλαίου удержана двумя первыми синоптиками (Мѳ. XXVI, 69. Мрк. XIV, 67: καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ), хотя она, конечно, не принадлежитъ говорившей. Сюда же слѣдуетъ отнести случаи употребленія новыхъ словъ, необычныхъ грамматическихъ формъ, трудныхъ и слишкомъ специфическихъ вербальныхъ сочетаній, напр., ὀπίσω μοῦ ἐλθεῖν (Мѳ. XVI, 24; ср. X, 38. Мрк. VIII, 34. Лк. IX, 23; ср. XIV, 27), ἐν γεννητοῖς γυναικῶν (Мѳ. XI, 11. Лк. VII, 28), γεύσασθαι θανάτου (Мѳ. XVI, 28. Мрк. IX, 1. Лк. IX, 27), οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (Мѳ. IX, 15. Мрк. II, 19. Лк. V, 34), πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ (Мѳ. IV, 6. Лк. IV, 9), διαβλέψεις въ смыслѣ предостереженія (Мѳ. VII, 5. Лк. VI, 42), ἀπαρθῇ о женихѣ (Мѳ. IX, 15. Мрк. II, 20. Лк. V, 35), συνθλασθήσεται... λικμήσει (Мѳ. XXI, 44. Лк. XX, 18), συλλαβεῖν о взятіи Христа въ саду Геѳсиманскомъ (Мѳ. XXVI, 55. Мрк. XIV, 48), κατέκλασε о преломленіи пяти хлѣбовъ (Мрк. VI, 41. Лк. IX, 16), δυσκόλως (Мѳ. XIX, 23. Мрк. X, 23. Лк. XVIII, 24), ἐπιούσιος (Мѳ. VI, 11. Лк. XI, 13), κολοβόω (Мѳ. XXIV, 22. Мрк. XIII, 20), ἀνώ(ά)γεον (Мрк. XIV, 15. Лк. XXII, 12), εἰ δὲ μή(γε) въ рѣчи касательно опасности вливанія новаго вина въ старые мѣхи (Мѳ. IX, 17. Мрк. II, 22. Лк. V, 37), двойное приращеніе ἀπεκατεστάθη (Мѳ. XII, 13. Мрк. III, 5. Лк. VI, 10) и мн. др.

Въ итогѣ всѣхъ сопоставленій имѣемъ, что сходство между синоптиками и по содержанію и по формѣ не только очевидно, но прямо поразительно. Выходитъ, такимъ образомъ, что Матѳей, Маркъ и Лука какъ бы вкупѣ смотрятъ единовременно, обозрѣваютъ единый предметъ совмѣстно и, естественно, видятъ предъ собою и воспроизводятъ единую картину. Понятно, что три подобныя копіи, представленныя въ литературныхъ очеркахъ, легко располагаются въ синоптическія таблицы, гдѣ въ трехъ редакціяхъ дается общій разсказъ съ небольшими индивидуальными оттѣнками. Поэтому три первыя Евангелія и получили со временъ Гриссбаха († 1812, III, 24) названіе „синоптиковъ" (συνοπτικὰ Εὐαγγέλια), каковое Августъ Неандеръ († 1850, VII, 14) окончательно ввелъ въ научно-литературное употребленіе.

Но мы несомнѣнно знаемъ изъ четвертаго Евангелія и свидѣтельства Іоанна Богослова, что подлинная дѣйствительность была гораздо шире синоптической картины. Отсюда неизбѣжны вполнѣ законные вопросы: почему же наблюденіемъ синоптиковъ захвачена лишь небольшая часть цѣлаго, хотя послѣднее было доступно имъ самимъ (или ихъ поручителямъ) во всемъ объемѣ? какая внѣшняя причина съузила ихъ кругозоръ и скрыла самыя блестящія перспективы? Это насчетъ синоптической матеріи, но и въ отношеніи формы нельзя не согласиться съ такимъ заключеніемъ: если священные писатели были дѣйствительными литературными создателями своихъ произведеній, то чѣмъ объяснить, что они столь строго наблюдаютъ „аколуѳическую" преемственность отдѣльныхъ моментовъ, а рѣчь ихъ часто достигаетъ совершеннаго созвучія въ тѣхъ мѣстахъ гдѣ необходимо ожидается извѣстная дисгармонія?

Все это требуетъ научно объяснить указанное выше предметное совпаденіе и особенности внѣшней обработки въ повѣствованіяхъ первыхъ трехъ Евангелій. Въ этомъ именно и состоитъ „синоптическая проблема".

Опыты рѣшенія синоптической проблемы.

При сравненіи синоптиковъ съ четвертымъ Евангеліемъ мы видимъ два типа Евангельскихъ сказаній, — и первый представляется столь же своеобразно-оригинальнымъ, какъ и второй. Отсюда ближайшій переходъ къ предположенію, что Матѳей, Маркъ и Лука имѣли предъ собою одинъ общій схематическій очеркъ Евангельскихъ событій и руководились имъ въ качествѣ нѣкоторой нормы, измѣняя и дополняя его лишь частично, почему и творенія ихъ оказались совпадающими между собою. Такъ естественно родилась гипотеза перво-евангелія (Ur-Evangelium). Съ другой стороны, если синоптики изданы не позднѣе кон-

ца перваго вѣка, а христіанская проповѣдь сначала велась устно, то этотъ прототипъ резоннѣе считать не-письменнымъ. Отсюда является для рѣшанія синоптической задачи

1) Гипотеза устнаго первоевангелія.

Эту мысль съ достаточною опредѣленностію высказалъ еще въ 1797 г. (Von Gottes Sohn, der Welt Heiland nach Johannes Evangelium, Riga 1797: см. Werke XII) Joh. Gottfr. Herder († 1803, XII, 13), но развилъ ее въ началѣ XIX вѣка Joh. Karl Ludw. Gieseler († 1854, VII, 8) въ цѣлостную теорію (Historisch-kritischer Versuch über die Enstehung und die frühesten Schicksale der schriflichen Evangelien, 1818). По его мнѣнію, уже въ Іерусалимѣ среди учениковъ Господа, — вскорѣ послѣ Его смерти, хотя и постепенно, — образовался, на арамейскомъ языкѣ, Евангельскій разсказъ, который служилъ къ общему назиданію вѣрующихъ и руководствомъ для проповѣдниковъ, предохраняя отъ уклоненій и перетолкованій. Апостолъ Павелъ въ миссіонерскихъ цѣляхъ переложилъ его погречески, а послѣ тоже сдѣлали и „самовидцы", когда оставляли Палестину. Первая редакція удержана Лукой и имѣетъ антипетринистическій характеръ, вторая сохранена у Матѳея и частію у Марка, который приспособилъ ее къ запросамъ внѣпалестинской, неіудейской публики. Писанныя по частнымъ побужденіямъ, эти Евангелія первоначально не имѣли широкаго распространенія, и лишь Поликарпъ Смирнскій († 23 февраля 155 г.) ввелъ ихъ въ повсюдное употребленіе ради противодѣйствія еретикамъ и для устраненія ихъ пагубнаго вліянія.

На первыхъ порахъ эта теорія встрѣтила большое сочувствіе, но вскорѣ обнаружились и ея слабыя стороны. Прежде всего, преувеличенное Гизелеромъ своеобразіе синоптическаго типа вызывало на сравненіе съ Іоанновскимъ, и возбужденный по сему предмету „пробабиліями" Bretschneider'a (Probabilia de Evangelii et epistolarum Johannis apostoli indole et origine, Lipsiae 1820) споръ рѣшенъ былъ пока въ пользу второго, а тогда синоптическая традиція неизбѣжно оказалась фактически сомнительною и по обработкѣ тенденціозной. Въ силу этого тутъ необходимо предположить субъективные интересы и личныя цѣли въ ихъ взаимныхъ переплетеніяхъ и столкновеніяхъ, какъ „Саксонскій анонимъ" (Hasert) и дѣйствительно объявилъ наши Евангелія плодомъ ожесточенной борьбы Петра и Павла и извѣстнаго компромисса между ними (Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniss zu einander, Leipzig 1845; Sendschreiben an Baur über die Abfassungszeit des Lucas und der Synoptiker, 1848). Отправляясь отъ этого тезиса, Тюбингенская школа примѣнила его къ освѣщенію самого

христіанства по Гегелевскому методу раздвоенія первоначальнаго типа на двѣ полярныя разновидности и объединенія ихъ въ высшемъ моментѣ. Въ этомъ смыслѣ Бауръ († 1860, XII, 12) сразу сталъ провозглашать (Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847) первое и третье Евангеліе продуктами примитивнаго іудеохристіанства и рѣшительно враждебнаго еому павлинизма, усматривая у Марка нейтрализирующее примиреніе, а — въ виду естественной длительности этого процесса — завершеніе нашихъ синоптиковъ относилъ ко времени между 130 и 170 годами. Но теперь натурально рождалось неустранимое сомнѣніе въ самомъ Евангельскомъ преданіи вообще: если оно фактически недостовѣрно, то гдѣ источникъ апостольской традиціи со столь богатымъ и чудеснымъ содержаніемъ? Уже Bruno Bauer († 1882, IV, 15) высказывалъ, яко бы нѣчто въ Евангельскихъ повѣствованіяхъ (напр., изображеніе дѣтства Спасителя) носитъ миѳическій характеръ и потомъ бо́льшую часть ихъ отнесъ на долю творческо-миѳической фантазіи первоевангелиста (Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bremen 1840; Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, Leipzig 1841 — 1842, 3 Bände, 2 Aufl. ibid. 1846; Christus und die Cäsaren, 1877). На этой основѣ и развилась вся система Д-ра Давида Шрауса († 1873, II, 8) въ томъ справедливомъ убѣжденіи, что, разъ христіанство не имѣетъ историческихъ корней, отсюда принудительно формулируется, что содержаніе его — всецѣло миѳическое, создавшееся въ постепенномъ та̀инственномъ процессѣ восхваленія и превознесенія одного талантливаго еврейскаго раввина, пока, наконецъ, все это было закрѣплено въ письмени при помощи нашихъ Евангелій.

Разборъ гипотезы устнаго первоевангелія.

Такова теорія устнаго первоевангелія въ основныхъ чертахъ и типическихъ выраженіяхъ. Въ какой мѣрѣ она состоятельна объективно и пригодна ли научно? А это естественно обращаетъ насъ къ вопросу, насколько удовлетворительно и убѣдительно эта система объясняетъ происхождтніе и образованіе самого первоевангелія? По этому кардинальному пункту мы имѣемъ двѣ концепціи — ортодоксальную и Штраусовскому.

Согласно первому взгляду, когда Апостолы — послѣ вознесенія — пребывали въ Іерусалимѣ, исключительнымъ предметомъ ихъ воспоминаній и бесѣдъ были жизнь, дѣла и ученіе Спасителя. При взаимоомъ обмѣнѣ свѣдѣніями и впечатлѣніями достигались точность и полнота объективнаго воспроизведенія, ибо каждый помогалъ другому и всѣ вмѣстѣ не упустили ни одной важной черты. Затѣмъ естественно возникла потребность сообщить это каноническое содер-

жаніе всѣмъ труженикамъ по проповѣди Евангельской, а самая понятная предосторожность побуждала съузить его объемъ, ограничившись лишь тѣмъ, что наиболѣе ярко выражало мессіанское достоинство Христа. Этимъ обезпечивалось легкое, отчетливое и прочное усвоеніе санкціонированнаго матеріала, но для предотвращенія искаженій необходимо было придать ему твердую и точную форму. Такъ самъ собой — tacito consensu — сложился опредѣленный типъ Евангельской исторіи (stabilis narrandi typus), обнимавшій общіе всѣмъ тремъ синоптикамъ отрывки (Rudolphus Cornely S. J., Introductio specialis in singulos libros Novi Testamenti, Parisiis 1888 et 1925, p. 186, 187). Наряду съ этимъ нѣкоторые другіе разсказы — въ виду ихъ меньшей важности — не получили такой устойчивой оформленности и предлагались неофитамъ въ довольно свободной рѣчи, гдѣ слова Господа не соединялись столь прочно съ фактическими и историческими данными. Этотъ болѣе подвижной матеріалъ принадлежитъ тѣмъ отдѣламъ, гдѣ сходятся только два синоптическія повѣствованія. Наконецъ, были и еще эпизоды, вспоминавшіеся лишь спорадически и случайно и не получившіе прочной ассоціаціи; они оставались достояніемъ частныхъ кружковъ или даже особыхъ личностей и потому не нашли широкаго распространенія. Въ этихъ именно пунктахъ синоптики расходятся между собою, пользуясь сепаратными свѣдѣніями: Матѳей изъ собственныхъ воспоминаній, Маркъ и Лука изъ рефератовъ Петра и Павла.

Существенная часть первоевангелія была, конечно, на арамейскомъ языкѣ, а потомъ все переложено Апостолами погречески. Но и въ первомъ и во второмъ видѣ этотъ авторизованный образецъ заучивался наизусть, пока не врѣзывался до неизгладимости въ сердце благовѣстниковъ, чтобы они могли безошибочно и правильно научать новопросвѣщенныхъ обращенцевъ. Это былъ какъ бы первохристіанскій катихизисъ, неприкосновенный и обязательный для всѣхъ и типически сказывающійся въ апостольскихъ писаніяхъ (напр., у св. Павла) отчетливостію и стереотипностію текстуальной формулировки въ изложеніи главнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ и явленій, каковую идею въ новое время крайне настойчиво разрабатывалъ въ своихъ сочиненіяхъ покойный проф. Alfred Seeberg.

Какъ видимъ по предшествующему, описанная гипотеза энергически утверждаетъ тѣсную связь синоптическаго содержанія съ апостольскими воспоминаніями,—и въ этомъ ея сильная сторона, поскольку несомнѣнно. что наши Евангелія, разсказывая дѣйствительныя событія, могли узнать объ нихъ только отъ очевидцевъ. Неоспоримо, что въ концѣ концовъ корень и источникъ Евангельскихъ извѣстій лежатъ въ устномъ преданіи, которое сначала было един-

ственнымъ средствомъ благовѣствованія о Христѣ. Но для всѣхъ правомыслящихъ это есть само собою разумѣющійся фактъ, и сущность нашего вопроса заключается не тутъ, а собственно въ томъ, к а к ъ объяснить однообразный видъ и общій строй Евангельскаго повѣствованія синоптиковъ? Что въ цѣломъ своемъ составѣ разумѣемые Апостолы въ возможной подробности знали о жизни Господа Спасителя, — это также не подлежитъ ни малѣйшему подозрѣнію, но намъ требуется резонно понять, почему изъ обширнаго запаса своихъ свѣдѣній они благоволили избрать почти только періодъ Галилейскаго служенія и послѣдніе дни земной жизни Искупителя? Ихъ цѣлію, — говорятъ намъ, — было стремленіе увѣковѣчить касательно своего Божественнаго Учителя то, что наиболѣе рельефно и неотразимо отпечатлѣвало Его мессіанское достоинство. Пусть такъ, но тогда —значитъ — въ Іудеѣ Христосъ мало или совсѣмъ не свидѣтельствовалъ о своемъ мессіанствѣ, между тѣмъ Іоаннъ Богословъ рѣшительно удостовѣряетъ, что именно здѣсь-то особенно громко звучалъ Его мессіанскій голосъ и наиболѣе ярко раскрывалась Его спасительная миссія для искупленія всего человѣчества. Поэтому анализируемая теорія въ своемъ послѣдовательномъ примѣненіи неизбѣжно вынуждается отвергнуть подлинность и истинность четвертаго Евангелія, какъ это и было сдѣлано соотвѣтствующею критикой и поддерживается ею доселѣ. Однако, вѣдь, это есть спасеніе отвлеченной теоріи путемъ пожертвованія фактами, а по разумному смыслу должно быть прямо противное — оставить мѣрку, не подходящую къ дѣлу, и подыскать новую. Во всякомъ случаѣ отмѣченное нами обстоятельство должно свидѣтельствовать объ узости и исключительности предложеннаго толкованія по его принципіальной непригодности для взятаго явленія.

Нисколько не измѣняетъ дѣла и то наблюденіе, что, судя по Дѣяніямъ и посланіямъ Апостольскимъ, кульминаціонными пунктами спасительнаго служенія Господа первохристіанская церковь считала Его страданіе и воскресеніе, какъ вѣнчающій результатъ всего земного подвига Христова. Посему, разсматриваемый во свѣтѣ своего завершенія, послѣдній изображается лишь въ общихъ чертахъ — со стороны своего предуготовительнаго значенія, безъ хронологической преемственности по годамъ или великимъ праздникамъ (Bp. Br. F. Westcott, An Introduction to the Study of the Gospels, London 1888, p. 208—209). Въ общемъ, это мнѣніе, конечно, вѣрно, — только оно не рѣшаетъ нашего спеціальнаго вопроса. Согласно данному взгляду нужно бы ожидать, что заключительныя страницы Евангельской исторіи будутъ написаны однимъ перомъ, а на раннѣйшихъ замѣтнѣе скажутся индивидуальныя особенности писателей,

какъ, впрочемъ, и всегда многіе сходятся насчетъ слѣдствій, но разнорѣчатъ о посылкахъ, единодушно признаютъ дѣйствіе и глубоко расходятся относительно причинъ. Таковъ законъ человѣческой логики и нормальной практики. У синоптиковъ же намъ показываютъ совершенно противное: — они звучатъ полнымъ консонансомъ въ изложеніи Галилейскаго служенія Господа и впадаютъ въ дисгармонію при изображеніи страданій и воскресенія. Наряду съ этимъ несомнѣнно, что Іоаннъ Богословъ тверже и энергичнѣе всѣхъ проводитъ идею агнца Божія, закланнаго ради спасенія міра, и потому его редакція должна бы имѣть сплошныя параллели съ синоптиками по названнымъ пунктамъ, на дѣлѣ же усматривается совсѣмъ обратное.

Еще менѣе удовлетворительна ссылка на то, что въ своей Евангельской катихизаціи Апостолы приспособлялись къ нуждамъ и уровню развитія неофитовъ и питали ихъ млекомъ, а не твердой пищей (Rud. Cornely S. J., Introductio specialis in singulos libros Novi Testamenti, p. 185). Допускаемъ, что четвертое Евангеліе труднѣе синоптическихъ по самому своему содержанію; вѣрно и то, что повѣствовательный разсказъ удобнѣе воспринимается и легче усвояется. Все это въ порядкѣ вещей;—но развѣ нельзя было передать объ Іерусалимскихъ путешествіяхъ и дѣлахъ Господа Спасителя проще и въ общедоступной формѣ? И какое тутъ оправданіе, чтобы совсѣмъ опускать эти важнѣйшіе моменты служенія Христова и даже не отмѣтить ихъ точными намеками? Почему, вообще, внимательность къ состоянію новообращенныхъ могла вызвать такое тѣсное ограниченіе въ матеріалѣ и столь однообразную стереотипность въ его использованіи тремя разными лицами? Вѣдь люди — не шаблонъ: это — подвижная масса, гдѣ множество головъ и умовъ, и она скорѣе вызвала бы безконечныя варіаціи и аккомодаціи благовѣствованія и въ содержаніи и по формѣ. И на примѣрѣ Апостола Павла мы знаемъ, что въ этихъ случаяхъ приходилось „быть всѣмъ вся“, не исключая самыхъ крайнихъ переходовъ отъ одной противоположности къ другой (1 Кор. IX, 19—22).

По сказанному видно, что происхожденіе синоптическаго типа — параллельно съ Іоанновскимъ — совсѣмъ не разъясняется Гизелеровскою гипотезой. Не отвѣчаетъ она и на вопросъ о цѣли для созданія его. Намъ твердятъ, что здѣсь Апостолами руководило желаніе предохранить Евангельскую истину отъ извращенія при устной передачѣ ея людьми, не принадлежавшими къ лику XII-ти. Но развѣ то, что мы находимъ у четвертаго Евангелиста, менѣе заслуживало подобной заботливости и было не столь нужно для просвѣщенія міра? Конечно, нѣтъ, ибо самъ Богословъ категорически свидѣтельствуетъ, что его писаніе необходимо для

снисканія вѣчной жизни (Ін. XX, 31); естественно, что онъ, какъ одинъ изъ столповъ первенствующей церкви наравнѣ съ Іаковомъ и Іоанномъ (Гал. II, 9), не позволилъ бы столь сильно сократить Евангельскую полноту и внесъ бы свой драгоцѣнный вкладъ въ священную сокровищницу первоапостольскаго преданія. Непонятно, далѣе, и то, что творцы его для достиженія своей цѣли не обратились сразу къ болѣе надежному средству — письму, къ которому потомъ вскорѣ и прибѣгли? Мы допускаемъ, что весь циклъ синоптическихъ сказаній не является безусловно непрепобѣдимымъ для человѣческаго воспоминанія, и намъ извѣстно, что въ древности внимательно затверживали рѣчи Господа [1]), напр., Поликарпъ Смирнскій вполнѣ согласно съ Писаніями (σὺμφωνα ταῖς Γραφαῖς) передавалъ все (изъ Евангельской исторіи), слышанное отъ самовидцевъ (S. Iren. ad Flor. Migne gr. VII, 1228; Euseb. h. e. V, 20: 6 ap. Migne gr. XX, 485), а раввины въ мнемоневтической области достигали феноменальныхъ результатовъ и изумительной виртуозности. Но если память первенствующихъ христіанъ представляла достаточную гарантію за сохранность и цѣлостность христіанской истины, то почему же апостольская письменность началась рано и почему Матѳей издалъ свой трудъ въ то время, когда было еще много лицъ, которыя — по Гизелеровской теоріи — могли заранѣе прочитать его чуть не изъ буквы въ букву?

Наконецъ, непонятный по своему происхожденію—первоначальный типъ Евангельской исторіи оказался и практически бездѣйственнымъ, ибо нигдѣ не видно употребленія его съ предполагаемою цѣлію. Позднѣе другихъ призванный къ благовѣстническому служенію, — Апостолъ языковъ болѣе прочихъ потрудился на миссіонерскомъ поприщѣ (1 Кор. XV, 10). Естественно было бы ожидать, что прежній гонитель Церкви Божіей (Гал. I, 13. Кор. XV, 9), недовѣрчиво встрѣченный своими новыми собратьями, первѣе всего позаботится о пріобрѣтеніи благоволенія послѣднихъ самымъ тщательнымъ изученіемъ и усвоеніемъ „первохристіанскаго катихизиса“, чтобы дать самовидцамъ несомнѣнную гарантію своего правомыслія и имѣть твердую опору для своей самостоятельной проповѣди. Тогда были бы въ его посланіяхъ и замѣтные слѣды подобнаго занятія. Такъ и

---

[1]) Въ Recogn. Clem. II, 1 (Migne gr. I, 1249) Апостолъ Петръ говоритъ о себѣ: „in consuetudine habui verba Domini mei, quae ab ipso (Christo) audieram, revocare ad memoriam et pro ipsorum desiderio suscitari animis meis et cogitationibus imperavi, ut evigilans ad ea et singula quaeque recolens ac retexens passim memoriter retinere“.

думалъ † проф. Альфредъ Зеебергъ, который фанатически развивалъ эту идею и по Павловымъ посланіямъ пытался формулировать самый катихизическій текстъ. И едва ли можно спорить, что съ ранняго христіанскаго времени должны были сложиться нѣкоторыя символическія исповѣданія, — главнымъ образомъ, для отличія отъ іудейства и для убѣжденія его, но они были кратки, не имѣли неприкосновенной неподвижности и не касались исторической стороны, ибо никто не сомнѣвался въ фактическомъ бытіи и учительномъ достоинствѣ Христа. Слѣдовательно, тутъ былъ сжатый доктринально-догматическій образецъ, всего менѣе пригодный служить синоптическою первоосновой съ преизобиліемъ конкретныхъ данныхъ. И св. Павелъ не предполагаетъ ничего подобнаго, обязательнаго и производящаго для своего авторитета и для собственнаго благовѣстія. Напротивъ, онъ категорически и съ намѣреннымъ удареніемъ заявляетъ, что его Евангеліе не человѣческое (Гал. I, 11—12), что онъ по обращеніи не совѣтовался съ плотію и кровію и не ходилъ для сего въ Іерусалимъ къ самовидцамъ, а былъ тамъ уже спустя три года, но и теперь пробылъ всего пятнадцать дней и — кромѣ Петра — видѣлъ только Іакова, брата Господня (Гал. I, 16—19). Лишь черезъ четырнадцать лѣтъ эллинскій благовѣстникъ предложилъ Іерусалимскимъ вождямъ вопросъ о благоплодности своего миссіонерскаго подвига и получилъ одобреніе и общеніе отъ почитаемыхъ столпами (Гал. II, 1, 2, 6, 9). Но вѣдь именно послѣдніе были бы вѣрными хранителями и компетентными толкователями и первокатихизиса и первоевангелія, какъ авторы и блюстители этихъ документовъ, а вотъ св. Павелъ какъ бы съ умысломъ избѣгаетъ ихъ. Почему же, — спрашивается, — этими санкціонированными образцами наименѣе всего воспользовался тотъ, кто — по теоріи — особено нуждался въ нихъ? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ, что таковыхъ совсѣмъ не было, или они имѣли другую цѣль, не угаданную Гизелеровскою гипотезой. Замѣчательно еще, что тамъ, гдѣ Апостолъ языковъ усматривалъ центральный пунктъ христіанскаго исповѣданія, его отличія отъ синоптиковъ особенно очевидны. Сущность и значеніе христіанской вѣры онъ ставитъ въ связь и зависимость отъ факта воскресенія (1 Кор. XV, 13—15, 17), — и однако же въ пользу его приводятся ссылки на явленіе Господа Кифѣ, пятистамъ братьевъ и Іакову (1 Кор. XV, 5—7), о чемъ синоптическіе тексты почти не упоминаютъ. Равнымъ образомъ и разсказъ 1 Кор. XI, 23—25 о Тайной вечери не находитъ полнаго соотвѣтствія съ извѣстіями первыхъ трехъ Евангелистовъ (Мѳ. XXVI, 26—28. Мрк. XIV, 22—24), хотя и приближается къ принятой редакціи Луки (XXII, 19—20), но первоначальность ея спорна. Не слѣдуетъ забывать и того, что

третій синоптикъ былъ въ зависимости по матеріалу и по освѣщенію отъ эллинскаго благовѣстника и что его твореніе много уклоняется отъ синоптической схемы по содержанію и плану, а между тѣмъ при объединеніи его чрезъ Павла въ общемъ для всѣхъ первоевангеліи должно бы получиться близкое согласіе. Опять выходитъ, что поручитель Луки не зналъ предполагаемаго Евангельскаго прототипа. А если это вѣрно для Апостола языковъ, то и вообще существованіе особой первохристіанской Евангельской исторіи совсѣмъ эфемерно, почему вся Гизелеровская гипотеза теряетъ подъ собою реальную почву.

* * *

Мы констатировали, что въ сферѣ возможностей насчетъ обдуманныхъ побужденій и предумышленныхъ намѣреній не открывается достаточныхъ основаній для закрѣпленія Евангельской матеріи въ синоптическія рамки. Но если такъ, то не лежитъ ли искомая причина внѣ раціональной области, — тамъ, гдѣ дѣйствуетъ творчество, чуждое телеологической узости тенденціозныхъ стремленій частной воли и ограниченнаго человѣческаго разума? Такой именно исходъ сама собою подсказывала исторія западной новозавѣтной критики, и Штраусъ внялъ ея голосу, рѣзко устранивъ всякую сознательность въ процессѣ образованія Евангельской матеріи и замѣнивъ немногихъ извѣстныхъ его агентовъ неограниченною и безличною массой первохристіанскаго общества. Такимъ путемъ получилась Штраусовская теорія мифа, усиливающаяся подвести всѣ наши Евангелія подъ одинъ уровень съ народными баснями эпически-героическаго характера.

Въ чемъ же сущность даннаго взгляда по нашему спеціальному вопросу?

Въ строгомъ и точномъ смыслѣ м и ѳ ъ есть созданіе факта ради и на основаніи идеи, когда, напр., то или иное религіозное общество желаетъ обезпечить свое положеніе авторитетностію своихъ начальныхъ и источныхъ моментовъ (для чего многія помѣстныя церкви возводили себя къ апостольскому основанію), а соотвѣтствующихъ историческихъ аргументовъ нѣтъ ни въ устной традиціи, ни въ письменныхъ сказаніяхъ. Естественно тогда, что религіозное сознаніе наполняетъ свободную пустоту прошедшаго лишь тѣмъ, что вполнѣ отвѣчаетъ народившейся новой потребности и, совершенно удовлетворяя ей, сразу представляется дѣйствительно существовавшимъ. Такъ господствующія понятія и преобладающія исканія эпохи воплощаются въ событія, а эти послѣднія по соотвѣтствію даннымъ запросамъ воспринимаются въ качествѣ фактически бывшихъ

и исторически несомнѣнныхъ. Напротивъ, с а г а не отличается подобнымъ творчествомъ и всегда предполагаетъ истинное происшествіе, непосредственный смыслъ котораго утраченъ или сталъ теперь уже низкимъ и тѣснымъ для болѣе высокаго, развитаго пониманія. Не разумѣя прошлаго, настоящее оказываетъ на него насильственное воздѣйствіе и преобразуетъ по новымъ утвердившимся воззрѣніямъ (Das Leben Jesu, Einleitung §10). Соотвѣтственно сему и въ нашихъ Евангеліяхъ къ категоріи миѳическаго относятся всѣ трактаціи и сообщенія о Христѣ, гдѣ усматривается выдержанное, систематическое отраженіе опредѣленной тенденціи, а не искаженное, хотя бы и идейное воспроизведеніе факта. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда фактическій матеріалъ даетъ себя знать съ бо́льшею силой, но излагается крайне спутанно, съ ясными слѣдами извращеній и прикрасъ въ горнилѣ преданія ради оправданія извѣстной современности, — здѣсь мы имѣемъ дѣло, очевидно, съ продуктами сагальными (Einleitung § 15). Такимъ образомъ, необходимое условіе миѳически-сагальнаго процесса — это наличность какой нибудь глубокой идеи, прямо измышляющей нужную ей дѣйствительность или претворяющей послѣднюю по своему вкусу, а его специфическую особенность — по авторитету проф. Отфрида Мюллера — составляютъ „необходимость и безсознательность“ (Notwendigkeit und Unbewusstsein) этой творческой работы (Einleitung § 14). Касательно Евангельской исторіи искомые мотивы коренились въ особенной напряженности и широкой распространенности мессіанскихъ ожиданій предъ христіанскою эпохой, — и нуженъ былъ только поводъ, чтобы они отлились въ форму историческаго разсказа о Мессіи Израилевомъ. Этотъ импульсъ и данъ былъ явленіемъ и ученіемъ „геніальнаго“ раввина (Einleitung § 16; zw. Anfl., S. 101) Іисуса, которому непроизвольно было приложено то, чего требовала распаленная фантазія тогдашняго іудейства, перенесшаго ж и в о е для его настроенія представленіе о страстно желанномъ Избавителѣ на ж и в о е лицо. Переходъ отъ идеальнаго къ реальному въ сознаніи восторженныхъ обожателей Галилейскаго Учителя, одушевленныхъ мессіанскими вѣрованіями, былъ органически-естественнымъ и незамѣтно совершился самъ собою. Поэтому и связь получилась столь прочная, что ни у кого изъ учениковъ и послѣдователей Христовыхъ не могло быть сомнѣнія въ реальности и полной объективности того, что на самомъ дѣлѣ было лишь миѳически-сагальною фантасмагоріей.

Такова Штраусовская теорія, по внѣшности какъ будто стройная съ идейно-логической стороны. Надо ее провѣрить по Евангельскимъ фактамъ. Тутъ все рѣшеніе зависитъ отъ того, была ли предъ явленіемъ христіанства неустранимая

принудительность къ созданію Мессіи и насколько необходимо она должна была заявлять себя по отношенію къ Господу Спасителю? Первое, конечно, неоспоримо, какъ показываетъ хотя бы вопросъ пословъ синедріона Іоанну Крестителю (Ін. I, 20, 24), но изъ самыхъ Евангелій ясно, что тогдашніе іудеи и сами Апостолы считали обязательнымъ предвареніемъ чаемаго Избавителя пришествіе пророка Иліи (Мѳ. XVII, 10. Мрк. IX, 11). А іудей Трифонъ даже говорилъ Іустину Философу (Dial. 8): Χριστὸς δὲ, εἰ καὶ γεγέννηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδε αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα μέχρις ἂν Ἠλείας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ. Это было довольно обычное въ раввинизмѣ ученіе о „скрытомъ состояніи" Мессіи, каковое конкретно примѣняется у Трифона ко Христу въ томъ смыслѣ, что еслибы даже Спаситель пришелъ, Онъ остается никому невѣдомымъ, не постигаетъ вполнѣ своего достоинства и не имѣетъ силы до тѣхъ поръ, пока пришедшій Илія помажетъ Его и сдѣлаетъ явнымъ для всѣхъ. Значитъ, и миѳологическій процессъ долженъ былъ начаться съ провозглашенія кого-либо Ѳесвитяниномъ, между тѣмъ явившійся въ духѣ его Предтеча былъ отвергнутъ, и сами Апостолы только уже послѣ — по прямому указанію Господа (Мѳ. XVII, 13; ср. XI, 14) — возвысились до истиннаго пониманія его личности. Таково же именно было общее воззрѣніе и на Іисуса (Мѳ. XVI, 14. Лк. IX, 8 и др.), а потому кажется совершенно невѣроятнымъ, что непризнанный даже за одного изъ пророковъ сталъ неожиданно почитаться самимъ Мессіей. Но допустимъ, что по какой-то невѣдомой причинѣ простой раввинъ пріобрѣлъ столь высокій авторитетъ въ глазахъ нѣкоторыхъ іудеевъ, окружавшихъ увлекательнаго Галилеянина ореоломъ мессіанскаго величія и изукрасившихъ его жизненную прозу всѣми цвѣтами своихъ пылкихъ мечтаній. Въ этомъ случаѣ процессъ долженъ былъ дѣйствовать съ неумолимою послѣслѣдовательностію въ духѣ стремленій народа, а намъ извѣстно, что завѣтнымъ идеаломъ тогдашняго іудейства былъ Мессія политическій, царь и владыка, хотяй избавити Израиля (Лк. XXIV, 21). Фактически вышло совсѣмъ противное, ибо Христосъ всего настойчивѣе отвергалъ такое воззрѣніе и всегда выдвигалъ на видъ библейско-пророческую идею Спасителя страждущаго и уничиженнаго, мирно уживающагося со всякимъ кесаремъ. Да и вообще Господь Искупитель во многомъ и принципіально не отвѣчалъ вѣрованіямъ и настроеніямъ времени. Чаще господствовали взаимные контрасты, которые удачно и картинно формулировалъ уже о. Анри Дидонъ: „Онъ царской крови и потомокъ Давида, но Его родъ въ упадкѣ; Онъ родился въ Виѳлеемѣ, но почитался Назаретяниномъ; Онъ говорилъ, какъ не говаривалъ ни одинъ учитель, но не имѣлъ

диплома ни единой школы; Онъ умножалъ знаменія своего могущества, но не такихъ требуютъ іудеи; Онъ исцѣлялъ (страждущихъ), но часто это бывало въ субботу; Онъ называлъ себя Мессіей, но отвергалъ земную роль, навязываемую Ему книжниками; Онъ съ возрастающею силой настаивалъ на своемъ божественномъ сыновствѣ, приравнивая себя къ Богу, но это особенно оскорбляло религіозныхъ вождей (іудейства) и служило для нихъ величайшимъ соблазномъ; Онъ основываетъ царство Божіе и провозглашаетъ свой законъ, но это царство и этотъ законъ — конецъ могущества іудеевъ и ихъ закона". Господствовавшіе представители іудейской догматики „усвояли Мессіи всѣ привилегіи: всемірный судъ, спасеніе, возрожденіе міра, утвержденіе царства Божія, побѣду надъ всѣми врагами, вѣчное сѣденіе одесную Бога, пріобщеніе Его силѣ и славѣ; но они упорно отвергали Его божество", почему и Христосъ, именуя себя Сыномъ Божіимъ, жестоко возмущалъ ихъ и возстановлялъ противъ себя всю ненависть іудейской религіозной нетерпимости (P. Henri Didon, Jésus Christ I, Paris, 1890, p. 233, 236, 237). Едва ли тутъ есть какіе-либо пункты притяженія между историческимъ Христомъ и мессіанически-религіозными элементами той эпохи. Вмѣсто взаимнаго сродства — глубокое и непримиримое противорѣчіе.

Справедливо будетъ констатировать, что не видно ни того, почему къ Іисусу изъ Назарета стали прилагаться возвышенно мессіанскіе предикты, ни того, почему Его образъ оказался отрицаніемъ своей производящей причины. Если же такъ, то ясно безъ словъ, сколь мало мы можемъ разсчитывать на теорію миѳа при разрѣшеніи синоптической проблемы. Штраусъ говоритъ, что въ бо́льшей своей части миѳологическое содержаніе нашихъ Евангелій не принадлежитъ первому христіанскому вѣку, но первоосновою его былъ ветхозавѣтный миѳъ въ той формѣ, въ какой онъ развился со времени и послѣ плѣна Вавилонскаго (Einleitung, § 14, S. 96—97). Значитъ, и ожидавшійся тогда новозавѣтный Мессія долженъ былъ представлять цѣлостное осуществленіе всѣхъ древнихъ пророчествъ. Такимъ, конечно, и былъ Христосъ по твердому убѣжденію Апостоловъ, но замѣчательно, что въ этомъ-то пунктѣ, гдѣ по теоріи необходимо предполагается согласіе между синоптиками, господствуетъ сильное разнорѣчіе. Въ собственномъ и строгомъ смыслѣ одинъ Матѳей удовлетворяетъ этому требованію, но сто́итъ только сравнить его трудъ съ писаніями Марка и Луки хотя бы по количеству ветхозавѣтныхъ цитатъ и параллелей, чтобы неотразимо видѣть, насколько онъ далекъ отъ своихъ литературныхъ коллегъ въ этомъ отношеніи и какъ велико его отличіе отъ нихъ на мѣсто нужной солидарности. Поэтому со своей точки зрѣнія Штра-

усъ не въ состояніи понять и объяснить характеръ нашихъ синоптическихъ Евангелій и долженъ былъ сказать nescio, а это равняется прямой исповѣди въ собственной немощности, или въ упорной грѣховности, если слабость и невѣжество все-таки провозглашаются силою и всевѣдѣніемъ.

Изъ всего вышесказаннаго вытекаетъ то заключеніе, что ни Гизелеровцы, ни Тюбингенцы, ни Штраусъ не раскрыли намъ даже и съ приблизительною удовлетворительностію единства синоптической матеріи. Но они одинаково безпомощны освѣтить намъ разумно дѣйствительный, фактическій характеръ наличныхъ синоптиковъ. Въ послѣднихъ наряду съ поразительнымъ совпаденіемъ въ цѣломъ и частностяхъ мы встрѣчаемъ весьма важныя уклоненія и въ подробностяхъ и въ самыхъ существенныхъ пунктахъ. Очевидно, у нихъ нельзя допустить прямого переложенія первоапостольскаго Евангельскаго образца, — особенно, если онъ получилъ такую монолитную прочность, что греческій Матѳей былъ не переводомъ, а замѣной арамейскаго, — и тѣмъ не менѣе, сдѣланный независимо отъ послѣдняго, все-же оказался всецѣло совпадающимъ съ нимъ, какъ утверждаетъ, напр., епископъ Вестготтъ (Introduction, p. 228 not.). Ясно, что одно бытіе выработаннаго Евангельскаго прототипа далеко не разрѣшаетъ синоптической загадки во всей ея реальной полнотѣ. Поэтому думаютъ, что съ теченіемъ времени и въ разныхъ мѣстахъ этотъ авторизованный очеркъ видоизмѣнялся и варіировался, раздробился на нѣсколько разновидностей, изъ коихъ три сохранены намъ Матѳеемъ, Маркомъ и Лукой. Но, во первыхъ, Гизелерова теорія здѣсь уже противорѣчитъ сама себѣ, ибо, согласно ей, съ тою именно цѣлію и составлено было первоевангеліе, чтобы предотвратить всякія повреждения и девіаціи истинной традиціи, а затѣмъ — подобное пониманіе, въ существѣ дѣла, есть лишь констатированіе сходства и различія въ синоптическихъ повѣствованіяхъ безъ малѣйшаго истолкованія даннаго феномена. Неоспоримо, что существовало апостольское преданіе о жизни и дѣятельности Христа Спасителя съ общимъ, но не вездѣ одинаковымъ по полнотѣ и деталямъ содержаніемъ; однако самъ по себѣ этотъ фактъ ничуть не рѣшаетъ синоптической проблемы, для чего требуется особое разъясненіе, какого гипотеза не даетъ. Въ виду подобныхъ затрудненій защитники разсматриваемаго взгляда неожиданно и въ ущербъ цѣльности и послѣдовательности системы переносятъ центръ тяжести съ матеріи на писателей, дѣлая ихъ повинными въ происхожденіи синоптическихъ разностей. Это было бы, пожалуй, справедливо, еслибы вопросъ шелъ только объ авторскихъ отличіяхъ и не касался содержанія Евангельской проповѣди, но въ томъ и вся бѣда, что здѣсь уклоненія не менѣе зна-

чительны, чѣмъ въ чисто личныхъ литературныхъ особенностяхъ, равно какъ и наоборотъ: въ послѣднихъ мы находимъ иногда столь же поразительныя совпаденія, что̀ и въ изложеніи событій и рѣчей. Очевидно, простой авторской оригинальности слишкомъ мало, и она съ равнымъ правомъ можетъ вести къ мысли о единомъ письменномъ изображеніи земнаго служенія Господа со всѣми пріемами нашихъ синоптиковъ, чего Гизелеровцы не допускаютъ. Да наконецъ: почему же троякое преломленіе общей первоапостольской исторіи въ умахъ трехъ Евангелистовъ вызвало эти различія? Не потому ли, что синоптики неодинаково восприняли и усвоили? Но тогда будетъ непостижимо самое ея появленіе: если она дозволяла столь несходное отраженіе у наиболѣе заинтересованныхъ лицъ, — значитъ, нѣтъ и резона для ея возникновенія. Остается еще одинъ исходъ— принять, что, по своимъ соображеніямъ, сами редакторы намѣренно воспроизвели первоначальный Евангельскій типъ не точно, приспособивъ его къ своимъ спеціальнымъ цѣлямъ. Такъ именнно и поступаютъ Гизелеровскіе партизаны, сводя все на особыя задачи и своеобразный планъ нашихъ Евангелій. Умѣренные изъ нихъ — ортодоксалы, католики, православные — указываютъ, что каждый писатель старался удовлетворить частнымъ потребностямъ своихъ читателей и изъ многаго выбиралъ лишь наиболѣе подходящее для него и дополнялъ своими воспоминаніями и впечатлѣніями. Послѣднее, какъ совсѣмъ неизвѣстное намъ, конечно, не должно принимать въ счетъ, ибо рѣчь идетъ не о новыхъ данныхъ, а о варіаціяхъ въ общемъ содержаніи, не обогащающихъ его, но лишь вносящихъ дисгармонію, иногда чуть не граничащую съ противорѣчіемъ. Можно ли по Гизелеровскому масштабу объяснить такія отличія? Возьмемъ конкретныя иллюстраціи. Несомнѣнно, напр., что для Луки было важно констатировать генетическую связь съ Адамомъ — праотцемъ — и Богомъ — Творцомъ всѣхъ людей, но развѣ родословіе Матѳея исключало продолженіе его къ началу безъ измѣненія названныхъ тутъ членовъ? Развѣ мы не видимъ, что главнѣйшія его звенья — Давидъ и Авраамъ — удерживаются и третьимъ Евангелистомъ? Посему, для него не было принудительной неизбѣжности вставлять новыя кольца въ преемственную цѣпь земныхъ предковъ Спасителя. Еще. Воскресеніе Господа есть средоточный и опорный пунктъ христіанской вѣры: — почему же при наличіи обязательнаго образца синоптики допускаютъ здѣсь такъ много разногласій?

И вообще, почему священные писатели столь деспотически относятся къ своему первоисточнику, когда всѣ они одинаково желали напечатлѣть въ душахъ читателей единый образъ Бога—Искупителя, какой авторизованъ сонмомъ

Апостоловъ въ качествѣ неотмѣнной нормы? Нѣтъ, — простое понятіе частныхъ цѣлей не оправдываетъ такого поведенія, если не преувеличивать его до степени исключительности, или не допустить, что эти цѣли рѣзко расходились между собою и своею нетерпимостію оказывали насильственное давленіе на готовый историческій матеріалъ. Тюбингенская школа не останавливается предъ такимъ заключеніемъ и, влагая въ факты чуждое имъ понятіе, думаетъ вывести наши Евангелія изъ борьбы направленій іудейско-петринистическаго и универсально-павлинистическаго, взаимно примиренныхъ въ высшемъ моментѣ. Но будемъ ли исповѣдывать или станемъ отрицать достовѣрность Евангельской исторіи, — во всякомъ случаѣ при подобномъ истолкоааніи необходимо, чтобы въ синоптическихъ повѣствованіяхъ эти противоположности были выражены ясно и чтобы объединяющая тенденція какого-нибудь изъ нихъ звучала отчетливо и вполнѣ ощутительно для обыкновеннаго слуха. На дѣлѣ мы находимъ совсѣмъ иное, — и три первыя Евангелія, не зная никакихъ крайностей, даютъ намъ совершенно одинаковое изображеніе Христа Спасителя. Различія есть въ фактическихъ справкахъ, но нѣтъ противорѣчія въ принципіальной оцѣнкѣ Его божественной личности, а терминъ „примиреніе“ собственно указываетъ на взаимное совпаденіе идейно-фактическаго фонда у синоптиковъ, которымъ незачѣмъ было и „примиряться“ между собою, когда они объединялись объективною дѣйствительностію подлиннаго Евангелія Христова. Въ виду сего Бауръ и его продолжатели должны создавать и создаютъ новыя Евангелія, искажая существующія по своимъ партійнымъ интересамъ, — и уже одно это громко свидѣтельствуетъ, что они говорятъ объ исторіи не-фактической, и что имѣющіеся Евангельскіе документы гораздо шире ихъ Прокрустова ложа. Поэтому нужно увеличить размѣры Бауровскаго аршина до желательнаго совпаденія съ наличными литературными произведеніями, а это въ концѣ концовъ равняется прямому сліянію съ ортодоксальными Гизелеровцами и крушенію всей Тюбингенской теоріи. Такой шагъ и сдѣлалъ (въ своемъ „Введеніи“ 1875 г.) проф. Адольфъ Гильгенфельдъ (†1907, XII, 1) и тѣмъ самымъ обнаружилъ внутреннюю несостоятельность своей школы и неизбѣжность ея саморазложенія и самоуничтоженія въ примѣненіи къ Евангельскимъ историческимъ документамъ. „Послѣ столь многихъ и необычайныхъ трудовъ мы все еще далеки отъ того, чтобы достигнуть хоть малѣйшаго согласія даже по самымъ важнѣйшимъ пунктамъ синоптическаго вопроса“: эти слова Гильгенфельда могутъ служить прекрасною эпитафіей для всѣхъ печальныхъ построеній Тюбингенской критики. Но тогда падаетъ и вся теорія устнаго первоевангелія. Въ пользу ея иногда отмѣчается сходство въ языкѣ си-

ноптиковъ по многимъ характернымъ особенностямъ. Это несомнѣнное явленіе пытаются объяснять тѣмъ, что греческая рѣчь не была родною для Апостоловъ, и естественно, что они крѣпко затверживали чуждые имъ звуки. Однако, — еслибы даже это было и такъ, — подобное толкованіе слишкомъ примитивно, разъ дѣло идетъ о цѣльныхъ и самостоятельныхъ произведеніяхъ, а не объ ученическихъ extemporalia. Къ тому же самыя трудныя слова наиболѣе глубоко западаютъ въ память и прочнѣе сохраняются во всемъ ихъ своеобразіи. Между тѣмъ въ первыхъ трехъ Евангеліяхъ такіе примѣры не слишкомъ значительны и термины, дѣйствительно оригинальные, по бо́льшей части составляютъ собственность каждаго изъ нихъ въ качествѣ ἅπαξ λεγόμενα. Въ нихъ всегда видна свободная рука даннаго автора, уже овладѣвшаго языкомъ и далекаго отъ рабскаго повторенія заученнаго образца, а такая нуждается въ устойчивой литературной формѣ, чтобы находить себя вынужденною держаться опредѣленнаго текста въ изложеніи рѣчей или въ описаніи чудесъ Господа. Значитъ, разумѣемый образецъ долженъ отличаться связывающею законченностію литературно-предметнаго выраженія, а эти свойства заключаетъ въ себѣ только авторитетное письменное изложеніе. Такъ вполнѣ натурально является по синоптическому вопросу новая теорія, или

2) Гипотеза письменнаго первоевангелія.

Это мнѣніе, отрывочно и мимоходомъ высказывавшееся уже съ начала XVIII столѣтія, съ полною рѣшительностію было развито въ самомъ концѣ его Karl Friedr. Eichhorn'омъ († 1854, VII, 5), который утверждалъ, что еще прежде смерти архидіакона Стефана въ церки Іерусалимской— для удовлетворенія нуждъ катихизаціи — было составлено краткое письменное сообщеніе о Евангельскихъ событіяхъ на арамейскомъ языкѣ. Эта первичная запись A — вслѣдствіе частаго и неточнаго копированія — раздробилась на нѣсколько рецензій: B, C, D и др., изъ коихъ каждый Евангелистъ имѣлъ подъ руками только нѣкоторыя, самъ перевелъ ихъ на общедоступную греческую рѣчь и обработалъ въ одно цѣлое; напр., Матѳеево повѣствованіе возникло изъ A и D, Лука пользовался B и D, а Маркъ воспроизвелъ C, происшедшую изъ A и B (Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur 1794, V, S. 759 ff.). Но когда Joh. Leonh. Hug († 1846, III, 11) указалъ на сходство у синоптиковъ именно греческаго текста, необъяснимое изъ арамейскаго оригинала, то Eichhorn допустилъ еще два греческіе очерка, сведя совпаденія Евангелій къ единству первоосновы, а разности мотивировалъ отличіями ея переводовъ и собственными авторскими

прибавками (Einleitung ins N. T., I., 1804, S. 353 ff.). Разъ дѣло дошло до цифръ, то теперь ничто не мѣшало безграничному ихъ умноженію, какъ это и видимъ у англиканскаго епископа Herbert'a Marsh'a (Essay on the First Three Gospels въ приложеніи къ англійскому переводу Michaelis'a Introduction, ed. 2, vol. VIII, Part 2, London 1802, а понѣмецки въ Anmerkunge und Zusätze zu Michaelis' Einleitung, deutsch übersetzt von Rossenmüller, II, Göttingen 1803, S. 284 ff.), который къ первичному арамейскому подлиннику (алефъ) присоединилъ еще арамейскую гномологію (бетъ) вмѣстѣ съ пятью исправленными и дополненными изданіями и одну греческую версію перваго (aleph vav), а дальше идутъ уже чисто фантастическія комбинаціи всевозможныхъ буквъ. Запутанность этихъ причудливыхъ построеній прямо била въ глаза, и потому P. A. Gratz (въ 1814 г.) обрѣзалъ слишкомъ пышныя вѣтви Маршевскаго древа и ограничился лишь арамейскимъ первоевангеліемъ и его греческимъ переводомъ: первымъ воспользовался Матѳей, вторымъ — вмѣстѣ съ греческимъ изложеніемъ послѣдняго — Маркъ и Лука, при чемъ всѣ эти обработки были потомъ измѣнены и приведены къ общему согласію.

Какъ видимъ, въ приложеніи къ дѣлу предполагаемое первоевангеліе совсѣмъ исчезало и потому не могло служить къ изъясненію синоптической композиціи, т. е. не исполняло своей задачи и, слѣдовательно, нимало не оправдывалось ею въ самомъ своемъ бытіи. Въ виду сего уже Г. Павлюсъ высказывалъ (въ 1800 г.), что реконструкцію нашихъ Евангелій нужно производить при помощи краткихъ и отрывочныхъ „меморабилій", а Fr. Schleiermacher († 1834, II, 12) допускалъ неограниченное количество арамейскихъ и греческихъ записей, въ которыхъ содержались то рѣчи Господа, то одни чудеса, то—наконецъ—притчи, иллюстрировавъ свое мнѣніе на Евангеліи Луки (Ein kritischer Versuch über die Schriften des Lucas, Berlin 1817) и стараясь найти реальную опору въ извѣстіяхъ Папія Іерапольскаго о Матѳеевыхъ „Логіяхъ" и Марковыхъ τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien въ „Studien und Kritiken" 1832, IV). Когда на этомъ пути были испробованы многоразличныя комбинаціи въ подрывъ достовѣрности теперешнихъ Евангелій, — Тюбингинская школа воспользовалась этимъ результатомъ въ своихъ партійныхъ интересахъ и измыслила запутанную генеалогію перво-второ-Матѳея, Марка и т. д., чтобы строить свои тенденціозныя исторіи для нашихъ синоптиковъ, какъ сохранившихъ только искорки подлинной реальной традиціи.

2 а) Разборъ гипотезы письменнаго первоевангелія, какъ единаго прототипа.

По нашему кратенькому эскизу ясно, что одни изъ сторонниковъ обозрѣваемой теоріи болѣе или менѣе рѣшительно признаютъ, въ слѣдъ за Eichhorn'омъ, одну общую первичную запись, которая подвергалась разнообразнымъ передѣлкамъ, прежде чѣмъ закрѣплена въ каноническихъ Евангеліяхъ. Но вѣдь это есть только предполагаемое неизвѣстное, да еще съ безчисленнымъ количествомъ модификацій и варіацій: – можно ли на основаніи такихъ невѣдомыхъ иксовъ производить точныя вычисленія? А если они пріобрѣтаютъ конкретную физіономію и подходятъ къ нашимъ синоптикамъ, — это значитъ, что мы лишь описываемъ послѣднихъ и только измѣняемъ ихъ фактическій образъ ради своихъ частныхъ тенденцій. Но во всякомъ случаѣ тутъ всѣ прецеденты незамѣтно исчезаютъ до безслѣдности и оказываются чисто миѳическими. Каноническое формированіе новозавѣтной письменности шло на глазахъ и въ лонѣ Церкви, которая, конечно, не могла забыть или уничтожить того, что послужило источнымъ началомъ ея священной литературы, нормою вѣры и жизни своихъ исповѣдниковъ. Говорятъ, не было нужды въ храненіи этихъ зачаточныхъ опытовъ, когда синоптическія творенія своимъ совершенствомъ поглотили всѣхъ предшественниковъ и навсегда изгладили память о нихъ. Однако третій Евангелистъ прямо выдвигалъ себя предъ другими своимъ полнымъ совершенствомъ со стороны исторической точности и хронологической связности, — и тѣмъ не менѣе наряду съ нимъ существовали и удерживались не только Матѳей и Маркъ, но и разные темные и неавторитетные апокрифы.

Вынуждаемые такою фактическою необходимостію, разумѣемые ученые стараются указать нѣкоторыя свидѣтельства относительно предковъ теперешняго Евангельскаго текста и обыкновенно болѣе всего эксплуатируютъ здѣсь слова Папія Іерапольскаго (у Eus. h. e. V, 39:16), что Матѳей изложилъ на „еврейскомъ" языкѣ τὰ λόγια, представляя этотъ трудъ сборникомъ только „словъ" и „рѣчей" Господа. За отсутствіемъ болѣе подробныхъ данныхъ — тутъ все дѣло зависитъ отъ истолкованія Папіевой фразы, но таковое далеко не исчерпывается отмѣченнымъ выше и можетъ быть противнымъ ему. Самъ Папій составилъ λογίων Κηριακῶν ἐξήγησις, а все-таки были тамъ и повѣствованія (διήγησεις) историческаго характера, напр., о воскрешеніи умершаго и о томъ, что Іустъ-Варсава безъ вреда для себя (ср. Мрк. XVI, 18) выпилъ ядовитый напитокъ (h. e. VII, 39: 9), равно какъ немало странныхъ, миѳическихъ разсказовъ изъ неписаннаго преданія (h. e. III, 39:11). Значитъ, терминъ λόγια вовсе не исключаетъ

эпизодовъ историко-повѣствовательнаго свойства и содержанія и лишь подчеркиваетъ преобладаніе дидактически-учительнаго матеріала, обозначаемаго у Папія (h. e. III, 39: 15) и Евсевія (ibid. § 14) сроднымъ словомъ λόγος. При такомъ пониманіи Папіева фраза будетъ общею и, въ главномъ, вѣрною характеристикой нашего Матѳеева Евангелія, въ каковомъ только смыслѣ и разумѣлъ ее Евсевій Кесарійскій, читавшій Папіевъ оригиналъ.

Опять первоевангеліе улетучивается, почему его стараются отыскать уже въ Εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους. Этотъ памятникъ дошелъ до насъ въ маленькихъ отрывочныхъ извлеченіяхъ, и его первоначальный видъ никто не въ силахъ возстановить даже приблизительно, а свѣдѣнія о немъ даже у одного писателя, напр., блаж. Іеронима, весьма неясны и далеко не согласны взаимно. Если мы примемъ наиболѣе правдоподобное, что „Евангеліе отъ Евреевъ" было искаженнымъ, сектантскимъ сколкомъ первоначальнаго, „еврейскаго" Матѳея (см. Hieron. De viris ill. 3 ap. Migne lat. XXIII, 613 Matthaeus... primus in Judaea propter eos, qui ex circumcisione crediderunt, Evangelium Christi hebraicis litterir verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est), — и тогда въ результатѣ получимъ лишь то заключеніе, что греческій его текстъ выросъ изъ послѣдняго, но — за неимѣніемъ самомалѣйшихъ матеріаловъ о немъ — это ничуть не помогаетъ постиженію литературной исторіи перваго синоптика и ничѣмъ не служитъ къ разрѣшенію синоптической проблемы. Останется въ полной неприкосновенности простая и старая истина, что сначала Матѳей написалъ для евреевъ „поевр йски", а потомъ появилось греческое Евангеліе.

Отсюда вытекаетъ дальше, что предполагаемый письменный прототипъ, безполезный для синоптическаго генезиса, очевидно, не пригоденъ и для обоснованія синоптическаго единства. Намъ самимъ едва ли нужно вдаваться въ пространную аргументацію сего, когда мы знаемъ, какъ сами изобрѣтатели анализируемой гипотезы изощряются въ констатированіи всякихъ разностей и даже противорѣчій между первыми тремя Евангеліями. Конечно, много тутъ искусственнаго и ложнаго, но неотрицаемо—значитъ—то, что синоптическія отличія слишкомъ велики и не могли вырости изъ одной стереотипной формы. Если же послѣдняя была столь эластична, что теряла свой видъ отъ всякаго прикосновенія авторской руки, то — въ качествѣ источника и нормы — она совсѣмъ стушевывается конкретно, или перестаетъ быть. Вѣдь предположеніе единаго письменнаго первоевангелія можно принять лишь при томъ удостовѣренномъ условіи, что его вліяніе ощутительно сказывается на всемъ протяженіи нашихъ синоптиковъ. Но понятно безъ словъ, что этого

фактически совсѣмъ нѣтъ, — и Матѳей, Маркъ и Лука имѣютъ слишкомъ много оригинальнаго, чего никакъ не втиснуть въ одинъ прототипическій образъ Евангельской исторіи. Придется, поэтому, признать нѣсколько таковыхъ, а поскольку различій весьма немало, то и письменныхъ источниковъ для нихъ получится, много, хотя бы и краткихъ.

Отсюда зародилась и развилась особая

2) б Гипотеза письменнаго первоевангелія въ видѣ отдѣльныхъ первозаписей и ея разборъ

Въ этомъ смыслѣ Павлюсъ рекомендуетъ свои „меморабиліи"(Memorabilien)—краткія памятныя замѣтки, Шлейермахеръ трактуетъ о „дигезахъ" (Diegesen) — небольшихъ историческихъ разсказахъ(διήγησις), которые принимаетъ и извѣстный коментаторъ Hermann Olshausen, К. Лахманъ († 1851, III, 13) говоритъ о какихъ-то тѣльцахъ (Corpuskeln), другіе — по примѣру Марша — просто перебираютъ всѣ буквы наличныхъ алфавитовъ въ разныхъ сочетаніяхъ.

Допускается, что до нашихъ синоптиковъ существовали многочисленныя, чуть не безчисленныя монады, относившіяся къ одному историческому объекту, но взаимно независимыя и по своему происхожденію и по фактическому положенію. Не смотря на это, изъ нихъ получается нѣчто цѣлостное и стройное, которое и наши критики считаютъ полнымъ духа и силы, единымъ по содружеству всѣхъ частей и по ихъ совокупному дѣйствію. Слѣдовательно, изъ индифферентныхъ атомовъ образовался живой организмъ. Какъ это возможно? Вселенная, нашъ видимый „космосъ", конечно, состоитъ изъ мельчайшихъ элементовъ, но для ихъ неразрывнаго сплоченія имѣются и достаточныя причины, произведшія столь упорядоченный универсъ. По мнѣнію атеистовъ, это неотвратимые законы природы; по религіозному убѣжденію, таковъ верховный Богъ, приведшій въ дивную гармонію сотворенныя имъ стихіи. По отношенію къ памятникамъ Евангельскимъ первое немыслимо и въ примѣненіи къ устному процессу миѳологическаго возникновенія Евангельской исторіи, какъ это засвидѣтельствовалъ своимъ печальнымъ опытомъ Штраусъ, не указавшій ни начала, ни путей, ни способовъ синоптическаго формированія. Посему необходимо принять второе и допустить, что какая-то разумная воля объединила разрозненныя письменныя замѣтки въ болѣе полные и закругленные очерки. И вся эта операція случилась еще до появленія нашихъ синоптическихъ редакцій, поскольку нельзя и вообразить, чтобы трое самостоятельныхъ лицъ независимо скомбинировали сходныя фигуры изъ многочисленныхъ шашекъ. Въ такомъ случаѣ у насъ получится пространное предсиноптическое изложеніе, обнимающее обширный разрозненный матеріалъ, но это будетъ уже письменное первоевангеліе, а мы знаемъ, что подобная идея непригодна

для синоптической проблемы и здѣсь просто осложняется привлеченіемъ новыхъ невѣдомыхъ иксовъ. Затѣмъ нужно бы ожидать, что благочестивый труженикъ, занявшись собираніемъ и сочетаніемъ фрагментарныхъ замѣтокъ, постарается захватить возможно бо̀льшее ихъ количество и дастъ исчерпывающій сводъ, хотя бы и не вполнѣ систематичный. Однако Церковь никогда не знала о столь колоссальной досиноптической симфоніи, какъ удостовѣряетъ Лука словами о „начинаніяхъ" многихъ и какъ показываютъ позднѣйшія *гармонистическія попытки* (*Татіана, Ѳеофила Антіохійскаго*), въ которыхъ — тогда — не было бы надобности. Наконецъ, послѣ такой всеобъемлющей Евангельской исторіи не потребовалось бы другихъ изложеній, почему и вышелъ отсюда фактически лишь прямой вредъ, ибо своими разногласіями они только создали излишнія осложненія. Значитъ, по гипотезѣ должно бы получиться первоевангеліе, но его не было и само̀ оно не раскрываетъ, почему Матѳей, Маркъ и Лука не удовлетворились имъ.

Уступимъ теперь, что объединительная работа не достигла сразу своего полнаго завершенія вслѣдствіе ея трудности и почему-то оборвалась на теперешнихъ Евангельскихъ записяхъ. Для пониманія характера послѣднихъ, очевидно, должны имѣть главнѣйшую силу лишь конечныя звенья, самыя ближайшія, такъ какъ первыя находятся въ весьма отдаленномъ отношеніи и не могутъ ничего освѣщать, когда сами слишкомъ плохо сіяютъ для насъ и большинствомъ совсѣмъ не усматриваются. Равнымъ образомъ этихъ прецедентовъ не можетъ быть много, ибо тогда останется неразъясненною загадка синоптическаго единства, изъ-за чего происходитъ и весь споръ. Умѣренные изъ защитниковъ разбираемой теоріи, не простираясь вглубь никому невѣдомаго, берутъ именно непосредственныхъ прародителей троицы нашихъ синоптическихъ близнецовъ, признавая только два утраченные прототипа — перво-Матѳея и перво-Марка (напр., Ed. Reuss, K. Weizsäcker, H. J. Holtzmann, A. Réville) или даже одинъ источникъ, приближающійся къ нашему первому каноническому Евангелію (Fr. Bleek, A. Klostermann, F. Godet, B. Weiss). Въ томъ и другомъ видѣ оба эти рѣшенія выгодно отличаются своею сравнительною простотой. но и въ нихъ замѣчается нѣкоторая доля искусственности, логическая непослѣдовательность при взятой точкѣ зрѣнія. Если объединительная работа прежняго разрозненнаго матеріала постепенно выражалась въ бо́льшемъ совершенствѣ, то непонятно, почему предсиноптическимъ результатомъ ея было два эскиза, а не одинъ или три, — почему прото - Матѳей, прото - Маркъ, а не просто Матѳей, Маркъ, да еще и Лука? Затѣмъ: гдѣ причина, что эти двѣ независимыя комбинаціи оказались столь сходными, когда

обиліе раздробленнаго матеріала ничуть не вело къ такому совпаденію? Поэтому различеніе ихъ только загромождаетъ путь къ выходу, и уже по чисто логическимъ соображеніямъ проф. Г. Ю. Гольцманъ потомъ напр., въ Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, Freiburg i. B. 1885, S. 339) отрекся отъ своего прежняго дуализма и склонился въ пользу той мысли, что первоосновою всѣхъ синоптиковъ было собраніе изреченій, перешедшее цѣликомъ въ нынѣшняго Матѳея. Но если этотъ источникъ проявлялъ свое вліяніе на Марка и Луку не прямо, а чрезъ посредство перваго синоптика, какъ это въ значительной степени допускаютъ названные ученые, то ясно, что для рѣшенія синоптическаго вопроса во всей его широтѣ онъ излишенъ и не долженъ идти въ счетъ. По тому самому и наши первыя три Евангелія нужно изъяснять именно изъ нихъ самихъ, что̀ мыслимо лишь въ томъ случаѣ, если они знали и примѣняли въ своихъ рецензіяхъ другъ друга. Такъ получается, въ качествѣ послѣдняго и наиболѣе вѣроятнаго средства,

3) Гипотеза взаимнаго пользованія синоптиковъ.

Эту мысль прежде другихъ съ совершенною опредѣленностію выразилъ блажен. Августинъ въ De consensu Evangelistarum I, 2 (Migne lat. XXXIV, 10—11): Marcus enim subsecutus (Matthaeum) tamquam pedissequus et brevator ejus videtur. Cum solo quippe Joanne nihil dixit, solus ipse perpauca; cum Matthaeo vero plurima, et multa pene totidem atque ipsis verbis, sive cum solo sive cum ceteris consonante. Иногда католики даже доселѣ утверждаютъ, что здѣсь идетъ рѣчь лишь о единствѣ Евангельской матеріи, которая у Марка изложена короче, сокращеннѣе, чѣмъ у Матѳея (Rud. Cornely S. J., Introductio specialis in singulos libros N. T., p. 103 — 104, 181). Однако это есть очевидное перетолкованіе вполнѣ яснаго текста, что второй синоптикъ неотступно слѣдуетъ первому, а не просто совпадаетъ съ нимъ по содержанію. И вотъ эта подлинно Августиновская идея хотя меньше разрабатывалась въ наукѣ, но никогда не умирала и въ наше время — по ходу всѣхъ другихъ попытокъ разъясненія синоптической проблемы — оказывается послѣднею и потому наиболѣе пригодною для даннаго вопроса.

I. Первая фракція ученыхъ, строго придерживаясь Августина, заявляетъ, что Маркъ пользовался Матѳеемъ, а Лука — обоими вмѣстѣ (см. по-русски у проф. М. Д. Муретова въ „Прибавленіяхъ къ Твореніямъ св. отцевъ“ 1881г., ч. I, и въ „Православномъ Обозрѣніи“ 1890 г., № 2, стр. 206). При этомъ одни непосредственнымъ источникомъ для второго Евангелиста считаютъ „еврейскій“ оригиналъ

Матѳея (или Папіевы „логіи"), думая, что греческій переводъ сдѣланъ уже подъ вліяніемъ Марковой рецензіи; другіе ссылаются въ дополненіе на устное преданіе и нѣкоторыя утраченныя записи, — болѣе или менѣе отрывочныя; третьи, по крайней мѣрѣ, не отрицаютъ прямо воздѣйствія апостольской традиціи.

II. Ко второй категоріи могутъ быть отнесены тѣ ученые, которые—со временъ († 1812, III, 24) Joh. Jakob Griesbach'a (Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaeo et Luca decerptum esse monstratur, Jenae 1789 — 1790) и по его примѣру — раздѣляютъ воззрѣніе Климента Ал., что Евангелія съ генеалогіями появились прежде (Eus. h. e. VI, 14: 5—6: Προγεγράφθαι ἔλεγεν τῶν Εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας. Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν κτλ.). Въ такомъ случаѣ первымъ по времени появленія будетъ Матѳей, его перерабатываетъ Лука, а Маркъ пользуется трудами обоихъ предшественниковъ.

III. Остается еще третья комбинація — присудить пальму первенства Марку и за нимъ уже поставить Матѳея и Луку въ томъ или иномъ порядкѣ. Эта послѣдняя форма, открывающая просторъ для всякихъ восполненій и комбинацій въ процессѣ образованія синоптической матеріи, признаётся теперь, пожалуй, наиболѣе научною и можетъ быть названа—не въ строгомъ смыслѣ — заключительнымъ словомъ западной протестантской экзегетики въ синоптической области.

*

Какъ видимъ отсюда, сторонниковъ гипотезы о „взаимномъ пользованіи синоптиковъ" особенно раздѣляетъ вопросъ насчетъ хронологической и генетической послѣдовательности нашихъ Евангелій, поскольку не всѣ они принимаютъ традиціонный порядокъ: Матѳей, Маркъ, Лука. Напротивъ, мнogіе усиливаются раскрыть композицію Марка на основаніи гипотезы о прямой литературной зависимости его отъ Матѳея и Луки. Есть и немало оправдательныхъ аргументовъ, но торжество ея составляютъ такъ называемыя „сводныя чтенія", — въ особенности Мрк. I, 32, гдѣ, говоря объ исцѣленіи Христомъ больныхъ и бѣсноватыхъ въ Капернаумѣ, Евангелистъ опредѣляетъ моментъ этихъ дѣяній съ двухъ сторонъ: ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος. Въ параллеляхъ къ сему Мѳ. VIII, 6 замѣчаетъ: ὀψίας δὲ γενομένης, а Лк. IV, 40 — δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου. Фраза Марка, очевидно, совмѣщаетъ въ себѣ оба эти показанія и тѣмъ предполагаетъ раннѣйшую ихъ наличность, откуда дѣлается болѣе широкій выводъ (см. напр., Prof. Fr. Bleek, Einleitung in das Neue Testament, 4te Auflage von W. Mangold, Berlin 1886, S. 187, § 68), что и вообще этотъ синоптикъ

компилируетъ писанія своихъ предшественниковъ (ср. еще Мрк. I, 42 καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθερίσθη; у Мѳ. VIII, 3 καὶ εὐθέως ἐκαθερίσθη αὐτο ἡ λέπρα: Лк. V, 13 καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπηλθεν ἀπ' αὐτοῦ). Но такое удвоеніе есть — скорѣе — индивидуальный литературный пріемъ, авторская манера Марка, такъ какъ подобные примѣры у него не рѣдки (I,35 πρωΐ ἔννυχα λίαν. XIV, 12: τῇ πρώτῃ ἡμέρα τῶν ἀζήμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον. XVI, 2: λίαν πρωΐ... ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου) и не всегда могутъ быть выведены изъ другихъ синоптическихъ текстовъ. Въ данномъ случаѣ Маркова прибавка не отсылаетъ непремѣнно къ редакціи Луки и объясняется очень просто. Дѣло въ томъ, что Матѳей не указываетъ точно дня недѣли, въ который происходили упоминаемыя событія, и для него достаточно было общаго выраженія, что это было вечеромъ. Но Маркъ прямо пріурочиваетъ ихъ къ субботѣ (I, 21 и ср. 29, 32), когда воспрещался всякій трудъ (ср. III, 2 сл.), — и это вынуждало его отмѣтить, что больныхъ приносили ко Христу въ дозволенное закономъ время — по захожденіи солнца, послѣ чего уже начинался слѣдующій недѣльный день. Другіе аргументы не менѣе шатки, и все-таки не въ нихъ смертельный пунктъ этой гипотезы, а въ самой основной мысли. Допустимъ, что Маркъ занимаетъ послѣднее мѣсто и работаетъ съ трудами Матѳея и Луки въ рукахъ. Какъ будто отсюда долженъ получиться тотъ выводъ, что его произведеніе есть лишь легкая компиляція въ родѣ тѣхъ, какія плодитъ наше время — особенно по богословскимъ наукамъ. Но, объяснивъ этимъ внѣшній составъ, мы будемъ въ рѣшительномъ недоумѣніи насчетъ его внутренняго существа и достаточнаго мотива къ появленію подобнаго творенія. Вѣдь нельзя же думать, что Маркъ стремился къ литературному имени или даже хотѣлъ получить ученую степень, либо премію, поскольку несомнѣнно, что всѣ Евангелія заботятся о нуждахъ вѣрующихъ и объ утвержденіи и распространеніи христіанскихъ истинъ. А тогда, не имѣя сказать что-нибудь новое и оригинальное, Маркъ долженъ бы скорѣе порекомендовать свои источники, что̀ было бы одинаково полезно и избавило отъ тяжкаго плагіата. Въ равной мѣрѣ и подобномъ воззрѣніи было бы непонятно и уваженіе къ нему Церкви, гдѣ его писаніе всегда владѣло высокимъ авторитетомъ наряду съ прочими. Не представляя достаточныхъ причинъ къ происхожденію второго Евангелія, эта гипотеза чисто литературнаго генезиса синоптиковъ, по самому возникновенію ихъ, оказывается столь же слабою и при рѣшеніи синоптической проблемы въ ея цѣломъ. Если стилистическія и другія подобныя особенности Марка обнаруживаютъ въ немъ только компилирующаго „сократителя“ наличныхъ Евангельскихъ писаній, то нужно одинаковую генеалогическую мѣрку приложить

къ Матѳею и Лукѣ. Но къ какимъ бы искусственнымъ комбинаціямъ мы ни прибѣгали, — на этомъ пути ни Лука не объяснится изъ Матѳея, ни Матѳей — изъ Луки, ибо каждый имѣетъ много своего въ матеріалѣ и обработкѣ и не можетъ быть сколкомъ и распространеніемъ другого. Посему необходимо признать ихъ независимость, при чемъ синоптическій вопросъ останется совсѣмъ не тронутымъ. Тутъ вполнѣ правъ проф. B. Weiss (Markusevangelium, S. 9. Leben Jesu I, S. 39 ff.), что гипотеза такого свойства „есть чистое заблужденіе и ведетъ лишь къ тому, что извращаетъ и затемняетъ истинное положеніе дѣла".

Тогда дальше получаются и весьма важныя принципіальныя примѣненія. Разобранное мнѣніе покоится на мысли, что Евангелисты — чуть ли не простые литераторы въ нашемъ смыслѣ, писавшіе въ ученыхъ кабинетахъ и располагавшіе подобранною библіотекой пособій. Нѣтъ ничего болѣе ложнаго, чѣмъ это убѣжденіе, не оправдывающее само себя и неестественное по соображенію обычаевъ апостольской эпохи и характера новозавѣтной священной письменности. При этомъ Евангелія являются безсвязною мозаикой различныхъ фрагментовъ, — механическимъ конгломератомъ, происхожденіе котораго случайно и необъяснимо изъ существующихъ матеріаловъ, а цѣль — непостижима и даже позорна. Если же такое пониманіе непозволительно и ненаучно, поелику запутываетъ дѣло, то необходимо принять за аксіому, что чисто литературный методъ, самъ по себѣ, не можетъ быть рѣшающимъ въ синоптической проблемѣ. Она заключается не въ томъ, чтобы свести одного Евангелиста къ другому, а требуетъ только показать, не было ли взаимное знакомство ихъ въ числѣ факторовъ литературнаго образованія ихъ твореній. И когда получится отвѣтъ утвердительный, — это нимало не будетъ означать, что извѣстный Евангелистъ не былъ самостоятеленъ или не имѣлъ независимыхъ свѣдѣній о разсказываемыхъ предметахъ и, черпая полною рукой всѣ данныя изъ эксплуатируемыхъ источниковъ, только разбавлялъ взятое продуктами своей собственной фабрикаціи. Нѣтъ, — этотъ фактъ лишь раскроетъ намъ общій характеръ и внѣшній видъ синоптическихъ Евангелій, а душу ихъ всегда будетъ составлять личная самобытность писателей, подъ руководствомъ Духа Божія изложившихъ дѣла и рѣчи Господа въ сходной формѣ — по образцу, данному кѣмъ нибудь изъ нихъ.

По этой причинѣ, раздѣляя гипотезу взаимнаго пользованія синоптиковъ, мы заранѣе ограждаемъ себя въ слѣдующемъ отношеніи. Одна она недостаточна для разъясненія синоптической загадки и неизмѣнно постулируетъ къ мысли, что Евангельская матерія по своему со-

держанію была одинаково извѣстна и Матѳею, и Марку, и Лукѣ. Потому зависимость послѣднихъ другъ отъ друга нисколько не исключаетъ ихъ полной оригинальности и служитъ лишь ключемъ къ уразумѣнію литературной обработки ихъ писаній. Если мы и придемъ къ несомнѣнной увѣренности, что въ томъ или иномъ пунктѣ два изъ нихъ опираются на общій текстъ, — и тогда всѣ они въ равной и полной мѣрѣ будутъ несомнѣнными и авторитетными свидѣтелями, которые единодушно признали свой прототипъ наилучшимъ отраженіемъ дѣйствительности и своею взаимною солидарностію убѣждаютъ, что это есть согласно санкціонированное ими и, слѣдовательно, совершенное для своей цѣли изображеніе Евангельскихъ фактовъ и истинъ.

Въ противовѣсъ униженію Марка, какъ компилятора двухъ предшественниковъ, другіе украшаютъ его особеннымъ ореоломъ, усматриваютъ въ немъ первохристіанскій эпосъ (Gustav Volkmar) и находятъ первооснову другихъ синоптиковъ [1]). И нельзя отрицать, что — по внѣшности — здѣсь есть своя доля правды, поскольку именно второе Евангеліе блещетъ такою непосредственностію воспроизведенія, живостію обрисовки и яркостію красокъ, что къ нему всего менѣе примѣнимо понятіе компилятивности. Но при всемъ томъ Марково писаніе, само по себѣ, не можетъ объяснить ни особой конструкціи, ни спеціальнаго содержанія синоптическихъ повѣствованій. Мы уже говорили раньше (стр. 34), что не въ строгомъ смыслѣ Маркъ въ первой части придерживается къ послѣдовательности Луки, а во второй склоняется къ порядку Матѳея. Очевидно, что его планъ не въ состояніи раскрыть намъ, какъ сложился постепенный ходъ Евангельскаго разсказа у другихъ синоптиковъ. Равнымъ образомъ и въ фактической матеріи Маркъ бѣднѣе послѣднихъ и потому недостаточенъ въ качествѣ ихъ источника, а сжатостію и суммарностію изложенія скорѣе указываетъ, что онъ сокращаетъ или предполагаетъ болѣе полныя редакціи, но ужъ никакъ не можетъ служить оригиналомъ для нихъ. Въ качествѣ иллюстраціи сошлемся на отчетъ объ искушеніи Христа въ пустыни, котораго Маркъ (I, 12—13) касается лишь нѣсколькими штрихами, между тѣмъ Матѳей (IV, 1—11) и Лука (IV, 1—13) передаютъ о немъ весьма подробно. Въ виду такихъ явленій и подобныхъ затрудненій защитники Маркова первенства принуждены прибѣгать къ самымъ смѣлымъ догадкамъ и фантастическимъ гипотезамъ. Такъ, напр., греческій Матѳей считается (у Volkmar'a и частію у O. Pfleiderer'a) происшедшимъ позднѣе всѣхъ и на основаніи ихъ — послѣ того,

---

[1]) См. Prof. James Moffatt, An Introduction to the Literature of the New Testament (Edinburgh 1927), p. 180: „the priority of Mark to Matthew and Luke no longer requires to be proved".

какъ Маркомъ воспользовались „еврейскій“ его первотипъ и Лука; иные — вмѣсто нашего второго Евангелія — ставятъ во главѣ прото-Марка, выводя изъ него Ur-Матѳея, девтеро-Марка, девтеро-Матѳея и Луку и т. д. (для образца см. систему K. R. Köstlin'a, Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien, Stuttgart 1853).

Все это свидѣтельствуетъ, что ломка церковнаго преданія нимало не вознаграждаетъ насъ плодотворными результатами и синоптическая проблема не дѣлается отъ этого болѣе простою. Напротивъ, — можно сказать, что рѣшеніе ея оказывается совершенно недостижимымъ, поскольку Маркъ не даетъ намъ ни синоптическаго распорядка, ни самаго содержанія и заставляетъ изобрѣтать и нагромождать множество неизвѣстныхъ,а при этомъ немыслимо никакое научное вычисленіе. И самъ Фолькмаръ долженъ сознаться, что всѣ эти Ur—Матѳеи, Логіи, Ur — Марки суть теоретическія созданія по разнымъ критическимъ потребностямъ. Посему нельзя не согласиться съ Th. Keim'омъ, который говоритъ (Geschichte Jesu von Nazara I, S. 47): „Самая обыкновенная вещь въ Евангельской критикѣ это есть пренебреженіе хронологическими вопросами, когда должно быть совсѣмъ противное. Хронологическія данныя литературныхъ отрывковъ имѣютъ преимущественное право говорить тамъ, гдѣ остальные признаки ихъ происхожденія и сродства такъ темны и въ то же время столь противорѣчивы“. А теперешній распорядокъ нашихъ Евангелій закрѣпленъ давно и, видимо, имѣетъ подъ собою хронологическую подкладку, ибо нельзя подыскать никакого другого основанія къ тому, что между двумя Апостолами изъ XII-ти внесены два ученика апостольскіе. При этомъ было общепризнаннымъ, что по времени Матѳей первый, а Іоаннъ — послѣдній; Маркъ ставится прежде Луки всѣми древними свидѣтелями за исключеніемъ одного Климента Ал., который лишь ради классификаціи называетъ раньше Евангелія съ генеалогіями (Eus. h. e. VI, 14: 5—6). Вѣрно, что творенія Апостоловъ (Матѳей — Іоаннъ) предпосылались писаніямъ апостольскихъ спутниковъ (Маркъ — Лука; рѣже: Лука — Маркъ). Одако тутъ явно сказывается схематизмъ системы, чуждый хронологическихъ интересовъ, какъ убѣждаютъ и слова Тертулліана (Adv. Marc. IV, 2 ap. Migne lat. II, 363): nobis fidem ex Apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. По всѣмъ этимъ соображеніямъ и мы должны пока слѣдовать традиціонному завѣту, что изъ нашихъ Евангелій сначала появилось Матѳеево, а за нимъ — уже Марка и Луки.

*

Другимъ пунктомъ раздѣленія у поборниковъ „гипотезы взаимнаго пользованія“ служатъ неизвѣстные источники

кромѣ и сверхъ самихъ синоптиковъ, напр., и въ особенности, упоминаемый Папіемъ „еврейскій" оригиналъ Матѳея, обычно отожествляемый съ Папіевыми λόγια и почитаемый чисто дидактическимъ сборникомъ. Но неизвѣстное всегда останется неизвѣстнымъ и ровно ничему не помогаетъ. Одинъ лишній иксъ въ ряду многихъ другихъ никогда не упрощаетъ и не облегчаетъ рѣшенія. Да онъ и принципіально не нуженъ по самой задачѣ. Послѣдняя вовсе не требуетъ вывести синоптиковъ другъ изъ друга до конца. Желательно лишь выяснить литературныя ихъ свойства въ единствѣ матеріи и сходномъ ея расположеніи. Само собою понятно, что каждый изъ нихъ владѣлъ своими независимыми свѣдѣніями и имѣлъ равный доступъ къ сокровищамъ апостольскаго преданія, какъ общаго для всѣхъ первоисточника. Развѣ это не есть достаточное дополненіе и развѣ можно его считать неизвѣстнымъ при несомнѣнности столь извѣстныхъ личностей? Намъ надо найти только связующую всѣхъ первооснову, а за индивидуальныя излишества они отвѣтятъ сами своею безспорною освѣдомленностію во всѣхъ подробностяхъ Евангельской исторіи. Значитъ, принявъ Матѳея, Марка и Луку въ этой хронологической и прагматической преемственоити, мы — для литературнаго ихъ освѣщенія — должны прежде всего разрѣшить,

Какъ сложился синоптическій повѣствовательный типъ у Матѳея и какъ онъ отразился у Марка и Луки?

Особенность здѣсь состоитъ въ томъ, что все вниманіе сосредоточивается преимущественно на Галилейскомъ періодѣ жизни Искупителя и на событіяхъ страданія, смерти и воскресенія, почти совсѣмъ исключая Его служеніе въ Іудеѣ и Іерусалимѣ. Вотъ теперь и спрашивается: по какимъ побужденіямъ первый синоптикъ дозволилъ такое ограниченіе Евангельской исторіи и почему сдѣлалъ этотъ преднамѣренный выборъ? Отвѣта на это нужно искать, конечно, въ обстоятельствахъ происхожденія и въ предназначеніи Матѳеева писанія. По твердому и научно-солидному церковному преданію, оно издано для христіанъ изъ евреевъ и имѣетъ цѣлію доказать имъ, что Господь Спаситель именно и есть обѣтованный Мессія, истинный и — слѣдовательно — единственный. Этотъ фундаментальный тезисъ не могъ быть обоснованъ и оправданъ иначе, какъ самою строгою параллелизаціей историческаго Іисуса изъ Назарета съ идеальнымъ образомъ Избавителя Израилева — по духу, смыслу и буквѣ ветхозавѣтныхъ пророченій и предуказаній. Естественно, что эта строго спеціальная задача вызвала со-

отвѣтственный подборъ и приспособленіе во всестороннемъ богатствѣ первохристіанскаго преданія. Оказалось необходимымъ выдѣленіе и привлеченіе наиболѣе сродной матеріи,—такой, которая непосредственно выражала и воплощала идею автора, прямо помогая ему удовлетворить закочнымъ потребностямъ іудеохристіанъ. А въ чемъ должно было сказаться здѣсь аккомодативное ограниченіе по содержанію, — объ этомъ можно заключать изъ сравненія синоптическихъ повѣствованій съ духоноснымъ богословіемъ Апостола Іоанна. Сличая ихъ между собою, мы невольно убѣждаемся, что предъ нами двѣ особыя картины земной жизни Искупителя. Первая озаряется — сравнительно — тихимъ и спокойнымъ сіяніемъ довѣрчивой взаимности, запечатлѣна мягкимъ колоритомъ и полна радужныхъ тоновъ, какъ мирный, идиллическій ландшафтъ подъ лучами яркаго солнца, лишь изрѣдка затѣняемый налетающими облачками. Вторая носитъ нѣсколько мрачный отпечатокъ и отражаетъ кипучую борьбу волнующихся страстей: горизонтъ подернутъ густыми тучами, слышатся зловѣщіе и почти неумолкающіе раскаты приближающейся бури, — и солнце съ трудомъ, хотя и побѣдоносно, пробивается среди хаоса разъяряющихся стихій. Тамъ мы видимъ постепенное и ясное раскрытіе мессіанскаго идеала, — здѣсь намъ рисуется чуть не сплошная оппозиція со стороны Іерусалимскаго духовѣнства и раввинской схоластики въ самомъ мессіанскомъ прозрѣніи. При подобныхъ условіяхъ Іудейскій періодъ служенія Господа самъ собою пріобрѣлъ полемическій наклонъ и получилъ специфическій характеръ Книжническая тупость и саддукейское самомнѣніе не хотятъ признать во Христѣ свою „звѣзду свѣтлую и утреннюю“ (Апок. XXII. 16): — Спаситель ярко показываетъ, что Онъ — изначальное, вѣчное и эссенціальное сіяніе присносущной славы. Тѣ кощунственно низводятъ Его до степени Галилейскаго мечтателя, не чуждаго вліянія злой силы: — Онъ удостовѣряетъ въ себѣ единственнаго свидѣтеля истины, какъ Сынъ Божій, исповѣдующій предъ людьми Небеснаго Отца. Отсюда натурально, что за этотъ періодъ проповѣдь Господа содержитъ возвышенное откровеніе Его божества, обновляющаго все лицо земли, какъ она и была создана имъ изначально. Тутъ мессіанская идея существенно отрѣшается отъ національно-теократической почвы и входитъ въ эссенціальную связь съ глубочайшими тайнами премірной жизни Бога и Логоса.

Понятно теперь, что обнимаемая Апостоломъ Іоанномъ эпоха гораздо менѣе соотвѣтствовала планамъ перваго Евангелія, для котораго требовалось исходить изъ чисто библейскихъ воззрѣній, какими полны были его читатели. При томъ же въ Іерусалимѣ Господь и не могъ столь рѣшительно являть себя носителемъ ветхозавѣтныхъ предначер-

таній, когда истинное значеніе послѣднихъ было тамъ утрачено; посему Онъ устранялъ и отвергалъ ихъ и не находилъ удобнымъ провозглашать себя Мессіей въ такомъ ложномъ смыслѣ. По всѣмъ этимъ соображеніямъ Матѳей долженъ былъ преимущественно сосредоточиться на Галилейской эпохѣ, въ теченіе которой мессіанскій типъ во Христѣ Спасителѣ раскрывался послѣдовательно и обнаруживался живо и рельефно, между тѣмъ въ Іерусалимѣ онъ подвергался великому сомнѣнію и долженъ былъ бороться за самое свое существованіе. Наконецъ, издавая свое писаніе въ Палестинѣ и для Іерусалимскаго христіанскаго общества, Евангелистъ, безъ сомнѣнія, былъ увѣренъ, что здѣсь вполнѣ извѣстна Іерусалимская дѣятельность Господа Искупителя, а самая естественная предосторожность заставляла его щадить чувства вѣрующихъ, не напоминать имъ тѣхъ горькихъ словъ, какія они вызывали своимъ упорствомъ божественному Учителю и какія, конечно, всегда отзывались жгучею болью въ ихъ возрожденныхъ сердцахъ.

Вотъ приблизительные мотивы для закрѣпленія въ письмени преимущественно Галилейскаго служенія Христова въ нашемъ первомъ Евангеліи. Слѣдуетъ прибавить къ этому, что Матѳей все-таки не могъ обойти и нѣкоторыхъ другихъ эпизодовъ Евангельской исторіи, — особенно заключительныхъ ея дней, ибо смертію совершено наше оправданіе, а воскресеніемъ дарованы жизнь и спасеніе.

Такимъ путемъ начавшись—по заповѣди Господа—изъ Іерусалима, письменное благовѣстіе о Христѣ легко получило тотъ видъ, какой сообщенъ ему рукою болѣе книжнаго мытаря.

*

Намъ нужно теперь уловить и констатировать отраженіе этой композиціи у другихъ синоптиковъ. На протяженіи своихъ трудовъ Матѳей и Маркъ разсказываютъ почти объ однихъ и тѣхъ же событіяхъ и матеріально — со стороны содержанія — близко совпадаютъ между собою: это —фактъ неоспоримый и немалое свидѣтельство ихъ взаимнаго литературнаго соотношенія. Всматриваясь ближе въ ихъ конструкцію, мы дальше замѣчаемъ поразительное совпаденіе въ распорядкѣ Евангельскаго повѣствованія. Оба они берутъ за опору своей классификаціи „миссіонерскія", благовѣстническія путешествія Христа Спасителя изъ Капернаума и къ нимъ пріурочиваютъ различные эпизоды. Первое изъ нихъ заканчивается у Матѳея (IX, 1) словами: ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, чему у Марка (II, 1) соотвѣтствуетъ фраза: καὶ πάλιν εἰσῆλθεν εἰς Καπερναούμ. Второе Матѳей (XII, 9) заключаетъ отмѣткой: καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν; въ параллель сему у Марка (III, 1) говорится: καὶ εἰσῆλθε πάλιν εἰς τὴν συναγωγήν. Третье описывается у Матѳея въ слѣдующей главѣ вплоть до XIII, 54: καὶ ἐλθὼν εἰς

τήν πατρίδα αὐτοῦ, и тутъ Маркъ (VI, 1) сходно свидѣтельствуетъ: καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ. Четвертое тоже завершается возвращеніемъ въ „свой городъ — у Мѳ. XVII, 24; ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καπερναούμ, у Мрк. IV, 33: καὶ ἦλθον εἰς Καπερναούμ. Затѣмъ излагаются послѣднее путешествіе Христово въ Іерусалимъ и исторія страданій. Въ самыхъ указанныхъ отдѣлахъ различія не столь существенны. Для перваго они выражаются въ томъ, что трактацію о пребываніи Господа въ землѣ Гадаринской (Мѳ. VIII, 18—IX, 1), второй синоптикъ относитъ къ позднѣйшему времени, —къ третьему періоду (IV, 36—V, 21). Въ дальнѣйшемъ разсказѣ Маркъ опускаетъ извѣстіе о посольствѣ учениковъ Іоанновыхъ (Мѳ. XI, 2 сл.), а избраніе Апостоловъ вмѣстѣ съ исцѣленіемъ дочери Іаира (Мѳ. X, IX, 18—25) реферируетъ послѣ — опять же въ третьей рубрикѣ (II, 14 сл. V, 22 сл.), гдѣ оба они согласны между собою — за исключеніемъ извѣстія о просьбѣ фарисеями знаменія (Мѳ. XII, 38 сл), неимѣющагося у Марка, который перенесъ сюда нѣсколько раннѣйшихъ параграфовъ Матѳея въ новой связи. Въ четвертой группѣ Маркъ раздѣльно передаетъ о посольствѣ Апостоловъ на проповѣдь (VI, 7—13) и объ ихъ возвращеніи (VI, 30), о чемъ первый Евангелистъ уже раньше сообщилъ совмѣстно (X гл.), а теперь вторично передаетъ (XII, 38 сл. XVI, 1 сл.) объ искусительной просьбѣ знаменія съ неба, что̀ именно здѣсь впервые встрѣчается у Марка (VII, 11 сл.), который вспоминаетъ еще о Виѳсаидскомъ слѣпцѣ (VIII, 22 сл.).

Всѣ эти уклоненія не принципіальны и не могутъ указывать на независимость Марка, ибо находятъ для себя достаточныя оправданія и побужденія въ Матѳеевомъ текстѣ и выдаютъ намѣреніе спутника Петрова внести бо́льшую хронологическую пунктуальность. И была для сего законная причина. Несомнѣнно, что первое Евангеліе не чисто повѣствовательный трудъ, а — скорѣе — историческая дедукція, всецѣло проникнутая господствующею идеей и собирающая воедино разрозненные факты. Понятно, что хронологія не соблюдается здѣсь во всей строгости и, напр., посольство учениковъ на проповѣдь исторически не могло тотчасъ же сопровождаться ихъ возвращеніемъ. Если Маркъ раздѣляетъ эти эпизоды, то не иначе, какъ изъ желанія указать обоимъ моментамъ надлежащее мѣсто. То же и по отношенію къ нѣкоторымъ другимъ отрывкамъ. Какъ мы знаемъ, два первые Евангелиста особенно разногласятъ насчетъ Гадаринскихъ путешествій, но Маркъ прямо даетъ оправданіе точнымъ названіемъ дня и часовъ (IV, 35): ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης и изображеніемъ дѣйствительной исторической обстановки (IV, 36). Равнымъ образомъ, говоря о воскресеніи дочери Іаира, второй синоптикъ пунктуально констатируетъ (V, 21), что это

было, когда Іисусъ переправлялся изъ области Десятиградія.

Мы охотно соглашаемся, что нельзя удовлетворительно или хотя бы приблизительно объяснить уклоненія Маркова повѣствованія хронологическими и всякими иными мотивами. Но не должно забывать, что первоисточникомъ и послѣднимъ авторитетомъ для Марка являлся Апостолъ Петръ, бывшій для него рѣшающимъ факторомъ и по матеріи и со стороны формы. Именно къ нему сводилъ всѣ Марковы особенности и Папій Іерапольскій, усматривающій тутъ близкое отраженіе Петровыхъ дидаскалій. Здѣсь довольно лишь факта, что Маркъ дѣйствительно компилируетъ Петра, и тогда будетъ вполнѣ достаточная причина для всякихъ девіацій, какъ санкціонированныхъ самовидцемъ Христовымъ. По сравненію съ нимъ всѣ другія пособія необходимо являлись вторичными, служащими лишь вспомогательнымъ руководствомъ для литературной, хронологически-прагматической упорядоченности Евангельскихъ свѣдѣній. Если и при этихъ условіяхъ усматривается существенное совпаденіе съ Матѳеемъ, — это неотразимо говоритъ, что въ данномъ случаѣ властно вліялъ именно послѣдній, такъ какъ лишь онъ одинъ былъ и могъ почитаться равноправнымъ Апостолу Петру.

Всѣ эти наблюденія и соображенія ведутъ къ мысли, что второй Евангелистъ зналъ и утилизировалъ трудъ перваго, но не копировалъ его рабски и чувствовалъ за собою право дозволять измѣненія и отступленія, сознавая себя не менѣе достовѣрнымъ свидѣтелемъ жизни и дѣлъ Господа по авторитету непосредственнаго зрителя ихъ — Апостола Петра. Поэтому его Евангеліе есть рецензія Матѳеева текста, отличающаяся — въ нѣкоторыхъ пунктахъ — бо́льшею хронологически-прагматическою послѣдовательностію и извѣстными особенностями изложенія.

Что до формы повѣствованія, то близость обоихъ синоптиковъ не можетъ подлежать сомнѣнію въ виду очевидныхъ фактовъ, каково, напр., вербальное сходство, не объяснимое иначе никакими разумными и убѣдительными способами. А наряду съ этимъ важно, что, даже удаляясь отъ Матѳея въ расположеніи событій, Маркъ тѣсно соприкасается съ нимъ по манерѣ и буквѣ описанія Яркимъ примѣромъ сего могутъ служить хотя бы наставленія Господа ученикамъ объ ожидающихъ опасностяхъ при совершеніи ими апостольской миссіи и о поведеніи ихъ во время таковыхъ бѣдъ. Первый Евангелистъ пріурочиваетъ ихъ къ посольству XII-ти (IX, 19—22), второй включаетъ въ эсхатологическую рѣчь (XIII, 11—13), — и тѣмъ не менѣе выраженія ихъ звучатъ согласно и часто сливаются въ одинъ аккордъ.

Тоже можно замѣчать и касательно чисто историческихъ фактовъ, не рѣдко сопоставляемыхъ между собою не

хронологически, а по логическимъ ассоціаціямъ или даже мимоходомъ ради простой иллюстраціи высказанной мысли. Для подтвержденія припомнимъ хотя бы повѣствованіе о смерти Іоанна Предтечи. Матѳей сообщаетъ о семъ по поводу того, что Иродъ Четверовластникъ вообразилъ, будто Христосъ есть воскресшій Креститель (XIV, 1 сл. Ясно, что въ дѣйствительности эти эпизоды должны были раздѣляться извѣстнымъ промежуткомъ, какъ ихъ и воспроизводитъ Лука (III, 19—20. IX, 7, 9),— и однако Маркъ въ точности слѣдуетъ повѣствованію Матѳееву (VI, 16 17), удерживая даже связующую частицу γάρ. Едва ли было бы научнымъ признавать такое явленіе случайнымъ: — оно настолько поразительно, что нашъ разумъ необходимо вынуждается допустить болѣе соотвѣтствующую причину въ зависимости одного Евангелиста отъ другого.

По всѣмъ этимъ основаніямъ можно съ достаточною увѣренностію полагать, что Маркъ зналъ Матѳея и такъ или иначе пользовался его трудомъ при своей работѣ. Посему и Римляне — язычники, долженствовавшіе занять мѣсто отломившейся вѣтви, вступаютъ въ царство благодати по тому же благовѣстію, какое предлагалось первороднымъ чадамъ Божіимъ во Израилѣ, и, соединяясь съ истинными потомками Авраама, получаютъ возможность славить Владыку Искупителя единымъ сердцемъ и едиными устами. Церкви Христовой чуждо различеніе эллина и іудея, — и Евангелія Матѳея и Марка сплачиваютъ ихъ въ нераздѣльное общество вѣрующихъ своимъ сходнымъ содержаніемъ письменнаго изложенія. Нельзя не видѣть здѣсь, какъ авторская свобода гармонически совпадаетъ съ планами божественными и подчиняется имъ, не будучи стѣсняема въ человѣческой области литературной обработки Евангельской исторіи.

* * *

Гораздо сложнѣе композиція Луки по самому его соотношенію разомъ съ двумя синоптиками. Поэтому и трудно выяснить съ полною осязательностію ихъ литературную взаимность. По сравненію съ ними третій Евангелистъ имѣетъ много собственнаго матеріала (напр., пять чудесъ и двѣнадцать притчей I; II; VII, 11 — 18, 36 — 50; X, 1, 25—42; XII—XVI; XVIII, 1—14; XIX, 1—28; XXIII, 6—12; XXIV, 12—53), внесеніе котораго необходимо должно было сильно отозваться на синоптическомъ планѣ, а неизбѣжныя при этомъ вставки отразились и на способѣ изложенія событій, получившихъ иную, часто — новую и необычную связь. Съ другой стороны, у Луки не было столь обязывающаго и подчиняющаго авторитета, какъ Петръ для Марка. Апостолъ Павелъ не былъ личнымъ свидѣтелемъ

жизненнаго подвига Христова и не могъ ничего дополнять или исправлять по собственному знанію. Его фактическія свѣдѣнія были достовѣрныя, но во всякомъ случаѣ вторичныя и едва ли исчерпывающія предметъ до конца и съ хронологически-прагматическою пунктуальностію, поскольку все послѣднее не соблюдалось скрупулёзно даже самовидцами и не требовалось благовѣстническими задачами. Въ Павловыхъ посланіяхъ мало новыхъ историческихъ данныхъ, и авторъ ихъ вообще ничуть не старается о привлеченіи фактическаго фонда, сосредоточиваясь всецѣло на принципіально-идейномъ освѣщеніи Евангельской исторіи. Естественно, что въ этомъ направленіи св. Павелъ наставлялъ и Луку, внушая ученику свое догматическое пониманіе и во всемъ остальномъ открывая достаточную свободу. Сверхъ сего, обиліе источниковъ и пособій гарантировало ему законный просторъ для собственныхъ комбинацій и самостоятельныхъ построеній.

Отсюда неизбѣжна независимая самобытность, постулирующая лишь къ авторской оригинальности. Не смотря на это, трудно отрицать извѣстное совпаденіе Луки съ Матѳеемъ или Маркомъ и съ обоими вмѣстѣ (см. Hug, Einleitung II, § 36—37, S. 143—143). Для краткости еще разъ напомнимъ слова Господа при исцѣленіи паралитика въ Капернаумѣ (Мѳ. IX, 6. Мрк. II, 10—11. Лк. V, 24): „чтобы вы знали, что Сынъ человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхъ, — тогда говоритъ разслабленному, — встань, возьми постелю твою и иди въ домъ твой". Вставочное замѣчаніе этой рѣчи является просто пояснительною глоссой и, конечно, не принадлежитъ Спасителю. Если же оно приводится одинаково у всѣхъ синоптиковъ, то случиться это могло единственно потому, что всѣ они пользовались общею редакціей чрезъ Матѳея, которому послѣдовали два другіе. Подобно сему просьба Гадаринскаго бѣсноватаго не мучить его мотивируется у Марка тѣмъ, что Іисусъ приказалъ духу нечистому выйти изъ этого человѣка (V, 7—8); Лука излагаетъ это (VIII, 28—29) до буквальности сходно съ текстомъ второго синоптика, хотя всего естественнѣе было бы упомянуть о повелѣніи Спасителя раньше: — тогда лучше бы сохранилась дѣйствительная преемственность моментовъ въ томъ видѣ, какъ они происходили фактически. Несомнѣнно, что въ характерѣ литературнаго изложенія встрѣчается у Луки немало разностей и отличій, но въ большинствѣ случаевъ это простыя особенности стиля, которыя находятъ вполнѣ удовлетворительное объясненіе и при допущеніи литературнаго знакомства съ текстомъ „истолкователя Петрова". Нельзя, напр., не замѣтить, что третій Евангелистъ стремится къ сжатости рѣчи и сокращаетъ фразеологію Марка (ср. Мрк. I, 22: καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ

εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν и Лк. IV, 32: καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν σάββασιν; Мрк. I, 28. II, 15—16. III, 31—35. IV, 5, 9. IX, 6. IV, 30—32. V, 2, 15. IX, 15. XIII, 1, 2. XIV, 16 и Лк. IV, 37. V, 29, 30. VIII, 9, 21, 6, 8. IX, 33. XIII, 18—19. VIII, 27, 34. XIX, 45, 46. XXI, 5, 6, XXII, 13). Еще чаще проглядываетъ заботливость о правильности слога и о возможной чистотѣ рѣчи. Тяжеловѣсное построеніе Мрк. XII, 38: βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ἀγοραῖς κτλ. упрощается у Луки (XX, 46) однако вставкой καὶ φιλόντων, при чемъ дальнѣйшіе винительные падежи получаютъ свое грамматическое оправданіе. Ср. Мрк. XII, 44 и Лк. XXI, 4. Выраженіе Мѳ. VIII, 9: ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας не совсѣмъ ясно и подало поводъ къ разнымъ переводамъ и толкованіямъ насчетъ іерархическаго ранга Капернаумскаго сотника; тутъ Лука привноситъ (VII, 8) незначительный штрихъ — τασσόμενος (послѣ ἐξουσίαν), и дѣло разъясняется до очевидности. Ср. Мѳ. XI, 8. V, 25. XII, 44 и Лк. VII, 25. XII, 56. XXI, 4. Негреческій оборотъ Мѳ. XXI, 26: πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην Маркъ сглаживаетъ разложеніемъ на двѣ соподчиненныя части, но удерживаетъ не эллинское сочетаніе εἶχον τὸν Ἰωάννην (XI, 32); Лука придаетъ фразѣ грамматическую корректность и стилистическую плавность: πᾶς ὁ λαὸς... πεπεισμένος ἐστὶν Ἰωάννην προφήτην εἶναι (XI, 6). Точно также послѣдній замѣтно устраняетъ евраизмы, замѣняя ψυχὴν αὐτοῦ Мрк. VIII, 36 краткимъ ἑαυτόν (IX, 25), — раскрывая (XX, 28, 29), что Мрк. XII, 20, 21 οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα (въ смыслѣ потомства: 1 Цр. I, 11. Иса. LIX, 21) значитъ ἀπέθανεν ἄτεκνος, — показывая, что ἐθαύμασαν Мѳ. VIII, 27 и ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν Мрк. IV, 41, будучи синонимическими въ евр. tamah (Еккл. V, 7 у LXX-ти μὴ θαυμάσῃς. Iов. XXVI, 11—καὶ ἐξέστησαν), выражаютъ постепенную градацію одного и того же чувства, въ которомъ оттѣнокъ страха переходитъ въ изумленіе: φοβηθέντες δὲ ἐθαύμασαν (Лк. VIII, 25).

Всѣ отмѣченныя явленія склоняютъ къ заключенію, что Лука редактировалъ существовавшій ранѣе синоптическій текстъ Матѳея и Марка, какъ послѣдній сдѣлалъ это съ первымъ. Но и здѣсь уже проглядываетъ нѣкоторое предпочтеніе Марку; еще замѣтнѣе и понятнѣе оно при воспроизведеніи историческаго хода событій въ нѣсколько бо́льшей хронологической точности, а именно: ее третій синоптикъ поставляетъ одною изъ важныхъ задачъ своего труда. И вотъ, если мы снесемъ Луку съ Маркомъ, то окажется весьма немалое сходство въ порядкѣ ихъ повѣствованія. Такъ, первая часть третьяго Евангелиста съ IV, 31 по IX, 17, обнимающая событія съ момента исцѣленія бѣсноватаго въ Капернаумѣ до насыщенія пяти тысячъ включительно, имѣетъ близкое соотвѣтствіе съ послѣдовательностію Мрк. I, 21—VI, 44. У обоихъ этотъ періодъ дѣятельности Господа распадается

на четыре стадіи, начало которыхъ Маркъ пріурочиваетъ къ возвращеніямъ въ „свой городъ“: а) Мрк. I, 21-45 ср. Лк. IV,31—V, 16; б) Мрк. II,1—28 ср. Лк. V,17—VI 5; в) Мрк. III,1—V, 43 ср. Лк. VI,6—VIII, 56; г) Мрк. VI, 1—44 ср. Лк. IX, 1-17. Въ этомъ случаѣ особенности Луки выражаются прежде всего въ томъ, что онъ помѣщаетъ сюда нѣкоторыя новыя данныя — о чудесномъ ловѣ рыбы (V, 2-11) и о воскрешеніи сына Наинской вдовы (VII, 1-17); не принятыя Маркомъ изъ Матѳея извѣстія объ исцѣленіи слуги Капернаумскаго сотника (Мѳ. VIII, 5—13) и о посольствѣ Іоанна изъ темницы ко Христу (Мѳ. XI, 1-20) Лука снова вноситъ въ свой разсказъ (VII, 1-10, 18 35), — видимо — потому, что онъ нашелъ ту хронологическую ассоціацію, какую не могъ указать имъ второй синоптикъ по общему изображенію перваго: — о Капернаумскомъ эпизодѣ Лука прямо говоритъ (VII, 11), что на другой день послѣ него (ἐν τῇ ἑξῆς) Спаситель пошелъ въ Наинъ, а касательно послѣдняго замѣчаетъ, что именно воскрешеніе отрока, сообщенное Крестителю, и побудило его послать двухъ учениковъ къ Іисусу съ вопросомъ о Его мессіанствѣ (VII, 17 19). Изъ повѣствованія Матѳея тоже вытекаетъ, что Лука поступилъ правильно, поелику отвѣтъ Господа „мертвые воскресаютъ“ (Мѳ. XI, 5) прямо отсылаетъ насъ къ Наинскому чуду. Этотъ принципъ хронологической классификаціи даетъ себя знать и въ другихъ мѣстахъ, когда, напр., сказаніе о желавшемъ идти за Христомъ книжникѣ Апостолъ-мытарь приводитъ очень рано и безъ соблюденія надлежащей хронологіи (VIII, 19-22), Маркъ совсѣмъ опускаетъ, не зная, къ какому моменту времени его можно прикрѣпить, а Лука (IX, 57 сл.) точно сообщаетъ, что это было на пути въ Іерусалимъ — при прохожденіи чрезъ Самарію (IX, 51 сл.).

Въ слѣдующемъ затѣмъ повѣствованіи Лука сначала проходитъ молчаніемъ нѣсколько общихъ двумъ первымъ синоптикамъ пассажей (Мѳ. XIV, 23 и Мрк. VI, 45; Мѳ. XV, 1 и Мрк. VII, 1; Мѳ. XV, 29 и Мрк. VII, 31; Мѳ. XV, 32 и Мрк. VIII, 1; Мѳ. XII, 33. XVI, 1 и Мрк. VIII, 1), а съ IX, 51 приводитъ совершенно новыя свѣдѣнія: равно и въ исторіи послѣднихъ дней онъ немало уклоняется многими оригинальными чертами. Впрочемъ, и тутъ есть небольшой отдѣлъ IX, 18-50, гдѣ Лука въ одинаковой съ Маркомъ (VII, 27—IX, 40) связи передаетъ о бесѣдѣ Спасителя съ Апостоламо насчетъ мнѣнія о Немъ въ народѣ, о преображеніи, исцѣленіи бѣсноватаго лунатика, спорѣ учениковъ, кто больше въ царствѣ небесномъ, и о предложеніи Іоанна Зеведеева запретить человѣку, изгоняющему бѣсовъ безъ прямого полномочія на это.

Такимъ образомъ, въ композиціи Евангелія Луки значительно отражается вліяніе Марковой конструкціи, хотя

нѣчто взято и изъ Матѳея непосредственно [1]). Но и этотъ синоптикъ, привнесшій много собственнаго содержанія, даетъ лишь видоизмѣненную редакцію общепринятаго типа и не преступаетъ далеко за предѣлы синоптической схемы, поскольку намеки его на Іерусалимскія путешествія Господа (IX, 51—XVI, 14) не получаютъ того рвзвитія, какое мы находимъ у Іоанна Богослова. Евангельская матерія, въ существенномъ, остается одинаковою у всѣхъ синоптиковъ, литературно пользовавшихся взаимно [1]), — и это не безъ права можно поставлять въ связь съ планами божественнаго домостроительства, почерпая тутъ

Теоретическое обоснованіе идеи взаимнаго пользованія первыхъ трехъ Евангелій въ самой цѣли благовѣстія Христова.

Несомнѣнно прежде всего, что единый Духъ истины управлялъ рукою писателей и дѣйствовалъ при ихъ устномъ Евангельскомъ оглашеніи, ибо раздѣленія дарованій суть; а тойжде Духъ: и раздѣленія служеній суть, а тойжде Господь (1 Кор. XII, 4-5). Намѣреніе же Духа было то, чтобы Апостолы проповѣдывали Еванге-

---

[1]) Въ существенномъ, къ равному результату приходитъ и Prof. Adolf Harnack, который справедливо бичуетъ теперь лицемѣріе „протестантскаго сознанія", подавившаго всякую научную свободу своими конфессіонально-партійными фетишами (Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1911, S. 55), и рѣшительно отвергаетъ господствовавшія тамъ „дикія гипотезы" (Sprüche und Reden Jesu die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907, S. IV) въ родѣ eine Dynamithypothese Wellhausen'a насчетъ композиціи книги Дѣяній (Die Apostelgeschichte: Untersuchungen, Leipzig 1908, S. 178). По Гарнаку, общимъ синоптическимъ источникомъ было Q — неоріентирующееся на исторіи страданій собраніе рѣчей и изреченій Іисуса Христа почти съ исключительно Галилейскимъ горизонтомъ, безъ всякихъ замѣтныхъ особенныхъ тенденцій — апологетическихъ, дидактическихъ, религіозно-политическихъ, національныхъ (антинаціональныхъ) (Sprüche, S. 121). Эта единая для всѣхъ трехъ Евангелій композиція (S. 78) составлена первоначально поарамейски (S. 171) еще до Марка, около 50 года или даже раньше (Neue Untersuchungen, S. 87,1) какимъ-то ученикомъ Христовымъ (S. 96). Съ Маркомъ Q взаимно независимъ, ничуть не ниже перваго по достоинству, во многихъ мѣстахъ даже выше (Sprüche, S. 173), но и у второго синоптика были „собранія Господнихъ изреченій, которыя сильно соприкасались съ Q" (S. 157: Herrnworte-Sammtungen lagen, die sich stark mit Q berürten). Послѣдній у Марка и Луки утилизируется въ одномъ и

ліе всей твари (Мрк. XVI, 15) и научили всѣ народы (Мѳ. XXVIII, 19) во всемъ мірѣ (Мрк. XVI, 16) даже до края земли (Дѣян. I, 8), но такъ, чтобы при этомъ были приняты во вниманіе національно-расовыя и религіозныя особенности (Дѣян. I, 8) іудейскаго законничества, самарянскаго раскольничества и эллинскаго „безбожія" (Еф II, 12), которыя всѣ одинаково должны были упразднiться благодатію Божіей для образованія новаго царства сыновъ Божіихъ. Если всѣ эти элементы съ равнымъ правомъ имѣли войти въ церковь Христову, то оказывалось необходимымъ, чтобы связующее ихъ начало было едино, — такое, предъ коимъ всѣ безразличны и по собственной немощи и по даруемой милости. Это есть вѣра въ Іисуса Христа, чрезъ которую правда Божія бываетъ во всѣхъ и на всѣхъ вѣрующихъ (Рим. III, 22).

Отсюда понятно, что центральнымъ пунктомъ подобнаго объединенія должна была служить личность Искупителя, возглавляющаго всяческая (Еф. I, 10), а для этого требовалось, чтобы образъ Его въ тожественныхъ чертахъ запечатлѣлся въ сознаніи спасаемыхъ, какъ Божія сила и Божія премудрость (1 Кор. I, 24). Это именно и достигается въ совершенной мѣрѣ общностію синоптической матеріи, ибо

томъ же греческомъ переводѣ (S. 80), хотя съ отличіями отъ греческаго Матѳея, предполагающими, впрочемъ, только иную копію, но не другую редакцію (S. 80). Болѣе неприкосновенно этотъ текстъ сохраненъ у Матѳея (S 9, 11, 13, 15, 16, 19, 23, 24 25, 35, 37, 39, 42, 43, 45, 49, 54, 55, 64, 66, 67, 72, 74), а Лука измѣняетъ стилистическими корректурами (S. 7, 9), однако цѣнитъ его выше и, во всякомъ скучаѣ, не ниже Марка (S. 219). Трудъ второго синоптика былъ основаніемъ для третьяго (Die Apostelgeschichte, S. 151); при всемъ томъ онъ не прерывалъ связей съ Матѳеемъ, поскольку въ общемъ ихъ содержаніи (сверхъ сходнаго съ Маркомъ) констатируется такая пропорція что это 2/11 для текста Марка и 1/6 для Луки (Sprüche, S. 1). Отсюда вытекаетъ, что Q воспроизведенъ Матѳеемъ, Маркъ привлекаетъ близкій къ Q сборникъ, Лука комбинируетъ Q и Марка. Это почти вполнѣ совпадаетъ съ нашимъ мнѣніемъ за исключеніемъ принимаемаго Гарнакомъ различенія Q отъ Матѳея и отъ дидактическаго пособія для Марка, но возможно ли согласиться съ этой предпосылкой, если въ первомъ случаѣ утверждается неповрежденное сохраненіе, а во второмъ удостовѣряется сильное соприкосновеніе? Не говорятъ ли за это и историческія данныя, разъ принимается за весьма вѣроятное (sehr wahrscheinlich), что Папій (у Eus. h. e. III, 39) разумѣетъ „нашего (теперешняго) Матѳея" (Sprüche, S. 172)? Правда, прибавляется, что если послѣдняго нельзя усвоить Апостолу, то будетъ особенно вѣроятно (überwiegend wahrscheinlich), что именно Q есть трудъ Матѳея, но не приведено и нельзя придумать серьезныхъ соображеній въ пользу такой невозможности, а тогда Q сольется съ Матѳеемъ и... получится гипотеза взаимнаго пользованія синоптиковъ

во всѣхъ первыхъ трехъ Евангеліяхъ является одинъ и тотъ же Небесный Дѣятель, характеризуемый одними словами, одними чудесами, одними спасительными подвигами крестныхъ страданій и живоносной смерти. Посему вполнѣ естественно, что этотъ типъ удерживается синоптиками, желавшими всѣхъ людей во вселенной привести ко Христу. Мы видѣли причины, по какимъ Матѳей сузилъ объемъ своего повѣствованія тѣсными рамками Галилейскаго служенія Господа. Его побуждало къ этому стремленіе привлечь своихъ плотскихъ собратьевъ къ Распятому, какъ надеждѣ Израиля, сыну Давидову и сѣмени Авраамову, какъ истинно обѣтованному богочественному Мессіи. Преслѣдуя ту же цѣль по отношенію къ язычникамъ, Маркъ нѣсколько сглаживаетъ телеологическія аккомодаціи изложенія Матѳеева, но сохраняетъ основной его характеръ изображеніемъ Спасителя божественнаго и—значитъ — универсальнаго. Благодаря этому въ результатѣ получалось, что и обращенные изъ эллиновъ оказывались на томъ же фундаментѣ и въ качествѣ новаго духовнаго Израиля становились въ рядъ съ призванными изъ іудеевъ. Эта совмѣстность и такой параллелизмъ были ближайшею ступенью къ слѣдующему моменту, когда у равно помилованныхъ и оправданныхъ всякое „разнствіе“ уже фактически уничтожалось, совершенно забывалось и уступало мѣсто высшему единству всѣхъ по происхожденію отъ одного родоначальника — Адама и одного Творца — Бога. Эту дальнѣйшую стадію и знаменуетъ собою Евангеліе Луки, для котораго въ высшей степени характерно заключеніе родословія Христа, что Онъ — „Адамовъ, Божій“ (III, 38). Обобщая первыя синоптическія повѣствованія, Лука въ тоже время сплачиваетъ разнородные элементы христіанскаго общества въ одно тѣло крещенныхъ однимъ Духомъ (1 Кор. XII, 13), гдѣ нѣсть іудей, ни еллинъ: нѣсть рабъ, ни свободь: нѣсть мужескій полъ, ни женскій: вси бо едино о Христѣ Іисусѣ (Гал. III, 28), гдѣ всѣ — Христовы, а Христосъ — Божій (1 Кор. III, 23). Въ свою очередь это состояніе Церкви бываетъ земнымъ предуготовленіемъ къ тому небесному прославленію, когда Богъ всѣхъ будетъ во всѣхъ (1 Кор. XV,28).

Обсуждая наши первыя три Евангелія съ этой точки зрѣнія, мы получаемъ возможность приблизиться къ удовлетворительному рѣшенію синоптической загадки, которая не поддается чисто литературному анализу. Лишь при мессіанско-телеологическомъ пониманіи вполнѣ освѣщаются для насъ всѣ синоптическія особенности. Усматривая общность Евангельскаго повѣствованія и находя единство историческаго типа Господа Избавителя, мы видимъ въ этомъ дѣйствіе Духа Божія, поставившаго Апостоловъ „свидѣтелями Христа въ Іерусалимѣ и во всей Іудеѣ и Самаріи, и даже до края

земли“ (Дѣян. I, 8). Этотъ Духъ не упраздняетъ свободы человѣческой и не вторгается насильственно въ авторскій процессъ, а только направляетъ его такъ, что чрезъ него естественно осуществлялись планы Бога, спасающаго всѣхъ людей и вчленяющаго ихъ въ тѣло Церкви чрезъ главу — Христа, одинаково всѣмъ извѣстнаго и одинаково всѣми принимаемаго чрезъ цѣлостное воспроизведеніе Его образа въ синоптическихъ изложеніяхъ. Въ этомъ случаѣ послѣдовательная литературная зависимость Матѳея, Марка и Луки представляетъ лишь одно изъ средствъ къ выполненію заповѣди Господа, что надлежитъ „проповѣдану быть во имя Его покаянію и прощенію грѣховъ во всѣхъ народахъ, начиная съ Іерусалима“ (Лк. XXIV, 47). По справедливому замѣчанію епископа Весткотка (Introduction, p. 170), — „трудъ Евангелиста не есть плодъ только божественнаго вдохновенія, или только человѣческой мысли; это — скорѣе — совокупный результатъ обоихъ съ цѣлію приспособить къ потребностямъ человѣчества тотъ сборникъ насчетъ дѣлъ и рѣчей Господа, какой мы усматриваемъ въ различныхъ варіаціяхъ апостольской проповѣди“. Потому-то отцы и учители церковные не чуждались мысли о взаимномъ литературномъ знакомствѣ первыхъ трехъ Евангелистовъ. Утверждая (выше стр 22—23), что послѣдніе писали, „не сходясь и не сговариваясь“, и что тройственность ихъ согласнаго разсказа служитъ удостовѣреніемъ истинности самаго содержанія ихъ редакцій, патристическіе авторитеты выражали этимъ то положеніе, что всѣ они были равно свѣдущими въ своемъ предметѣ и, пользуясь другъ другомъ, ни мало не обязывались взаимно всѣми своими познаніями. Одинаково компетентные референты, — они свободно допускаютъ измѣненія, уклоненія и даже разнорѣчія — безъ малѣйшаго опасенія роковыхъ коллизій, ибо это — новые штрихи, дополнительныя черты, которыя могъ позволить себѣ каждый изъ нихъ, какъ очевидецъ и слышатель (прямой или опосредствованный). Ясно, что это не исключаетъ взаимной литературной зависимости синоптиковъ и легко примиряется съ отеческою идеей равноправности всѣхъ ихъ во свидѣтельствѣ о Христѣ. Не говоря уже о блаж. Августинѣ, его тезисъ и у многихъ другихъ находитъ замѣтное приложеніе при комментированіи самыхъ Евангелій и сопоставленіи синоптическихъ сказаній [1]). Назовемъ Оригена (in Matth. XIV, 12 sqq.: M. gr. XIII, 1409 sqq.), Епифанія (haer. LI, 6: Migne gr. XLI, 896—897) и Амвросія Медіоланскаго (на Лк. lib. I, 11: M. lat. XV, 1617—1618), которые съ наибольшею рѣшительностію высказыва-

---

[1]) Подборъ цитатъ см. у Prof. Paul Schanz, Die Traditionshypothese въ „Theologische Quartalschrift“ 1885, S. 216 ff.

лись о литературной близости первыхъ трехъ Евангельскихъ текстовъ — въ томъ справедливомъ убѣжденіи, что это нисколько не умаляетъ ихъ оригинальности, достовѣрности и авторитетности, ибо равно несомнѣнны

Взаимная зависимость и полная самостоятельность по происхожденію всѣхъ нашихъ Евангелій при воспроизведеніи цѣлостнаго образа жизни и ученія Христа Спасителя.

Содержаніе нашихъ Евангельски ъ повѣствованій составляютъ дѣла и назиданія Господа-Искупителя въ теченіе Его земной жизни. Все это было извѣстно писателямъ по близкому знанію событій и для каждаго изъ нихъ восполнялось свѣдѣніями другихъ, такъ что въ концѣ концовъ долженъ былъ образоваться обширный циклъ Евангельскихъ воспоминаній, обнимающій свой предметъ во всей его широтѣ. Это естественно само по себѣ и понятно, какъ осуществленіе прямой заповѣди Христа Спасителя (Мѳ. XXVIII, 20) Апостолами, чтобы они учили соблюдать в с е, что Онъ заповѣдалъ имъ (... διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν). Какимъ способомъ достигался этотъ идеалъ при воспроизведеніи Евангельской матеріи, — это отъ насъ сокрыто, и потому всякія догадки на этотъ счетъ излишни. Безспорно одно, что съ самыхъ первыхъ шаговъ своего благовѣстническаго служенія ученики Господа заботились объ этомъ, какъ необходимо заключать и по реферату объ избраніи въ сонмъ XII-ти замѣстителя Іуды. Предлагая вопросъ объ этомъ на обсужденіе своихъ братьевъ, Петръ между прочимъ говорилъ (Дѣян. I, 21—22): „надобно, чтобы одинъ изъ тѣхъ, которые н а х о д и л и с ь с ъ н а м и в о в с е в р е м я, когда пребывалъ и обращался съ нами Господь Іисусъ, н а ч и н а я о т ъ к р е щ е н і я І о а н о в а д о т о г о д н я, в ъ к о т о р ы й Онъ в о з н е с с я о т ъ н а с ъ, б ы л ъ в м ѣ с т ѣ с ъ н а м и с в и д ѣ т е л е м ъ в о с к р е с е н і я Е г о“. Единодушіе и тѣсное общеніе первохристіанъ (Дѣян. I, 14. II, 44; ср. Мѳ. XXVIII, 53) въ Іерусалимѣ способствовали взаимному обмѣну мыслей, впечатлѣній и воспоминаній, а черезъ это и возсозданію цѣлостной Евангельской исторіи — тѣмъ болѣе, что при самомъ формированіи христіанской церкви „собраніе было человѣкъ около ста двадцати“ (Дѣян. I, 16) и между ними находились „нѣкоторыя жены, Марія, матерь Іисуса, и братья Его“ (Дѣян. I, 14). Но такое благовѣстіе долго распространялось путемъ устнаго сообщенія Апостоловъ, когда „они пошли и проповѣдали вездѣ, при Господнемъ содѣйствіи и подкрѣпленіи слова послѣдующими (сопутствующими) знаменіями“ (Мрк. XVI, 20), — и письменное

изложеніе явилось позднѣе, въ дополненіе и возмѣщеніе перваго. Τὸ λειπὸν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ τούτοις, ἀφ' ὧν ἐστέλλετο, διὰ τῆς γραφῆς ἀπεπλήρου, — пишетъ Евсевій (h. e. III, 24 : 6) о Матѳеѣ.

Понятно отсюда, что главнымъ и общимъ источникомъ нашихъ Евангелій было устное преданіе, — что въ основѣ ихъ лежитъ традиція, идущая отъ очевидцевъ и достовѣрная во всѣхъ своихъ частяхъ, коль скоро она излагается въ письмени творцами и прямыми воспріемниками ея. Къ нимъ вполнѣ примѣнимы здѣсь слова Оригена объ Апостолѣ Павлѣ: πᾶν ὃ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, τὸ Εὐαγγέλιον ἦν· ἃ καὶ ἐκήρυσσε καὶ ἔλεγε, ταῦτα καὶ ἔγραφε· καὶ ἃ ἔγραφε ἄρα Εὐαγγέλιον ἦν (Commentariorum in Evangelium Joannis lib. I, 6: Migne gr. XIV, 32)

Но какъ живая рѣчь разнообразилась, смотря по положенію и нуждамъ слушателей, такъ и письменное повѣствованіе должно было дифференцироваться въ нѣсколько редакцій приспособительно къ религіозно-расовымъ отличіямъ тогдашняго міра. Существующимъ нынѣ четверичнымъ числомъ Евангелій приняты во вниманіе всѣ эти особенности, а чрезъ это истина Евангельская получила совершенное раскрытіе въ удобныхъ для людей формахъ и сдѣлалась доступною всѣмъ народамъ.

Исходнымъ пунктомъ Евангельской проповѣди былъ Іерусалимъ съ Іудеей и первыми членами новозавѣтнаго царства предназначались сыны Израиля: — соотвѣтственно сему священнописательская дѣятельность начинается также въ этомъ пунктѣ и направляется къ вѣрнымъ потомкамъ Авраама.

Апостольское благовѣстіе должно было объединять разнородные элементы въ одно тѣло, сплотить ихъ, какъ живые камни, въ духовный домъ (1 Петр. II, 5) съ незыблемымъ основаніемъ (1 Кор. III, 11) на нераздѣльной личности Господа Христа (1 Кор. I, 13). Въ строгомъ согласіи съ симъ и Евангелія синоптическія удерживаютъ тождественный историческій типъ изображенія и чрезъ него уготовляютъ общую почву, на которой имѣли сойтись всѣ члены единой человѣческой семьи (Дѣян. XVII, 27) и составить общество равно спасаемыхъ, проникнутыхъ однимъ духомъ и зиждущихся на одномъ благовѣстіи.

Средствомъ къ этому служило тожественное воспроизведеніе лица и дѣла Христова, а осуществлялась данная цѣль при помощи литературнаго знакомства Евангелистовъ, преемственно пользующихся своими работами, взаимно восполняющихъ другъ друга съ матеріальной стороны и своею солидарностію удостовѣряющихъ объективную божественную истину. Въ этотъ литературный строй на равныхъ условіяхъ входитъ и Апостолъ Іоаннъ, потому что онъ издалъ

свое повѣствованіе по ознакомленіи съ другими письменными Евангельскими трудами и по соображенію съ ихъ содержаніемъ, почему четвертое Евангеліе вѣнчаетъ все историографическое зданіе, начинающееся на землѣ, послѣднею вершиной, которая уходитъ въ небо и скрывается въ тайнѣ премірнаго единства божества.

Во главѣ этого письменнаго изображенія подвига Христова стоитъ твореніе Матѳея, разсчитанное на іудеевъ и примѣненное къ ихъ потребностямъ; Маркъ приспособляетъ его для язычниковъ; Лука идейно сводитъ обѣ эти редакціи и тѣмъ самымъ сплачиваетъ всѣхъ вѣрующихъ подъ кровомъ общаго творца — Бога; Іоаннъ Богословъ приближаетъ ихъ къ самому источнику жизни, которая была у Отца и явилась намъ (1 Ін. I, 2), сдѣлавъ насъ равноправными чадами Божіими по благодатному рожденію чрезъ Сына (Ін. I, 12 13).

Такъ какъ всѣ эти писатели были одинаково неложными свидѣтелями разсказываемыхъ событій, то ихъ взаимная литературная зависимость является однимъ изъ путей въ общемъ ходѣ домостроительства божественнаго о спасеніи міра. Она ведетъ къ солидарности ихъ повѣствованій по внѣшнему распредѣленію фактовъ и къ сходству въ самомъ изложеніи синоптиковъ, способствуя тѣмъ же намѣреніямъ, что̀ и единство устной проповѣди. Содержаніе ихъ въ существенныхъ чертахъ было вполнѣ самобытнымъ достояніемъ каждаго Евангелиста, и потому всѣ они самостоятельны въ передачѣ благовѣстія Христова, бывшаго фактически,

Отсюда довольно легко объясняется и то двойственное впечатлѣніе, какое производятъ наши три первыя рецензіи Евангельской исторіи. При неотрицаемой литературной близости — съ характеромъ взаимнаго литературнаго воздѣйствія — онѣ въ тоже время носятъ слѣды глубокой оригинальности. Каждая представляетъ законченное цѣлое со строго гармоническимъ соподчиненіемъ частей. Добавленія также немалочисленны и всегда сливаются съ общими синоптикамъ отрывками. При этомъ всѣ отличаются своеобразнымъ языкомъ,проникающимъ все содержаніе и окрашивающимъ его индивидуальнымъ колоритомъ. Синоптическія уклоненія иногда (напр., въ генеалогіяхъ и исторіи страданій и воскресенія) достигаютъ такихъ размѣровъ, что намъ трудно примирить ихъ окончательно — вслѣдствіе незнанія всѣхъ обстоятельствъ, которыя были извѣстны священнымъ писателямъ. Потому-то и Евангеліе Марка, наименѣе богатое — по сравненію съ другими — новымъ матеріаломъ, полно живыхъ подробностей и выразительной пластичности очевидца. Но замѣчательно, что эта самобытность какъ бы подавляется стремленіемъ къ тожественности воспроизведенія личности Христа. Всего яснѣе это можно наблюдать на язы-

кѣ нашихъ синоптическихъ Евангелій. Въ этомъ случаѣ необходимо обратить вниманіе на слѣдующія явленія, констатированныя компетентными наблюдателями. Въ сходныхъ у всѣхъ синоптиковъ отдѣлахъ только 1/5 вербальныхъ совпаденій встрѣчается въ ихъ личныхъ повѣствованіяхъ, а 4/5 приходится на долю объективнаго изложенія событій. При согласіи двухъ изъ нихъ, текстуальная близость въ рѣчахъ Господа у Матѳея и Луки чрезвычайно велика, въ собственныхъ же разсказахъ она не превышаетъ 1% и лишь у перваго съ Маркомъ приближается къ 1/3. У второго и третьяго Евангелистовъ это соотношеніе выражается цифрами 5 : 1. Въ добавочныхъ отрывкахъ мы видимъ тоже самое: у Марка съ Лукой и у послѣдняго съ Матѳеемъ почти совсѣмъ нѣтъ словеснаго созвучія въ повѣствовательныхъ частяхъ и у Матѳея съ Маркомъ оно не болѣе 1/6 части. Вообще, вербально-текстуальное сходсто значительно преобладаетъ въ дидактическихъ отдѣлахъ и довольно слабо въ описательныхъ. Можно установить такія пропорціи для Матѳея 12 : 5, для Марка 4:1 и для Луки 9 : 1. Равнымъ образомъ и со стороны содержанія подавляющее большинство матеріальныхъ совпаденій находится въ объективно-репродуктивныхъ сказаніяхъ, гдѣ очевидно усиліе священныхъ писателей запечатлѣть объективную дѣйствительность во всей ея непосредственности.

Итакъ: синоптическое единство касается историчскихъ стихій — словъ, рѣчей и чудесъ — и всего менѣе сказывается въ описательныхъ изображеніяхъ съ цѣлію нарисовать историческую обстановку, связать различные эпизоды, вдвинуть ихъ въ хронологическія рамки и т. п. Въ начальныхъ моментахъ Евангельскаго изложенія, имѣющихъ вводное значеніе (рождество и проповѣдь Крестителя, ранніе годы Спасителя), оно мало уловимо и заявляетъ себя со всею силой только при воспроизведеніи общественнаго служенія Христа въ Галилеѣ. Въ этомъ мы должны усматривать явное намѣреніе первыхъ трехъ Евангелистовъ — удержать одинъ цѣлостный типъ Искупителя, какъ Учителя, Благодѣтеля и Спасителя всѣхъ людей, которые чрезъ Него и въ Немъ имѣли составить единое тѣло и войти въ одинаковую органическую связь со своимъ Главой. Но въ тоже время синоптики не могли избѣгнуть и той аккомодативности, которою такъ много и столь полезно характеризуется апостольская проповѣдь. Въ этихъ интересахъ у каждаго мы находимъ различный колоритъ, своеобразную группировку фактовъ, особенную подробность въ нѣкоторыхъ случаяхъ при энергической сжатости въ другихъ, спеціальный стиль и оригинальную фразеологію. Всѣ эти частныя отличія направлены къ тому, чтобы лучше напечатлѣть въ умахъ слушателей и читателей историческое дѣло Хри-

стово до степени возможнаго совпаденія съ его подлиннымъ величіемъ. Посему подобныя черты въ равной мѣрѣ имѣютъ объективное значеніе и должны быть въ нашемъ вниманіи при реконструкціи Евангельской исторіи. А когда еще принимается, что Маркъ имѣлъ подъ руками Матѳея, Лука — обоихъ вмѣстѣ, — этимъ мы научно обязываемся тщательно уловлять всѣ постепенные оттѣнки общаго изображенія и руководиться тѣмъ комментированіемъ, какое одинъ даетъ по поводу другого — второй синоптикъ о первомъ, третій о всѣхъ своихъ предшественникахъ. Только тогда нашъ экзегезисъ будетъ истинно Евангельскимъ, покоящимся на разумѣніи самихъ священныхъ писателей и чуждымъ привнесенія своихъ субъективныхъ мыслей и личныхъ сужденій. Лишь при такомъ методѣ мы приблизимся и къ точному пониманію „Евангелія Христова", открытаго Единороднымъ Сыномъ и — подъ руководствомъ Духа Божія и по Его планамъ — закрѣпленнаго въ письмени для спасенія всякаго человѣка, грядущаго въ міръ (Ін. I, 8), іудея прежде и еллина (Рим. I, 16. II, 10), „дабы всѣ увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его" (Ін. XX, 30).

Слѣдовательно, вся важность Евангельскихъ повѣствованій заключается въ приведеніи всѣхъ людей къ божественному Избавителю чрезъ Его правильное познаніе, а оно во всей всесторонности и фактической безупречности обезпечено нашими каноническими Евангеліями.

Какъ же въ нихъ рисуется Христосъ Спаситель и все искупительное дѣло?

III.

Христосъ Спаситель и Его искупительное дѣло по изображенію каноническихъ Евангелій

1.

Іисусъ Христосъ, какъ Мессія истинно обѣтованный и, слѣдовательно, божественный, по Евангелію Матѳея.

Отрѣшаясь отъ частностей и собирая въ единство живого представленія всѣ отдѣльныя впечатлѣнія, получаемыя при чтеніи Матѳеева писанія, мы невольно улсвляемъ въ пестромъ разнообразіи фигуръ и картинъ одинъ общій фонъ, окрашивающій самую сцену и всю перспективу своеобразнымъ колоритомъ еврейскихъ концепцій и библейско-теократическихъ понятій, доминирующихъ всюду и во всемъ. Евангелистъ видимо проникнутъ идеалами избраннаго народа Божія и держится строго ветхозавѣтной почвы, какъ своей основы.

Въ первомъ отношеніи характерно уже то воззрѣніе, которое дается о спеціальной миссіи Господа Христа при описаніи вступленія Его въ міръ. Родитъ же Сына, — говоритъ Іосифу о Приснодѣвѣ Маріи Ангелъ (I, 21), — и наречеши имя Ему Іисусъ: той бо спасетъ люди своя отъ грѣхъ ихъ. Значитъ, это въ буквальномъ и собственномъ смыслѣ есть національный Мессія Израилевъ — живительная вѣтвь отъ благословеннаго древа Іесеева и чаяніе языковъ Онъ воплощеніе того, что предносилось взору каждаго благочестиваго еврея, — осуществленіе тѣхъ свѣтлыхъ предначертаній, которыя огненными буквами были начертаны на скрижаляхъ ветхозавѣтной исторіи, составляли ея душу и сообщали неослабную силу къ поступательному движенію для достиженія конечной цѣли въ явленіи Христа Спасителя. Слѣдовательно, въ Немъ мы имѣемъ воплощеніе обѣтованнаго идеала, почему съ этой стороны Господь своими корнями врастаетъ въ

глубь прошлаго, своею жизнію дѣлаетъ послѣднее настоящимъ, тѣсно соприкасаясь съ тогдашнею современностію. — положительно, когда она отвѣчаетъ своему божественному завѣту, или отрицательно, если наличная дѣйствительность искажаетъ его и омрачаетъ. Тутъ Іисусъ Христосъ бываетъ какъ бы естественнымъ моментомъ историческаго процесса и нормальнымъ итогомъ предшествующаго развитія, которое увѣнчивается въ Немъ со всею точностію и полнотой на всѣхъ стадіяхъ земного бытія.

Ясно, что Спаситель долженъ быть лицомъ историческимъ, представляя конкретную реализацію обѣтованнаго прототипа въ живомъ человѣческомъ образѣ. И мы видимъ, что родшееся — отъ Духа есть Свята (I, 20), но это — сынъ Маріи, первенецъ (I, 25). Онъ — Богъ, но Богъ съ нами — „Еммануилъ“ (I, 23), Богъ среди насъ и въ насъ. Одна изъ отличительныхъ особенностей Матѳеевой христологической картины и заключается именно въ томъ, что нигдѣ Іисусъ-Мессія не рисуется въ своей человѣческой наглядности болѣе ясно, подробно и отчетливо, чѣмъ подъ перомъ Апостола-мытаря, который въ качествѣ священнаго автора издавна символизировался въ видѣ человѣка, ибо — по словамъ древняго схоліаста (у Chr. Fr. Matthaei, Novum Testamentum, Rigae 1788, p. 10) — ἐξηγεῖται τὴν κατὰ ἄνθρωπον τοῦ Χριστοῦ γέννησιν καί ἐστιν ἀνθρωπόμορφον τὸ Εὐαγγέλιον.

Поэтому безспорно, что Христосъ есть несомнѣнный реальный субъектъ. Но если это Мессія, то въ Немъ необходимо ожидается осуществленіе обѣтованнаго образца настолько, чтобы для нашего взора было очевидно съ неотразимостію, какъ предреченное нѣкогда воплощается въ исторически бывающемъ, читанное въ законѣ и пророкахъ фактически раскрывается предъ нашими глазами въ Іисусѣ изъ Назарета Галилейскаго. Въ этомъ отношеніи Господь, будучи Мессіею истиннымъ, естественно долженъ былъ всецѣло совпадать съ обѣтованнымъ всегда и во всемъ. Вся Его жизнь — съ начала до конца — не могла быть ничѣмъ инымъ, какъ сплошною аппликаціей пророческихъ предвѣщаній, — наглядным экзегезисомъ таинственныхъ предуказаній, — живымъ мессіанскимъ пророчествомъ. Такъ это и было на дѣлѣ. Онъ изъ дома Давидова, раждается въ Виѳлеемѣ и основою всей Его дѣятельности неизмѣнно служитъ одинъ принципъ: тако подобаетъ исполнити всяку правду (III, 15). Отсюда и ходъ Его земного бытія располагается не случайно, а по строго опредѣленному и систематически проводимому плану, не смотря ни на какія препятствія и вопреки всѣмъ преградамъ. Всѣ акты Христовы слагаются въ строгомъ соотвѣтствіи съ древними предреченіями, и въ каждомъ малѣйшемъ шагѣ сказывается у Него нѣчто δηθέν. Потому и въ исторіи Христа отчетливо

наблюдается параллелизмъ фактическаго съ идеальнымъ, — параллелизмъ глубокій и совершенный, проникающій всякую жизненную черту. Все Евангеліе Матѳея запечатлѣно такимъ типологическимъ характеромъ, всѣ страницы его усѣяны ветхозавѣтными цитатами, которыя здѣсь преобладаютъ по сравненію съ другими благовѣстниками [1]). Но важность тутъ не въ чисто количественномъ обиліи. Этого мало. Гармоническое сочетаніе настоящаго съ прошедшимъ и ихъ взаимное сліяніе не представляютъ чего-либо случайнаго и внѣшняго; напротивъ, — они принципіально необходимы и предусмотрѣны. Христосъ поступаетъ извѣстнымъ образомъ, не только фактически примѣняя пророчества, но и съ прямою цѣлію достигнуть этого осуществленія (ср. V, 17). Ἵνα (ὅπως) πληρωθῇ τὸ ῥηθέν: — вотъ постоянный и обязательный факторъ Его дѣятельности, особенно выдвигаемый на видъ первымъ Евангелистомъ [2]). И это не искусственная аккомодація намѣреннаго приспособленія или подражанія, а причина сего лежитъ въ самомъ существѣ предмета. То есть ῥηθέν и, какъ простой глаголъ, не имѣетъ реальнаго, конкретнаго бытія въ себѣ самомъ, но оно сказано ὑπὸ Κυρίου (I, 22. II, 15) διὰ τοῦ προφήτου (XIII, 35 διὰ τῶν προφήτων) и, будучи непреложнымъ словомъ Божіимъ, непремѣнно должно найти абсолютное примѣненіе

---

[1]) Матѳей въ 93 мѣстахъ своего Евангелія приводитъ ветхозавѣтныя ссылки (которыхъ больше этого количества, ибо иногда въ одномъ стихѣ дается нѣсколько), у Марка ихъ — до 49, у Луки — до 80, у Іоанна — до 20.

[2]) Съ ἵνα — 6 разъ (I, 22. II, 15. IV, 14. XII, 17. XXI, 4. XXVI, 56) и съ ὅπως — дважды (II, 23. VIII, 17). У Мрк. XIV, 49 ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί наряду съ констатирующимъ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα (XV, 28), какъ послѣднее имѣется и у Луки (IV, 21: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη), который утверждаетъ долженствованіе подобнаго исполненія (XXIV, 44: δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως), вполнѣ совпадая здѣсь съ Матѳеемъ, не допускающимъ никакой иной возможности для реализаціи мессіанскихъ пророчествъ (XXVI, 54: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαί;) кромѣ осуществленія ихъ въ фактахъ жизни Христовой (τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου). У Іоанна — 6 случаевъ (XII, 38. XIII, 18. XV, 25. XVII, 12. XIX, 24, 36) въ смыслѣ Матѳеева принципа, что бывающее со Христомъ устроялось съ прямою цѣлію дѣйствительнаго воплощенія пророческихъ глаголовъ (XIX, 36: ἐγένετο γὰρ ταῦτα ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ). Значитъ, всѣ Евангелисты совпадаютъ въ основномъ воззрѣніи на историческое явленіе Христа, какъ предназначенное и служащее къ реализаціи пророчественнаго мессіанизма, но у Матѳея этотъ взглядъ выраженъ ярче и проводится болѣе послѣдовательно и наглядно.

въ Томъ, Кто былъ въ спасительныхъ планахъ божественнаго промысла прежде сложенія міра. Это — Христосъ, и потому Онъ всегда бываетъ неизмѣннымъ πληρῶν.

Итакъ: Спаситель изображается у Матѳея предвозвѣщеннымъ божественнымъ Мессіей въ человѣческомъ бытіи всецѣло воплощавшаго Его Іисуса изъ Назарета. Въ такомъ своемъ достоинствѣ Онъ долженъ былъ осуществлять ветхозавѣтную аксіому Исаіи (XXXIII, 22), что Господь — судія нашъ, Господь — князь нашъ, Господь — царь нашъ, Господь — той насъ спасетъ. Посему Христосъ обязательно представляется законодателемъ, пророкомъ и царемъ искупленнаго имъ народа, какъ вѣчный первосвященникъ. Солидарно сему Онъ и характеризуется у Матѳея въ Евангеліи, проводящемъ именно эту концепцію [1]). Съ вершины горы Іисусъ Галилейскій провозглашаетъ свои „блаженства“ — основоположительныя начала новаго религіозно-гражданскаго строя. Съ абсолютнымъ авторитетомъ и безконечною властію Онъ излагаетъ великіе принципы христіанскаго общежитія, начертываетъ права и обязанности своихъ послѣдователей, рисуетъ образъ поведенія и характеръ дѣятельности ихъ, — но все это не въ цѣляхъ уничтоженія заповѣдей Моисея, а лишь для истиннаго осуществленія ветхозавѣтныхъ богооткровенныхъ нормъ: Не пріидохъ разорити, но исполнити. Аминь бо глаголю вамъ: дондеже прейдетъ небо и земля, іота едина, или едина черта не прейдетъ отъ закона, дондеже вся будутъ. (V, 17—18). Значитъ, Христосъ — не противникъ стараго и не узурпаторъ подъ прикрытіемъ и отъ имени его, разъ исповѣдуетъ номистическую незыблемость. Въ такомъ случаѣ это будетъ реализаторъ ветхозавѣтнаго идеала, высшій и всесовершенный выразитель послѣдняго, какъ владыка его, наполняющій старые обязательные принципы новымъ животворнымъ содержаніемъ.

Сила этого властно-божественнаго слова неразлучна отъ дара пророческаго прозрѣнія, которымъ будущее познаётся не менѣе настоящаго, заранѣе предусматривается и благоразумно приготовляется. Тутъ предвѣденіе — не отвлеченнаго созерцанія, а реальной власти, свойственной божественному Мессіи во Христѣ Іисусѣ. Ничто не сокрыто отъ Его взора: — свою славу Онъ предвкушаетъ въ самомъ

---

[1]) Въ своихъ статьяхъ о „Четвероевангеліи“, напечатанныхъ въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ за 1899 и 1900 гг., проф. М. Д. Муретовъ подробнымъ анализомъ содержанія старается представить, что первое Евангеліе постепенно и намѣренно изображаетъ Христа, какъ пророка, царя и первосвященника. См. по отдѣльному оттиску, стр. 52 слл.

позорномъ уничиженіи, въ блескѣ и сіяніи національныхъ святынь предвидитъ огонь разрушенія и мерзость запустѣнія, горчичному зерну предрекаетъ пышное развитіе, малому стаду обѣщаетъ всемірное распространеніе. Многіе изъ народа яко пророка Его имѣяху (XIV, 5. XXI, 46), восклицая: сей есть Іисусъ пророкъ, иже отъ Назарета Галилейска (XXI, 11). Правда, нѣсть пророкъ безъ чести токмо во отечествіи своемъ и въ дому своемъ (XIII, 57), но мнози пророци и праведницы вожделѣша видѣти, что видѣли Апостолы, и невидѣша, и слышати, что они слышали, и не слышаша (XIII, 17).

Все это, взятое вмѣстѣ, свидѣтельствовало, что Христосъ былъ пророкъ адэкватнаго дѣйствія. Понятно, что предсказываемое Имъ съ такою увѣренностію не могло оставаться однимъ звукомъ или принципіальнымъ обѣщаніемъ, а должно было нѣкогда стать столь же реальнымъ, и тутъ Онъ будетъ не менѣе владыкою факта, какъ заявлялъ себя и въ своихъ рѣчахъ. Спаситель учитъ и предвѣщаетъ и одновременно закладываетъ фундаментъ своего царственнаго господства. Въ этомъ собственно заключается и Его дѣло. И прохождаше всю Галилею Іисусъ, — говоритъ Матѳей (IV, 23), — проповѣдая Евангеліе царствія (κηρύσσων τὸ Εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας). То же самое благовѣстіе Онъ и всегда возглашалъ во градахъ, весяхъ и на сонмищахъ (IX, 35), а въ концѣ своего земного поприща выразилъ твердое убѣжденіе: и проповѣстся сіе Евангеліе царствія по всей вселеннѣй (XXIV, 14). Приближися царствіе небесное (IV, 17), постиже на васъ царствіе Божіе (XII, 28), Сынъ человѣческій грядетъ во царствіи своемъ (XVI, 28): — подобныя слова постоянно слышатся изъ устъ Іисуса Христа. Гдѣ есть рождейся царь іудейскій? — спрашиваютъ пришедшіе съ Востока волхвы (V, 35). Ты глаголеши,—отвѣчаетъ Спаситель (XXVII, 11) на вопросъ игенона: ты ли еси царь іудейскій? И надъ позорнымъ крестомъ Распятаго Пилатъ трехъязычно, т. е. на цѣлый свѣтъ, обозначилъ вину Его (XXVII, 37): Сей есть Іисусъ, Царь Іудейскій.

Со всѣхъ сторонъ несомнѣнно, что Христосъ изображается у Матѳея по преимуществу въ достоинствѣ истиннаго Мессіи Израилева, Избавителя своего народа. Онъ — лицо историческое и вмѣстѣ національное, но послѣднее лишь постольку, поскольку ветхозавѣтно теократическое было божественнымъ и — въ этомъ смыслѣ — для всѣхъ обязательнымъ, какъ и вся вообще еврейская исторія имѣетъ

значеніе только въ качествѣ носителя лучшихъ завѣтовъ для всего человѣчества. Христосъ — сынъ Давидовъ и царь Израилевъ, но не въ духѣ мірскихъ народныхъ вѣрованій, земныхъ чаяній и тщеславной расовой гордости: — все это Онъ отрицалъ принципіально и отвергалъ въ примѣненіи къ себѣ, какъ владыка внѣнаціональный и, слѣдовательно, духовный И причина сему въ томъ, что это — Мессія истинный, спасительный для всего міра, но независимый отъ него нимало. Потому величіе Господа Христа не исключаетъ Его внѣшняго уничиженія, ибо превышаетъ всякія условныя ограниченія и не можетъ быть подавлено или умалено ими, будучи всецѣло небеснымъ. Раскрываясь на землѣ и примѣнительно къ ея состоянію, это величіе Христово совсѣмъ не подчинено земной неустойчивости, а само даетъ ей надежную твердость. Спаситель — обѣтованный вождь Израиля и лучезарное сіяніе его славы, но лишь въ той мѣрѣ, въ какой этотъ Израиль содержалъ божественное сѣмя, пользуясь всѣми прерогативами хранителя его съ преимуществами сыновства. Вслѣдствіе этого и всякій другой по тожественному основанію можетъ получить всѣ эти качества въ равномъ достоинствѣ, заступивъ мѣсто естественныхъ, природныхъ потомковъ Авраамовыхъ, оказавшихся хуже и ниже пасынковъ. Какъ именно такой, Христосъ — Мессія ведетъ жестокую борьбу съ фарисейски-законническою близорукостію тогдашнихъ іудейскихъ воззрѣній и отрицаетъ упорно, хотя это и заканчивается Его насильственною смертію. Въ этомъ случаѣ мы видимъ въ писаніи Матѳея сильный, почти діаметральный контрастъ между историческимъ лицомъ Господа Спасителя и современною дѣйствительностію, и Тюбингенскій раціонализмъ поспѣшилъ превратить эту принципіальную адверсативность въ фактическую двойственность непримиримыхъ теченій въ самой первенствующей церкви христіанской. Однако у Матѳея констатируется собственно то, что существовавшая реальность не примирялась со Христомъ въ силу уклоненія отъ воплощеннаго Имъ божественнаго идеала. Посему Евангелистъ въ своемъ изображеніи свѣта и тѣней остается лишь вѣренъ исторической истинѣ, давая намъ Мессію не національно-типичнаго, а обѣтованно-истиннаго и божественнаго, значитъ — и общечеловѣческаго. Отсюда у Матѳея апологетическая тенденція въ защитѣ мессіанскаго достоинства Христа, какъ божественно-универсальнаго.

Эта абсолютность мессіанства Христова сказывается вездѣ и во всемъ. Іисусъ —просто „Сынъ человѣческій“, не блещущій ни знатностію рода, ни поражающимъ эффектомъ своихъ дѣяній, ни славною судьбой вообще, — и тѣмъ не менѣе это Богъ съ нами, Спаситель міра. Онъ — сынъ Давидовъ, но уже царственный псалмопѣвецъ называлъ Его

своимъ Господомъ (XXII, 40-46). Христосъ раждается въ безвѣстности въ глухомъ Виѳлеемѣ, но тако писано есть пророкомъ (I, 9). Юность и отрочество Его протекаютъ въ жалкомъ Назаретѣ, но это затѣмъ, да сбудется реченное пророкомъ (II, 23). Онъ умаленъ во всемъ до полнаго уничиженія, но уже Исаія сказалъ (LIII, 4): той недуги наша пріятъ и болѣзни понесе (VIII, 17). Его путь лежитъ ко кресту на Голгоѳѣ, но Онъ идетъ туда, якоже есть писано о Немъ (XXVI, 24). Его скромное явленіе, подобное сошествію тихаго дождя на руно, предваряетъ чудесная звѣзда. Его бѣдную колыбель въ ясляхъ воспѣваютъ сонмы Ангеловъ, всегда Ему покорно служащіе и укрѣпляющіе. При Его смерти содрагается вся земля и мятутся всѣ стихіи міра. Его воскресеніе сопровождается небеснымъ сіяніемъ и возвѣщается небожителями. По всему этому іудеи должны были убѣдиться, что смиренный Назарянинъ есть все-таки Христосъ, и, слѣдовательно, они заблуждаются, воображая Его себѣ иначе, яко бы изъ Назарета не можетъ быть ничего добраго (Ін. I, 46) и что отъ Галилеи пророкъ не приходитъ (Ін. VII, 52). Такія понятія были лишь ложными предразсудками слѣпыхъ вождей народа, — и Господь громитъ ихъ на каждомъ шагу и поражаетъ молніями священнаго гнѣва, самымъ своимъ внѣшнимъ безславіемъ и уничиженіемъ доказывая свою божественную правоту. Въ качествѣ законодателя Христосъ постоянно оскорблялъ фарисейскій буквализмъ и книжническое рабство мертвому преданію, исцѣляя въ неурочное время, прикасаясь къ нечистымъ, допуская къ себѣ мытарей и грѣшниковъ, но за то и по общему признанію людей Онъ бѣ уча ихъ, яко власть имѣя, и не яко книжницы и фарисее (VII, 29) и всегда дѣйствуя съ авторитетомъ господина и субботы (XII, 8). Какъ пророкъ, Спаситель былъ всецѣло отвергаемъ и даже подпалъ кощунственному подозрѣнію въ связи съ демоническими силами, но это лишь съ печальною наглядностію подтвердило, что таковой не бываетъ безъ чести, развѣ только у себя въ отечествѣ и въ домѣ (XIII, 57). Въ своемъ царскомъ достоинствѣ Онъ служилъ принципіальнымъ отрицаніемъ іудейскихъ мессіанскихъ ожиданій, былъ позорно и грубо поруганъ(XXVII, 29), а неистовая чернь злобно вопіяла: да пропятъ будетъ (XXVII, 23), кровь Его на насъ и на чадѣхъ нашихъ (XXVII, 25), но и это удостовѣряло въ Немъ истинное мессіанское достоинство, ибо подобаетъ Ему ити во Іерусалимъ, и много пострадати отъ старецъ и архіерей и книжникъ, и убіену быти (XVI, 21), — и предадятъ Его языкомъ на поруганіе и біеніе и пропятіе (XX, 19).

Значитъ, причина всѣхъ указанныхъ ненормальностей

ничуть не въ самомъ Христѣ, а въ жестоковыйности и каменносердечіи тогдашняго іудейства, глубоко омрачившагося и пагубно принизившагося во всѣхъ своихъ слояхъ — сверху до послѣдняго края. Они утратили надлежащее разумѣніе мессіанскихъ идеаловъ и преступно извратили ихъ: — законъ сталъ убивающимъ письменемъ, пустая обрядность поглотила внутреннюю набожность, злое лицемѣріе вытравило здоровые корни нравственной порядочности. Зміи, порожденія ехиднины,—они подлежатъ сокрушительному гнѣву, и сѣкира уже висѣла надъ ихъ преступными головами (III, 7—10. XXIII, 33). Они затворяли царство небесное, сами не входили и входящихъ не допускали (XXIII, 13). Естественно, что среди этого мрака яркій лучъ свѣта вызывалъ только безумную ярость и свирѣпое озлобленіе, но вина сего исключительно на тѣхъ, кто закрылъ свои очи и уши, чтобы не видѣть божественнаго сіянія и не слышать небеснаго и спасительнаго голоса. Печальная участь Господа среди іудеевъ нимало не противорѣчитъ Его мессіанскому назначенію, ибо Онъ всегда и ясно предвидѣлъ ее, какъ ингредіентный элементъ своего искупительнаго служенія. Земныя скорби и удрученія свидѣтельствуютъ лишь о томъ, что Христосъ — дѣйствительно божественный Мессія, не принижающійся до искусительно демоническихъ обольщеній и не спускающійся до грубыхъ вкусовъ толпы, неспособный льстить чисто національнымъ прихотямъ религіозно-политической горделивости. Онъ — всецѣло божественный и потому выше и внѣ расовыхъ и временныхъ рамокъ и стѣсненій: Его миссія — общечеловѣческая, вселенская.

Такимъ образомъ невѣріе Израиля вовсе не подрываетъ мессіанское достоинство Спасителя, а служитъ къ тому, что отъимется отънего царствіе Божіе и дастся языку, творящему плоды его (XXI, 43). Благовѣстіе Христово было послѣднимъ, заключительнымъ и самымъ совершеннымъ выраженіемъ многочастнаго и многообразнаго глаголанія Божія, но теперь уже въ Сынѣ, а Онъ — наслѣдникъ и раздаятель всего, что принадлежитъ Отцу (Евр. I, 1—2), и потому простирается на всю тварь поднебесную (Кол. I, 23). Правда, Христосъ пришелъ, да „спасетъ люди своя“ (I, 21), но уже Іоаннъ Креститель предупреждалъ: не начинайте глаголати въ себѣ: отца имамы Авраама. Глаголю бо вамъ, яко можетъ Богъ отъ каменія сего воздвигнути чада Аврааму (III, 9). Сыны завѣта ближе другихъ стояли къ царству благодати, и Господь прямо заявлялъ: нѣсмь посланъ, „токмо“ ко овцамъ погибшимъ дому Израилева (XV, 24), а равно къ нимъ направлялъ прежде всего и своихъ учениковъ; на путь языкъ не идите и во градъ Самарянскій

невнидите (X, 5—6). Но основаніе этому — не въ благородствѣ крови; оно лежитъ въ вѣрѣ, которая должна была быть чище и воспріимчивѣе въ избранныхъ первенцахъ Божіихъ. Отсюда натурально, что всякій, кто приближается къ нимъ въ этомъ отношеніи, тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ и ихъ права. Знаменія этого особенно ярко сказывались среди іудейскаго противленія и побуждали Господа открывать двери милости и язычникамъ: О, жено, велія вѣра твоя: будитебѣ, якожехощеши (XV, 28), — сказалъ Онъ болѣзнующей Хананеянкѣ. А глубокое благоговѣніе и всецѣлая преданность Капернаумскаго сотника заставили Спасителя приподнять завѣсу будущаго насчетъ возможной славы всѣхъ народовъ земли: Аминь глаголю вамъ: ни во Израили толики вѣры обрѣтохъ. Глаголюже вамъ: яко мнози отъ востокъ и западъ пріидутъ, и возлягутъ со Авраамомъ и Исаакомъ и Іаковомъ во царствіи небеснѣмъ: сынове же царствія изгнани будутъ во тму кромѣшнюю: ту будетъ плачь и скрежетъ зубомъ (VIII, 10—12) Ясно, что „иные дѣлатели, которые будутъ отдавать хозяину плоды во времена свои" (XXI,44),замѣстятъ прежнихъ въ одинаковомъ чинѣ и получатъ тотъ же виноградникъ.Конечно, они займутъ положеніе своихъ предшественниковъ не иначе, какъ слившись съ ними по существу и сдѣлавшись „новымъ Израилемъ" по тому самому, чѣмъ долженъ былъ быть и завѣтный. Почва для царства Христова остается теократически-еврейскою, и оно будетъ двѣнадцатипрестольнымъ, но возсѣвшіе съ прославленнымъ Христомъ въ пакибытіи послѣдователи Его станутъ уже судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ (XIX, 28), какъ оказавшихся непригодными въ своемъ званіи, которое и переходитъ къ достойнымъ *правопреемникамъ внѣ старой среды, т. е.* къ вѣрующимъ изъ неіудейскаго міра или къ вѣрующимъ вообще. Теократическій идеалъ переносится на предѣлы всей вселенной, если она явится способною привиться къ богонасажденной маслинѣ и пустить благородные корни, которые Всевышній возращалъ въ народѣ своемъ. Отъ чисто національнаго масштаба Господь поднимается до вселенскаго, выдвигая въ немъ общечеловѣческую и божественную сторону. Какъ истинный Мессія, Онъ спасаетъ „людей своихъ", но разъ послѣдніе не представятъ ничего кромѣ плоти и крови, а язычники прилѣпятся къ Нему вѣрою, — тѣ будутъ отвергнуты, эти смѣнятъ ихъ. Сѣмя Авраамово должно наслѣдить землю, но въ кругъ его сопричисляются и Рахавъ и Руѳь: понятно, что чада ихъ по той же причинѣ должны быть и въ церкви Христовой. Отсюда и послѣднее завѣщаніе Господа своимъ ученикамъ при разставаніи съ ними: шедше, научите вся языки (XXVIII, 19).

Благодаря всему этому, Мессія Израилевъ — отвергнутый своими, но истинный Еммануилъ — становится Избавителемъ всемірнымъ. По тому самому и дѣло Его чуждо національной исключительности. Еврейскій идеалъ опять же удерживается, но возышается на степень универсальности. Христосъ проповѣдуетъ „Евангеліе царствія“: — такъ это было предречено пророками, такъ желали сего и іудеи. Но въ ихъ умахъ это обѣтованное царство рисовалось аналогичнымъ „землѣ обѣтованной“, было слишкомъ густо окрашено рѣзкими тонами національныхъ вожделѣній и не распространялось далѣе границъ Палестины и потомковъ общаго праотца Израилева Авраама. Допускалось только то, что сама Палестинская территорія раздвигалась на другія страны и народы, а это могло совершаться лишь путемъ захвата и подчиненія. Очевидно, въ іудейскомъ созерцаніи „царство Божіе“ было больше политическимъ и космически-ограниченнымъ, — Христосъ же провозгласилъ его религіознымъ и всеобъемлющимъ, какъ истинно божественный институтъ. Онъ пришелъ „спасти люди с в о я“, но „отъ г р ѣ х ъ ихъ“. А поскольку это были избранные Божіи, то и грѣховность у нихъ была уже квалифицированною, т. е. не просто природною недостаточностію или бунтующею непокорностію, а специфическою противностію закону Божію въ преступномъ попраніи его. Понятно, что упраздненіе конденсированной порочности необходимо предполагаетъ уничтоженіе общей первоосновы, свойственной всѣмъ людямъ, чѣмъ констатируется универсализмъ для подвига Господа Христа. Посему въ Его благовѣстіи нѣтъ ничего мірского, и самъ Онъ повелѣвалъ воздавать Кесарево Кесарю, нимало не опасаясь за поступленіе Божьяго Богу (XXII, 21). Миссія Христова — всецѣло духовная и — значитъ — всечеловѣческая, ибо въ потребности искупленія всѣ равны и тутъ нѣтъ привилегій и заслуженности. Напротивъ, слабость и смиренное сознаніе своей немощности больше всего удостоиваются благости Божіей, которая спѣшитъ на всякій искренній, умоляющій запросъ, ожидая милости, а не жертвы (IX, 13. XII, 7). И Христосъ „пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію“ (IX, 13). Поэтому „мытари и любодѣйцы варяютъ въ царствіи Божіи“ (XXI, 31), а затѣмъ и всякая кающаяся душа имѣетъ право на участіе въ пиру Божіемъ по чисто благодатному избавленію. Этимъ открывается входъ всѣмъ облагодатствованнымъ — и язычникамъ наравнѣ со всѣми другими, поскольку для нихъ теперь не требуется претворяться въ іудея, хотя бы, путемъ строгаго прозелитизма. Единственное условіе, необходимое всѣмъ и доступное для всѣхъ, — послушествующая и взыскующая вѣра, всегда спасительно исполняемая (VII, 50. VIII, 25, 48), а покаяніе

—путь для вступленія въ новое общество (IV, 17), такъ какъ оно не земное и не обусловливается внѣшними данными со стороны претендентовъ. Замѣчательна здѣсь настойчивость Матѳея. Онъ до 34 разъ употребляетъ сочетаніе ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (malkuth hashshamaim) и лишь четырежды ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ (XII, 28. XIX, 24. XXI, 31, 43), между тѣмъ у другихъ Евангелистовъ господствуетъ совсѣмъ обратное, что перваго ни у кого не встрѣчается, а второе у Марка 14 разъ, у Луки—32, у Іоанна — 2. И это характерное явленіе тѣмъ внушительнѣе и знаменательнѣе, что о „царствѣ небесномъ“ не упоминаетъ ни одинъ изъ прочихъ новозавѣтныхъ писателей. Слѣдовательно, тутъ исключительная особенность Матѳеева изображенія, и потому она должна имѣть свою специфическую силу. Правда, конечно, что въ обѣихъ комбинаціяхъ новый строй характеризуется по своей божественной сторонѣ, но у Матѳея обнаруживается нарочитая противоположность ея земному разумѣнію, чего нельзя отрицать даже при крайне спорной и неправдоподобной догадкѣ, яко бы по причинѣ „неизреченности“ имени Божія (shem hammephorash) называлось для него небо по естественной метонимичности мѣста и обитателя. Еслибы даже считать раввинистическое фокусничество общепринятымъ, — оно все-таки здѣсь не пригодно, ибо не было прямой надобности брать непремѣнно „тетраграмму“ (jhvh), какъ и видимъ у другихъ Евангелистовъ. Поэтому и Матѳеево предпочтеніе τῶν οὐρανῶν извѣстному ему τοῦ Θεοῦ свидѣтельствуетъ о преднамѣренномъ отрицаніи въ мессіанскомъ царствѣ національной его замкнутости и чисто мірского свойства, столь доминировавшихъ въ тогдашнихъ іудейскихъ концепціяхъ вождей и учителей Израиля. Царство Христово — небесное въ томъ смыслѣ, что исходитъ оттуда, гдѣ обитаетъ Богъ, и должно отличаться эссенціальными качествами своего первоисточника. По этой причинѣ оно въ самомъ принципѣ уничтожаетъ фарисейско іудейскія мечтанія, будучи чуждымъ и расовой исключительности и національнаго эгоизма. „Да пріидетъ царствіе Твое; да будетъ воля Твоя и на землѣ, какъ на небѣ“ (VI, 10: γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ, καὶ ἐπὶ (τῆς) γῆς): — вотъ девизъ и осуществимая задача этого міропорядка [1]). Его члены — всѣ, для кого Всевышній есть отецъ, а Онъ ничуть не собственность какого-нибудь народа, но принадлежитъ всѣмъ своимъ дѣтямъ. Іегова, конечно, Богъ Авра-

---

[1]) Примѣчательна разница между предлогами ἐν и ἐπί: первый отмѣчаетъ постоянное пребываніе царства на небѣ, второй констатируетъ схожденіе оттуда на землю и распространеніе по ней, обезпеченное, но постепенное.

ама, Исаака и Іакова, однако не потому, чтобы свойственъ былъ только имъ; скорѣе — наоборотъ, что сами они прежде и болѣе другихъ прилѣплялись къ Нему, признавали Его въ абсолютно-всеобъемлющемъ достоинствѣ. Съ этой точки зрѣнія всякій другой, точно соотвѣтствуя имъ, вполнѣ сближался съ ними и — въ случаѣ ихъ отпаденія — занималъ оставленное мѣсто со всѣми его преимуществами. Это опять же ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς или ὁ ο ράνιος (въ XVIII, 36 ὁ ἐπουράνιος) — реченіе, обычное у Апостола мытаря, у котораго имѣемъ 13 (V, 16, 45. VI, 1, 9. VII, 11, 21. X, 32, 33, XII, 50 XVI, 17. XVIII, 10, 14, 19)+6 (V, 48. VI, 14, 28, 32. XV, 13. XVIII, 35)=19 случаевъ; второй квалификаціи нѣтъ у другихъ Евангелистовъ, первая у Марка лишь дважды (XI, 25, 26), а Лука пишетъ (XI, 13) ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ. Эта характеристика отражаетъ въ себѣ специфическую особенность еврейскаго религіознаго пониманія, но съ устраненіемъ его націоналистической тѣсноты. Глава царства Божія — все тотъ же любвеобильный и милующій отецъ, какимъ былъ и для Израиля, но предѣлы Его владычества распространяются на всѣхъ, кого Онъ обнимаетъ со своего небеснаго престола и кто по духу уподобится родоначальнику вѣрующихъ. Это — „Господь неба и земли“ (XI, 25, Лк. X, 21) и свободно располагаетъ ими, какъ пренебесный (XVIII, 38 ὁ ἐπουράνιος) и не подлежащій мірской соподчиненности, почему и при схожденіи къ намъ остается ὁ ἐξ οὐρανοῦ, о чемъ напоминаетъ Лука (XI, 13) согласно своей концепціи — всеобщаго примиренія во Христѣ Іисусѣ.

Такимъ образомъ на основѣ ветхозавѣтно теократической развивается система универсальныхъ воззрѣній, какъ на почвѣ и въ средѣ еврейской возросъ Искупителъ всего міра. Онъ — іудей по крови, но это просто потому, что Израиль больше былъ подготовленъ къ принятію обѣтованнаго Избавителя. Онъ — іудей и по формѣ своего ученія, но поскольку тамъ было вѣчное, непреходящее, для всѣхъ и всегда обязательное. Онъ — Мессія Израилевъ, но лишь въ томъ отношеніи, что воплощаетъ въ себѣ божественный идеалъ Спасителя, сообщенный нѣкогда народу Божію. Онъ — царь Израилевъ, но единственно потому, что Его царство будетъ высшимъ осуществленіемъ теократическихъ началъ, когда всѣ будутъ родъ избранъ, царское священіе, языкъ святъ, люди обновленія, когда сбудется слово Божіе чрезъ пророка (Ос. II, 23): и помилую непомилованную и реку нелюдемъ моимъ: „людіемои есте вы“, и тіи рекутъ: „Господь Богъ нашъ ты еси“ (1 Петр. II, 9).

Такъ въ строгой связи съ національною еврейскою исторіей, исходя изъ ветхозавѣтныхъ теократическихъ поло-

женій, фактически замыкаясь сначала тѣсными границами Палестины, — дѣло Христово естественно и неизбѣжно пріобрѣтаетъ универсальный характеръ. Прежняя сѣновная оболочка оказывается уже непригодною, ибо новое вино въ ветхіе мѣхи не вливаютъ... Старые національные пріемы отслужили свою службу: еврейская скорлупа сохранила божественное зерно во время зимы невѣрія и бурь безбожія, но настала весна, солнце правды возсіяло на горизонтѣ, — и новый ростокъ пробивается наружу для пышнаго развитія. Храмъ и Іерусалимъ рушатся (гл. XXIV), загнившій Израиль отвергается (гл. XIX сл.), съ уничтоженіемъ аккомодативности закона онъ становится всечеловѣческимъ (гл. V сл.), педагогически временныя постановленія его, — напр., о разводѣ, — лишаются силы (V, 31 сл. XIX, 8 сл.), праздное субботство прекращается (XII, 8), внѣшнее очищеніе замѣняется внутреннимъ обновленіемъ грѣховной души (XI, 6), пасхальный агнецъ поглощается божественною искупительною жертвой (XXVI, 26 сл.). И вотъ теперь на развалинахъ случайно приспособительнаго, примрачно прообразовательнаго — при разрушеніи и грохотѣ раввинской схоластики, книжническаго формализма, фарисейской казуистики, іудейской обрядности — воздвигается нѣчто вѣчное и животворное. Оно божественно по своему существу и достопоклоняемо: — волхвы отъ Востока приносятъ дары родившемуся Богомладенцу, хотя генеалогически это лишь царь іудейскій. Оно неограниченно по своему назначенію: — ш е д ш е н а у ч и т е в с я я з ы к и (XXVIII, 19) говоритъ посланный къ погибшимъ овцамъ дома Израилева. Оно безконечно по своей всегдашней обязательности и спасительному вліянію: — и с е А з ъ с ъ в а м и е с м ь в о в с я д н и д о с к о н ч а н і я в ѣ к а (XXVIII, 20) — таково обѣтованіе Іисуса изъ Назарета.

Въ итогѣ всѣхъ сопоставленій получается съ неотразимостію, что Галилейскій Учитель есть обѣтованный Мессія — истинный и, слѣдовательно, божественный. Въ такомъ случаѣ Онъ и долженъ былъ обнаруживаться въ качествѣ эссенціально-божественной силы.

Какъ же это было исторически и чѣмъ удостовѣряется фактически? — на эти логически естественные вопросы даетъ отвѣты Евангелистъ Маркъ.

2.
Іисусъ Христосъ, какъ истинная и спасительная сила Божія, по Евангелію Марка.

Благовѣстіе св. Марка идетъ отъ Апостола—самовидца Петра и прежде всего воспроизводитъ во всей реальной непосредственности дѣйствительное историческое событіе. Но мы знаемъ, что послѣднее никогда не изображается у

новозавѣтныхъ писателей съ чисто повѣствовательною, „научною“ цѣлію, а лишь по особымъ практическимъ видамъ сотеріологическаго свойства, и всегда носитъ на себѣ замѣтную печать редактора и его приспособленій къ предполагаемой средѣ слушателей и читателей. Для настоящаго случая эти факторы выражаются именами Петра и Римлянъ, изъ коихъ первый далъ содержаніе для Евангелія Марка, а вторые косвенно повліяли на форму и характеръ изложенія.

Апостолъ обрѣзанія ограничивалъ объемъ проповѣди Евангельской рамками земной жизни Искупителя и частными фактами Его спасительнаго служенія, заявивъ при избраніи кандидатовъ на мѣсто отпавшаго Іуды: „надобно, чтобы одинъ изъ тѣхъ, которые находились съ нами во все время, когда пребывалъ и обращался съ нами Господь Іисусъ, начиная отъ крещенія Іоаннова до того дня, въ который Онъ вознесся отъ насъ, былъ вмѣстѣ съ нами свидѣтелемъ воскресенія Его“ (Дѣян. I, 21—22). При замѣтной объективности этого плана, его все таки нельзя назвать строго хронографическимъ, ибо вездѣ имъ предусматривается сокровенный и существенный смыслъ историческихъ событій и констатируется, „какъ Богъ Духомъ Святымъ и силою помазалъ Іисуса изъ Назарета, и Онъ ходилъ, благотворя и исцѣляя всѣхъ, обладаемыхъ діаволомъ; потому что Богъ былъ съ Нимъ“. Противъ этого божественнаго достоинства личности Спасителя ничего не говоритъ и вся горестная и внѣшне позорная Его участь. Правда, не смотря на то, „что сдѣлалъ Онъ въ странѣ іудейской и въ Іерусалимѣ“, „Его убили, повѣсивъ на древѣ“, но „Сего Богъ воскресилъ въ третій день и далъ Ему являться не всему народу“, а ближайшимъ Апостоламъ, „которые съ Нимъ ѣли и пили, по воскресеніи Его“. Конечно, жизнь Христа можетъ представляться необычною и даже невѣроятной, однако показанія учениковъ Господнихъ неоспоримы и не подлежатъ сомнѣнію. Это — „свидѣтели, предъизбранные отъ Бога“ (μάρτυρες οἱ προκεχειροτονημένοι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ), а таковыми уполномоченными и пригодными удостовѣрителями они были въ отношеніи всего подвига Христова. Мало того: самъ Господь повелѣлъ имъ проповѣдывать людямъ и убѣждать всѣхъ, что Онъ есть опредѣленный отъ Бога судія живыхъ и мертвыхъ. Поэтому и всякій вѣрующій въ Него получитъ прощеніе грѣховъ именемъ Его, ибо Онъ — Господь всѣхъ и во всякомъ народѣ боящійся Бога и поступающій по правдѣ пріятенъ Ему (Дѣян. X, 34—43).

Всматриваясь въ ходъ этихъ мыслей, мы легко находимъ центральный ихъ пунктъ въ томъ принципѣ, что Христосъ — величайшее и единственное божественное лицо міровой исторіи, всецѣлый владыка не только природы, но и духовъ. Ему нужно подчиняться, хотя Его сила — не во

внѣшней мощи, а въ благодатномъ примиреніи и спасеніи всѣхъ по вѣрѣ, которая и предлагается людямъ чрезъ призванныхъ и авторитетныхъ зрителей Его жизни и дѣлъ. Нельзя не видѣть, что въ такой постановкѣ благовѣстіе Евангельское пріобрѣтало характеръ универсальной обязательности и всемірной необходимости и по своему божественному источнику во Христѣ и по самой Его цѣли въ доставленіи всѣми желаемаго и сознаваемаго нравственнаго совершенства, потребнаго по самой организаціи подлиннаго человѣческаго существа.

Но подобное Евангеліе еще болѣе подходило въ этомъ видѣ къ запросамъ Римскаго общества, спеціально предполагаемаго Маркомъ въ качествѣ воспріемлющей и читающей аудиторіи. Мы мало информированы насчетъ первичной Римской церкви. Она образовалась и сформировалась невѣдомыми, таинственными путями, и корень ея скрывается въ туманной неизвѣстности. Во всякомъ случаѣ истинно, что уже въ началѣ главнѣйшимъ элементомъ въ ней были язычники, а не іудеи. Ясные намеки на это имѣются и въ Павловомъ посланіи туда, ибо писатель надѣется получить въ Римскихъ исповѣдникахъ нѣкій плодъ, якоже и въ прочихъ языцѣхъ (Рим. I, 13), поставляя благодать и апостольство свое въ покореніи вѣрѣ всѣхъ народовъ (I, 5). По прибытіи въ Римскую столицу, св. Павелъ созва сущія отъ іудеевъ первыя, но къ рѣчамъ апостольскимъ слушатели отнеслись со скептическилъ невниманіемъ: о ереси сей вѣдомо есть намъ, яко всюду сопротивъ глаголемо есть, почему они были заклеймлены грознымъ словомъ Исаіи (VI, 9—10) и отвергнуты (Дѣян. XXVIII, 17 сл.). При этихъ условіяхъ христіанство могло находить для себя благопріятную почву или въ прозелитахъ, или среди язычниковъ. Римъ съ гордымъ пренебреженіемъ высокомѣрія и съ презрительнымъ отвращеніемъ омерзѣнія смотрѣлъ на іудея; — и тѣмъ не менѣе — при расшатанности нравовъ, упадкѣ древнихъ культовъ и при экзальтированно-горячей и эксцентричной жаждѣ спасительнаго искупленія — возвышенныя идеи ветхозавѣтнаго откровенія имѣли здѣсь немалое и вліятельное распространеніе. Сенека говоритъ, что „обычай этого преступнѣйшаго рода возобладалъ настолько, что принятъ повсюду, при чемъ victi victoribus leges dederunt“ (см. Augustini De civ. Dei VI, 11: M. lat XLI, 192). Іосифъ Флавій даже утверждаетъ (Contra Apion. II, 39), что „нѣтъ ни одного города греческаго или народа варварскаго, гдѣ бы не сохранялся покой седьмого дня, гдѣ бы не соблюдались посты и новомѣсячія и гдѣ бы не было различенія относительно пищи, какую воспрещено намъ ѣсть“. И по указаніемъ Ювенала (Sat. XIV, 96 sqq.) и Тацита (Hist. V, 5) многіе въ Ри-

мѣ принимали іудейство въ полномъ его объемѣ вмѣстѣ съ обрѣзаніемъ и становились тѣмъ, что позднѣе назывались „прозелиты правды“ (gerej hazzedek). Разумѣется, гораздо больше было такихъ, которые допускались въ синагогальныя собранія послѣ признанія ими „Ноевыхъ заповѣдей“ (о воздержаніи отъ идолослуженія, богохульства, человѣкоубійства, воровства, мятежа, блуднаго сожительства съ близкими родственниками и вкушенія крови и удавленины; ср. Дѣян. XV, 20, 29), когда они — по той же искусственной терминологіи — дѣлались „прозелитами вратъ“ (gerej hashshaar), которые въ апостольскія времена именовались (Дѣян. XIII, 43, 50. XVI, 14. XVII, 4, 17. XVIII, 7. Jos. Fl. Antiqu. XIV, 7: 2) οἱ σεβομένοι προσήλυτοι, οἱ σεβομένοι τὸν θεόν, или просто οἱ σεβομένοι.

Но само собою понятно, что всѣ эти люди, исповѣдывавшіе по традиціонному націонализму господство Римской силы, могли подчиниться верховенству Іеговы только при явномъ Его превосходствѣ, столь несомнѣнномъ въ судьбахъ Израиля по внутренней устойчивости ученія и по желѣзной преданности ему гонимыхъ и поругаемыхъ іудеевъ. Всѣ эти обращенцы были изъ адептовъ гегемоніи внѣшней силы и потому способны были измѣнить ей лишь въ пользу чего-либо высшаго и превалирующаго въ самыхъ очевидныхъ фактахъ: никто же можетъ сосуды крѣпкаго, вшедъ въ домъ его, расхитити, аще не первѣе крѣпкаго свяжетъ (Мрк. III, 27). Посему для нихъ было вѣрно слово апостольское: іудее знаменія просятъ (1 Кор. I, 22) и боязливо стерегутся креста, бывшаго для нихъ соблазномъ (I, 23) по его уничиженности. Не менѣе естественно, что прозелиты — даже перваго ранга — не претворялись совершенно въ настоящаго іудея по духу и плоти. Въ складѣ ихъ ума и въ характерѣ воззрѣній сказывалась старая закваска римскаго язычника съ достоинствомъ civis Romani, а какъ много говорилъ этотъ краткій титулъ? Онъ удостовѣрялъ принадлежность даннаго субъекта къ державному Риму, у подножія котораго рабски трепеталъ весь древній міръ, — который своимъ мановеніемъ сокрушалъ цѣлыя царства, — предъ которымъ трепетали всѣ и все. Самая religio его была лишь одною изъ политически-національныхъ функцій [1]) и проникалась тѣмъ же духомъ насильственнаго подавленія личной свободы, вопреки всяко-

---

[1]) Ср. Rev. Prof. (Bishop) Arthur C. Headlam, The Doctrine of the Church and Christian Reunion (London. [2]1921), p. 12: въ Римѣ „even if foreingn cults are introduced, they are brought in as new developments of the State religion“.

му убѣжденію, и ее приходилось соблюдать даже тогда, когда сами жрецы открыто смѣялись надъ жертвоприношеніями и обрядами. Римскаго гражданина нужно было сначала побороть, чтобы потомъ заставить вѣровать. При этомъ, конечно, въ немъ всегда были живы требованія разума цивилизованнаго и развитого. Своимъ научнымъ скептицизмомъ онъ въ конецъ расшаталъ основы политеизма, какъ не удовлетворяющаго запросамъ ума положительнаго и сердца трезваго. Нѣкоторые бросились въ объятія самаго отчаяннаго, нигилистическаго скептицизма, не видя нигдѣ ни нравственно возрождающей мощи, ни интеллектуальной осмысленности. Другіе утопали въ омутѣ заносныхъ чудовищныхъ культовъ Востока, чтобы хоть на-время заглушить въ себѣ жгучую жажду правды и истины. Иные склонились къ іудейскому монотеизму, который былъ запечатлѣнъ яркими чертами Бога великаго и правосуднаго. Но всѣ эти лица и группы искали религіозной системы съ неотразимою интеллектуальною принудительностію, неизбѣжно покоряющею себѣ всю пытливость культуры и цивилизаціи. Какъ съ нравственной точки зрѣнія, такъ и въ интеллектуальномъ отношеніи просвѣщенный Римлянинъ признавалъ только силу, — силу знаменій и чудесъ и силу абсолютной разумности. Въ этомъ случаѣ для римскаго общества было не менѣе пригодно второе изреченіе св. Павла, что „еллины премудрости ищутъ“ (1 Кор. I, 22) и, считая Христа распятаго безуміемъ, могутъ обратиться къ Нему лишь тогда, когда убѣдятся, что для спасаемыхъ Онъ не юродство, а сила Божія (I, 18).

Само собою слѣдуетъ, что эти требованія въ неизмѣримо бо́льшей мѣрѣ должны были предъявляться со стороны язычниковъ, къ которымъ тоже направлялось благовѣстіе устами Петра, почему ихъ имѣлъ въ виду и Маркъ въ своемъ письменномъ изложеніи. Встрѣтивъ въ іудеохристіанскихъ слояхъ начальной римской церкви удобную для себя почву, вполнѣ соотвѣтствующую его спеціальной миссіи у обрѣзанныхъ (Гал. II, 8), Кифа въ тоже время столкнулся съ новыми запросами раціональной „эллинской“ мысли, гласившей: virtus — suprema lex во всѣхъ областяхъ, въ словѣ и въ дѣлѣ, въ вѣрѣ и знаніи. Естественно, что — сообразно сему — этотъ Апостолъ вынужденъ былъ попреимуществу оттѣнять предъ Римскими слушателями, что „благовѣствованіе Христово есть с и л а Божія ко спасенію всякому вѣрующему“, какъ это раскрывалъ въ своемъ посланіи къ нимъ и св. Павелъ (Рим. I, 16).

Вотъ при какихъ условіяхъ и подъ какими вліяніями складывалось Римское благовѣстіе Петрово о Христѣ Іисусѣ, Котораго было необходимо показывать по Его божественной мощи въ несомнѣнныхъ конкретныхъ примѣрахъ. Но

если Маркъ былъ только „истолкователемъ“ (ἑρμηνε τής) подлинной проповѣди Петровой, то неизбѣжно, что эти особенности типически отразились и на его изображеніи лица и дѣла Христова.

Это мы и видимъ въ самомъ теперешнемъ писаніи. Ἀρχὴ τοῦ εὐαγ ελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ: — таковы первыя слова [1]) и основной тезисъ второго синоптика. „Благовѣстіе“, какъ совершившійся историческій фактъ всецѣлаго спасенія всѣхъ людей: — вотъ та „радостная вѣсть“, которую беретъ на себя раскрытъ міру Маркъ. Предъ лицомъ его стоялъ грозный Римъ во всемъ блескѣ своего внѣшняго величія. Онъ сіялъ всѣми цвѣтами наружнаго благоденствія, но смертельныя раны таились въ немъ и разъѣдающія язвы подтачивали каждую душу. Властитель вселенной обладалъ всѣмъ, чѣмъ можетъ гордиться civitas, но у него не было самаго существеннаго, что нужно для civis, какъ разумной и морально чуткой личности. Умъ празденъ, сердце пусто, — и оба они болѣзненно ищутъ исхода то въ безбрежномъ скептицизмѣ отчаянія, то въ дикихъ оргіяхъ восточнаго происхожденія. Человѣкъ до критической агоніи бьется за права интеллекта, — и самый равнодушный изъ Римлянъ боязливо и съ недовѣрчивою надеждой утопающаго — подобно Пилату — задается тревожнымъ вопросомъ: „что̀ есть истина?“ Громомъ оружій и потоками крови Римъ старается заглушить этотъ мучительный вопль, но въ душѣ всѣхъ пылаетъ одна неутолимая жажда: „мира совѣсти, свѣта правды!“. И вотъ утѣшительнымъ удовлетвореніемъ служитъ здѣсь именно благовѣстіе Христово, въ которомъ все это заключается въ изобиліи и полнотѣ. Это — не теоретическая система и не продуктъ геніальнаго остроумія и необычайной изобрѣтательности, независимый отъ видимыхъ достоинствъ или недостатковъ своего производителя. Напротивъ, это есть самое существенное, эссенціальное свойство послѣдняго, по-

---

[1]) Критическія изданія или совсѣмъ опускаютъ (Tischendorf, Nestle) прибавку υἱοῦ τοῦ θεοῦ, или ставятъ ее подъ сомнѣніемъ (Westcott — Hort, H. v. Soden), но этого изъятія ничуть не обезпечиваетъ одинъ авторитетъ Синайскаго кодекса, гдѣ уже древнѣйшій справщикъ опять внесъ ее. Правда, Оригенъ, Епифаній, Василій в., блаж. Іеронимъ и нѣкоторые другіе не упоминаютъ данныхъ словъ, но этого и не требовалось при общемъ указаніи начала второго Евангелія сравнительно съ прочими, для чего было достаточно отмѣтить, что Маркъ ведетъ свою рѣчь отъ проповѣди Іоанновой. Въ подобныхъ случаяхъ опускаетъ эти термины и св. Ириней (Adv. haer. VII, 11), хотя несомнѣнно, что онъ зналъ ихъ и пользовался ими въ своей полемикѣ противъ еретиковъ (III, 10, 16: Migne gr. VII, col. 878; 922).

сколько оно — τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ и нестдѣлимо отъ Него, какъ своего первовиновника и обладателя (gen. subjectivus). Въ этомъ случаѣ откровеніе и открывающій совершенно совпадаютъ между собою и первое — по своей значительности — оказывается въ безусловной соподчиненности второму, какъ неизмѣнно соприсущій ему отблескъ, — какъ плодъ, въ которомъ познаётся самое дерево. Отсюда и самый кардинальный для всего предмета вопросъ: кто же Онъ и каковъ Его авторитетъ? Фактически мы видимъ пока лишь человѣка Іисуса съ титуломъ іудейскаго Мессіи, который могъ оставаться просто мѣстнымъ героемъ. Если тутъ предполагается нѣчто свыше сего, то не должны ли мы признавать Его великимъ геніемъ? Однако и Греція и Римъ имѣли таковыхъ слишкомъ достаточно, чтобы опытно убѣдиться въ ихъ органической неспособности найти и дать міру „единое на потребу“... Не избранникъ ли неба? — но всѣ цезари были divi — божественны, хотя ближайшій изъ нихъ Неронъ по своей прихоти сжегъ чуть не всю столицу и при зловѣщихъ факелахъ христіанскихъ мучениковъ продолжалъ справлять кровавую тризну на пеплѣ и среди стоновъ обездоленнаго люда... Посланникъ боговъ? — но сами оффиціальные служители ихъ, жрецы и авгуры, явно смѣялись надъ своею религіей, и всѣмъ было вѣдомо, что она поддерживается собственно по инерціи... Итакъ: кто же Онъ? Это — υἱος (τοῦ) θεοῦ, не одинъ изъ многихъ и отъ многихъ, а сынъ единственный и отъ единаго, понятіе коего инстинктивно сказывалось въ вѣрованіи народа. Но само собою понятно, что единичный и природный сынъ Божій есть всецѣлый Богъ.

Исключительно и несравнимо лицо Господа Спасителя, — не менѣе чрезвычайно и Его дѣло, свидѣтельствующее о Немъ, показывающее божественное сыновство Христово, какъ фактъ очевидный и осязательный. Но требовалось положеніемъ вещей раскрыть и подтвердить это неотразимо. Слѣдуя старинному правилу „brevem esse viam per exempla“, Маркъ щедро разсыпаетъ яркіе и знаменательные примѣры на каждой страницѣ своего Евангелія. При всемъ своемъ маломъ объемѣ, оно—пропорціонально—болѣе другихъ сосредоточивается въ жизни Христовой на чудесныхъ актахъ и явленіяхъ, и они во всякомъ случаѣ не уступаютъ дидактическимъ отрывкамъ по объему и экспрессіи. Родъ Искупителя неисповѣдимъ и лишенъ всякой генеалогіи, однако самый послѣдній изъ великихъ пророковъ, какой былъ извѣстенъ римскому прозелитизму, провозглашалъ (I, 7) Христа „крѣпчайшимъ“ (ὁ ἰσχυρότερος) себя, а небесный гласъ повѣдалъ свыше (I, 11), что это ὁ υἱος ὁ ἀγαπητός, находящійся въ неразрывной связи любви, какъ именно любимый

сынъ [1]), т. е. не по расположенію только, но по самой природѣ своей — naturaliter и essentialiter, ибо Онъ всегда сущій (εἶ) сынъ по своему происхожденію и бытію. Потому и Богъ Отецъ не просто благоволитъ къ Нему, но вся Отчая благость всецѣло почиваетъ въ Немъ (ἐν ᾧ) и непосредственно изливается на всѣхъ изъ этого неисчерпаемаго источника. Значитъ, мы имѣемъ наивысшее удостовѣреніе божественности Христа. И, дѣйствительно, Его божественное достоинство сіяетъ паче блистающаго солнца. Ангелы служатъ Ему (I, 13), и даже одержимый духомъ въ Капернаумской синагогѣ восклицаетъ: „оставь; что̀ Тебѣ до насъ, Іисусъ Назарянинъ?... Знаю, кто Ты, Святый Божій“ (I, 24). Онъ чуждъ обычной человѣческой ограниченности и властно упраздняетъ ее: — горячка (I, 30—31), проказа (I, 40—45), параличъ (II, 3—12) немедленно повинуются Его малѣйшему мановенію. Въ равной мѣрѣ Спаситель не подлежитъ и обязательной для другихъ стѣснительной условности, почему свободно исцѣляетъ сухорукаго въ субботу (III, 1—6). Все покорно Ему: — буря утихаетъ по одному повелительному слову (IV, 35—41): „умолкни, перестань!“ легіонъ бѣсовъ мучительно трепещетъ предъ Его лицомъ (V, 1—20) и самая смерть побѣждается всемогущимъ „востани!“ (I, 21—24, 35—43). Безъ всякаго напряженія Его цѣлительная сила исходитъ изъ Него и врачуетъ сама собою (V, 25—34), минимальными запасами питаетъ тысячи народа (VI, 30—44. VIII, 1—9), легко носитъ по волнамъ бушующаго моря (VI, 45—52), краткимъ замѣчаніемъ „пойди,—вышелъ бѣсъ“ изгоняетъ его (VII, 24—30). Глухота и косноязычіе столь же мало значатъ для Христа (VII, 31—37), какъ и слѣпота (VIII, 22—26) или специфическій лунатизмъ (IX, 14—29). Онъ всѣхъ милуетъ съ царскою щедростію (X, 45—52 о Вартимеѣ) и судитъ всякое безплодное дерево съ окончательною рѣшительностію абсолютнаго владыки (XI, 12—14).

Ясно, что „Сей есть всѣмъ Господь“ (Дѣян. X, 36), но въ качествѣ необходимаго по обстоятельствамъ argumenti ad hominem Маркъ прибавляетъ еще нѣсколько новыхъ чертъ въ подкрѣпленіе этой истины. Греки и римляне широко держались вѣры въ демоновъ, какъ злыхъ или добрыхъ геніевъ, — и Цицеронъ (Divin. I, 54) категорически формулируютъ: esse divinum quiddam, quod Socrates daemonium appellat. Эта сторона замѣтно выдвигается вторымъ Евангелистомъ и въ частомъ упоминаніи о семъ, и въ самомъ способѣ изображенія. Такъ, благовѣстникъ, не отрицая прямо самаго существованія, приспособительно къ тог-

---

[1]) Такова сила повторнаго опредѣленнаго члена; ср. еще, напр., Кол. IV, 14.

дашнимъ возрѣніямъ старается возвести читателей до истинаго понятія о духовномъ и божественномъ. Это — πνεύματα, но πνεύ ατα ἀκάθαρτα: — терминъ, встрѣчающійся у него 11 разъ (I, 23, 26, 27. III, 11, 30. V, 2, 8, 13. VI, 7. VII, 25. IX, 25), а у Матѳея дважды (X, 1. XII, 43) и у Луки 6 (7) разъ въ Евангеліи (IV, 33, 36. VI, 18. VIII, 29. IX, 42. XI, 24) и дважды въ Дѣяніяхъ (V, 16. VIII, 7), въ другихъ же новозавѣтныхъ книгахъ только въ Апокалипсѣ два раза (XVI, 3. XVIII, 2). Маркъ видимо придаетъ этому оттѣнку особенную важность въ своихъ миссіонерско-практическихъ интересахъ. Ради сего онъ настойчиво убѣждаетъ, что „демоніонъ" есть зло, — зло великое и могушественное въ человѣческой природѣ, поелику она слаба и тяжко страдаетъ отъ этого жестокаго деспотизма; но оно — совсѣмъ ничто для Христа, поскольку Онъ — Сынъ Божій. Господь поражаетъ его на каждомъ шагу, — и въ этомъ, между прочимъ, заключается спасительное дѣло Христово. „И Онъ проповѣдывалъ въ синагогахъ ихъ по всей Галилеѣ и изгонялъ бѣсовъ" — пишетъ Маркъ (I, 39), когда въ параллели Матѳея (I, 23) читается: „и ходилъ Іисусъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ ихъ... и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ". По второму синоптику, причина этихъ человѣческихъ несчастій и страданій лежитъ и въ демонахъ, развратившихъ первозданное человѣческое естество и коварно эксплоатирующихъ его, какъ показываетъ приводимый у него длинный перечень такихъ бѣсовскихъ изгнаній (I, 23—27, 34. III, 11 сл., 15, 22—27. V, 2—20. VI, 7—13. VII, 25—30. IX, 16—28, 37. XVI, 9, 17). И самъ Спаситель полагалъ тутъ одну изъ существенныхъ миссій своего служенія. Христосъ „поставилъ двѣнадцать, ... чтобы они имѣли власть исцѣлять отъ болѣзней и изгонять бѣсовъ" (III, 14—15), достигая перваго больше чрезъ второе, ибо и при посольствѣ на проповѣдь даяше имъ власть надъ духи нечистыми (VI, 7), и они „изгоняли многихъ бѣсовъ, и многихъ больныхъ мазали масломъ и исцѣляли" (VI, 13). Равно и предъ вознесеніемъ своимъ Господь всѣмъ вѣрующимъ даровалъ обѣтованіе (XVI, 17): именемъ моимъ бѣсы ижденутъ. При такихъ знаменіяхъ могущества Христова, признаніе Его божества невольно исторгалось даже изъ этихъ натурально злостныхъ устъ. Не смотря на строгое запрещеніе говорить, что Онъ—Христосъ (I, 34. III, 12), „духи нечистые, когда видѣли Его, падали предъ Нимъ и кричали: Ты — Сынъ Божій" (III, 11), „Ты — Святый Божій" (I, 24), „Іисусъ—Сынъ Бога Всевышняго" (V, 7). По этой же причинѣ при одномъ имени Христовомъ нечистая сила удалялась даже чрезъ тѣхъ, кто не ходилъ за Нимъ (IX, 38).

Итакъ, по всему несомнѣнно, что Искупитель есть божественное лицо исключительнаго, абсолютнаго достоинства: Его чудеса свидѣтельствуютъ объ этомъ, а господство надъ демонами поставляетъ Его внѣ ряда всѣхъ глаголемыхъ боговъ на небѣ и на землѣ. И это не мнѣніе только пылкихъ поклонниковъ и восторженныхъ послѣдователей Назаретскаго Благодѣтеля. Напротивъ: они сдержаны и крайне осторожны въ выраженіи подобныхъ чувствъ и настроеній. Маркъ какъ будто намѣренно проходитъ молчаніемъ множество примѣровъ этого рода (ср. Мѳ. XIV, 33. XVI, 16. Ін. VI, 68 — 69 и др.), не желая быть заподозрѣннымъ въ пристрастіи и партійности. Даже при встрѣтившейся неизбѣжности онъ гораздо менѣе рѣшителенъ въ провозглашеніи божественности Господа со стороны Его Апостоловъ, — и Петръ при Кесаріи Филипповой просто говоритъ (VIII, 39): Σὺ εἶ ὁ Χριστός, когда по Матѳею (XVI, 16) это былъ „Христосъ, сынъ Бога живаго“ или во всякомъ случаѣ — по Лукѣ (IX, 20) — „Христосъ Божій“ (ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ) по своей эссенціальной божественности. Значитъ, предъ нами — не пристрастное увлеченіе экзальтированныхъ почитателей. Совсѣмъ нѣтъ, а надъ Нимъ сбылась древняя римская сентенція: vox populi — vox Dei, ибо самъ Спаситель отъ всѣхъ требовалъ глубокаго молчанія, но сколько Онъ ни запрещалъ исцѣленнымъ, они еще болѣе разглашали (VII, 36). И мы уже видѣли, какимъ ореоломъ восторга и изумленія окружается Іисусъ всюду по изображенію Марка, какіе клики энтузіазма и восхищенія преслѣдовали Его вездѣ, такъ что Онъ не могъ спокойно никуда показаться и принужденъ былъ удаляться въ мѣста пустынныя (I, 35. VI, 31 — 32, 35) и переходить въ предѣлы Сирофиникіи, но и тамъ находила Его увлеченная толпа и внѣ черты священной земли Христосъ не можаше утаитися вопреки своему рѣшительному уклоненію отъ всякой гласности (VII, 24). „И чрезвычайно дивились и говорили: все хорошо дѣлаетъ — и глухихъ дѣлаетъ слышащими и нѣмыхъ говорящими“ (VII, 37). Что̀ есть сіе (I, 27)? — такой неудержимый возгласъ сопровождалъ Господа съ начала до конца, — отъ Капернаума до Голгоѳы. Поруганный, обезславленный, презрѣнный, — Онъ и на позорномъ крестѣ исторгаетъ изъ зачерствѣлаго сердца грубаго сотника торжественное исповѣданіе (XV, 39) „истинно человѣкъ сей былъ Сынъ Божій“ (ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ; у Мѳ. XXVII, 54 и Лк. XXIII, 47 лишь ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν). Υἱὸς θεοῦ — вотъ настоящая характеристика Іисуса изъ Назарета. Это — мнѣніе самаго Евангелиста, но его громко возглашаетъ Отецъ Небесный, объ этомъ вопіютъ всѣ дѣла Христовы, это признаетъ косная толпа народа, это невольно высказываютъ злые демоны, это ослѣпительно

бьетъ въ глаза низкаго язычника, человѣка меча и крови, даже среди всѣхъ ужасовъ самаго послѣдняго позора. Исключительная, эссенціалная божественность Христа есть фактъ самоочевидный, — фактъ глубокаго опыта, живой исторіи.

Но понятно само собою, что при такомъ Своемъ достоинствѣ Господь долженъ быть явленіемъ чрезвычайнаго рода, выходящимъ изъ обыкновеннаго строя, превышающимъ все, что̀ бы ни было высокаго подъ солнцемъ. Сущность Его служенія состоитъ въ благовѣстіи, но это есть созидаемое и возвѣщаемое чрезъ Него (I, 1) τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (I, 14) [1]), величайшая реальная радость, которая исходитъ отъ Бога и почерпается въ непосредственномъ общеніи съ Нимъ въ Сынѣ. По этой причинѣ она носитъ характеръ своего божественнаго первоисточника и не имѣетъ — даже аккомодативной — зависимости отъ земныхъ человѣческихъ условій, поелику эссенціально выше ихъ. Это Евангеліе Христово — не благовѣстіе царствія, какого эгоистически желали іудеи и какое созидалось желѣзною рукою Рима, не наполняя его внутренней, разлагающей пустоты. Таково же и самое дѣло Господа Спасителя. Онъ учреждаетъ новый порядокъ, ибо безъ него немыслимо правильно организованное бытіе, но это есть ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Если въ эпитетѣ τῶν οὐρανῶν сказывается у Матѳея намѣренный контрастъ земнымъ мечтаніямъ тогдашняго іудейства, то своимъ τοῦ θεοῦ Маркъ видимо противополагаетъ его наличной дѣйствительности, поскольку у него исключительно употребляется данная формула (какъ, впрочемъ, и у Луки, хотя по другимъ ассоціаціямъ). Urbs сковалъ весь бассейнъ Средиземнаго моря, и его держава проникала въ глубь Востока, въ туманную даль Европы и Британніи:— насколько же крѣпче и обширнѣе должно быть царство Божіе по его натуральной неограниченности? Состояніе римскаго гражданства считалось единственно нормальнымъ и желательно счастливымъ съ политически-соціальной точки зрѣнія: — насколько же блаженнѣе и сладостнѣе быть членами божественной державности, господствующей и на небѣ и на землѣ? И для всѣхъ вполнѣ очевидно, что новое царство, какъ Божіе, совсѣмъ чуждо той слабости, которая естественно присуща всякому человѣческому величію, — неизмѣримо превосходитъ всякую мірскую утѣху, всегда

---

[1]) Мы читаемъ это реченіе безъ промежуточнаго τῆς βασιλείας не только по текстуально критическимъ основаніямъ, но и по контекстуальной логической связи, гдѣ сначала констатируется проповѣдуемое Христомъ „Евангеліе Божіе“ (I, 14), а потомъ сейчасъ же указывается его содержаніе въ „царствѣ Божіемъ“ (I, 15).

носящую зародышъ гибельной отравы въ самомъ своемъ упоеніи. Но это и не могло быть иначе во Христѣ Іисусѣ, такъ какъ Онъ — Сынъ Божій, а вся Его дѣятельность была непосредственнымъ обнаруженіемъ Его божественной личности и имѣла реальное значеніе во всѣхъ своихъ частяхъ. Его чудеса свидѣтельствовали о Его божественномъ достоинствѣ, — такимъ же чудомъ была и Его необычная проповѣдь (ср. Ін. XIV, 10). „И всѣ ужаснулись, — упоминаетъ Евангелистъ (I, 27), — такъ что другъ друга спрашивали: что̀ это? что̀ это за новое ученіе, что Онъ и духамъ нечистымъ повелѣваетъ со властію, и они повинуются Ему?“ Но, съ другой стороны, всѣ Его дѣйствія были не меньшимъ наставленіемъ, чѣмъ слова Христовы, и потому у Марка чисто дидактическіе отрывки не перевѣшиваютъ повѣствовательныхъ и отличаются характеромъ универсальности. Достаточно отмѣтить, что второй синоптикъ опускаетъ почти всю Нагорную бесѣду и въ другихъ случаяхъ тщательно избѣгаетъ освѣщенія событій съ іудейско-теократической точки зрѣнія, выдвигаемой у Матѳя. Маркъ, конечно, не умалчиваетъ объ отношеніяхъ Христа къ іудеямъ, но говоритъ объ этомъ не затѣмъ, чтобы по контрасту изобразить вѣрующихъ въ качествѣ истинныхъ сыновъ Израиля, а съ тою цѣлію, чтобы показать въ Немъ превосходящую все силу, которой нужно повиноваться, или — иначе — она сокрушитъ непокорныхъ, кто бы они ни были. Предъ нею исчезаютъ и блѣднѣютъ всякія преимущества наслѣдственности, родства и т. п. Иже аще сотворитъ волю Божію, — сей братъ мой и сестра моя и мати ми есть (III, 35), — заявляетъ Спаситель. Его столкновенія съ тогдашнимъ іудействомъ только ярче иллюстрируютъ это принципіальное положеніе. Ослѣпленные потомки Израиля допускаютъ въ Немъ, какъ одержимомъ, прямое дѣйствіе веельзевула, но эта злочестивая хула достойна вѣчнаго осужденія (III, 20—30). Они навязываютъ всѣмъ преданія старцевъ, но это — гибельное и нелѣпое лицемѣріе (VII, 1—23), скрывающее пожданіе домовъ вдовицъ (XII, 38—40). Естественно, что всѣ коварныя придирки къ Іисусу съ этой стороны служатъ только къ бо́льшему ихъ посрамленію,— и всѣ дивятся Ему (XII, 17), даже не смѣя спрашивать Его (XII, 34). По неотразимому и для враговъ мнѣнію, Онъ — Господь Давидовъ (XII, 35—37) и, сокрушая всѣхъ противниковъ, торжествуетъ тамъ, гдѣ послѣдніе готовили Ему конечное пораженіе. Его сѣмена не приносятъ здѣсь плода, но лишь потому, что падаютъ въ терніе или на каменистую землю (IV, 1—20). Между тѣмъ въ удобной и подготовленной почвѣ они развиваются и растутъ безъ всякой заботы людей единственно по присущей имъ энергіи (IV,

26—29), такъ что меньшее всѣхъ зерно горчичное становится больше всѣхъ злаковъ, и подъ тѣнію его могутъ укрываться всѣ птицы небесныя (IV, 30—32). И никакіе злобные замыслы не въ состояніи прекратить этой вѣчной жизненности. Виноградари убьютъ сына, но господинъ погубитъ тяжателей, а отвергнутый камень сдѣлается главою угла (XII, 1—12).

Значитъ, ученіе Христа есть новое въ самомъ истинномъ смыслѣ и столь же могущественно, какъ самая Его божественная личность, почему и оба они вызываютъ одинаковое восхищеніе. Но все это уже говоритъ и о высочайшей Его премудрости, прокладывающей себѣ славный путь среди самыхъ тяжелыхъ стѣсненій. Смерть Христа будетъ прямымъ торжествомъ Его идеи у всѣхъ лучшихъ дѣлателей на пространствѣ всего міра, и всѣ Его слова мудро направлены къ этой великой цѣли, хотя и вопреки всякимъ обычнымъ расчетамъ. „Человѣкамъ это невозможно, но не Богу: ибо все возможно Богу“ (X, 27). Потому Его рѣчи закрываютъ всѣ уста настолько, что никто изъ противниковъ уже не смѣетъ и спрашивать Его (XII, 34), а въ сердцахъ смиренныхъ онѣ возбуждаютъ не меньшій восторгъ восхищенія и слушаются съ услажденіемъ (XII, 37). Всѣ дивятся ученію Его (I. 22. XI, 18), — „и многіе слушавшіе съ изумленіеиъ говорили: откуда у Него это? что̀ за премудрость дана Ему и какъ такія чудеса совершаются руками Его“ (VI, 2) ?

Итакъ: во всемъ и всегда Христосъ есть Божія сила и Божія премудрость, заявляющая своимъ величіемъ даже въ самыхъ скорбныхъ обстоятельствахъ. Его распятіе было страшнымъ уничиженіемъ, почти уничтоженіемъ, но это неизбѣжно въ мірѣ зла, каковое не могло быть упразднено частными пораженіями въ отдѣльныхъ случаяхъ. Оно обложило людей всяческими болѣзнями, ввергло ихъ въ объятія духовъ нечистыхъ, — и Спаситель всюду устранялъ его съ земного пути. Однако же было ясно, что корень идетъ гораздо глубже, почему и самый пагубный тиранъ можетъ быть низвергнутъ лишь въ смертельной схваткѣ. Христосъ глубоко вздыхалъ уже при видѣ глухого косноязычнаго и всего ослѣпленнаго рода (VII, 34. VIII, 12), предчувствуя, что господство „князя воздушнаго“ будетъ покончено единственно кровавою жертвой. И никому иному, какъ Риму, не было столь извѣстно, что всякое верховенство въ нашемъ мірѣ созидается кровію и всякая побѣда получается послѣ жестокаго крушенія. И по вниманію къ планамъ божественнымъ и со своей точки зрѣнія онъ долженъ былъ отказаться, будто Христосъ распятый — безуміе, и — напротивъ — обязывался признать здѣсь величайшій разумъ.

И это еще болѣе понятно и по существу царства Христова и по условіямъ новаго гражданства.

Будучи ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, это царство объемлетъ всю вселенную и не ограничивается какою-либо территоріей или народностію. Господь имѣетъ особыхъ сыновъ, но не исключаетъ отъ участія и всѣхъ другихъ людей. Христосъ говоритъ только Сирофиникіянкѣ: „дай прежде насытиться дѣтямъ“ (ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα), и когда псы пріобрѣтутъ свойства послѣднихъ, они получаютъ не однѣ падающія крохи, но всѣ блага Его изобильной трапезы (VII, 27 — 30). Виноградникъ есть наслѣдіе всѣхъ достойныхъ дѣлателей, а не личная собственность лишь нѣкоторыхъ избранныхъ владѣльцевъ, хотя бы и порочныхъ(XII, 9). Отсюда и конечная заповѣдь Спасителя своимъ ученикамъ: шедше въ міръ весь, проповѣдите Евангеліе всей твари (XVI, 15), — „и они пошли и проповѣдали вездѣ“ (XVI, 20). Вотъ гдѣ истинная монархія, слабымъ подобіемъ которой думала считать себя римская держава! Но ее превосходитъ царство Христово и въ другомъ отношеніи, а именно: со своимъ могуществомъ оно не навязывается насильственно и никого не порабощаетъ вопреки личной волѣ и свободному расположенію. Христосъ „дивится невѣрію“ (VI, 6), но не склоняетъ къ принудительному согласію. Онъ просто устраняется совсѣмъ или удерживается въ своихъ чрезвычайныхъ воздѣйствіяхъ. „И не могъ совершить тамъ (въ Капернаумѣ) никакого чуда; только на немногихъ больныхъ возложивъ руки, исцѣлилъ ихъ“ (VI, 5),— пишетъ Евангелистъ. „Истинно говорю вамъ,— замѣчаетъ Іисусъ (VIII, 12),—не дастся роду сему знаменіе“. Сила Божія неизмѣрима, но она не внѣшне побѣдительна, а внутренно спасительна и потому ждетъ душевнаго признанія. Съ этой стороны для Марка весьма характерны нѣкоторые особые эпизоды фактическаго и дидактическаго содержанія. Глухого и гугниваго Христосъ исцѣляетъ не сразу, а сначала удаляетъ отъ народа, давая ему удобства собраться съ мыслями, и постепенно возводитъ его на высшую ступень вѣрующаго убѣжденія вложеніемъ пальца въ уши и прикосновеніемъ къ языку: — лишь послѣ сего всемогущее „еффаѳа“ разрѣшаетъ всѣ узы (VII, 32—35). Все это — моменты послѣдовательнаго возрастанія души, пока она сдѣлается достойною божественнаго дара. Полное зрѣніе получается не сразу, но по мѣрѣ личнаго и добровольнаго усовершенствованія самого страдающаго субъекта. Подобно случаю съ Виѳсаидскимъ слѣпцомъ, — дѣйствіе Божіе возжигаетъ въ человѣкѣ мерцающій пламень, чтобы затѣмъ онъ разгорѣлся яркимъ огнемъ. Плюновеніе позволяетъ слѣпому видѣть проходящихъ людей, какъ деревья, и уже потомъ по милости Господа, возложившаго руки на глаза, для него стало все ясно (VIII, 22—25). Необходима,

поэтому, сознательная и свободная предрасположенность, чтобы сила объективная сдѣлалась живительнымъ основаніемъ ищущей души. Всякое зерно въ рукахъ сѣятеля было одинаково плодовито, но оно требовало удобной почвы. Если таковой нѣтъ,—и трудъ и матеріалъ пропадаютъ напрасно, а при ея наличности „земля сама собою произведетъ сперва зелень, потомъ колосъ, потомъ полное зерно въ колосѣ“ (IV, 28). Еже аще что можети вѣровати, вся возможна вѣрующему (IX, 23). Имѣйте вѣру Божію. Аминь бо глаголю вамъ, яко, иже аще речетъ горѣ сей: „двигнися и верзися въ море“ и не размыслитъ въ сердцѣ своемъ, но вѣру иметъ, яко еже глаголетъ, бываетъ,—будетъ ему еже аще речетъ (XI, 23):—таковы принципы новаго благодатно-вселенскаго царства. Оно созидается, растетъ и крѣпнетъ не рабствомъ, а свободнымъ избраніемъ, при которомъ сила не подавляетъ личности и не усвояется, только какъ формальное право, но внутренно сливается съ существомъ человѣка и становится основою его духовнаго процвѣтанія. „Вы знаете, — сказалъ Христосъ Апостоламъ (X, 42—44), — что почитающіеся князьями народовъ господствуютъ надъ ними и вельможи ихъ властвуютъ ими. Но между вами да не будетъ такъ: а кто хочетъ быть бо́льшимъ между вами, да будетъ вамъ слугою; и кто хочетъ быть первымъ между вами, да будетъ всѣмъ рабомъ“. Въ царство Божіе нужно входить съ дѣтскою простотой и съ невинною чистотой (X, 14—15), путемъ добровольнаго умаленія, но тогда каждому вступившему откроется весь источникъ неизсякаемыхъ благъ: „кто имѣетъ, тому дано будетъ“ (IV, 25). И Римъ больше другихъ долженъ былъ чувствовать, насколько не прочно одно внѣшнее подчиненіе, когда всѣ подвластные тяготятся игомъ деспота и каждую минуту готовы его свергнуть. Посему для этого всемірнаго обладателя былъ особенно понятенъ мощный призывъ величайшаго изъ великихъ, единственнаго сына Божія: приближися царствіе Божіе: покайтеся и вѣруйте во Евангеліе (I, 15). Въ немъ сила абсолютная, какъ тутъ же и совершенная радость.

Изображеніемъ божественнаго достоинства и верховной премудрости Господа Евангелистъ Маркъ предуготовляетъ къ послушному признанію Его язычествомъ, столь гордившимся блескомъ политическаго преобладанія и роскошью своей цизилизаціи. Христосъ — Божія сила и Божія примудрость: — это въ священнописательскомъ изображеніи фактъ очевидный, но таковъ ли онъ въ дѣйствительной исторіи и вполнѣ ли подтверждается ею?

Объ этомъ громко говорятъ Христовы дѣла и ученіе, но

были ли послѣднія и имѣли ли всѣ отмѣченныя свойства? Отсюда неизбѣжный по плану второго Евангелія вопросъ: въ какой мѣрѣ несомнѣнно сообщеніе и возвѣщеніе Апостоловъ? Уже Петръ выставляетъ ихъ „свидѣтелямъ предъизбранными отъ Бога“ (Дѣян. X, 42) и его „истолкователь“ фактически оправдываетъ это неоспоримое значеніе ихъ. Въ этомъ отношеніи немаловажно то наблюденіе, что въ Марковомъ Евангеліи наиболѣе часто упоминается о запрещеніи Господа демонамъ и исцѣленнымъ — разглашать о Немъ въ народѣ (I, 24 сл., 34. I, 43 сл. III, 12. V, 43. VII, 36. VIII, 26). Величіе посылающаго требовало и соотвѣтствующихъ вѣстниковъ, какъ это признавалось и греко-римскими религіозными ассоціаціями, побудившими Листрійцевъ принять Варнаву за Зевса, а начальствовавшаго въ словѣ Павла за Эрмія (Дѣян. XIV, 12). Потому и въ христіанствѣ, — по выраженію св. Иларія (in Matth. X, 9 ad vers. 30: Migne lat. IX, 965), — Apostolorum proprium erat praedicare. И мы видимъ, какъ Маркъ особенно выдвигаетъ напередъ учениковъ Христовыхъ и подробно говоритъ объ ихъ призваніи, поставленіи и посланничествѣ. На всемъ протяженіи его труда — и среди многолюдства и въ уединеніи — Спаситель всегда является окруженнымъ своими непосредственными послѣдователями (I, 16 сл., 35—36. III, 7. VI, 1 и др.). Приблизивъ къ Себѣ двѣнадцать, Онъ только имъ сообщаетъ полное откровеніе о новомъ царствѣ и, по утвержденіи ихъ словами и знаменіями, отправляетъ на проповѣдь. И послѣ Христосъ удѣлялъ Апостоламъ преимущественное вниманіе въ цѣляхъ предуготовленія къ благовѣстническому служенію (VI, 30 сл. и особ. VII, 1 сл. VIII, 27 — X, 31. XIII, 1 — 27), являлся имъ по воскресеніи и уполномочилъ на всемірное благовѣствованіе съ неограниченною властію: и же вѣру иметъ и крестится, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ (XVI, 16). И свидѣтельство ихъ тѣмъ истиннѣе и авторитетнѣе, что они сами достигли незыблемой убѣжденности путемъ тяжелой внутренней борьбы и тревожныхъ сомнѣній. И, конечно, не безъ нарочитаго намѣренія Маркъ столь часто говоритъ о колебаніяхъ, недоумѣніяхъ, подозрѣніяхъ учениковъ Христовыхъ, жестокомъ паденіи пламеннаго Петра (IV, 40. VI, 52. VIII, 17 сл. IX, 18) и даже въ заключеніи своего повѣствованія упоминаетъ, какъ предъ разставаніемъ съ ними Господь упрекалъ ихъ за неневѣріе и жестокосердіе (XVI, 14). Ясно, что обратное настроеніе могло создаться только по неотразимой несомнѣнности. Посему и показанія Апостоловъ въ такой же мѣрѣ несомнѣнны объективно, въ какой они безспорны для ихъ внутренняго сознанія, утвержденнаго живымъ опытомъ и строгою критикой. Въ этомъ случаѣ — по счастливому изреченію блаж. Іеронима (in Matth. XXVIII, 17: Migne lat. XXVI, 226), — dubitatio eorum nostram auget fidem.

Со всѣхъ сторонъ раскрывается и обосновывается незыблемо, что Іисусъ Христосъ есть всесовершенная и премудрая сила Божія, неизбѣжно, но свободно подчиняющая все великое и разумное въ мірѣ. Но если Онъ — истинный Мессія, то Его сила должна быть одинаково спасительная для всѣхъ исключительно по своей независимой божественной мощи и, слѣдовательно, примиряющая собою все объединенное въ Немъ человѣчество. Значитъ, Христосъ является спасающимъ примирителемъ всѣхъ людей: — таковъ принципіальный тезисъ Евангельскаго изображенія Апостола Луки.

3.
Іисусъ Христосъ, какъ божественный и спасительный примиритель всего человѣчества, по Евангелію Луки.

Самое общее наблюденіе показываетъ, что св. Лука предполагаетъ болѣе широкую, общегуманитарную базу для дѣла Христова, ибо его Евангеліе — много умѣреннѣе въ іудейско націоналистическомъ освѣщеніи и въ библейско-теократическомъ обоснованіи искупительнаго подвига Господня. Генеалогія не занимаетъ у него перваго мѣста, когда ею выражается подлинное, историческое достоинство мессіанства Христова по осуществленію въ немъ пророческаго идеала обѣтованнаго Избавителя, — не ведется по царственно-наслѣдственной линіи дома Давидова и оканчивается Адамомъ, какъ бы для оттѣненія той мысли, что Іисусъ изъ Назарета является представителемъ всего человѣчества (Iren. Adv. haer. III, 22. J. Chrys. in Matth. hom. I, 3: Migne gr. LVII, 17) и имѣетъ быть для него такимъ же родоначальникомъ, что̀ и тотъ, а это есть уже чисто павлинистическая концепція „второго Адама“. Наряду съ этимъ не менѣе характерно, что ветхозавѣтныя цитаты Матѳея частію опускаются или стоятъ на второмъ планѣ (II, 23 — 24. III, 4. IV, 4, 8, 10, 11, 12, 18, 19. VII, 27. X, 27. XVIII, 20. XIX, 46. XX, 17, 28, 37, 42, 43. XXII, 37) и всѣ онѣ по LXX-ти кромѣ VII, 27 (изъ Мал. III, 1), которая не совпадаетъ до точности ни съ этимъ переводомъ, ни съ еврейскимъ подлинникомъ. Мало говорится объ исполненіи пророчествъ, и — за исключеніемъ одного случая (III, 4) — остальные четыре (IV, 21. XXI, 22. XXII, 37. XXIV, 44) встрѣчаются въ рѣчахъ Господа къ іудеямъ, гдѣ больше всего ссылокъ на Ветхій Завѣтъ (IV, 4, 8, 12, 18, 19, 26. VI, 4. VII, 27. VIII, 10. XIII, 19, 28, 29, 35. XVIII, 20. XIX, 46. XX, 17, 37, 42, 43. XXI, 10, 24, 26, 27, 35. XXII, 37, 69. XXIII, 30, 46), каковой чаще вспоминается еще другими Евангельскими лицами (I, 15, 17, 37, 46 — 55, 68 — 79. II, 30, 31, 32. IV, 10, 11, X, 27. XX, 28). Галилейское служеніе Христа не мотивируется словами Исаіи IX, 1 — 2 (ср. Мѳ. IV, 13 — 16)

и сразу отрѣшается отъ національныхъ ограниченій, причемъ примѣры Сарептской вдовицы и сирійца Нееманъ (IV, 25 — 27) ясно свидѣтельствуютъ объ универсальности спасительной проповѣди. Нагорная бесѣда не приспособляется столь близко къ номистическимъ формуламъ, а выраженіе насчетъ нескончаемой значимости закона (Мѳ. V, 17 — 19) нѣсколько сглаживается и въ новой концепціи получаетъ тотъ смыслъ, что ветхозавѣтное домостроительство незыблемо лишь по силѣ своего откровенія въ царствѣ Божіемъ, не простираясь дальше его учрежденія, ибо здѣсь и теперь не оставлено безъ выполненія ничего важнѣйшаго изъ легализма, такъ что послѣдній принципіально и фактически не прошелъ безъ реализаціи ни единою своею чертой (XVI, 16 — 17). Тамъ, гдѣ — по Матѳею (X, 5 — 6) — Христосъ направлялъ Апостоловъ „наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева", воспрещая всякое уклоненіе на путь язычниковъ и самарянъ, — тутъ Лука совершенно умалчиваетъ о подобныхъ условныхъ оговоркахъ (IX, 2 сл.), и у него сообщается лишь о посольствѣ „проповѣдывать царство Божіе и исцѣлять больныхъ". Эпизодъ о Хананейской женщинѣ (Мѳ. XV, 21 — 28), смягченный уже Маркомъ (VII, 24—30) черезъ пропускъ ограничительнаго замѣчанія Спасителя касательно объема Своей миссіи, третій синоптикъ совсѣмъ игнорируетъ. „Не и язычницы ли (οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοί) такожде творятъ?" — вмѣсто этой укоризненной редакціи Матѳея (V, 47) мы имѣемъ у Луки (VI, 33) простое упоминаніе только о „грѣшникахъ". Специфическое „язычники ищутъ" (τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν) Мѳ. VI 32 нѣсколько сглаживается болѣе квалифицированнымъ πάντα τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου (XII, 30), которое порусски передается даже совсѣмъ общимъ „люди міра сего". Ненависть къ ученикамъ Христовымъ первый Евангелистъ усвояетъ (XXIV, 9) „всѣмъ языкамъ" (ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν), между тѣмъ третій называетъ (XXI, 17) просто „всѣхъ" (ὑπὸ πάντων) безъ всякихъ національно расовыхъ различеній. Вопроса о разводѣ, принадлежащаго къ области чисто еврейскаго права (Мѳ. XIX, 3—12. Мрк. X, 2—12), Лука едва касается, опуская легалистическую ассоціацію (XVI, 18), эсхатологическую рѣчь сильно измѣняетъ въ духѣ нѣкоторой общности, разрушеніе Іерусалима не связываетъ тѣсно съ фактомъ пришествія Господня, которое отодвигается въ даль неизвѣстнаго будущаго, а при грядущихъ страшныхъ бѣдствіяхъ Іудеи не заставляетъ молиться, чтобы эта катастрофа не случилась въ субботу (Мѳ. XXIV, 20), каковая, очевидно, уже существенно потеряла прежнюю обязательность и для писателя и для читателей.

Всѣ эти данныя прежде всего показываютъ, что третій Евангелистъ разсчитывалъ не на іудейскую публику,

когда приходилось становиться на іудейскую почву, гдѣ только и можно было встрѣтиться съ евреями болѣе или менѣе мирно. Разумѣется совсѣмъ иной кругъ людей, не почивавшій столь упоительно на ветхозавѣтномъ словѣ, хотя бы и знакомый съ нимъ почтительно. Этимъ самымъ фактически удостовѣряется, что Евангеліе Христово не связано внѣшними условностями, но всеобъемлюще по существу и сразу же заявило себя съ такимъ неограниченнымъ характеромъ, поглощая всякія преимущества и всѣхъ одинаково награждая богатствами благости. Значитъ, христіанскій универсализмъ коренится въ самой природѣ спасительнаго благовѣстія. Это несомнѣнно уже и потому, что здѣсь перенсеніе проповѣди Христовой въ необъятную сферу всего міра не мотивируется, какъ у Матѳея, отверженіемъ ея со стороны Израиля. Въ этомъ отношеніи весьма знаменательно, что Лука замѣтно прикрываетъ вину іудеевъ, говоритъ о нихъ мягче и много тягостнаго предаетъ забвенію. Количество противо іудейскихъ угрозъ и прещеній у него гораздо меньше и они не отзываются такою суровостію даже въ общихъ съ Матѳеемъ пассажахъ. Тонъ сердечнаго сокрушенія и любящей скорби проникаетъ всѣ соотвѣтственныя рѣчи Господа. Онъ предсказываетъ своимъ врагамъ конечное пораженіе, но и тутъ не совсѣмъ закрываетъ для нихъ возможность избавленія: „аще не покаетеся, вси такожде погибнете“ (XIII, 3, 5). Острая сѣкира лежитъ при корнѣ безплодной смоковницы, однако и для нея заслуженное уничтоженіе отодвигается на годъ, пока ее окопаютъ и обложатъ навозомъ — съ надеждой, не оправдаетъ ли она этой заботливости своимъ изобиліемъ, хотя три года оставалась безплодной (XIII, 7—9). Всѣмъ дается щедрое снисхожденіе, — нужно лишь съ усердіемъ пользоваться имъ, „подвизаясь войти сквозь тѣсныя врата“, чтобы не оказаться внѣ дома, когда хозяинъ запретъ дверь (XIII, 24 — 25). Христосъ охотно освобождаетъ отъ сатаны дщерь Авраамову (XIII, 16) и возвѣщаетъ спасеніе презрѣнному среди іудеевъ Закхею (XIX, 9). Печальная судьба священнаго города неизбѣжна и справедлива, но этимъ только возбуждается тяжелая грусть съ горькимъ плачемъ о слѣпотѣ обреченной столицы (XIX, 41). Царя Израилева влекутъ на позорный крестъ для лютой казни, а Божественнаго Страдальца волнуетъ единственно участь дерева сухого, и Онъ приглашаетъ сердобольныхъ женъ проливать горькія слезы не о Немъ, но за себя и за дѣтей своихъ въ виду приближенія страшнаго гнѣва (XXIII, 28—31). Будучи распятъ и поруганъ, Господь и теперь платитъ виновникамъ своей казни трогательнымъ всепрощеніемъ и искреннею мольбою за нихъ: Отче, отпусти имъ, не вѣдятъ бо, что творятъ (XXIII, 34). И самый фактъ богоубійственнаго

умерщвленія Сына не истощаетъ всей благости Божіей къ жестоковыйному народу: „Іерусалимъ будетъ попираемъ языки, д о н д е ж е скончаются времена языкъ“ (XXI, 24). Не меньше мягкости обнаруживается и по отношенію къ злѣйшимъ врагамъ — фарисеямъ. Уже Іоаннъ Креститель не къ нимъ направляетъ позорную кличку „порожденій ехидниныхъ“ (Мѳ. III, 7), а къ народу (Лк. III, 7). Въ другихъ мѣстахъ опять немало сглаживается жестокость обличительныхъ словъ Христовыхъ, и самое гнусное объясненіе въ связи Чудотворца съ веельзевуломъ (Мѳ. XII, 24) усвояется безличному подозрѣнію толпы (Лк. XII, 15), которая выступаетъ впередъ и въ теченіе послѣднихъ ужасныхъ дней. Лука умалчиваетъ о формальномъ приговорѣ синедріона противъ Христа (XXII, 71), въ преданіи Его Пилату XXIII, 1) и въ пререканіяхъ съ игемономъ главную роль приписываетъ народу (XXIII, 4, 14), хотя при активномъ участіи вождей. Подобно сему, ругателями и истязателями невинно осужденнаго Узника называются (XXII, 63) люди (οἱ ἄνδρες) безъ яснаго намека, что это было по волѣ первосвященника и его клевретовъ (ср. Мѳ. XXVI, 65 -- 68). И во время земной жизни своей Христосъ не чуждался фарисеевъ, охотно принимая ихъ приглашенія (VII, 36 сл. XI, 37 сл. XIV, 1 сл.) съ цѣлію пробудить въ нихъ добрыя чувства и внушить спасительное настроеніе.

Мы видимъ теперь, что у Луки нигдѣ не отмѣчается, чтобы Евангеліе отрѣшалось отъ іудейской массы по причинѣ отверженія его послѣднею, чѣмъ фатально порождается взаимное отрицаніе. Расхожденіе было принципіальное. Эта истина несомнѣнна и потому, что теократическія права Израиля признаются Лукою въ полной мѣрѣ. Христіанство рисуется у него величайшимъ осуществленіемъ священныхъ обѣтованій и чаяній народа Божія и въ своемъ историческомъ развитіи утверждается на ветхозавѣтномъ основаніи (II, 22 сл., 27. X, 26. XVI, 17, 29. XXIV, 44; ср. IV, 21. X, 25 — 28. XVII, 14. XVIII, 18 — 20. XXIII, 56). Естественно, что здѣсь получаютъ высшее освященіе всѣ преимущества богоизбранности чадъ Авраамовыхъ. Для нихъ безспорно было божественное „усыновленіе“ (Рим. IX, 4) по особой близости къ Богу (Исх. IV, 22. XIX, 5. Второз. XIV, 1 — 2. XXXII, 6. Ос. XI, 1 и др.), — и Всевышній „воспринялъ Израиля, отрока своего“ (Лк. I, 54), „посѣтилъ народъ свой“ (ср. II, 32) и „сотворилъ ему избавленіе“ (I, 68). Евреямъ принадлежали „слава“ (Рим. IX, 4) соприсутствія Божія,—и въ принесенномъ Богомладенцѣ Симеонъ узрѣлъ спасеніе и славу народа своего предъ лицемъ всѣхъ людей (II, 31—32) согласно предреченію пророка Аггея (II, 9) о бо́льшемъ величіи храма второго сравнительно съ первымъ. Потомки Авраамовы были въ „завѣтѣ“ съ Іеговою, получили боже-

ственное „законоположеніе“, обладали наилучшимъ средствомъ для выраженія своего благоговѣнія въ установленномъ „богослуженіи“, были надѣлены всѣми дарами высокихъ обѣтованій (Рим. IX, 4), — и все это сбылось съ пришествіемъ „Святаго Божія“. Теперь Богъ, „какъ говорилъ отцамъ, воспомянулъ милость къ Аврааму и сѣмени его до вѣка“ (Лк. I, 54 — 55), „воздвигъ рогъ спасенія въ дому Давида, отрока своего, какъ возвѣстилъ устами бывшихъ отъ вѣка святыхъ пророковъ своихъ“ (I, 69 — 72), когда въ городѣ Давидовомъ родился Спаситель, Господь Христосъ (II, 11), — утѣха Израилева для всѣхъ, ожидавшихъ избавленія (II, 25, 38). Вмѣстѣ съ обѣщаніемъ нашла тутъ свое осуществленіе и клятва, которою клялся Богъ Аврааму (I, 73). Равно не осталась безъ награды вѣрность закону и богоучрежденному культу: — радостное благовѣстіе прежде всего сообщается „священнику“ Захаріи, „служившему въ порядкѣ чреды своей“ (I, 8) и „ходившему по заповѣдямъ и уставамъ Господнимъ безпорочно“ (I, 6), потомъ Симеону, „мужу праведному и благочестивому“ (II, 25), и Аннѣ, которая не отходила отъ храма и благоугождала Богу постомъ и молитвою (II, 37). Понятно, что и Богомладенецъ принесенъ былъ въ храмъ для представленія Господу (II, 22), соблюдалъ праздники (II, 41) и съ самаго дѣтства выполнялъ законническія предписанія (II, 21, 22 — 24, 27, 39). Въ качествѣ „пророка Всевышняго“ и „Востока свыше“ (I, 76, 78), Онъ — соотвѣтственно древнимъ предначертаніямъ — далъ народу возможность „служить Богу въ святости и правдѣ предъ Нимъ во всѣ дни жизни“ (I, 75). Іудеи почитались сѣменемъ Авраамовымъ, — и Всевышній, по клятвѣ своей и завѣту святому съ праотцами, сотворилъ потомкамъ милость (I, 54, 55, 72 73), пославъ — въ лицѣ Іоанна Предтечи — учителя для возвращенія сердецъ отчихъ дѣтямъ и для сообщенія непокоривымъ образа мыслей праведниковъ, чтобы предсталъ Господу приготовленнымъ народъ Его (I, 17). Мало того: Іосифъ (и Дѣва) — изъ дома Давидова (I, 27. II, 3 — 5) и Христосъ раждается въ городѣ Давида (II, 11) и занимаетъ престолъ Его, какъ своего отца (I, 32).

При такомъ внутренномъ соотношеніи христіанство являлось величайшимъ увѣнчаніемъ и всесовершеннымъ удовлетвореніемъ педагогическихъ усилій ветхозавѣтнаго прошлаго, почему послѣднее — устами праведнаго Симеона — спокойно говорило себѣ съ сознаніемъ исполненнаго долга: нынѣ отпущаеши раба твоего, Владыко, по глаголу твоему, съ миромъ (II, 29). Устраняясь и поглащаясь, истинное іудейство совсѣмъ не усматривало въ этомъ своей смерти, а — напротивъ — чувствовало, что именно теперь и начинается исполненіе того, что было

предметомъ робкаго чаянія и тусклаго прозрѣнія. Народъ Израильскій сходилъ съ передняго плана обогащенный болѣе содержательными надеждами, чѣмъ какими жилъ доселѣ. И тотъ же старецъ Симеонъ съ увѣренною восторженностію возглашалъ: видѣстѣ очи мои спасеніе твое, еже еси уготовалъ предъ лицемъ всѣхъ людей,—свѣтъ во откровеніе языкомъ, и славу людей своихъ Израиля (II, 30—32).

Ясно, что христіанство разобщается отъ іудейства не по какой-либо враждѣ къ нему и не по отсутствію фактическаго и идейнаго родства съ нимъ. Внутренняя ихъ связь и историческій восходъ солнца правды именно на іудейскомъ горизонтѣ — скорѣе — должны свидѣтельствовать, что сама тьма не восхотѣла принять живительнаго сіянія. Такъ и было въ фактической дѣйствительности. Истинные носители богооткровенныхъ завѣтовъ сразу усмотрѣли въ Сынѣ Маріи свое избавленіе, однако въ цѣлой массѣ народъ оказался далеко не на высотѣ своего призванія. Въ немъ было немало добрыхъ зачатковъ и здравыхъ упованій (III, 15—16, 18, 21. VII, 29. VIII, 47. XVIII, 43. XIX, 48. XX, 5, 45. XXI, 38. XXIV, 19 и др.), и онъ спѣшилъ къ Іисусу Христу для помощи и назиданія, встрѣчая сочувствіе, одобреніе, похвалу и поддержку (IV, 15, 42. V, 1, 15. VIII, 4, 40. IX, 37. XI, 29. XII, 1. XIV, 25 и др.). Къ сожалѣнію, его нравственная энергія не имѣла достаточной крѣпости, чтобы сохраниться до конца. Уже при входѣ Господнемъ въ Іерусалимъ мы не встрѣчаемъ ликующей толпы, которая упоминается Матѳеемъ (XXI, 8—9) и Маркомъ (XI, 8—9), — и у св. Луки (XIX, 37) ее замѣняетъ „все множество учениковъ“ (ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν). Въ противовѣсъ сему, при осужденіи Христа первенствующая роль усвояется народу, который въ безумномъ ослѣпленіи собираетъ горящіе угли на свою голову. Фарисейское самомнѣніе и людская самоправедность (XV, 1—2. XVI, 14—15. XVIII, 9—14) сами закрываютъ себѣ возможность спасенія, а ожесточенное упорство истинѣ равняется смертному приговору. „Враговъ же моихъ, — тѣхъ, которые не хотѣли, чтобы я царствовалъ надъ ними, — приведите сюда и избейте предо мною“ (XIX, 27) — это неизбѣжная участь людей, не только не желающихъ принимать подаваемое туне, но и попирающихъ священный даръ. Тутъ вина самаго грѣшника, который преступно невнимателенъ къ предлагаемому свыше и потому не сподобляется спасительныхъ благъ.

Значитъ, въ грѣховной анестезіи и нравственной косности вся причина того, что христіанство отрывается отъ іудейства и теряетъ тяготѣніе къ нему. Въ этомъ смыслѣ для Евангелія Луки крайне показательно, что въ немъ всѣ важнѣйшіе отдѣлы начинаются сообщеніемъ типическихъ

сценъ отверженія Христа іудеями (IV, 28—30. IX, 51—56. XIX, 41—44) безъ соблюденія точной хронологія и, очевидно, для выраженія спеціальной идеи о собственной виновности Израиля въ его богооставленіи.

Этотъ послѣдній штрихъ служитъ къ завершенію всѣхъ нашихъ наблюденій касательно принципіальныхъ воззрѣній третьяго Евангелиста на христіанство. Оно какъ бы отстраняется отъ іудейства и избираетъ себѣ другое поприще, но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что это случилось по враждѣ къ изгнавшему, когда по необходимости бываетъ нужно отыскивать новое поприще и иной пріютъ. Въ этомъ случаѣ расширеніе сферы дѣйствія было бы непредусмотрѣннымъ и ненатуральнымъ для христіанства, которое по существу являлось бы силою національностически обусловленною, сохраняя свою эссенціальную узость и послѣ ухода на страну далече отъ своего отчаго іудейскаго дома. Напротивъ, у Луки съ отчетливостію отмѣчается симпатія глубокаго соболѣзнованія къ теократическому іудаизму —и не по одному состраданію снисхожденія, а по духовному влеченію къ тому, что родственно по природѣ. Поэтому здѣсь разрывъ сопровождается не механическимъ рефлексомъ пропорціональнаго противодѣйствія сравнительно съ напряженностію отверженія и соотвѣтственнымъ послѣднему, т. е. одинаково ограниченнымъ. Нѣтъ, здѣсь мы имѣемъ сознательное перенесеніе христіанской активности по горестному убѣжденію въ непригодности прежней почвы и по собственной независимости отъ нея. Тогда эта энергія будетъ несвязанною внѣшними стѣсненіями и оказывается господствующею надъ ними съ необъятностію, которую они сдержать не могутъ. Такъ іудейская безнаціональность христіанства сочетавается и мотивируется его универсальностію по самой своей природѣ. И это значеніе коренится даже въ самомъ генетическомъ соотношеніи къ Израильской исторіи, которая фактически раскрывается тутъ по вселенски-обязательному достоинству своего божественнаго содержанія. Если пришествіе Христово было для Симеона „свѣтомъ къ просвѣщенію язычниковъ", то и Пріснодѣва съ рѣшительностію высказываетъ, что ее будутъ ублажать всѣ роды (I, 48), а при рожденіи Богомладенца Ангелы славословятъ миръ по всей землѣ и благоволеніе въ человѣкахъ (II, 14). Іоаннъ Креститель заставлялъ трепетать сердца не правовѣрныхъ только евреевъ, но его голосу внимали отверженные мытари и грубые воины (III. 12, 14), одинаково интересуясь его разъясненіями на вопросъ, что имъ дѣлать? Еще при самомъ началѣ своего служенія рѣчью въ Назаретской синагогѣ Христосъ категорически удостовѣрилъ, что и Сирія и Сидонъ не менѣе принадлежатъ къ Его владѣніямъ (IV, 16—30) и будутъ находиться въ сферѣ сіянія Его бо-

жественной славы. И именно у Луки мы читаемъ, какъ презрѣнный самарянинъ оказался выше гордаго священника (X, 30 — 37) и прокаженный иноплеменникъ превзошелъ своею благодарностію черствыхъ евреевъ (XVII, 12 — 19). Наряду съ этимъ заботливо опускаются черты, которыя дозволяли истолкованіе, неблагопріятное для язычества (VII, 6. X, 5 — 6. XX, 16. XXII, 14). Не безъ намѣренія, конечно, повѣствованіе о спасительной дѣятельности Христовой начинается общею для всѣхъ Евангелистовъ цитатой изъ Иса. XL, 3 — 5, но со свойственнымъ лишь Лукѣ (III, 6) продолженіемъ ея (сравнительно съ Мѳ. III, 3. Мрк. I, 3. Ін. I, 23) до великихъ торжественныхъ словъ: и узритъ всяка плоть спасеніе Божіе. Равно и въ заключеніе реферата о земномъ подвигѣ Христовомъ читается сладостное увѣреніе что „Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшее“ (XIX, 10). Отсюда вытекаетъ, что универсализмъ не случайно привился къ христіанству вслѣдствіе изгнанія изъ первоначальной національной области. Онъ заложенъ въ эссенціальныхъ глубинахъ благодатной силы, какъ независимо-всеобъемлющей. Достаточно сослаться еще на отношенія къ преступному Израилю. Еслибы послѣдній былъ покинутъ всецѣло и навсегда съ окончательною безповоротностію, — этимъ могло бы внушаться подозрѣніе о недостаточности христіанскихъ рессурсовъ къ преодолѣнію инертности или упорства. Но этого фактически нѣтъ, ибо не всѣ надежды потеряны. Никто изъ званныхъ не вкуситъ вечери Христовой, при ихъ отказѣ на благостное приглашеніе, — и понятно, что она достается покорнымъ голосу Господа (XIV, 16 — 24), — нищимъ, увѣчнымъ, слѣпымъ, хромымъ (XIV, 13), когда „придутъ отъ востока и запада, и сѣвера и юга и возлягутъ въ царствѣ Божіемъ“ и эти послѣдніе замѣстятъ собою первыхъ (XIII, 29 — 30). Очевидно, требуется лишь душевное влеченіе смиренной готовности, а это вполнѣ доступно для благоразумнаго іудейства. Естественно, что и оно не устраняется окончательно по натуральной неспособности, или по закоренѣлой неисправимости. Бѣда вся въ томъ, что его недостойные адепты не хотятъ слушать Моисея и пророковъ и въ своемъ ожесточеніи доходятъ до невѣрія даже воскресшимъ изъ мертвыхъ (XVI, 18 — 31). Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ и всѣ пророки войдутъ въ царство Божіе, несчастные же потомки будутъ изгоняемы вонъ, пселику хозяинъ дома не вѣдаетъ ихъ (XIII, 25 — 28). Впрочемъ, и это еще не рѣшительная гибель: — слѣдуетъ только подвизаться войти сквозь тѣсныя врата (XIII, 23), чтобы достигнуть обителей небесныхъ. Эти возможности позволяютъ Евангелисту открыть нѣкоторые просвѣты въ будущемъ для самоосужденнаго Израиля. Не безъ цѣли, конечно, онъ упоминаетъ, что при смерти Христовой весь

народъ (іудейскій) былъ душевно потрясенъ и возвращался, бія себя въ грудь (XXIII, 48), а въ теченіе своего разсказа особенно оттѣняетъ состраданіе Господа къ дѣтямъ и дщерямъ Авраамовымъ (XIII, 16. XIX, 9), равно скорбь объ ослѣпленіи народномъ, исторгающую жгучія слезы изъ божественныхъ очей и горячую мольбу изъ устъ о святомъ городѣ (XIX, 41 — 42): „о, еслибы и ты хотя въ сей твой день узналъ, что̀ служитъ къ миру твоему!“ И для іудеевъ не на вѣки потерянъ спасительный путь. „Востокъ свыше“ не освѣщаетъ ихъ, но лишь нынѣ (XIX, 42); они погибаютъ, но только по нераскаянности (XIII, 5 , ибо не уразумѣли времени посѣщенія своего (XIX, 44). Однако настанетъ великій моментъ, когда кончатся καιροὶ ἐθνῶν (XXI, 24), — и тогда Іерусалимъ снова возсіяетъ съ необычайною яркостію во свѣтѣ немерцающемъ и непреходящемъ — во свѣтѣ славы Христовой.

Всѣмъ этимъ въ христіанскомъ универсализмѣ указывается та типическая особенность, что христіанская энергія, будучи всевластною, не является жестоко сокрушительной даже тамъ, гдѣ подобное наказаніе юридически было бы безусловно справедливымъ. Значитъ, христіанство рисуется у Луки всецѣло благостнымъ, а для этого должны быть достаточныя причины, чтобы не оказалось тутъ просто подозрительное попустительство, разъ имѣются всѣ средства, обуздать и разгромить зло. Недоумѣніе разрѣшается тѣмъ что въ третьемъ Евангеліи человѣческая грѣховность представляется неразрывною отъ безпомощности. Помимо вопроса о виновности и вмѣняемости — безспорно, что іудейство зашло во мракъ безысходности, безъ дороги и безъ компаса, а уже выбилось изъ силъ. И если высшіе классы законничества оттѣсняются здѣсь народными массами, то отсюда лишь неотразимѣе, что это истощеніе захватило всѣ слои и проникло до самаго корня націи. Въ результатѣ получалась фактическая неспособность къ созиданію собственнаго избавленія. Потому именно и предуготовительная миссія Предтечи была разсчитана на полное внутреннее измѣненіе духовнаго состоянія сыновъ Израилевыхъ (I, 17), а „Востокъ свыше“ долженъ былъ даровать прощеніе грѣховъ, просвѣщеніе сѣдящимъ во тьмѣ и сѣни смертной и путь мира для блуждающихъ ногъ (II, 77—79). Понятно само собою, что язычество было тѣмъ болѣе слабо и скудно. И римскіе воины, наряду съ прочими, спрашивали Іоанна Крестителя (III, 14): „а намъ что̀ дѣлать?“ Капернаумскій сотникъ склоняется къ вѣрѣ Израилевой, снискивая высокое уваженіе ея исповѣдниковъ, но и его давитъ неумолимомучительное чувство (VII, 2—10): „нѣсмь достоинъ“.

Такая безпомощная слабость обыкновенно бываетъ только удобною средой для наилучшаго обнаруженія торжествующей силы, которая побѣдоносно водворяется на

развалинахъ всеобщаго погрома. Если въ настоящемъ случаѣ было совсѣмъ противное, — этимъ категорически свидѣтельствуется, что вседержавность христіанская неотлучна отъ необъятной милости, во имя которой Евангелистъ обнаруживаетъ безграничную, даже парадоксальную любовь къ грѣшникамъ и самую незыблемую увѣренность въ ихъ прощеніи и исправленіи [1]). Именно съ этой стороны христіанство и живописуется у Луки, и о немъ еще Данте говорилъ, что это есть scriba mansuetudinis Christi, а поэтъ Гердеръ называлъ его „благовѣстникомъ филантропіи“[2]). Явленіе Господа было актомъ благоутробнаго милосердія Божія (I, 78), и „Сынъ человѣческій пришелъ не погублять души, а спасать“ (IX, 56). Онъ преисполненъ духомъ всецѣлой любвеобильности (ср. IX, 55), и въ Немъ столь часто отмѣчается внимательность къ женской слабости, что иногда трудъ спутника Павлова называется Евангеліемъ для женщинъ[3]). У Христа Іисуса заблудшая овца нимало не забывается ради девяноста девяти оставшихся дома и найденная дидрахма вызываетъ великую радость, какой не возбуждаютъ девять, хранящіяся въ сокровищницѣ. Притча о блудномъ сынѣ почитается какъ бы особымъ „Евангеліемъ въ самомъ Евангеліи“ [4]), или квинтъ-эссенціею послѣдняго, а она намъ внушаетъ, какъ возвращеніе кающагося грѣшника встрѣчается съ истиннымъ восторгомъ всепрощенія и любви (XV, 3—32). Презрѣнная грѣшница преимущественно удостоивается снисхожденія и спасенія (VII, 36—50), уничиженный мытарь возвышается оправданіемъ (XVIII, 10—14), отверженный Закхей взыскивается необычайною милостію (XIX, 1—10), безнадежно скорбная Наинская вдова слышитъ всемогуще утѣшительное „не плачь!“ (VII, 11—15), исцѣленныя отъ злыхъ духовъ и болѣзней жены занимаютъ мѣсто наряду съ Апостолами (VIII, 1—3), Марѳа и Марія сподобляются чести принять божественнаго Наставника въ домъ свой и учиться единому на потребу (X, 38—42), простая незнакомка за возгласъ восхищенія награждается ублаженіемъ (XI, 27—28), — и умирающій Христосъ за распинателей молится словами безмѣрной благости (XXIII, 34): Отче, отпусти имъ, вдохновляя благоразумнаго разбойни-

---

[1]) Prof. Ad. Harnack, Lucas der Arzt, S. 100.

[2]) Joh. G. Herder, Vom Erlöser der Menschen (Riga 1796), S. 218 у Prof. Th. Zahn, Einleitung in das N. T. II[3], S. 398:23.

[3]) Rev. A. Plummer, A Commentary on the Gospel according St. Luke, p. XLIII. Ср. Prof. Ad. Harnack, Lukas der Arzt, S. 109 — 110.

[4]) Rev. A. Plummer, p. 371.

ка счастливымъ упованіемъ (XXIII, 43): днесь со Мною будеши въ раи.

Христосъ есть Господь щедротъ и владыка всякой утѣхи: — таковъ тонъ всего Евангельскаго изображенія у третьяго синоптика. Посему христіанство, универсальное въ въ своемъ существѣ, является и столь же благостнымъ, пользуясь своею неограниченною мощію для наилучшаго проявленія своего спасительнаго милосердія. Оно — всесовершенная благость по источнику и по способу достиженія своей цѣли. Человѣчество пало окончательно, и его гибель была бы неизбѣжна, но тогда-то и оправдалось поразительно, что невозможная у человѣкъ возможна суть у Бога (XVIII, 27). Въ эту именно пору надвигающейся катастрофы Христосъ принимаетъ на себя тяжкое бремя вины Авраамовой и несетъ въ теченіе всей жизни, чтобы на Голгоѳѣ свергнуть его навсегда. Уже Богомладенецъ возбуждаетъ горестное предчувствіе смертельной драмы, которая — подобно острому мечу — поразитъ душу Матери (II, 35); однако Господь непоколебимъ въ своемъ подвигѣ. Подъ этою ношей подгибаются Его колѣна, и страстная чаша вызываетъ болѣзненное содроганіе во всей святой природѣ, Онъ изнемогаетъ въ истощеніи и нуждается въ укрѣпленіи Ангела, потъ — какъ капли крови — орошаетъ божественное чело (XXII, 41—44) и крестъ жестокимъ позоромъ завершаетъ великое служеніе. Но теперьто и наступаетъ желанное увѣнчаніе, ибо власть князя міра сего пала и двери рая открылись для всѣхъ, — даже для разбойника (XXIII, 42—43). Своими страданіями Христосъ вошелъ въ славу свою (XXIII, 26), а все это было для того, чтобы уготовать миръ (XXIII, 36) всѣмъ народамъ (XXIII, 46—47).

Спасеніе достигнуто и составляетъ собственность совершителя. И дальше проникаетъ его таже благость, которая господствовала съ самого начала всего искупительнаго процесса. Ради и вмѣсто другихъ пріобрѣтенное, — это благо и сообщается спеціально тѣмъ, кто въ немъ наиболѣе нуждается. Не требуютъ здравіи врача, но болящіи. Не пріидохъ призвати праведныхъ, но грѣшныхъ въ покаяніе, — говоритъ Христосъ (V, 31—32). Пусть люди слабы и немощны, но вѣдь отъ нихъ и не требуется особыхъ подвиговъ. Напротивъ, необходимо лишь исповѣдать свою безпомощность и всею полнотой вѣры въ божественную милость прилѣпиться къ Избавителю со смиреннымъ сознаніемъ своего недостоинства и со всецѣлою преданностію, отрѣшенною отъ всякихъ мірскихъ привязанностей и заботъ, съ горячею мольбой о снисхожденіи, съ сердцемъ сокрушеннымъ и ищущимъ возрожденія. Эти оттѣнки проглядываютъ уже въ изображеніи отношеній Гос-

пода къ XII-ти. Самъ Онъ призываетъ ихъ къ себѣ (V, 1 сл.) безъ малѣйшихъ заслугъ и постепенно возводитъ къ высшему совершенству. По своимъ естественнымъ способностямъ они часто не могутъ просто понять сказаннаго (IX, 45. XVIII, 34), — и въ словахъ Петра иногда звучитъ темное невѣдѣніе (IX, 33). Не менѣе того имъ не по силамъ изгнать демона (IX, 40), и только усердная молитва помогаетъ не впасть въ искушеніе (XXII, 40, 46). Посему для нихъ обязательно удаленіе отъ всякой лицемѣрной закваски вѣка сего (XII, 1) съ его гордостію и превозношеніемъ. Слѣдуетъ оставить все это (V, 11. 28. XVIII, 28), не искать первенства при отсутствіи правъ даже на послѣднее мѣсто и умалиться до меньшаго всѣхъ, чтобы сдѣлаться великимъ (IX, 46 сл. XXII, 24 сл.). При такихъ условіяхъ лишь одна вѣра спасаетъ человѣка, надѣляя всякаго дѣйственною энергіей исторгать смоковницу и ввергать ее въ море (XVII, 6). Предъ своими страданіями Христосъ молился, чтобы не оскудѣла вѣра Петрова (XXII, 32), и каждому внушается взывать непрестанно (XVII, 5): приложи вѣру! Въ ней вся важность для всѣхъ, ибо благодать неизмѣнно спѣшитъ навстрѣчу ей, открывая доступъ къ завѣтнымъ тайнамъ царства Божія (VIII, 10) и прямой путь къ трапезѣ Господней (XXII, 28 — 30) съ неисчисляемымъ избыткомъ все болѣе и болѣе умножающихся даровъ: „кто имѣетъ, тому дано будетъ“ (VIII, 18), „Отвергнись себя, возьми крестъ свой и слѣдуй за Мною“ (IX, 23):—вотъ единственно необходимый спасительный способъ, а плоды его таковы: „ потерявшій душу свою ради Меня сбережетъ ее“ (IX, 24). Посему горе богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся, упивающимся мірскими утѣхами (VI, 24 — 26) и вѣчное мученіе самодовольному бражнику съ его виссономъ порфирой и блистательными пиршествами (XVI, 19 сл.). „Что высоко у людей, то мерзость предъ Богомъ“ (XVI, 15) и наоборотъ. Гибельно отягощеніе сердецъ заботами житейскими (XXI, 34), и — напротивъ — нищета, алчба, плачъ, уничиженіе приносятъ блаженство (VI, 20 — 23). Сокрушеніе о духовной скудости вызываетъ мольбу, которая — при искренности и энергичности — никогда не останется безъ вознагражденія (XI, 5 — 15). Все въ вѣрѣ и отъ вѣры. Если таковой нѣтъ, — зерно погибаетъ, при ея слабости и второстепенномъ значеніи — злакъ скоро засыхаетъ и подавляется, но совершенно ея даетъ сторичный плодъ (VIII, 5 — 15). Невѣрующіе не спасутся (VIII, 12), за—то каждому обладателю ея Христосъ неизмѣнно и властно говоритъ (VII, 50. VIII, 48. XVII, 19. XVIII, 42): вѣра твоя спасе тя,

Мы видимъ теперь, что у Луки въ процессѣ спасенія всецѣло господствуетъ благостная вѣра, какъ и терминъ πίστις встрѣчается у него 11 + 15 разъ, чаще другихъ

Евангелистовъ (у Мѳ. 8, у Мрк. 5, у Ін. нѣтъ). Въ согласіи съ нею даются и практическія наставленія. При немощности и недостаточности необходимо испрашивать верховную помощь по снисхожденію къ нуждающейся слабости. Поэтому у третьяго синоптика особенно внушается неотложность взывающей и уповающей молитвы какъ прямыми заповѣдями (XI, 5 сл., 9 сл. XVIII, 1—8, 11—13. XXI, 36. XXII, 32, 40), такъ и примѣромъ самого Христа, о моленіяхъ Котораго Лука сообщаетъ семь новыхъ случаевъ по сравненію съ другими извѣстіями (III, 21. V, 16. VI, 12. IX, 18, 29. XI, 1. XXIII, (34), 46). Для успѣшности—эти воззванія непремѣнно должны связываться съ покаянною настроенностію, которая потребна въ качествѣ почвы для приложенія милости Божіей чрезъ отпущеніе грѣховъ и для благодатнаго освященія бренной природы человѣческой отъ Св. Духа. Соотвѣтственно преобладанію этихъ понятій — и въ вокабулярѣ Луки мы находимъ больше примѣровъ употребленія словъ такого содержанія: 5 (Лк. III, 3, 8. V, 32. XV, 7. XXIV, 47) + 6 (Дѣян. V, 31. XI, 18. XIII, 24. XIX, 4. XX, 21. XXVI, 20) μετάνοια (у Мѳ. 2: III, 8, 11, у Мрк. 1: I, 4, у Ін. нѣтъ); 6 (Лк. I, 50, 54, 58, 72. 78. X, 37) ἔλεος (еще только у Мѳ. 3: IX, 13. XII, 7. XXIII, 23, а у Мрк., Ін. и въ Дѣян. не имѣется); 3 (Лк. I, 77. III, 3. XXIV, 47) + 5 (Дѣян. II, 38. V, 31. X, 43. XIII, 38. XXVI, 18) ἄφεσις ἁμαρτιῶν (у Мѳ. 1: XXI, 28, у Мрк. 2: I, 4. III, 29, у Ін. не находится; Πνεῦμα ἅγιον 12 (13) + 41 (у Мѳ. 5, у Мрк. и Ін, по 4-ре). При этомъ немыслимо и разсчитывать на вознагражденіе, когда все зависитъ отъ верховнаго состраданія по благодати (χάρις у Лк. 8 + 17, у Ін. 3, у Мѳ. и Мрк. не встрѣчается). Естественно, что Матѳеевы выраженія: „аще любите любящихъ васъ, кую м з д у (τίνα μισθόν) имате?“ (V, 46), „будите убо вы с о в е р ш е н и (ἔλειοι), якоже Отецъ вашъ небесный с о в е р ш е н ъ (τέλειος) есть“ (V, 48) измѣняются у Луки, получая такую фразировку: „и аще любите любящія вы, к а я в а м ъ б л а г о д а т ь (ποία... χάρις) есть?“ (VI, 32), „будите убо м и л о с е р д и (οἰκτίρμονες), якоже и Отецъ вашъ м и л о с е р д ъ (οἰκτίρμων) есть“ (VI, 36). Тутъ все условливается благодатію Господней, — и чѣмъ она незслуженнѣе и неожиданнѣе, тѣмъ глубже отвѣтная благодарность, тѣмъ громче и искреннѣе ея проявленія. Неудивительно, что третье Евангеліе полно хвалы и благодаренія Всевышнему — въ трогательныхъ гимнахъ Ангеловъ (II, 14), Приснодѣвы (I, 46—55), Захаріи (I, 68—79), Симеона (II, 29—32). Здѣсь всюду раздается слава (δοξάζειν τὸν θεόν: II, 20. V, 25, 26. VII, 16. XIII, 13. XVII, 15. XVIII, 43; ср. Мѳ. IX, 8. Мрк. II, 12) славословій (αἰνεῖν τὸν θεόν: II, 13, 20. XIX, 37. XXIV, 53 (?). Дѣян. II, 47. III, 8, 9; αἶνον διδόναι Лк. XVIII, 43) и неумолчныхъ благословеній (εὐλογεῖν τὸν θεόν: I,

64. II, 28. XXIV, 53 (?) и еще лишь Iак. III, 9) Богу благодѣющему. У Луки все сіяетъ радостію: (χαίρειν: у Лк. 12+7, у Мѳ. 7, у Мрк. 1, у Iн. 9; χαρά: у Лк. 8+4, у Мѳ. 6, у Мрк. 1, у Iн. 9), — и повѣствованіе, открывающееся молитвой по обязательному чину, заканчивается упоминаніемъ о всегдашнемъ пребываніи въ храмѣ благодарно славословящихъ учениковъ (XXIV, 53: αἰ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεόν).

Эти детали оживляютъ общую картину и наглядно оттѣняютъ, что для Луки христіанство есть попреимуществу благодать Божія. Въ ней именно универсализмъ и находитъ свое точное осуществленіе чрезъ божественнаго подателя во Христѣ Iисусѣ, какъ вѣчномъ и неисчерпаемомъ источникѣ. Если ни у кого нѣтъ правъ на блаженство, то никому оно и не принадлежитъ исключительно, а если дарованіе зависитъ только отъ милости, то, очевидно, его и удостаиваются всѣ нуждающіеся, ибо Сынъ человѣческій пришелъ взыскать и спасти погибшаго (XIX, 10 и ср. VI, 9, IX, 56). Поэтому, занимаясь въ Палестинѣ (I, 34, 54 сл., 63 сл. II, 10, 31, 32), заря христіанства постепенно захватываетъ Самарію (X, 33 сл. XVII, 1 сл. и ср. IX, 55 сл.) и распространяется на весь міръ, поелику въ немъ свѣтъ для всѣхъ, сидящихъ во тьмѣ и тѣни смертной (I, 79). Апостолы обязаны начать съ Іерусалима (XXIV, 47); однако искупленіе совершено по благоутробному милосердію Всевышняго (I, 78), въ силу чего покаянію и прощенію грѣховъ надлежало быть проповѣдану во всѣхъ народахъ (XXIV, 47).

Но, реализуясь при помощи благодати Божіей, универсализмъ сообщаетъ ей энергію для плодотворнаго функціонированія. Нетребовательность по отношенію къ просителю обычнѣе и чаще всего связывается съ неспособностію дающаго удержать свое достояніе, которое и у него непрочно и похитителю всего менѣе полезно. Для всесовершенной дѣйственности необходимо, чтобы это была милость независимаго обладателя и самодержавнаго распорядителя: — тогда всѣ акты будутъ обезпечены въ своей высшей разумности его безусловною автономностію. Эссенціальный универсализмъ и сообщаетъ это существенное основаніе, удостовѣряя, что христіанство чуждо всякихъ внѣшнихъ ограниченій, поскольку по природѣ своей всевластно. Значитъ, это достоинство, какъ натуральное по самому бытію даннаго явленія, коренится въ его производителѣ и необходимо предполагаетъ абсолютнаго устроителя спасенія, почему онъ и можетъ награждать людей со щедростію полноправнаго отца и съ авторитетомъ неоспоримаго владыки, а для всего міра и для всѣхъ вѣковъ этимъ требуется въ немъ наисовершеннѣйшая божественность. И она здѣсь вполнѣ несомнѣнна фактически. Христосъ раждается,

но отъ Дѣвы и по наитію Св. Духа въ качествѣ сына Всевышняго, у котораго даже земная генеалогія возводится къ Богу (III, 38). Тогда оказывается божественная гуманитарность, близкая и родственная человѣчеству, но независимая всецѣло, всегда и во всемъ, безспорная и дѣйственная даже при внѣшнемъ уничиженіи. Рѣшительнымъ „да“ отвѣчаетъ обвиняемый Христосъ на вопросъ игемона: σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ? — съ присовокупленіемъ, что „отнынѣ Онъ возсядетъ одесную силы Божіей“ (XXII, 70, 69), которою облекаетъ и своихъ учениковъ (XXIV, 49) для продолженія Его дѣла въ томъ же направленіи. Воскресшій есть для всѣхъ Господь и съ высоты своего престола властно разсыпаетъ щедроты по всей поднебесной. Согласно этому принципіальному воззрѣнію Лука особенно часто употребляетъ наименованіе ὁ Κύριος въ приложеніи къ Искупителю (VII, 13. X, 1. XI, 39. XII, 42. XIII, 15. XVII, 5 сл. XIX, 8. XXII, 31. XXIV, 34), приближаясь тутъ къ Іоанну Богослову, независимому, но во многомъ предполагающему его [1]), а терминологически отражая Павлинистическую концепцію [2]). Однако эта господственность — не отвлеченно-подавляющая, а гуманитарно-приближенная и потому пріобщающая все человѣческое и органически объединяющая въ себѣ всѣхъ его членовъ на началахъ равнаго облагодатствованія всякой вѣрующей души. У Луки Христосъ есть абсолютный примиритель, а христіанство — божественная благодать безмѣрной милости Божіей, всѣхъ избавляющей и оживляющей для радости и блаженства не по холодному деспотизму, а по внутренней конгеніальности. И мы видимъ что терминъ υἱὸς θεοῦ значительно превышается въ третьемъ Евангеліи (8+26) сочетаніемъ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ибо, будучи и всегда пребывая Богомъ, Сынъ Вышняго сдѣлался человѣкомъ по любви къ людямъ и ради ихъ спасенія. Въ такомъ качествѣ Онъ всѣмъ близокъ, и Его учительное обращеніе для всѣхъ обязательно и вразумительно. Посему лишь у Луки и нигдѣ болѣе Христосъ шесть разъ (V, 5. VIII, 24, 45. IX, 33, 49. XVII, 13) именуется ἐπιστάτης, или общій наставникъ неоспоримо божественнаго авторитета и не менѣе несомнѣнной гуманитарности. Слово Его и властно (IV, 32, 36) и непреложно (XXI, 33), такъ что внимательность къ нему награждаетъ слушающихъ тѣснѣйшимъ род-

---

[1]) См. Lic. Dr. Hellmuth Zimmermann, Lukas und die Johanneische Tradition въ „Studien und Kritiken“ 1913, IV, S. 586—605. Prof. Ad. Harnack, Lukas der Arzt, S. 159, 160. См. и выше на стр. 49.

[2]) Ср. и Theodor Vogel, Zur Charakteristik des Lukas nach Sprache und Stil, S. 251.

ствомъ съ Учителемъ (VIII, 21) и даетъ единое на потребу (X, 39, 41). Онъ — Κύριος, господинъ, всѣмъ владѣющій и всѣмъ распоряжающійся неограниченно, но Его сила направляется не къ побѣдѣ принужденія, поелику это — Спаситель (σωτήρ I, 47. II, 11 и ср. 1н. IV, 42; σωτηρία I, 69, 71, 77. XIX, 9 и ср. 1н. IV, 22; τὸ σωτήριον II, 30. III, 6 — у другихъ синоптиковъ не встрѣчаются) по снисхожденію, человѣколюбію и благости Божіей (χαριτόω I, 28; χάρις 8 разъ и еще у 1н. I, 14, 16 17). Отсюда и миссія Христова заключалась въ томъ, чтобы εὐαγγελίζεσθαι (у Лк. до 10 разъ и еще лишь у Мѳ. XI, 5 по связи съ Иса. LXI, 1)—возвѣщать всѣмъ радость великую, которая громко звучитъ по всему третьему Евангелію, какъ отголосокъ любви, дающей всѣмъ жизнь, свѣтъ и веселіе.

Такъ дѣло Христово получаетъ соотвѣтственное примѣненіе по своему значенію, и задача исторіографіи Луки оказывается исчерпанною. Евангелистъ Матѳей твердо обосновалъ мессіански-искупительное достоинство служенія Христова въ смыслѣ реализаціи исконныхъ божественныхъ предначертаній; Маркъ ярко раскрылъ его всепокоряющую мощь въ качествѣ силы Божіей; Лука пластично представилъ неисчерпаемую и универсальную цѣлительность христіанства по свойству божественной благостности Господа-Спасителя и Примирителя. Но самая благодать бываетъ дѣйственною и животворною лишь при томъ непремѣнномъ условіи, что она проистекаетъ изъ источника истинно божественнаго. Въ этомъ направленіи Лука явно наклоняется къ чисто Іоанновскому пониманію личности Искупителя, приближаясь къ нему идейно (ср. Prof. Paul Ewald въ Realencyklopädie XI,[3] S. 697), и прямо отсылаетъ къ четвертому Евангелію за окончательнымъ и абсолютнымъ обезпеченіемъ христіанства въ натуральной и эссенціальной божественности Христа, какъ предвѣчнаго Слова Божія и Единороднаго отъ Отца.

4.

Іисусъ Христосъ, какъ Богъ-Слово и Единородный отъ Отца, по Евангелію Іоанна.

По ходу Евангельскаго изображенія Апостолу Іоанну Богослову надлежало представить принципіальное обоснованіе абсолютности и спасительности искупительнаго дѣла Христова, а все это могло ограждаться лишь эссенціальною божественностію его историческаго совершителя. Такъ было и фактически, судя по даннымъ древнѣйшей традиціи, гдѣ прямо свидѣтельствуется, что св. Іоаннъ зналъ труды синоптиковъ и одобрилъ ихъ своимъ апостольскимъ авторитетомъ, но счелъ желательнымъ внести свои дополненія. По внѣшности, послѣднія ограничиваются новымъ матеріаломъ, весьма обильнымъ и содержательнымъ. Однако писатель вовсе не стремился исчерпать все извѣстное ему богатство свѣдѣній и самъ намѣренно ограничивался типическими выборками, имѣющими цѣлію внушить читателямъ вѣру, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и чрезъ нее доставить имъ жизнь во имя Его (Ін. XX, 30 — 31. XXI, 25). Отсюда съ несомнѣнностію вытекаетъ, что вся важность тутъ не въ прибавочныхъ подробностяхъ, а въ ихъ спеціальной типичности строго догматическаго свойства, во внутреннемъ существѣ всѣхъ деталей. И въ своей совокупности и отдѣльно всѣ онѣ должны были выражать и утверждать спасительную божественность дѣла Христова по натуральной божественности Искупителя. И поскольку этимъ доставлялась жизнь міру, то мы должны заключать, что ее — въ собственномъ смыслѣ — уже не было и потому приходилось создавать вновь. Въ такомъ случаѣ возрождающее служеніе Христово оказывается вполнѣ параллельнымъ творческому образованію вселенной и будетъ новымъ твореніемъ, гдѣ Богъ адекватно обнаруживается чрезъ своего Посредника, который въ силу самой своей задачи, очевидно, долженъ быть равно божественнымъ по самому существу.

Значитъ, въ этомъ именно пунктѣ лежитъ идейная знаменательность всѣхъ Іоанновыхъ восполненій. Но съ этой

стороны они раскрываются въ Евангельскомъ „прологѣ", который освѣщаетъ миссію Христову въ связи со всею исторіей міробытія. Посему, — какъ бы ни смотрѣть на его соотношеніе съ цѣлымъ по историческому происхожденію и по логическому взаимодѣйствію, — „прологъ" является принципіальнымъ ключемъ къ четвертому Евангелію, а чрезъ него и къ самому искупительному подвигу Христову, какъ это достигается лишь по завершеніи 18-го стиха. Только теперь окончательно освѣщается и ограждается посредническое достоинство Новозавѣтнаго Ходатая по Его лицу и, конечно, по историческому дѣлу.

Кто же Онъ?

Это былъ λόγος — говоритъ Евангелистъ Іоаннъ, не давая никакихъ ближайшихъ предикатовъ для этого основного термина. Равнымъ образомъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ писаній (1 Ін. I. 1. Апок. XIX, 13) Апостолъ безъ всякихъ поясненій беретъ его въ особомъ спеціальномъ смыслѣ — примѣнительно къ Сыну Божію — и, очевидно, предполагаетъ вполнѣ понятнымъ для своихъ читателей по общепринятому употребленію. Къ сему и нужно обратиться для точнаго истолкованія. И вотъ съ этой стороны въ словѣ λόγος отмѣчается много разнообразныхъ оттѣнковъ [1]), однако всѣ они могутъ быть сведены къ двумъ кореннымъ понятіямъ: 1) разумъ и 2) слово. Лишь второе значеніе господствуетъ у Апостола Іоанна. Онъ употребляетъ этотъ терминъ для отдѣльнаго произнесеннаго изреченіи (II, 22. IV, 39, 41), для поговорки (IV, 37), опредѣленнаго текста Писанія (XII, 38), *цѣлой устной рѣчи* (VI, 60) - иногда совмѣстно съ содержаніемъ того, что сказано (VIII, 55), — для заповѣди, повелѣнія, какъ божественной воли чрезъ Христа Іисуса (V, 24, 38. XVII, 17). Подобно сему и у другихъ новозавѣтныхъ писателей λόγος означаетъ словесное выраженіе божественное

---

[1]) См. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften ees Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur von Erwin Preuschen; zw. Aufl. von Prof. Walter Bauer, Sp. 749—753. Ср. Prof. James Hope Moulton and Prof. George Milligan. The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri und other non-literary Sources (London 1914 1929), p. 379. Въ близкой къ новозавѣтному греческому языку Κοινή констатируется до 18 оттѣнковъ: Dr. Friedrich Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Aegypten, herausg. von Dr. Emil Kiessling, II. Band, 1. Lieferung (Berlin 1925), Sp. 29—36.

(Лук. V, 1. VIII, 11. 1 Кор. XIV, 36. 2 Кор. II, 17), но вовсе не разумъ, какъ только духовную способность. Въ послѣднемъ случаѣ это была бы просто разумная сила верховнаго Бога въ Его отношеніяхъ къ міру, насколько она обнаруживается въ творческихъ и промыслительныхъ дѣйствіяхъ и, слѣдовательно, λόγος оказывался бы лишь конкретною персонификаціей свойства Божія.

Наряду съ этимъ, прилагательное ἄλογος, тожественное съ нашимъ „неразумный", показываетъ, что въ концепціи λόγος'а нераздѣльно мыслятся и внѣшнее выраженіе и внутреннее его существо вмѣстѣ съ производящею причиной, или — вѣрнѣе — внѣшнее выраженіе, поскольку оно воспроизводитъ мысль, служащую первовиновникомъ всякаго слова. Потому то и у св. Павла терминъ λόγος примѣняется къ словесной апостольской проповѣди (1 Кор. I, 5. Ср. Дѣян. IX, 29; Мѳ. V, 22), какъ такой, гдѣ нѣтъ ни одного пустого или лишняго звука.

Посему въ Евангеліи Іоанна λόγος должно принимать въ значеніи „слова", но въ высшемъ и совершеннѣйшемъ смыслѣ, — въ смыслѣ о́ргана для точнаго и полнаго обнаруженія активности разума. Въ этомъ своемъ качествѣ λόγος бываетъ неразрывнымъ и неотдѣлимымъ отъ νοῦς, какъ его открыватель: „слово" есть тотъ же разумъ, но только внѣшне проявившійся и осязательно—ощутимый для другихъ, а разумъ есть слово, но пока только внутреннее, еще не нашедшее своего внѣшняго обнаруженія.

Ясно теперь, что̀ должно давать это понятіе въ приложеніи къ Сыну Божію въ Его отношеніи къ Богу Отцу. „Слово служитъ выраженіемъ разума и неотдѣлимо отъ него". Но мы усматриваемъ несомнѣнный признакъ немощи и безсилія интеллекта, когда 1) извѣстное лицо долго затрудняется въ пріисканіи нужнаго ему термина, и онъ не сразу является для данной мысли, а равно и въ томъ случаѣ, когда избранное слово не подходитъ къ содержанію или 2) по своему объему, какъ неравнозначительное съ нимъ. Однако въ „прологѣ" четвертаго Евангелія дѣйствующимъ, говорящимъ субъектомъ является Богъ, верховное существо, въ которомъ никто изъ читателей не могъ предполагать и тѣни какой-либо слабости. По тому самому и отношенія Его къ Своему Слову должны быть совершенно иныя, даже прямо противоположныя указннымъ выше. И, прежде всего, Богъ есть вѣчный разумъ, вполнѣ себя сознающій, а — слѣдовательно — при немъ существуетъ и вѣчное Слово, какъ актъ этого самосознанія. И если на человѣческомъ языкѣ часто мы не сейчасъ находимъ соотвѣтствующее выраженіе для словеснаго обозначенія нашихъ душевныхъ движеній, то единственно вслѣдствіе нашей ограниченности. Отсюда вѣрно и наоборотъ: Богъ, какъ абсолютный Духъ, отъ вѣчно-

сти, — въ каждый взятый моментъ Своего бытія, — адекватно объективируется въ своемъ Словѣ. Значитъ: λόγος столь же вѣченъ, сколько и Самъ Богъ. Но эта объективація не была бы полной и Богъ оказывался бы несовершеннымъ, еслибы Слово не всецѣло отображало свой субъектъ во всей его исключительной типичности. А Богъ — личность, потому и λόγος есть лицо. Нашъ разумъ не производитъ слова ипостаснаго лишь по своей немощности: понятно, что всесильный Богъ натурально выражается въ личномъ Словѣ. Но всякое человѣческое слово только тогда исполняетъ свое назначеніе, когда оно вполнѣ уравновѣшивается съ мыслію и даетъ не болѣе и не менѣе того, что въ ней заключается. Естественно, что и божественный Логосъ, будучи вѣчнымъ образомъ Бога, есть также Богъ.

Отсюда видно, что понятіемъ λόγος'а въ Сынѣ Божіемъ отмѣчаются 1) вѣчность, 2) личность и 3) божеское существо. Эти именно свойства Апостолъ Іоаннъ и раскрываетъ, въ I, 1: a) ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, b) καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν c) καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος: — здѣсь субъектъ опредѣляется, какъ постоянное бытіе, относительно котораго всегда дозволителенъ только предикатъ „былъ“ и къ которому ни въ малѣйшей мѣрѣ не приложимъ терминъ „произошелъ“. Онъ всегда есть ἦν, въ каждое мыслимое мгновеніе, и потому не можетъ имѣть начала. Что такая форма ἦν въ данномъ мѣстѣ у Евангелиста не случайна — это ясно по 3 и 14-му стихамъ „пролога“: когда тутъ Іоаннъ говоритъ о твари и объ историческомъ явленіи Логоса во Христѣ, мы читаемъ у него ἐγένετο. Равнымъ образомъ и самъ Спаситель настойчиво утверждаетъ это различіе между γενέσθαι и εἶναι, прилагая первое къ Аврааму, для Себя же принимая лишь послѣднее (Ін. VIII, 58): πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί.

Итакъ: Логосъ есть бытіе постоянное, и первымъ изъ существенныхъ Его опредѣленій является ἐν ἀρχῇ. Это реченіе незольно напоминаетъ начальныя слова книги Бытія и заставляетъ многихъ комментаторовъ считать Іоанновъ „прологъ“ философско-богословскимъ изображеніемъ акта міротворенія—подобно поэтическому его описанію въ CIII (C IV)-мъ псалмѣ [1]). Но 1) еслибы Евангелистъ разумѣлъ такой точный хронологическій пунктъ, какъ уже извѣстный чита-

---

[1]) Въ новое время это мы имѣемъ, напр., въ особой тенденціозной грамматической реконструкціи Іоаннова „пролога“ у проф. A. N. Jannaris'a въ „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ II (1901), 1, S. 13—25, и въ „The Expository Times“ XIII, 10 (July 1902), p. 477—479.

телямъ, онъ сказалъ бы ἐν τῇ ἀρχῇ; 2) четыре предложенія первыхъ двухъ стиховъ представляли бы тогда странную тавтологію: „въ началѣ было слово, т. е. Богъ въ началѣ созданія сказалъ: да будетъ, и это творческое слово было къ Богу, т. е. принадлежало Ему и было произнесено Имъ, и слово было Богъ, т. е. говорившимъ такъ былъ Богъ"; 3) Іоанново изложеніе оказывалось бы не совсѣмъ вѣрнымъ, ибо прежде творческаго „да будетъ" Моисей описываетъ еще происхожденіе неба и земли; 4) рѣчь о твореніи въ 3-мъ стихѣ была бы излишня и своею наличностію неотразимо убѣждаетъ, что ранѣе говорится о моментѣ, предшествующемъ тварному явленію міра. А такъ какъ въ обычномъ представленіи (особенне — оріенталистически-еврейскомъ) начàло міра, движущагося хронологически по „вѣкамъ" (Евр. I, 2), и начало времени вообще между собою совпадаютъ, то ἐν ἀρχῇ Іоанна указываетъ на безвременность или вѣчность, почему и употреблено безъ члена — въ неограниченномъ смыслѣ.

То же самое заключеніе дается и разсмотрѣніемъ системы Евангелиста Іоанна. У него Логосъ есть отображеніе невидимаго Бога, дѣлающагося чрезъ это доступнымъ для людей въ міротвореніи и воплощеніи. Но такое откровеніе вовнѣ возможно и постижимо лишь при томъ условіи, что заранѣе, прежде всѣхъ историческихъ ѳеофаній своихъ Логосъ являетъ Бога въ Себѣ самомъ. И если наше „начало" бываетъ коррелятивомъ безначальности, то и фактъ историческаго богооткровенія неизбѣжно вынуждаетъ признать столь же фактическое откровеніе исконное — ἐν ἀρχῇ.

Второй предикатъ этого Логоса (ὁ λόγος), какъ бытія постояннаго,—тотъ, что Онъ ἦν πρὸς τὸν Θεόν. Членъ при словѣ Θεός даетъ знать въ Богѣ опредѣленное личное существо, извѣстное читателямъ, а не абстрактное понятіе божества, для чего Евангелистъ избираетъ далѣе простое Θεός. Посему ни въ коемъ случаѣ нельзя видѣть здѣсь идею обнаруженія Бога во внѣ, но слѣдуетъ разумѣть совершенно противное и именно: — опредѣленіе внутреннихъ отношеній въ самомъ Богѣ, гдѣ заключается причина и объясненіе Его явленій ad extra. При извѣстности всѣхъ другихъ терминовъ, — эта мысль, очевидно, выражается только предлогомъ πρὸς, чѣмъ — по св. I. Златоусту — „означается вѣчность Слова по ипостаси", или τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως, какъ замѣчаетъ Василій Великій. Πρὸς съ винит. пад. почти равенъ ἐν съ дат. по указанію пространственной близости сравниваемыхъ предметовъ и лицъ, но оно исключаетъ всякую идею всецѣлаго заключенія одного другимъ, одного въ другомъ, требуя ихъ полной особности, независимости по бытію, хотя при самомъ тѣсномъ соприкосновеніи между ними. Правда, — при по-

степенномъ возобладаніи аккузативныхъ формъ въ Κοινή—πρὸς accus. стало иногда какъ бы уравниваться съ ἐν dat. даже для случаевъ состоянія покоя. Тѣмъ не менѣе въ разсматриваемомъ отдѣлѣ сохраняется различіе обоихъ предлоговъ, судя по примѣненію ихъ для спеціальныхъ оттѣнковъ (ср. Ін. I, 4). Посему Логосъ представляетъ нѣчто отдѣльное отъ Бога, или самобытную индивидуальность, которая въ то же время находится съ Нимъ въ ближайшей связи, а это будетъ уже изначальная, безвременная личность. Поскольку же ἦν константируетъ постоянство взятаго положенія, а πρός—направленіе къ чему-либо, то и вся фраза гласитъ, что Слово всегда было въ тѣсномъ и живомъ взаимообщеніи съ Богомъ, какъ вѣчная ипостась. Въ этомъ случаѣ Евангелистъ проникаетъ своимъ взоромъ за предѣлы пространства и времени и возводитъ насъ къ тайнѣ внутренней жизни въ божествѣ. И теперь мы видимъ, что Богъ искони выражаетъ Себя въ божественномъ Словѣ, а послѣднее столь же безначально являетъ въ Себѣ Бога передъ Нимъ. Слабая аналогія сему есть актъ человѣческаго самосознанія, положеніе мысли передъ самой собою, что̀ въ божествѣ равняется обособленію Единаго въ двухъ единосущныхъ ипостасяхъ, вполнѣ открывающихъ одна другую.

Совершенство этого самооткровенія покоится на эссенціальномъ единствѣ,—по качеству содержанія,—въ открываемомъ и открывающемъ,—и отсюда, для объясненія этого акта, у Апостола слѣдуетъ третье опредѣленіе: καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Подлежащее здѣсь, несомнѣнно, ὁ λόγος, какъ свидѣтельствуетъ членъ и какъ видно изъ того, что Евангелистъ вообще говоритъ о Словѣ, а не о Богѣ. Если же Θεὸς поставлено впереди, то этимъ лишь подчеркивается, что именно на немъ полагается логическое удареніе, что въ этомъ терминѣ сосредотачивается вся сила фразы (ср. Ін. 24: πνεῦμα ὁ Θεός). Значитъ: Логосъ характеризуется здѣсь съ новой стороны,—не съ точки зрѣнія *хронологической* и не по категоріи персональнаго соотношенія, а по качеству или достоинству своего существа, какъ Θεός. Рѣчь идетъ о природѣ Логоса, и тутъ Θεός въ подобной комбинаціи можетъ удостовѣрять только божескую субстанцію (ср. Ін. X, 33. Дѣян. XII, 22. XXVIII, 6. 2 Θессал. II, 4). Слѣдовательно, и Слово есть Богъ κατ' οὐσίαν, нимало не отличный отъ ὁ Θεός, если брать его, какъ безначальную личность.

Внимательный анализъ перваго стиха Іоаннова „пролога" даетъ слѣдующіе предикаты Логоса: 1) Онъ вѣченъ, 2) есть личность и 3) такого же божескаго существа, что̀ и Отецъ. Такимъ образомъ, это—истинно божественная ипостась, безначальная и равномощная Изрекающему—Богу.

Опредѣливъ Логоса, какъ особую ипостась божескаго существа, Апостолъ Іоаннъ переходитъ къ изображенію Его дѣятельности (I, 2): οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Οὗτος (въ отличіе отъ ἐκεῖνος) собираетъ въ себѣ всѣ предшествующіе признаки (= „именно такой"), а ἦν — въ связи съ извѣстнымъ намъ ἐν ἀρχῇ —убѣждаетъ, что мысль Евангелиста все еще движется въ области безвременнаго и сосредоточена на выясненіи изначальной, домірной жизни Логоса. Она состояла въ томъ, что οὗτος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, и, значитъ, постоянно и неизмѣнно была обращена къ Богу, Который отъ вѣчности открываетъ Себя въ равносущномъ и равночестномъ Ему Словѣ, а это послѣднее столь же изначально являетъ въ Себѣ верховный Разумъ предъ Нимъ Самимъ. Эта дѣятельность направлена исключительно πρὸς τὸν Θεόν и недоступна для человѣческаго ума. Однако здѣсь дано и основаніе для явленія Бога ad extra: 1) ибо λόγος вполнѣ отображаетъ Отца и, слѣдовательно можетъ „изъяснить" Его; 2) Онъ равномощенъ Отцу и потому въ состояніи сдѣлать это. Отсюда и первымъ актомъ подобной дѣятельности Слова было обнаруженіе Бога: вся тѣмъ быша (I, 3). Субъектомъ откровенія опять же былъ Богъ, какъ исконная и единая причина откровенія. Тутъ предлогъ διά указываетъ не служебное, низшее положеніе Логоса, а опредѣляетъ лишь causa efficiens, говоритъ о посредствующей Его дѣятельности въ качествѣ проявителя Бога въ тварномъ бытіи. Только Логосъ можетъ открывать и открываетъ Бога, но открываемый есть Отецъ. Такимъ образомъ, все по волѣ Отца или изъ Отца (ἐξ οὗ τὰ πάντα), но чрезъ Сына-Христа (δι' οὗ τὰ πάντα), какъ удостовѣряетъ Апостолъ Павелъ (1 Кор. VIII, 6). Ἐγένετο: этотъ глаголъ,—въ отличіе отъ ἦν—, указываетъ на „становленіе", т. е. на бытіе въ процессѣ перехода отъ небытія, или на историческое явленіе, котораго раньше не было и которое началось лишь чрезъ Слово: πάντα δι' αὐτοῦ... ἔκτισται (Кол. I, 16). Логосъ есть творецъ, — и результатъ Его творчества обнимаетъ πάντα (безъ члена) въ неограниченномъ смыслѣ, — все бытіе во всей цѣлости и со всѣми качествами по рубрикамъ Кол. I, 16: „что̀ на небесахъ и что̀ на землѣ, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли".

Свой тезисъ о твореніи всего Словомъ св. Іоаннъ повторяетъ далѣе въ отрицательной формѣ, соотвѣтственно особенностямъ своего стиля, но аористъ ἐγένετο смѣняется потомъ перфектомъ γέγονεν (καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν). Послѣднее констатируетъ бытіе происшедше (ἐγένετο) и вмѣстѣ существующее, почему съ этой стороны почти равно нашему настоящему. Обобщая предыдущее, Евангелистъ, очевидно, привноситъ новый оттѣнокъ, что какъ все явилось черезъ Слово, такъ ничто изъ сотвореннаго и су-

ществовать не можетъ независимымъ сохраненіемъ своего тварнаго бытія; но Логосъ — творецъ бываетъ и промыслителемъ своего созданія, которое всегда и необходимо остается несамостоятельнымъ, неспособнымъ къ автономному самосохраненію.

Все существуетъ благодаря Логосу, — и это потому, что ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν(I, 4).Глаголъ указываетъ постоянное качество Логоса, полноту жизни въ Немъ для всѣхъ тварей. Потому Онъ и не называется здѣсь ζωή, какъ въ другихъ мѣстахъ (I Ін. I, 1 — 3). Это, конечно, предполагается и здѣсь само собою, но въ данномъ случаѣ Слово опредѣляется не въ себѣ самомъ, а по отношенію ко всему тварному, для котораго служитъ вѣчнымъ жизненнымъ источникомъ. Все произошло изъ Него и только въ безпредѣльномъ богатствѣ Его жизни продолжаетъ черпать свое бытіе, какъ лучъ — въ солнцѣ, ручей — въ ключѣ. Тутъ ζωή берется въ неограниченномъ смыслѣ (безъ члена) и означаетъ не одну только физическую или духовную жизнь, но ту и другую вмѣстѣ.

Въ приложеніи къ разумнымъ существамъ эта жизнь (ἡ ζωή) была свѣтомъ (τὸ φῶς). Ясно, что φῶς характеризуетъ качество жизни въ данной конкретной категоріи вообще и не можетъ относиться къ спеціальному случаю, напр., спасенія ветхозавѣтнаго человѣчества по вѣрѣ въ Искупителя. Свѣтъ типически отличаетъ человѣка отъ всѣхъ другихъ существъ по самой его жизни, которая просвѣтляется именно тѣмъ, что ясно познаётъ свой первоисточникъ въ божественномъ Логосѣ, и потому непремѣнно бываетъ духовно-моральной по самому существу. Понятно, что этотъ свѣтъ уже не рисуется вытекающимъ изъ Логоса, ибо онъ составляетъ неотъемлемое качество разумной человѣческой жизни, когда люди пребываютъ въ Логосѣ (ἐν αὐτῷ). И это вполнѣ естественно: если физическое видѣніе возможно только для живого субъекта и бываетъ функціею его физической жизни, то и духовное просвѣтленіе должно покоиться на духовной жизни, проистекать изъ нея. Но для сего требуется соприкосновеніе и сродство съ познаваемымъ, а въ отношеніи къ божественному Логосу этимъ обязательно предполагается богоуподобленіе въ высокой степени нравственнаго развитія. Тутъ духовное просвѣтленіе — и результатъ нравственнаго совершенства и эссенціальное его свойство, почему лишь чистые сердцемъ узрятъ Бога (Мѳ. V, 8).

Въ „прологѣ“ ἦν вездѣ означаетъ фактическую дѣйствительность и — по противоположности стиха четвертаго пятому — даетъ разумѣть ту историческую эпоху, когда Логосъ полнымъ блескомъ постоянно сіялъ въ людяхъ. Очевидно, это—періодъ блаженной райской жизни прародителей,

непосредственно слѣдовавшій за твореніемъ, — періодъ невинности и непосредственнаго общенія съ Богомъ.

Но то же самое ἦν подчеркиваетъ и временность отмѣченнаго положенія, предупреждая о смѣнѣ его совсѣмъ инымъ порядкомъ. Послѣдній описывается (I, 5), совершенно другимъ квалификатомъ — ἡ σκοτία. Евангелистъ ничего не говоритъ о происхожденіи этого новаго порядка, но отсюда нельзя заключать, что онъ имѣетъ самостоятельное бытіе, какъ „царство" тьмы. Между ними противоположность не онтологическая или физическая, а качественно-моральная, если они все-таки могутъ быть вмѣстѣ въ извѣстной комбинаціи. Тутъ ἡ σκοτία параллельно τὸ φῶς, но свѣтъ пересталъ прямо истекать изъ жизни и помрачился, почему и кругомъ начала водворяться тьма. Это — моментъ послѣ грѣхопаденія, когда прародители лишились „древа жизни" и люди были удалены отъ тѣснаго общенія съ Богомъ. Въ этомъ случаѣ ἡ σκοτία есть обусловленное историческое явленіе, слѣдствіе нравственнаго паденія, какъ свѣтъ — свойство духовно нравственнаго превосходства. Но если τὸ φῶς проистекалъ изъ непосредственной близости къ духовно-просвѣтительному Логосу, то ясно, что теперь подобной близости уже не могло быть. Свѣтъ становится внѣшнимъ для людей: τὸ φῶς φαίνει,— является, какъ нѣчто независимое отъ человѣка, хотя соприсутствующее и обязательное. Это — свѣтъ необходимаго каждому духовно-нравственнаго совершенства, который и падшимъ людямъ предносился въ качествѣ идеала, однако уже въ формѣ закона, связывающаго ихъ свободу. Правда, этотъ идеалъ былъ начертанъ и всегда мерцалъ въ человѣческихъ сердцахъ, но теперь онъ оказывается постороннимъ для воли обвинителемъ въ видѣ совѣсти, то осуждающей, то оправдывающей (Рим. II, 15). Человѣкъ мучительно и безуспѣшно старался исполнить дѣло закона, какъ долгъ, который служилъ для него тяжелымъ бременемъ, а не благимъ и легкимъ игомъ (Мѳ. XI, 30), — истинною радостью, неотлучною отъ жизни въ Логосѣ, подобно бодрости и веселію при избыткѣ жизненныхъ силъ и физической крѣпости. Сердце перестало излучать свѣтъ, превратившись просто въ органъ для его воспріятія. Но такъ какъ и ранѣе оно оказалось неспособнымъ носить въ себѣ полноту божественнаго свѣта, то понятно, что въ состояніи помраченія человѣкъ сдѣлался совершенно немощнымъ вмѣстить его всецѣло: καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ (τὸ φῶς) οὐ κατέλαβεν. Омраченное сердце уже не могло нормально воспринимать сіявшаго свѣта по своей плотяности и при самыхъ наилучшихъ усиліяхъ раздиралось до смертельности, достигая лишь отчаянія (Рим. VII), при чемъ внѣдренное въ человѣка стремленіе къ Богу часто разрѣшалось созданіемъ ложныхъ и нелѣпыхъ призраковъ боже-

ства, что̀ такъ живо изображаютъ авторъ Премудрости Соломоновой (XIII гл.) и Апостолъ Павелъ (Рим. I, 18 сл.). Искра свѣта еще тлѣла въ душѣ человѣческой, но она не могла разгорѣться полнымъ пламенемъ по несовершенству самого очага и по отсутствію горючаго матеріала въ высокомъ качествѣ духовно-нравственной жизни людей. Нужно было новое сердце, чтобы въ этой чистой средѣ опять возсіялъ прежній свѣтъ: аще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царствія Божія (Ін. III, 3). Но прежде чѣмъ взошло на духовномъ горизонтѣ это солнце правды, просвѣщающее сущихъ во тьмѣ, — ему предшествовали отдѣльные лучи, ибо Логосъ всегда продолжалъ свѣтить въ мірѣ.

Такимъ путемъ Евангелистъ приходитъ къ тому положенію, что просвѣтительная дѣятельность Логоса никогда не прекращалась, — и тѣмъ не менѣе явилась нужда въ спеціальномъ Его откровеніи.

Какъ выше (ст. 3) свою мысль о тварности всего космоса и въ космосѣ Апостолъ Іоаннъ подтверждалъ ссылкою на фактъ несамобытности каждой данной вещи, такъ и теперь находитъ опору во свидѣтельствѣ того лица, таинственныя слова котораго были для него первыми намеками на воплощеннаго Логоса. Это былъ человѣкъ (I, 6), —исторія знаетъ его въ качествѣ фактическаго дѣятеля (ἐγένετο), — но онъ былъ ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, имѣлъ отъ Бога особую миссію и чрезвычайныя полномочія, подобно вѣстнику Малахіи (III, 1; ср. III, 28), и пользовался преимущественнымъ благоволеніемъ Божіимъ: имя ему Іоаннъ, т. е. съ евр. Yochanan—Богъ милостивъ, Богъ проявилъ особенную милость. Цѣлію историческаго пришествія (ἦλθε) Предтечи (I, 7) было свидѣтельство (εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός — второе дважды), формальное и всецѣлое (даже до смерти: μάρτυς—мученикъ; ср. Апок. II, 10), а потому —и несомнѣнное удостовѣреніе въ пользу внѣшняго и независимаго отъ него событія, хотя извѣстнаго ему точно по самому существу. Богопосланный Іоаннъ говорилъ περὶ τοῦ φωτός. Значитъ, во 1 хъ, самъ онъ не былъ свѣтомъ (I, 8) въ строжайшомъ смыслѣ (ἦν), являясь только свѣтильникомъ горящимъ и свѣтящимъ (Ін. V, 35) лишь потому, что ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (I, 9), Ἀληθινός не тоже, что̀ ἀληθής (хотя оба отъ λήθω=λανθάνω):—первое опредѣляетъ качество (достоинство) вещи по соотвѣтствію ея своей нормѣ, какъ нѣчто реальное, подлинное, наилучшее въ данной области по противоположности всему поддѣльному и несовершенному; второе означаетъ вѣрность факту, его реальную дѣйствительность вопреки всему ложному, искажающему или измышляющему его. Посему и у Евангелиста разумѣется свѣтъ по его природѣ, какъ свѣтъ эссенціальный, въ которомъ нѣтъ

ни малѣйшей тьмы (I Ін. I, 5). Это есть Богъ Отецъ и Сынъ, сіяніе славы Отчей (Евр. I, 2). Очевидно, Іоаннъ Предтеча не былъ свѣтомъ ложнымъ, но у него свѣтъ не былъ прирожденнымъ и сіялъ лишь по отраженію отъ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ибо послѣдній φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Здѣсь ἐρχόμενον относится, несомнѣнно, къ ἄνθρωπον, а форма praesens'a удостовѣряетъ вѣчную свѣтоносность Логоса, который постоянно свѣтитъ въ каждой человѣческой душѣ, во всякій моментъ, лишь только приходитъ въ космосъ новое живое существо. Именно отсюда заимствовалъ свой свѣтъ и Предтеча Іоаннъ, поскольку онъ тоже ἐγένετο ἄνθρωπος (ст. 6), но лучи этого солнца были сконцентрированы въ немъ съ особенною чистотой и интенсивностію. Вотъ этотъ богоизбранный человѣкъ, воплощавшій въ себѣ все ветхозавѣтное домостроительство, бывшій вѣнцомъ закона и пророковъ (Мѳ. XI, 9 сл.) и простиравшійся своимъ взоромъ въ новый міръ, — онъ удостовѣрилъ своею личностію, что Логосъ постоянно свѣтитъ даже во тьмѣ грѣхопаденія (τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει), и только отъ него получаетъ извѣстную яркость всякій блескъ земной. Это — первое. Но затѣмъ тьма оказалась безсильною воспріять полноту свѣта, хотя онъ неизмѣнно отражался въ каждомъ рожденномъ человѣкѣ. Посему нужно было коренное измѣненіе воспріемлющаго органа, чтобы богатство всегда изливавшагося свѣта вмѣстилось въ человѣческое сердце. Ἵνα πάντες πίστ ὑσωσι δι' αὐτοῦ (I, 7). Если Іоаннъ—вторичный свѣтильникъ—не былъ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, то ясно, что должно послѣдовать всецѣлое воплощеніе свѣта, какого онъ не могъ дать, а для воспріятія его обязательно новое посредство — вѣра, πίστις.

Креститель своею проповѣдію и дѣятельностію рѣшительно оправдываетъ мысль Евангелиста о всегдашнемъ свѣченіи божественнаго Слова и о недостаточномъ усвоеніи его тьмою падшаго человѣчества. И фактически Логосъ (I, 10) „въ мірѣ бѣ (ἦν), и міръ тѣмъ бысть (ἐγένετο), и міръ его не позна“ (οὐκ ἔγνω): — три отдѣльныя предложенія, изъ которыхъ второе подчинено первому и объясняетъ его, а третье констатируетъ историческій результатъ. Терминъ κόσμος обнимаетъ всю вселенную, какъ благоустроенное цѣлое, со всѣми твореніями (ср. Ін. XVII, 5, 24) и въ переносномъ смыслѣ прилагается къ человѣчеству (Ін. XVII, 9. I. Ін. II, 15, 16). И при такомъ положеніи міра свѣтъ постоянно былъ (ἦν), какъ существенное свойство Логоса, и сіялъ въ немъ, ибо κόσμος созданъ Словомъ Божіимъ и составляетъ видимый отблескъ сіянія Отчаго черезъ Сына. Но этотъ свѣтъ здѣсь свѣтитъ только потому, что каждая часть творенія носитъ неизгладимую печать своего творца. Очевидно, рѣчь тутъ объ общей міропросвѣтительной дѣятельности

Логоса, о какой говоритъ Псалмопѣвецъ: небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь (Псал. XVIII, 1) и какую Апостолъ Павелъ подробнѣе характеризуетъ въ Рим. I, 19—20. Καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Форма аориста указываетъ на исторически несомнѣнный и эмпирически удостовѣренный фактъ невѣдѣнія міромъ божественнаго свѣта, а γιγνώσκω отмѣчаетъ нѣчто познаваемое и внѣшнее для познающаго, непостижимое до конца ни при какихъ условіяхъ для поврежденнаго грѣхомъ человѣческаго разума. Этотъ свѣтъ неотразимо бьетъ въ глаза, но не освѣщаетъ или вслѣдствіе всецѣлой слѣпоты, или по слабости глаза, который болѣзненно раздражается и инстинктивно закрывается. Посему причина несовершенной плодотворности свѣченія Логоса ничуть не въ Немъ, — Онъ всегда былъ свѣтоноснымъ въ мірѣ, —а въ отсутствіи воспріемлемости у людей. Тутъ же и вина всей этой исторической катастрофы. И мы знаемъ, что хотя божественныя письмена были начертаны на скрижаляхъ каждаго сердца человѣческаго, однако никто не сумѣлъ разобрать ихъ вполнѣ. Напротивъ, и самые мудрые „осуетились въ умствованіяхъ своихъ... и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ, и четвероногимъ, и пресмыкающимся“ (Рим. I, 21, 23).

Но — какъ общій для всѣхъ людей свѣтъ — Логосъ иногда наиболѣе проявляется въ отдѣльныхъ богопосланныхъ личностяхъ, точно такъ же и въ отношеніи къ цѣлому міру просвѣтительная дѣятельность Его нашла особенное выраженіе въ нѣкоторой спеціальной части. Εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν (I, 11), т. е. конечно, δώματα, въ свои чертоги, гдѣ было какъ бы земное жилище славы Божіей. Это, безъ сомнѣнія, Израиль, избранный въ собственность изъ всей земли Господней (Исх. XIX, 5. Второз. VII, 6. Псал. CXXXV, 4), въ отличіе отъ язычниковъ, какъ „странниковъ и пришельцевъ“, которые „отчуждены отъ общества Израилева, чужды завѣтовъ обѣтованія, не имѣли надежды и были безбожники въ мірѣ“ (Ефес. II, 19, 12). Аористъ ἦλθεν отмѣчаетъ особенное, законченное проявленіе божественнаго Слова въ народѣ еврейскомъ въ разныя эпохи его долговременнаго существованія, многочастность и многообразіе Сыновняго глаголанія черезъ пророковъ (Евр. I, 1) и послѣдній звукъ этого нарочитаго обращенія — тѣлесное пришествіе Его. Повидимому, естественно было ожидать, что привычное и подготовленное ухо легко уловитъ заключительный аккордъ, но — исторія свидѣтельствуетъ противное: καὶ οἱ ἴδια αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Разумѣются сыны чертога брачнаго, всѣ члены богоучрежденнаго зданія ветхозавѣтной теократіи (τὰ ἴδια). Будучи собственными Богу, усвоенные Имъ въ особый

удѣлъ, евреи не могли не знать своего господина, — и понятіе „познаванія“ (γνῶσις) къ нимъ уже неприложимо: —съ ихъ стороны мыслимо или принятіе въ этомъ, несомнѣнномъ для нихъ, достоинствѣ, или сознательное отверженіе очевидности. Факты показываютъ, что и эти αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Данный глаголъ, необходимо включая моментъ вѣдѣнія, выдвигаетъ преимущественно идею непринятія предлагаемаго по упорству грѣховной воли въ слугѣ, не признающемъ своего владыку. Если міръ повиненъ своимъ οὐκ ἔγνω, то Израиль подлежитъ конечному осужденію за свое οὐ παρέλαβον. Виноградари не сомнѣвались, что идетъ сынъ, но именно потому они и сказали: сей есть наслѣдникъ: пріидите, убіемъ его, и удержимъ достояніе его (Мѳ. XXI, 38, 41). Οὐ παρέλαβον — однимъ этимъ реченіемъ энергически живописуется вся тяжесть грѣха, павшаго на Израиля за убѣжденное отверженіе Бога во Христѣ.

Мы видимъ теперь, что хотя свѣтъ безпрерывно сіялъ въ мірѣ, но послѣдній мало просвѣщался по грѣховной неспособности къ воспріятію божественнаго блеска омраченнымъ сердцемъ или извращенною волей: „своею премудростію міръ не позналъ Бога въ премудрости Божіей“ (1 Кор. I, 21). Необходимо было новое средство богопознанія въ воплощенномъ Словѣ, — и тогда или весь міръ станетъ οἰκεῖος для Бога, или же изъ него должны будутъ выдѣлиться нѣкоторые οἰκεῖοι, какъ прежде въ ὁ κόσμος обособлялись τὰ ἴδια. Что же вышло фактически? Отвѣтъ гласитъ: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ (I, 12). Адверсативная частица δὲ — единственная во всемъ „прологѣ“ —ясно противопоставляетъ содержаніе стиха 12-го предшествующему, почему ὅσοι — не часть только ἴδιος, но и всего космоса. Тѣсная же связь этого положенія съ мыслію стиха 11-го, при чемъ ἦλθεν послѣдняго относится фактически и къ 12 му, сходство самихъ терминовъ (οὐ παρέλαβον—ἔλαβον): —все это показываетъ лишь то, что ὅσοι параллельны съ τὰ ἴδια и представляются новымъ духовнымъ Израилемъ, какъ „родъ избранный, царственное священство, люди взятые въ удѣлъ“ (1 Петр. II, 9; ср. Тит. II, 14). Естественно, что они обладаютъ еще болѣе значительными преимуществами (ἐξουσία), какъ это несомнѣнно удостовѣряетъ стихъ 13-й, Ὅσοι — всѣ, которые приняли — не механически, а съ соотвѣтствующими дѣлу настроеніями и чувствами, — приняли, какъ „таковые“ или вполнѣ расположенные къ сему. Въ свою очередь ἔλαβον (—по противности съ οὐ παρέλαβον стиха 12-го) убѣждаетъ, что здѣсь принятіе, будучи внѣшнимъ историческимъ фактомъ, мыслится въ неразрывности отъ субъективнаго акта познанія и признанія:—ὅσοι приня-

ли, потому, что былъ извѣстенъ принимаемый; οἱ ἴδιοι отвергли его, не смотря на свое вѣдѣніе. Данное значеніе филологически нимало не обязательное для простого λαμβάνω, Евангелистъ выясняетъ грамматически отдаленнымъ для αὐτοῖς опредѣленіемъ τοῖς πιστεύουσιν. По связи рѣчи, πίστις у Евангелиста Іоанна констатируетъ совершенное познаніе о Богѣ, подобное тому, какое было у евреевъ, но абсолютно неотдѣлимое отъ сердечнаго влеченія къ Господу Творцу: посему тамъ—отрицательное οὐ παρέλαβον, теперь—положительное ἔλαβον. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ вѣра становится всецѣлою и убѣжденною преданностію человѣка своему предмету. У насъ это есть ὄνομα αὐτοῦ (τοῦ λόγου). Греческое ὄνομα, наряду съ еврейскимъ shem, выражаетъ сущность вещи, въ нашемъ мѣстѣ — сущность Логоса, какъ она была опредѣлена раньше (τὸ ὄνομα). Слѣдовательно, ὅσοι — всѣ тѣ, которые признали въ „пришедшемъ“ (ἦλθεν) вѣчное и ипостасное откровеніе Бога и сознательно подчинились Ему, усмотрѣвъ въ Немъ присносущный свѣтъ, какой и ранѣе мерцалъ для всѣхъ въ чудныхъ вѣщаніяхъ космоса и въ таинственномъ сіяніи морально таксирующей совѣсти. Отнынѣ этотъ свѣтъ для нихъ уже не чужой, а свой, — и они усвояютъ его себѣ въ качествѣ дѣтей, заступая мѣсто отрекшихся ἴδιοι. Если же такъ, то ὅσοι получаютъ и прерогативы тѣхъ — ἐξουσίαν, преимущество не въ отвлеченномъ смыслѣ, а въ значеніи особаго права, соединеннаго съ постояннымъ личнымъ обладаніемъ (ἔχω) и свободою выбора и дѣйствія. Здѣсь это преимущество заключалось въ томъ, чтобы τέκνα Θεοῦ γενέσθαι. Γενέσθαι — становиться; значитъ, данное состояніе — не актъ воли человѣческой, а Божій даръ (ἔδωκεν), непосредственно слѣдующій за вѣрою и вытекающій изъ нея. И это по той причинѣ, что вѣрующій сливается до органическаго единенія съ предметомъ своей вѣры, а такъ какъ послѣдній — Сынъ Божій, то и всѣ οἱ πιστεύοντες бываютъ, становятся „чадами Божіими“ (τέκνα Θεοῦ) по благодати. Τέκνον (отъ τίκτειν) не сынъ только по усыновленію или de jure (напр., пріемный), какъ возможно для υἱός, а дитя родное по крови, по естественному плотскому происхожденію. Τέκνον Θεοῦ это — тотъ, кто отчасти уже отражаетъ въ себѣ Бога и имѣетъ способности и силы достигать возможнаго уподобленія, что̀ есть несомнѣнно осуществимый (I Ін. III, 2) идеалъ (Мѳ, V, 48) христіанства. Въ этомъ состояніи человѣку возвращается то блаженство, когда Логосъ безпрепятственно сіялъ въ людяхъ, и каждый изъ нихъ по самой своей природѣ, естественно и неизбѣжно, приближался къ постиженію славы неприступнаго свѣта. Потому наше сыновство, какъ твореніе Божіе во Христѣ (2 Кор. V, 17. Гал. VI, 15), заступаетъ прежнее, ветхозавѣтное и преимуществуетъ надъ нимъ,

ибо термины „отецъ“ и „сынъ“ выражали въ Ветхомъ Завѣтѣ (Псал. CII, 13. Иса. LXIII, 16. Іерем. XXXI, 20. Ос. XI, 1), больше идею нѣжности, расположенія, сочувствія къ падшему созданію, чѣмъ реальной близости, какая вѣрующимъ доставляется благодатнымъ возрожденіемъ въ богоусыновленіи.

Съ этихъ сторонъ христіанское сыновство сколько параллельно ветхозавѣтному, столько же и отлично отъ него и по природѣ. Сыны Божіи—вѣрующіе суть тѣ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν (I, 13). Мысль раскрывается лишь съ отрицательной стороны, при чемъ каждое изъ слѣдующихъ „не“ привноситъ особый конкретный признакъ (какъ это отмѣчается усиливающими οὐδέ — οὐδέ по сравненію съ раздѣлительно-поясните льными οὔτε — οὔτε). На библейскомъ языкѣ αἷμα означаетъ производящее сѣмя, какъ причину продолжаемости людей черезъ актъ рожденія (Прем. Сол. VII, 2: „и я въ утробѣ матерней образовался въ плоть въ девятимѣсячное время, сгустившись въ крови отъ сѣмени мужа и услажденія, соединеннаго со сномъ“. Дѣян. XVII, 26: „отъ одной крови произвелъ весь родъ человѣческій“), но въ связи съ σάρξ, специфическимъ терминомъ для человѣка естественнаго, даетъ понятіе жизненнаго принципа всего живого на землѣ (ср. Мѳ. XVI, 17), въ противоположность инертности косной, мертвой матеріи, а множ. αἱμάτων, предполагая необходимость смѣшенія кров е й для чадородія, указываетъ на разнообразіе формъ и элементовъ физической жизни. Сыновство „чадъ Божіихъ“ основывается не на такомъ физическомъ законѣ происхожденія одной живой единицы отъ другой: — въ послѣднемъ случаѣ оно „дается“ въ самомъ фактѣ физической связи потомка съ предкомъ, тамъ же этого нѣтъ и, очевидно, все это „с о з дается“ и при томъ одновременно и созмѣстно съ установленіемъ самой (благодатной) близости человѣка съ Богомъ во Христѣ Іисусѣ. Даже больше того: — это рожденіе и не ἐκ θελήματος σαρκός. Σάρξ, по сравненію съ αἷμα, есть то же самое, но нѣсколько высшаго порядка: это есть живая о́особь, отдѣльная и выдѣляющаяся отъ другихъ, какъ таковая, напр., всякое животное и человѣкъ, во многомъ разныя, хотя и одинаково саркическія. Здѣсь связь производящаго и рожденнаго глубже и тѣснѣе: — животное уже любитъ своего дѣтеныша, ибо чувствуетъ въ немъ самого себя, намѣренное воспроизведеніе (θέλημα) своей собственной плоти. Сыновство „чадъ Божіихъ“ опять же не таково: — не будучи просто физическимъ сродствомъ, оно не равняется и естественному физическому сочувствію. Мало сего (οὐδέ): — это сыновство и не ἐκ θελήματος ἀνδρός, не совпадаетъ съ обычнымъ человѣческимъ рожденіемъ, гдѣ къ чисто физиче-

скому, плотскому влеченію присоединяется еще сознательно -свободное стремленіе производящаго, мужскаго агента. Слѣдовательно, христіанское сыновство выходитъ за предѣлы законовъ продолженія и воспроизведенія въ области живой природы на всѣхъ ступеняхъ ея развитія и во всѣхъ формахъ проявленія въ жизни физической и психической, поскольку всегда и вездѣ рожденное отъ плоти плоть есть (Ін. III, 6). Оно принадлежитъ высшей сферѣ, гдѣ и новый, сверхкосмическій дѣятель и иной, некосмическій порядокъ произведенія. Этотъ дѣятель есть Богъ, и мы, будучи Его твореніями, пассивно воспринимаемъ отъ Него это органически благодатное сродство (ἐγεννήθησαν). Ясно, что это сыновство — не дѣло свободы человѣческой, а зависитъ исключительно отъ (милости и благодати) Бога, даруя намъ то, чего не было, и поставляя насъ въ тѣснѣйшее сыновнее единеніе съ Небеснымъ Отцемъ. И какъ въ единородномъ Сынѣ отражается личность Бога-Отца, такъ Онъ же проявляется и въ благодатно-усыновленныхъ чадахъ Своихъ.

Но „кое общеніе свѣту ко тьмѣ“ (2 Кор. VI, 14)? Возможно ли такое тѣсное сближеніе столь далекихъ разошедшихся стихій — σκοτία и φῶς? Очевидно, долженъ быть какой-нибудь связующій посредникъ, который по самой своей природѣ объединялъ бы эти двѣ стороны, для чего требуется совмѣщеніе въ немъ существенныхъ свойствъ обоихъ элементовъ. И вотъ καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο (I, 14). Но если ἐγένετο, то теперь рѣчь, конечно, объ историческомъ явленіи Логоса въ новой формѣ бытія, въ какой онъ никогда еще не обнаруживался доселѣ. Тутъ совсѣмъ нѣтъ измѣненія сущности, и „Слово, — по выраженію блаж. Θеофилакта, — оставаясь тѣмъ, чѣмъ было, стало тѣмъ, чѣмъ не было“. Ἐγένετο только яснѣе отмѣчаетъ дѣйствующую причину указанныхъ выше измѣненій въ актѣ новаго вмѣшательства исконнаго міохранителя. Потому и являются τέκνα Θεοῦ, что опять и спеціально выступаетъ ὁ λόγος. Повтореніе этого термина съ такимъ нарочитымъ удареніемъ въ началѣ фразы свидѣтельствуетъ, что въ этомъ стихѣ—самая эссенція логологіи Апостола Іоанна, что въ немъ высказывается главная идея „пролога“. Переворотъ въ положеніи человѣчества произошелъ чрезъ ὁ λόγος — именно то самое Слово, которое было совѣчнымъ и ипостаснымъ „образомъ Бога невидимаго“ (Кол. I, 15) и которое столь тѣсно связывало первое твореніе съ Господомъ — Вседержителемъ, что тамъ блисталъ свѣтъ присносущный. И если потомъ этого долго не было, то теперь, очевидно, должна быть для сего достаточная причина, и она заключается въ новой формѣ активнаго обнаруженія Логоса въ мірѣ черезъ воспріятіе плоти. Σάρξ — само по себѣ — употребляется для мягкихъ частей человѣческаго тѣла въ противоположность жидкимъ (крови)

и твердымъ (кости). Таково — мясо (κρέας, саго: Лук. XXIV, 39. Еф. V, 20), которое вслѣдствіе всюду проникающихъ нервовъ бываетъ и обыкновенно представляется сѣдалищемъ физической чувствительности, органомъ воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній. Отсюда σάρξ метонимически прилагается ко всему человѣку въ его естественномъ состояніи, какъ духовно тѣлесному существу, воспріимчивому ко всѣмъ внѣшнимъ воздѣйствіямъ, а въ дальнѣйшемъ смыслѣ обозначаетъ грѣховное человѣчество, поскольку оно или увлекается сладостями житейскими, или порабощается печалямъ міра. Впрочемъ, такое производное понятіе σάρξ получаетъ при противопоставленіи πνεῦμα (напр., Рим. VII, 5, 6, 18, 25), а вообще указываетъ человѣка естественнаго, какъ отдѣльную индивидуальность. Но Апостолъ Іоаннъ не говоритъ ἄνθρωπος, чѣмъ Логосъ включался бы въ рядъ людей въ качествѣ ингредіентнаго члена, ибо и сейчасъ онъ былъ эссенціальнымъ Словомъ Божіимъ. Равно не называетъ его Евангелистъ и σῶμα, поелику имъ воспринята и разумная человѣческая душа. Логосъ остался неизмѣннымъ по своей божественной природѣ, но усвоилъ полную и всецѣлую человѣчность, такъ что съ одной стороны это Богъ, а въ другомъ отношеніи, при иной точкѣ зрѣнія — человѣкъ. Оба были въ неразрывномъ единствѣ Богочеловѣка чрезъ воплощеніе, которое есть „великая благочестія тайна“ (1 Тим. III, 18). Въ ней и вся разгадка описываемаго переворота и объясненіе дѣла искупленія. Вѣрующіе дѣлаются τέκνα Θεοῦ лишь потому, что ихъ Спаситель — опредѣленный, божественный ὁ λόγος и, слѣдовательно, можетъ поставить въ тѣснѣйшую, богосыновнюю связь со своимъ Небеснымъ Отцемъ. И эта возможность осуществляется безъ насилія надъ нашею природой, а естественно, ибо „Слово стало плотію“, и Христосъ былъ „Сынъ человѣческій“, своимъ воплощеніемъ уже возведшій — идеально — все человѣчество къ Богу. Посему, если люди посредствомъ πίστις всецѣло соединяются съ Искупителемъ, вчленяются въ тѣло Христово, — они вмѣстѣ съ этимъ непремѣнно и реально дѣлаются чадами Божіими. Всякъ вѣруяй, яко Іисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ есть (I Ін. V, 1). Вы Христовы, Христосъ же Божій (1 Кор. III, 23).

Новое, истинное богосыновство объективно создается воплощеніемъ, но фактически оно бываетъ въ каждомъ лишь тогда, когда люди признаютъ въ человѣкѣ — Іисусѣ Бога Слово, коль скоро это будетъ показано имъ осязательно. И дѣйствительно, Логосъ καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. Σκηνόω (ср. Быт XIII, 12, Суд. V, 17. VIII, 11. 3 Цар. VIII, 12. Апок. VII, 15. XII, 12 XIII, 6)—отъ σκηνή (палатка, куща, временное жилище: Мѳ. XVII, 4. Мрк. IX, 5. Лук. IX, 33) — говоритъ

прежде всего о вочеловѣченіи, какъ историческомъ фактѣ совершеннаго воспріятія плоти, которая стала „вмѣстилищемъ“ для божественнаго Сына. Наряду съ этимъ, σκηνόω всегда передаетъ у LXX-ти евр. chachen (Быт. XIII, 12 по А. Суд. V, 17. VIII, 11. 3 Цар. VIII, 12), а терминъ schechina-h спеціально употребляется для видимыхъ явленій Іеговы среди народа Израильскаго—особенно въ „скиніи“, которая въ свою очередь была прообразомъ Господа Спасителя (Ін. II, 19). Слѣдовательно, во Христѣ „обитала вся полнота божества тѣлесно“ (Кол. II, 9) и была для всѣхъ очевидна во время Его жизни во плоти. Ἐν ἡμῖν, объединяя говорящаго съ читателями, разумѣетъ всю Церковь съ ея членами, главами и представителями коихъ были Апостолы-самовидцы. Потому-то обитаніе Сына съ нами не прекратится, пока существуетъ самая Церковь Христова на землѣ (Мѳ. XXVIII, 20).

Тайна нравственнаго переворота среди человѣчества раскрыта, но она, какъ тайна, требовала особаго удостовѣренія. Апостолъ Іоаннъ уже сослался на свидѣтельство каждаго вѣрующаго словами „и вселися въ ны“ и далѣе,—для доказательства и развитія этой мысли, — естественно переходитъ къ своему опыту, къ тому историческому моменту, когда онъ самъ созерцалъ Бога во плоти. Отсюда вставочное, но логически существенное предложеніе: καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Θεᾶσθαι („созерцать“) — сравнительно съ ὁρᾶν — богаче содержаніемъ и констатируетъ не внѣшнее только наблюденіе, безразлично относящееся къ своему предмету, и не одно внутреннее прозрѣніе. Оно означаетъ восхищеніе созерцаніемъ, когда взоръ невольно приковывается къ своему объекту и не можетъ оторваться отъ него по тѣмъ или инымъ поражающимъ свойствамъ. Это есть сосредоточенное устремленіе намѣреннаго наблюденія съ вытекающимъ изъ него опытнымъ, наглядным убѣжденіемъ. И вотъ Евангелистъ говоритъ: мы видѣли,—и величіе зрѣлища, для всѣхъ доступнаго, убѣдило насъ. Что же и въ чемъ? Τὴν δόξαν αὐτοῦ. Δόξα есть собственно существо Божіе (Евр. I, 3) и въ такомъ видѣ непостижима для человѣка, какъ и самъ Богъ въ славѣ своей (ср. 1 Тим. VI, 16). Ее же предполагаетъ здѣсь, конечно, и Апостолъ (Ін. XVII, 5), но уже во внѣшнемъ выраженіи, соотвѣтсвенно евр. kavód, которое прилагается къ конкретнымъ ѳеофаніямъ — въ купинѣ, въ столпѣ огненномъ и облачномъ, въ образѣ Ангела и т. п. Въ такомъ случаѣ получаемъ, что, хотя Слово и было во плоти, тѣмъ не менѣе въ Немъ ясно и неотразимо обнаруживалось само божество, потому что Онъ былъ Богъ. Частица ὡς, наравнѣ съ евр. ke veritatis, отмѣчаетъ „не уподобленіе и не сравненіе, а подтвержденіе и несомнѣнное опредѣленіе“ (св. І. Златоустъ), констатируя, напр., что „достойно

есть яко воистину (ὡς ἀληθῶς) блажити Тя, Богородице", что такое дѣйствіе ублаженія Богоматери для насъ похвально, а объективно — вполнѣ истинно. Слѣдовательно, слава была созерцаема, какъ она свойственна „Единородному" отъ Отца. Здѣсь Евангелистъ впервые усвояетъ Логосу болѣе конкретное имя „Сына", поскольку теперь раскрываетъ дѣло въ связи дарованнымъ намъ достоинствомъ „чадъ Божіихъ": мы — τέκνα Θεοῦ именно потому, что Слово есть υἱός. Μονογενής — въ отличіе отъ πρωτοτοκος — опредѣляетъ болѣе, чѣмъ юридическія преимущества, какія имѣлъ всякій первенецъ (хотя бы изъ многихъ дѣтей) и какія могли принадлежать Логосу по сравненію со всѣми благодатными „чадами Божіими". Напротивъ, это есть единственное дитя, которое необходимо получаетъ права первородства и въ тоже время является какъ бы всецѣлою копіей своего отца, сосредоточивая въ себѣ всѣ производительныя силы послѣдняго. Аналогично, но безгранично нужно мыслить и о Логосѣ, ибо исключительно къ нему относитъ Евангелистъ этотъ терминъ, характеризуя имъ Сына Божія (Ін. I, 14, 18, III, 16, 18, 1 Ін. IV, 9), иже сый Сіяніе славы и образъ ипостаси Отчей (Евр. I, 3). Предлогъ παρά при подразумѣваемомъ глаголѣ „быть" знаменуетъ отдѣльное и постоянное пребываніе „сущаго" при Отцѣ Сына, Который есть какъ бы равный Ему двойникъ и знаетъ Его въ всѣхъ положеніяхъ и движеніяхъ.

Всѣмъ этимъ Апостолъ Іоаннъ удостовѣряетъ несомнѣнный реальный фактъ, что, будучи по виду „человѣкомъ", Христосъ ясно для всѣхъ показалъ черезъ Себя въ доступной формѣ самое существо Божіе, обитавшее въ Немъ тѣлесно. Понятно, что Логосъ и по воплощеніи долженъ былъ обладать спеціальными Отеческими качествами въ самомъ своемъ человѣческомъ бытіи. И вотъ по объективнымъ своимъ свойствамъ Онъ былъ πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Χάρις — доброта, благость, преимущественно по отношенію къ низшимъ, бѣднымъ и страждущимъ, — любовное снисхожденіе, вызывающее въ нихъ радость (χαρά) и, какъ добродѣтель, снискивающее верховное благоволеніе Бога (Лук. I. 30: εὗρες χάριν παρὰ τῷ Θεῷ). На новозавѣтномъ языкѣ χάρις спеціально обозначаетъ любовь Божію къ міру, явленную въ искупленіи отъ грѣховъ чрезъ ниспосланіе Единороднаго Сына (1 Ін. IV, 9, 10. Тит. III, 4—5: егда же благодать и человѣколюбіе явися Спаса нашего Бога не отъ дѣлъ праведныхъ..., но по своей Его „милости" спасе насъ банею пакибытія), а затѣмъ и самое искупленіе, въ которомъ дѣйствовала благодать Божія, спасительная всѣмъ человѣкомъ (Тит. II, 11). Теперь выходитъ, что Логосъ воплотился по безконеч-

ному милосердію Своему для избавленія людей, — и тогда именно открылась въ Немъ для насъ полнота истины. Ἀλήθεια — истинность вещи въ самомъ ея существѣ по абсолютному соотвѣтствію своей идеальной нормѣ. Таковъ въ собственномъ смыслѣ только Богъ, какъ единственная истинная реальность. Но то же безспорно и для Христа, поелику плотію сталъ ὁ λόγος, то самое Слово, которое отъ вѣчности всегда было эссенціальнымъ образомъ Божіимъ. Натурально, что теперь нашло абсолютное выраженіе то, что разсѣянно и неотчетливо вѣщали небеса, что настойчиво, но глухо внушала совѣсть, что сѣновно предварялось въ Ветхомъ Завѣтѣ относительно „Господа Бога человѣколюбиваго и милосердаго, долготерпѣливаго и многомилостиваго и истиннаго, сохраняющаго (правду и являющаго) милость въ тысячи родовъ, прощающаго вину и преступленіе и грѣхъ“ (Исх. XXXIV, 6 — 7).

Личнымъ опытомъ подтвердивъ величайшую истину Сыновняго искупленія людей черезъ воплощеніе, когда „самое Слово Божіе пришло къ своему образу и соединилось съ разумною душей, очищая подобное подобнымъ“ (св. Григорій Назіанзинъ), — Евангелистъ снова обращается къ громовымъ призывамъ (κέκραγεν) Предтечи, потрясающее и неизгладимое впечатлѣніе коихъ придало имъ характеръ постояннаго свидѣтельства (praes. μαρτυρεῖ). Іоаннъ свидѣтельствуетъ о Немъ, и воззва глаголя: „Сей бѣ (ἦν), его же рѣхъ (εἶπον): и же по мнѣ грядый, предо мною бысть; яко первѣе мене бѣ“ (Ін. I, 15). Апостолъ комбинируетъ здѣсь изреченія Крестителя, сказанныя имъ посламъ синедріона (Ін. I, 27) и на другой день повторенныя предъ учениками своими съ нѣкоторыми дополнительными разъясненіями (I, 30), измѣняя только praes. ἐστί („сей есть“) на imperf. ἦν („сей бѣ“), разъ теперь говорится уже о прошедшемъ. Но слова эти доселѣ удостовѣряютъ наиважнѣйшіе моменты спасительной логологіи. Для нея ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος напоминаетъ историческій фактъ позднѣйшаго выступленія Христа на общественное служеніе сравнительно со своимъ Предтечей, который здѣсь предварилъ, шелъ впереди Его. Однако и тогда Спаситель ἔμπροσθέν μου γέγονεν. И поскольку послѣдній глаголъ даетъ знать не менѣе несомнѣнный историческій моментъ, то ясно, что историческій Избавитель былъ раньше (ἔμπροσθεν) своего явленія міру. И параллель относится не просто къ общественному благовѣстію, а къ самому бытію Предтечи, прежде коего (ἔμπροσθεν μου) Онъ былъ въ той же самой области просвѣтительнаго дѣйствія въ космосѣ, ибо, какъ присносущный свѣтъ, Логосъ свѣтилъ и во тьмѣ (1, 5), когда Іоаннъ лишь свидѣтельствовалъ объ этомъ свѣтѣ (I, 6—7), будучи индивидуальнымъ его обнаруженіемъ. Но у Пред-

течи историческая проповѣдь предполагаетъ и утверждаетъ раннѣйшее фактическое бытіе. По самому параллелизму субъектовъ рѣчи мы вынуждаемся принять, что изначальная и непрестанная космическая просвѣтительность Логоса обязательно требуетъ внѣкосмической реальной Его наличности. Въ этомъ и для самого Предтечи лежала вся причина внѣшней исторической антиноміи, ὅτι πρῶτός μου ἦν. По свойству Κοινή, порядковое числительное πρῶτος часто равнялось сравнительному πρότερος, и нѣтъ основаній отрицать эту особенность для новозавѣтнаго языка (см. Дѣян. VII, 12). Посему изъ двухъ сравниваемыхъ лицъ Логосъ по самому бытію предшествовалъ Крестителю. Но именно поэтому Онъ выходилъ изъ космическаго порядка въ безвременную сферу, гдѣ нѣтъ ни сравнительности, ни преемства, а содержится лишь безусловная и единственная основа всего существующаго. Въ такомъ случаѣ это есть „перво-начало", какъ ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (Апок. XXII, 13; ср. I, 8, 11 по text. rec.: Ἐγώ εἰμι ὁ Α καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος, καὶ ὁ ἔσχατος), абсолютный источникъ всякаго бытія и всякаго историческаго міропромыслительнаго акта. Онъ всегда былъ ἐν ἀρχῇ, πρὸς τὸν Θεόν и Θεός и, естественно, преэкзистировалъ своему историческому Ангелу—Предвозвѣстителю. Посему и послѣдній своимъ историческомъ лицомъ и торжественнымъ свидѣтельствомъ наглядно убѣждалъ, что — позднѣйшій по своему явленію въ мірѣ (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος) — историческій Христосъ 1) всегда дѣйствовалъ, какъ просвѣщающій космическую тьму свѣтъ (ἔμπροσθέν μου γέγονεν), ибо 2) Онъ есть исконная перво-причина всего сущаго (ὅτι πρῶτός μου ἦν), вѣчный образъ Бога Невидимаго, теперь лишь приходящій съ небесъ и высшій всѣхъ (Ін. III, 31).

Слѣдовательно, Іоаннъ Предтеча, бывшій невѣстоводителемъ для Церкви божественнаго Жениха (Ін. III. 29—30) и всецѣло знавшій Его, авторитетно подтверждаетъ личное показаніе Евангелиста, что во Христѣ пребывала и созерцалась слава Единороднаго отъ Отца. Понятно, что благодатное общеніе съ Нимъ даруетъ намъ богоусыновленіе, поелику отъ исполненія Его мы всѣ пріяхомъ (I, 16). Связь этого стиха съ предыдущимъ иногда выражается причиннымъ ὅτι. По ходу рѣчи и по самому процессу возрожденія, это возможно, но для него не было никакой обусловливающей причины, кромѣ историческаго факта благоволенія Божія въ воплощенномъ Сынѣ. Удобнѣе фактическое сопоставленіе чрезъ καί, а разъясняющимъ элементомъ будетъ τὸ πλήρωμα, какъ нѣчто переполненное, изливающееся и достаточное для всѣхъ и на все. Тогда это есть доступная людямъ полнота Воплощеннаго во всемъ Его божественномъ содержаніи, явленномъ во мірѣ и для міра. Посему ἡμεῖς πάντες — всѣ, подобные Евангелисту по едине-

нію вѣры со Христомъ, — ἔλαβον, восприняли, конечно, по своей готовности и усиліями напряженія, но лишь потому, что воспріемлемое было въ наличности и предлагалось всѣмъ неисчерпаемо. Однако преобладаніе пассивности говоритъ, что въ этой области весь процессъ долженъ соотвѣтствовать своему возникновенію и не можетъ измѣняться индивидуальною активностію, когда, напр., человѣкъ, обязанный началомъ своей карьеры извѣстному патрону, продолжаетъ возвышаться помимо его и даже вопреки ему. Здѣсь все это немыслимо, ибо законно и дозволительно лишь активное воспріятіе послушествующей вѣры. Тутъ все совершается исключительно по благодати Божіей, которая дается каждому изъ насъ „по мѣрѣ дарованія Христова“ (Ефес. IV, 7; ср. Рим. XII, 3, 6: διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι.., κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν)). Естественно, что воспріявшій долженъ и можетъ только усвоять и примѣнять полученный даръ, какъ добрый домостроитель многоразличной благодати Божіей (I Петр. IV. 10). Онъ дѣйствуетъ одною благодатію и лишь въ сферѣ той благодати, которая сообщена свыше отъ единаго Духа (1 Кор. XII, 4 сл.). Никакое постороннее участіе недопустимо, а все личное усердіе разрѣшается тѣмъ, что въ душѣ человѣка создается благодатная почва для дальнѣйшаго насажденія благоуханныхъ цвѣтовъ изъ необъятнаго вертограда благодати Господней. Всякое расширеніе и возрастаніе происходитъ только черезъ благодать, которая, будучи вполнѣ усвоена, открываетъ просторъ для новыхъ своихъ проявленій въ соотвѣтствіе уже закрѣпленнымъ и функціонирующимъ дарованіямъ. Такъ „противъ“ одной благодати со строгой пропорціональностію (ἀντί) доставляется другая, обезпеченная предшествующею. Вторая не замѣняетъ и не вытѣсняетъ первую, вмѣсто и въ отрицаніе которой водворяется, ибо тогда пришлось бы разрушить прежнее и начинать все вновь, а благодать есть сила созидающая и прогрессирующая до „мѣры возраста исполненія Христова“ (Ефес. IV, 13). Господствуетъ „антитетическій параллелизмъ“ органической взаимности, когда на основѣ и „противъ“ наличнаго доставляется нѣчто новое въ томъ же родѣ. Иной порядокъ невозможенъ, разъ всякое постороннее, внѣблагодатное участіе неизбѣжно сопровождается отпаденіемъ отъ благодати (Гал. V, 4) и прекращаетъ ея дѣйствіе. Послѣднее созидается только благодатію и умножается лишь при благодатной подготовкѣ въ плодотворномъ развитіи, безъ котораго даже восполненное раньше замираетъ и исчезаетъ. Христосъ доставилъ намъ преизобиліе благодати, и каждый всегда и безпрепятственно получаетъ столько, сколько онъ можетъ — способенъ и достоинъ—вмѣстить въ себѣ, такъ что съ послѣдовательнымъ духовнымъ усовершенствованіемъ

человѣка одна благодать пропорціонально „нарастаетъ“ на другую, постепенно приближая его къ „полнотѣ“ Христовой, — къ тому, чтобы вмѣстѣ съ Нимъ мы становились подобными Богу-Отцу (Мѳ. V, 48), какъ Его благодатныя чада. Въ новозавѣтномъ царствѣ „кто имѣетъ, тому дано будетъ, и пріумножится, а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ“ (Мѳ. XIII, 12. XXV, 29. Мрк. IV, 25. Лук. VIII, 18. XIX, 26).

Предъ нами теперь безграничная возможность и реальная доступность. Но чѣмъ все это гарантируется по сравненію съ предшествующимъ, тоже богооткровеннымъ и однако исторически недостаточнымъ? Слѣдующее (I, 17) ὅτι и разъясняетъ причинно, почему теперь, — съ пришествіемъ Логоса во плоти, — оказывается въ наличности полнота благодати, достаточная для всѣхъ, сколько бы ея ни потребовалось. По свойственной Евангелисту манерѣ и соотвѣтственно достоинству самихъ предметовъ, это раскрытіе ведется въ формѣ противоположенія между закономъ и — благодатію (Рим. V, 20. VI, 14, 15) и истиной, между Моисеемъ и Христомъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ не было такой божественной полноты во всецѣлой благодати, ибо 1) тамъ дѣйствовалъ ὁ νόμος — законъ въ конкретномъ специфическомъ смыслѣ legis talionis, или равномѣрнаго возмездія, награды за корректность и наказанія за преступленія (Исх. XXI, 24: „око за око и зубъ за зубъ“. Мѳ. V, 38). А такъ какъ падшій человѣкъ былъ и оставался σκοτία и никогда не могъ удоволетворить всѣмъ законническимъ требованіямъ, то νόμος давалъ лишь познаніе грѣха (Рим. III, 20, VII, 7), чрезъ это разжигая похоть (Рим. VII, 8 сл.), усиливалъ (1 Кор. XV, 56) и дѣлалъ его вмѣняемымъ (Рим. V, 13); въ результатѣ — всѣ подзаконные фактически и юридически оказывались подъ клятвою (Гал. III, 10) безъ всякихъ реальныхъ способовъ къ избавленію. Въ Новомъ Завѣтѣ безгранично доминируетъ χάρις — всецѣлое благоволеніе и снисхожденіе Божіе со всѣмъ преизобиліемъ благъ Небеснаго Отца. Но благость есть существенное свойство Бога и именно въ такомъ качествѣ она проявилась въ мірѣ чрезъ Единороднаго Сына во всемъ совершенствѣ по содержанію и по объему. Посему χάρις тутъ органически неразлучна отъ ἡ ἀλήθεια, которая удостовѣряетъ вполнѣ адекватное откровеніе Бога, точно отображающее самую природу Его, между тѣмъ законъ — лишь сѣнь, показывающая только „задняя“. 2) Ὁ νόμος ἐδόθη, а благодать и истина б ы с т ь (ἐγένετο). Оба одинаковы по источнику, оба божественнаго происхожденія и характера, но законъ д а н ъ, какъ нѣчто внѣшнее, хотя бы „святое, праведное и благое“. Онъ не могъ достигать человѣка прямо, а нуждался въ Моисеевомъ посредничествѣ, которое сближаетъ и приспособляетъ обѣ стороны (Гал. III, 19—20).

Въ итогѣ получается не исключительное выраженіе воли Божіей, но какъ бы нѣкій компромиссъ — относительный и временный, условный до такой степени, что еще пророкъ Іезекіиль говорилъ о своихъ предкахъ отъ имени Іеговы (XX, 25): „и (Азъ) дахъ имъ заповѣди не добры, и оправданія, въ нихъ же не будутъ живи", какъ и Господь Спаситель свидѣтельствовалъ іудеямъ (Мѳ. XIX, 8), что „Моисей (лишь) по жестокосердію вашему повелѣ вамъ пустити жены ваша: изъ начала же не бысть тако". Наоборотъ, „благодать же и истина бысть" (ἐγένετο), — стали сами реальнымъ фактомъ и дѣйствуютъ не принудительно и обременительно, какъ нѣчто навязанное со стороны, а привлекая своею наличностію по соприсущимъ имъ качествамъ и, слѣдовательно, располагая каждаго къ свободному рѣшенію. 3) Правда, и здѣсь былъ посредникъ, однако совсѣмъ особенный. Моисей, оставаясь далекимъ отъ Бога существомъ, открывалъ не всю полноту божества, а лишь свое посредническое преломленіе. Послѣднее и для него и для Израильтянъ было внѣшнею, данною заповѣдью, которая явилась только предписанною нормой, недоступною для конкретнаго, индивидуальнаго воплощенія. Напротивъ, во второмъ случаѣ сообщителемъ былъ Іисусъ Христосъ, т. е. Богъ-Спаситель (Jehoschua), спеціально помазанный на свое спасительное служеніе (Χριστός — Mashiach, Мессія) и обладающій соотвѣтственными божественными дарами. Тутъ Богъ самъ приходитъ къ человѣку и цѣликомъ приноситъ все божественное содержаніе, которое сразу становится и реальнымъ и доступнымъ для воспріятія. Отсюда и всякій, внутренно соединяющійся съ воплощеннымъ Логосомъ, пріобрѣтаетъ отъ Него „благодать и истину" и самъ бываетъ „чадомъ Божіимъ".

Съ этого началась наша исторія и — послѣ грѣхопаденія — къ этому направлялась на всемъ своемъ протяженіи. Но доселѣ ничего подобнаго не было, ибо Бога никто же видѣ нигдѣже (I, 18). Таковъ грустный объективный фактъ. „Никто" — даже величайшіе изъ посланниковъ Божіихъ, напр., Моисей и Іоаннъ Предтеча. „Никогда" — даже и тогда, когда Логосъ свѣтилъ во тьмѣ съ бо́льшею или меньшею напряженностію, потому что источникъ свѣта все же оставался въ Немъ, въ божественномъ Словѣ. „Не видѣлъ"—οὐδεὶς ἑώρακεν—при самомъ пристальномъ вглядываніи, поелику предметъ наблюденія былъ для человѣка внѣшнимъ, отдаленнымъ и потому неуловимымъ для нашего омраченнаго, грѣховнаго взора, который не могъ ни достигнуть, ни вмѣстить его и — въ наилучшемъ случаѣ — долженъ былъ погибнуть, какъ малый хрупкій сосудъ отъ преизобильнаго содержанія. Не узритъ человѣкъ лице Мое и живъ будетъ: — сказалъ Іегова Моисею (Исх.

XXXIII, 20; [ср. Суд. XIII, 22. Дан. X, 8, 1 Тим. VI, 16). Узриши задняя Моя: лице же Мое не явится тебѣ: — отвѣчалъ Господь на просьбу Законодателя показать ему славу Свою (Исх. XXXIII, 18, 23). Но даже и этотъ слабый отблескъ присносущнаго свѣта на зракѣ плоти человѣческой былъ нестерпимъ для Аарона и сыновъ Израилевыхъ, и Моисей вынужденъ былъ носить покрывало (Исх. XXXIV, 29—30, 34 — 35. 2 Кор. III, 7).

Вполнѣ неоспоримо, что въ дохристіанской исторіи никто и никогда не видѣлъ Бога даже при при условіи правильнаго пониманія голоса совѣсти, вѣщаній природы и докетическихъ образовъ ветхозавѣтныхъ ѳеофаній. Требовалось соприкосновеніе прямого созерцанія чрезъ приближеніе самаго субъекта, но ограниченному нельзя было „вмѣстить невмѣстимаго". Необходима была взаимная конгеніальность, а ею обладалъ только ὁ μονογενὴς υἱός.. По сказанному выше, этотъ терминъ удостовѣряетъ сосущественость Сына Отцу. И вотъ теперь нужно опредѣлить, насколько это свойство обезпечиваетъ ясность видѣнія и истинность познанія. Сему имено и служатъ слова: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, которыя должны убѣдить, что прежняя отдаленность смѣнилась желанною близостію. Выражается эта мысль не прямо, но наглядно и картинно. Предъ взоромъ Евангелиста словно бы воскресало, какъ онъ нѣкогда возлежалъ на персяхъ божественнаго Учителя (Ін. XIII, 23. XXI, 20), имѣя возможность быстро и интимно обмѣниваться съ Нимъ своими впечатлѣніями (XIII, 25). Но для взаимоотношеній между πατήρ и υἱός тоже бываетъ, когда сынъ сидитъ на колѣняхъ отца, прислонившись къ его груди. Въ этомъ случаѣ κόλπος совпадаетъ съ лат. sinus, gremium, прямо и просто обозначая „лоно, нѣдро, пазуха, грудь". Понятно, что въ такомъ положеніи сынъ, можно сказать, проникаетъ въ самые тайники бытія отчаго, слышитъ даже слабое дыханіе, уловляетъ малѣйшее движеніе сердца, поскольку онъ εἰς τὸν κόλπον. По характеру тогдашней Κοινή, εἰς съ вин. пад. равняется ἐν съ дат. п. и выражаетъ собственно состояніе покойнаго пребыванія, но совсѣмъ не соннаго и безразличнаго, а бодраго и активнаго, чѣмъ исключается поглощеніе одного другимъ и гарантируются непосредственность, глубина и полнота познанія. И послѣднее несомнѣнно всегда и во всемъ, поелику разумѣемая взаимность была постоянною и непрерывной (ὁ ὢν), совершенно натуральною въ томъ, кто былъ μονογενὴς υἱός, являлся вѣрнымъ двойникомъ своего Небеснаго Отца.

Безспорное слѣдствіе примѣнительно къ обсуждаемому вопросу формулируется само собою: ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Тутъ ἐκεῖνος гораздо энергичнѣе демонстративнаго οὗτος Второе гласитъ: этотъ, а не другой, хотя бы и онъ могъ быть въ данной роли. Наоборотъ, ἐκεῖνος беретъ извѣстнаго субъекта

съ его типически-индивидуальными свойствами и категорически констатируетъ: именно этотъ одинъ и только такой, за исключеніемъ всѣхъ остальныхъ столь же непригодныхъ. Единственно Сынъ Единородный—и никто болѣе—ἐξηγήσατο Своего Отца. Употребленый глаголъ иногда почти равняется ἀποκαλύπτειν въ смыслѣ „открывать то, что было сокрыто". Но тамъ содержались величайшія тайны Божіи, и было бы напрасно открывать ихъ во всей непосредственности, поелику онѣ — все равно — оказывались бы непостижимыми и недоступными для усвоенія. Посему „откровеніе" связывается здѣсь съ „истолкованіемъ", не менѣе наглядным ъ и осязательнымъ. Это есть воплощенное явленіе Отца въ Сынѣ, когда на землѣ былъ цѣлостный „образъ Бога невидимаго" (Кол. I, 15), котораго мы теперь прямо созерцаемъ въ тожественномъ воспроизведеніи. Такъ Христосъ и сказалъ: видѣвый Мене видѣ Отца (Ін. XIV, 9). „Отнынѣ мы знаемъ Отца и видѣли Его" (Ін. XIV, 7) фактически, ибо „пришелъ Сынъ Божій, и далъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ; Сей есть истинный Богъ и жизнь вѣчная" (1 Ін. V, 20). Слѣдовательно, новое откровеніе чрезъ Логоса состоитъ въ томъ, что „исповѣдующій Сына имѣетъ и Отца" (1 Ін. II, 23), достигая благодатнореальнаго богоусыновленія. Чрезъ такой Сыновній „экзегезисъ" вся исторія міробытія возвращается къ своему первоначальному единенію съ Богомъ и обезпечивается въ достиженіи конечной цѣли. Теперъ вѣчная жизнь, воспламеняя сердца людей, снова озаряетъ яркимъ свѣтомъ ихъ путь къ фактическому богоуподобленію и обезпечиваетъ настолько, что повелительное „будите совершени, якоже Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть" (Мѳ. V, 48) разрѣшается уже непоколебимою увѣренностію: вѣмы, яко, егда явится, подобни Ему будемъ (1 Ін. III, 2). А тогда и весь космосъ найдетъ свое послѣднее завершеніе, гдѣ „Богъ всѣхъ будетъ во всѣхъ" (1 Кор. XV, 28 .

Итакъ, согласно „прологу", Іисусъ Христосъ былъ воплощеннымъ Богомъ-Словомъ, посланнымъ въ міръ отъ Отца, чтобы своимъ всесовершеннымъ откровеніемъ просвѣтить и спасти человѣчество и доставить вселенной первоначальную чистоту творенія Божія. Основной пунктъ Іоанновой христологіи это — абсолютная божественность Господа, неизбѣжно возводящая всѣхъ людей до собственной высоты религіозно-моральнаго превосходства; но ради сего она сама должна низойти до космической темноты и побѣдить ее своимъ сіяніемъ, а для нашей рѣшительной убѣжденности въ этой „великой тайнѣ благочестія" необходима фактическая неотразимость взаимнаго созерцающаго приближенія. Значитъ, „прологъ" предначертываетъ, чтобы — по сравненію съ объективнымъ процессомъ — наша разумѣ-

вающая вѣра двигалась обратнымъ порядкомъ и въ небесныхъ реальностяхъ утверждалась реальными историческими свидѣтельствами.

Имѣются ли таковыя въ самомъ Евангеліи и насколько они безспорны и внушительны?

Тутъ прежде всего неотрицаема доступность точнаго и несомнѣннаго освѣдомленія, ибо Господь былъ полнымъ дѣйствительнымъ человѣкомъ, извѣстнымъ по своему происхожденію во всѣхъ подробностяхъ и кокретнымъ до осязаемости во время всей своей земной жизни (Ін. XX, 20, 25 сл.). Всѣ знали Его плотскихъ родителей по частому обращенію съ ними (VI, 42; ср. XIX, 25—26), а равно и то, что Онъ изъ Галилеи, которая въ глазахъ книжниковъ лишала Его всякихъ претензій на особыя, пророчественно-мессіанскія права (VII, 41—42, 52). Христосъ обладалъ всецѣлою человѣчностію, утомлялся физически, любилъ друзей, (XI, 3, 5, 11, 36), скорбѣлъ душой, смущался духомъ и плакалъ (XI, 33, 35, 38. XIII, 21). Это былъ живой человѣкъ, хотя съ ранняго возраста въ Немъ обнаруживалось нѣчто необыкновенное, если, напр., Ему оказывались доступны всѣ Писанія помимо обученія и изученія (VII, 15).

Значитъ, Господь Іисусъ имѣлъ органическую связь съ міромъ для прямого дѣйствія въ немъ, а люди могли натурально воспринимать и наглядно созерцать Его конкретную личность во всемъ индивидуальномъ отличіи. Это былъ Сынъ человѣческій (I, 51), но даже въ мессіанскомъ смыслѣ совсѣмъ особенный (XII, 34), какъ сшедшій свыше (III, 31) и однако же сущій на небесахъ (III, 13) въ силу столь интимной близости къ Отцу, что слава Сыновняя будетъ и Отчею (XIII, 31—32), ибо Христосъ отъ Бога исшелъ и къ Нему возвращается (XIII, 3. XVI, 5, 16, 17, 28. XVII, 11, 13). Очевидно, земное явленіе было у Него не самовольное (VII, 28—29) и устроилось по нарочитому соизволенію Отца, Который спеціально послалъ Сына въ міръ (III, 34. IV, 34. V, 38. VI, 29. VII, 16, 28—29, 33—34. VIII, 18, 26—27. X, 36. XI, 42. XII, 49. XVII, 21) чрезвычайнымъ уполномоченнымъ, почему никто не можетъ придти къ Нему безъ Отчаго привлеченія (VII, 44), а принимающіе Его тѣмъ самымъ принимаютъ и Пославшаго (XIII, 20).

Ясно, что Онъ — подобно Отцу (XVII, 14) — не отъ низшихъ (XVII, 16), но отъ вышнихъ (VIII, 23), куда и отойдетъ къ Отцу своему (XX, 17), поелику тамъ былъ раньше (VI, 12) — прежде Авраама (VIII, 58) и даже до основанія міра (XVII, 24). Сему соотвѣтствуетъ и персональное достоинство, что Господь выше пророковъ (I, 27, 30) не просто фактически, но эссенціально — по самой своей природѣ. И, дѣйствительно, Христосъ есть Сынъ Божій (III, 17), единородный (III, 18) и возлюбленный для своего Небеснаго От-

ца (II, 16. IV, 21, 23. V, 45. VI, 32. VIII, 49, XI, 41. XIV, 2. XV, 1. XVI, 3, 23, 25). И это — не голая относительная метафора по содержанію и по объему концепціи. Придя во имя Отца (V, 43) и во всемъ творя Его волю (V, 38—39. VIII, 28), Господь созидаетъ свое неземное царство (XVIII, 36) въ адекватномъ полновластіи съ Нимъ. Правда, Отецъ больше Его (XIV, 28), но именно какъ Отецъ, Который всегда съ Сыномъ (XVI, 32) по безусловному единству (X, 30. XVII, 11, 21, 22), когда Христосъ можетъ категорически говорить: все, что у Отца, Мое (XVI, 15) и — наоборотъ — все Мое — Твое (XVII, 10). Конечно, Утѣшителя пошлетъ Отецъ, однако лишь во имя Христово (XIV, 26), и Тотъ отъ Сына возьметъ свое возвѣщеніе (XVI, 14), почему Господь чувствовалъ за Собою право утверждать предъ Апостолами: Утѣшителя *Я* пошлю отъ Отца, отъ Котораго Онъ, — Духъ истины, — исходитъ (XV, 26).

По совокупности всѣхъ отмѣченныхъ моментовъ формулируется прямой результатъ, что Христосъ несомнѣнно дѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ (V, 18) и представлялся таковымъ не приблизительно и переносно, а въ смыслѣ тогдашней санкціонированной догматики (XIX, 7), гдѣ Отецъ Господа Христа есть Богъ (VI, 27) въ значеніи исповѣдуемаго іудействомъ Верховнаго Существа (VIII, 54), такъ что и собственный Его Сынъ непремѣнно будетъ тоже Богомъ (X, 33).

И вся историческая дѣятельность Христа Спасителя гарантируетъ это сужденіе незыблемо и неотразимо. Находясь на землѣ, Онъ пребываетъ во взаимной неразрывности съ Пославшимъ и твердо заявляетъ: Я — въ Отцѣ и Отецъ — во Мнѣ (XIV, 10, 11, 20. XVII, 23). Данная истина, вѣрная онтологически, справедлива и для фактическаго функціонированія по яснымъ словамъ Христа: „Отецъ Мой доселѣ дѣлаетъ, и Азъ дѣлаю“ (V, 17) съ абсолютною безошибочностію, будучи постоянно и точно освѣдомленъ о божественныхъ планахъ: „якоже знаетъ Мя Отецъ, и Азъ знаю Отца“ (X, 15).

Отсюда для Нихъ неизбѣжна пропорціональная совмѣстность и вліяній и воспріятій. Нужно вѣровать въ Бога и во Христа (XIV, 1), знать Отца и посланнаго Имъ Сына (XVII, 3), какъ равно великихъ и взаимно соотвѣтственныхъ. Въ силу этого всякій приходитъ къ Отцу только черезъ Сына (XIV, 6) и къ Сыну никто не можетъ придти, если то не дано будетъ ему отъ Отца (VI, 65). Не менѣе натурально, что видящій и знающій Сына видитъ и знаетъ и Отца (XII, 45. XIV 7, 9), а вѣрующій Посланному вѣритъ и въ Пославшаго (XII, 44). При этихъ условіяхъ персональной коррелятивности вполнѣ естественно, что происходитъ обмѣнъ въ самыхъ слѣдствіяхъ отъ совершонныхъ предъ однимъ

изъ нихъ актовъ. И Христосъ прямо провозглашалъ: „кто Мнѣ служитъ, того почтитъ Отецъ Мой“ (XII, 26), „кто любитъ Меня, тотъ возлюбленъ будетъ Отцемъ Моимъ“ (XIV, 21), „и Мы придемъ къ нему и обитель у него сотворимъ“ (XIV, 23); напротивъ, — „ненавидящій Меня ненавидитъ и Отца“ (XV, 23). „Отецъ любитъ Сына и все далъ въ руку Его“ (III, 35). По этой причинѣ — о чемъ бы вѣрующіе ни попросили Отца во имя Христово, — всѣ они получатъ до степени совершенной радости, ибо желаемое дано будетъ имъ полностію (XVI, 23—24), какъ не мѣрою Богъ далъ Христу Духа (III, 34). Наивысшее для человѣка — это истинная жизнь, которая почерпается только въ абсолютномъ первоисточникѣ ея — Богѣ, но для приближенія къ Нему нужно напередъ знать Его (XVII, 3), а — за помраченностію людей — тутъ требуется точный и авторитетный посредникъ, ближайше соприкосновенный съ Нимъ. Въ этомъ отношеніи всячески непреложно, что Бога никто не видѣлъ никогда кромѣ исшедшаго отъ Него Сына (VI, 46), Который — значитъ — детально освѣдомленъ и компетентенъ. И вотъ Онъ открылъ уже Отчее имя и будетъ неослабно открывать таковое міру (XVII, 26). Слѣдовательно, теперь всякій живетъ только Сыномъ при внутреннемъ единеніи съ Нимъ (VI, 56 — 57), получая отъ Него по вѣрѣ судъ, воскресеніе и жизнь вѣчную (V, 19 — 30, 40. VI, 47. XVII, 2),

Отсюда усматривается, что іудеи правильно приписали Христу усвоеніе Имъ Себѣ ессенціальнаго богосыновства, а чистыя души искренно приняли это, какъ догматическій фактъ (I, 34, 49. IX, 35—38. XI, 4, 27). Тутъ и первое не было пустою клеветой и второе ничуть не равнялось наивному легковѣрію. Все имѣло наглядное основаніе и неоспоримое оправданіе даже среди самыхъ учениковъ Христовыхъ, которые руководились принципомъ (I, 46): п р і и д и и в и ж д ь! Посему самъ Апостолъ Іоаннъ при гробѣ „увидѣлъ и (лишь тогда) увѣровалъ“ факту воскресенія Господня (XX, 8), а Ѳома Близнецъ призналъ это только послѣ непосредственнаго прикосновенія къ ранамъ на тѣлѣ Іисусовомъ (XX, 25—29). Убѣжденіе въ пользу божественности Христа созидалось и обезпечивалось строго объективными свидѣтельствами (V, 31 сл.). Таковы были, прежде всего, рѣчи Господни (V, 42) вслѣдствіе ихъ необычайности. Это — не простыя слова, а — духъ и жизнь (VI, 63), ибо онѣ Божіи и отъ Бога (VIII, 37—38, 40, 42—43. XII, 50. XIV, 10, 24. XV, 15) по всему содержанію и авторитету своихъ заповѣдей (XV, 10) и ученій (VIII. 28). При подобномъ внутреннемъ характерѣ словà Христовы у Іоанна не менѣе, чѣмъ у Марка, (см. стр. 106, 107), являются уже дѣлами (XIV, 10), которыя — пропорціонально имъ — были чуде-

сами (III, 2. VI, 2, 14. XI, 45, 46—47. XII, 11) и типическими знаменіями (II, 11, 23. VII, 31. IX, 30—33) въ качествѣ фактовъ исполненія предупрежденій и обѣтованій Господнихъ (II, 22).

Для всѣхъ свидѣтелей было незыблемымъ объективно, что Христосъ — Сынъ Божій и Богъ. Тогда необходимо согласиться, что земное пришествіе требовалось не для Него и должно было имѣть спеціальныя цѣли соотвѣтственнаго Ему божественнаго свойства. Съ этой стороны Господь, оставаясь Сыномъ Бога живого (VI, 69), былъ Мессія (I, 41, 45. IV, 26, 29) или, что̀ тоже, Христосъ (IV, 25), а — по общему вѣрованію — здѣсь Его миссія состояла въ безъизъятномъ спасеніи (IV, 42) чрезъ жертвенное искупленіе, гдѣ Онъ являлся Агнцемъ Божіимъ, вземлющимъ грѣхи всего міра (I, 29, 36). Для сего Ему предлежало испить чашу, данную Отцемъ (XVIII, 11), по волѣ Котораго (VIII, 28. X, 17—18. XIV, 31) долженствовало быть вознесеннымъ на крестъ (III, 15, 17), дабы всѣ спасались (III, 15, 17) по вѣрѣ (III, 16).

Св. Іоаннъ не останавливается на частностяхъ, считая ихъ достаточно извѣстными и вполнѣ удостовѣренными по фактамъ служенія, страданія, смерти и воскресенія Христова. Для него было гораздо важнѣе обезпечить этому, реально несомнѣнному подвигу абсолютное достоинство и неограниченную активность по божественному существу историческаго Совершителя, когда Его дѣло неизбѣжно становится универсальнымъ въ своей благостности и вліятельности. Этому, повидимому, замѣтно противорѣчитъ Іоанновское изображеніе отношеній іудейства. Послѣднее рисуется какъ бы обреченною религіозною кастой, у которой свои, специфически іудейскіе, праздники (V, 1), напр., пасха (II, 13. VI, 4. XI, 55) и кущи (VII, 2), очищеніе іудейское (II, 6) и пятница іудейская (XIX, 2; ср. XIV, 31). Тутъ — совсѣмъ особый мрачный мірокъ, не заслуживающій снисхожденія или помилованія и недоступный для нихъ, какъ massa proditionis et perditionis [1]). Выходитъ, что іудеи непреодолимы для Сына и Сынъ безсиленъ предъ ними, почему Его дѣйственность оказывается обусловленною, а ничуть не универсальной, ибо истинный Богъ можетъ даже изъ камней воздвигнуть дѣтей Аврааму (Мѳ. III, 9). Такіе выводы неосновательны и тенденціозны, даже немыслимы по самому смыслу Іоанновой христологіи. Разумѣемый терминъ у Апостола собственно этнически-географически нейтраленъ, какъ земля іудейская (III, 22), служители іудейскіе (XVIII, 12), царь іудейскій (XIX, 3), равно „іудеи" въ устахъ родителей слѣпорожден-

---

[1]) Prof. Adolf Harnack, Die Apostelgeschichte: Untersuchungen (Leipzig 1908), S. 9,1.

наго (IX, 22), ихъ самихъ (XVIII, 31 и ср. 36) и Пилата (XVIII, 35). Это есть почетное обозначеніе всего Израиля [1]), а онъ—свой Христу народъ (XVIII, 35), члены коего — и именно іудеи — всегда сходятся въ общемъ храмѣ Божіемъ для молитвы (XIII, 20). Съ этой стороны они были преемственные ученики Моисеевы (IX, 28—29), наслѣдники и хранители божественныхъ завѣтовъ, ибо спасеніе отъ іудеевъ (IV, 20), единственно авторитативныхъ по сравненію съ сектански-невѣжественной Самаріей (IV, 9, 22) и безнадежно темною Галилеей (VII, 41, 52). Тогда и соотвѣтственное обозначеніе священныхъ временъ, обычаевъ и порядковъ выражаетъ ихъ установленную законность и нормативность.

Очевидно, бѣда не въ іудейской природѣ отвергнутыхъ и не въ окончательной злостности іудейства, а въ іудейскомъ нарушеніи Божіихъ велѣній и въ злоупотребленіяхъ — вопреки обязывающей внушительности Писаній (V, 39, 47), при чемъ эти іудеи оказываются умышленно-богоубійственными (VI, 1, 26. IX, 22. X, 31—33. XI, 8, 16, 53—54. XX, 19) наряду съ свѣтлыми образами Никодима, Іосифа Аримаѳейскаго и многими послѣдователями Христовыми. И принципіально, и фактически не было ни абсолютности іудейскаго упорства, ни безпомощности Христовой благодати, ибо никто не погибаетъ кромѣ сыновъ погибели (XVII, 12), исполняющихъ похоти своего отца—діавола, исконнаго лжеца и человѣкоубійцы (VIII, 44).

Въ итогѣ находимъ, что Христосъ-Искупитель есть эссенціальный Сынъ Божій, Богъ —Слово, а Его дѣло — божественно, всесовершенно и вѣчно. Апостолъ Іоаннъ вѣнчаетъ синоптическое воспроизведеніе онтологическою христологіей и чрезъ нее незыблемо утверждаетъ все божественное промышленіе благословеннымъ торжествомъ. Какъ творецъ міра, Христосъ-Спаситель приводитъ его къ предназначенному первоначально состоянію и обезпечиваетъ ему достиженіе предначертанныхъ цѣлей. Такъ здѣсь смыкаются начало и конецъ исторіи, въ которой теперь источникъ сольется со своимъ ключемъ. Ибо Логосъ своимъ воплощеніемъ и благодатнымъ подвигомъ связываетъ первую и послѣднюю буквы всемірнаго алфавита — повѣствовательно-констатирующія „въ началѣ сотвори Богъ небо и землю“ (Быт. I, 1) и пророчески реальныя „и узрятъ лице Его, и имя Его на челѣхъ ихъ: и нощи не будетъ тамо, и не потребуютъ свѣта отъ свѣтильника, ни свѣта солнечнаго, яко Господь Богъ просвѣщаетъ я: и воцарятся во вѣки вѣковъ“ (Апок. XXII, 4—5). Естественно, что, достигнувъ этой конеч-

---

[1]) См. и Prof. Ad. Harnack, Die Apostelgechichte, S. 56, 4, 57.

ной вершины, Евангельское изображеніе конкретнаго созерцанія бывшаго и дѣйствующаго спасенія Христова смѣняется у Іоанна радостною вѣрой трепетнаго ожиданія (Апок. XXII, 20):

Ей, гряди, Господи Іисусе!

Къ стр. 5,1 см. Schniewind: Evangelion, zweite Lieferung, Gütersloh 1931. Къ стр. 15,15 св.: ср. Лк. III, 18. Къ стр. 120,17 св.: „для женщинъ, какъ предназначенный для младенчествующихъ въ вѣрѣ язычниковъ, а Марково сказаніе подчеркиваетъ благоволеніе Господа къ дѣтямъ, по ихъ достоподражаемой непорочности (IX, 16. X, 16), и любовное снисхожденіе даже къ мятущемуся юношѣ".

Софія (Болгарія). 1929, III, 8 (II, 13) — пятница.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТРН.

I.

ЕВАНГЕЛІЯ . . . . . 5 — 31.

1) Наименованіе Евангелій по самому значенію этого священнаго термина и въ приложеніи къ устному и письменному благовѣстію о Христѣ-Спасителѣ . . . . . 5 — 18.
2) Надписанія Евангелій . . . . . 18 — 21.
3) Четвертичное число Евангелій . . . . . 21 — 27.
4) Историко-догматическое и законоположительное значеніе Евангелій . . . . . 27 — 31.

II.

СИНОПТИЧЕСКІЙ ВОПРОСЪ И ОПЫТЫ ЕГО РѢШЕНІЯ 32 — 82.

1) Гипотеза устнаго перво-Евангелія . . . . . 39 — 40.
и ея разборъ . . . . . 40 — 53.
2) Гипотеза письменнаго перво-Евангелія . . . . . 53 — 54
и ея разборъ
a) въ формѣ одного первоначальнаго прототипа . . 55 — 57.
b) и въ формѣ первозаписей . . . . . 57 — 59.
3) Гипотеза взаимнаго пользованія . . . . . 59 — 65.
и образованіе синоптическаго повѣствовательнаго типа 65 — 74.
Теоретическое обоснованіе гипотезы изъ самой цѣли Евангелій . . . . . 74 — 78.
съ признаніемъ полной самостоятельности каждаго Евангелія . . . . . 78 — 82.

III.

ХРИСТОСЪ-СПАСИТЕЛЬ И ЕГО ИСКУПИТЕЛЬНОЕ ДѢЛО ПО ИЗОБРАЖЕНІЮ НАШИХЪ КАНОНИЧЕСКИХЪ ЕВАНГЕЛІЙ . . . . . 83 — 158.

1.

Іисусъ Христосъ, какъ Мессія истинно обѣтованный и, слѣдовательно, божественный, по Евангелію МатѲея . . . . 83 — 95.

2.

Іисусъ Христосъ, какъ истинная и спасительная сила Божія, по Евангелію Марка . . . . . 95 — 111.

3.

Іисусъ Христосъ, какъ божественный и спасительный примиритель всего человѣчества, по Евангелію Луки . . . . 111 — 126.

4.

Іисусъ Христосъ, какъ Богъ-Слово и Единородный отъ Отца, по Евангелію Іоанна . . . . . 126 — 158.

[illegible] II, 18 (5) — четвергъ.

КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

www.bible-mda.ru

Кафедра библеистики — учебное и научное подразделение Московской духовной академии (http://www.mpda.ru), обеспечивающее преподавание более 20 дисциплин. Заведующий кафедрой — протоиерей Леонид Грилихес. Основное научное направление кафедры — разработка углубленного курса святоотеческой экзегетики с привлечением широкого контекста всех современных библейских исследований.

Проект по созданию электронных книг

Проект осуществляется совместно с Региональным фондом поддержки православного образования и просвещения «Серафим». В подготовке книг принимают участие студенты кафедры. Куратор проекта — преподаватель священник Димитрий Юревич. Электронные книги распространяются на компакт-дисках в формате pdf и размещаются на сайте.

На сайте кафедры

www.bible-mda.ru

- ✔ **электронные книги для свободной загрузки**
- ✔ **информация о кафедре, ее преподавателях, новостях, учебном процессе**
- ✔ **информация об издаваемых кафедрой новых книгах**
- ✔ **методические материалы по библеистике**
- ✔ **пособия и источники для изучения Священного Писания**

РЕГИОНАЛЬНЫЙ ФОНД ПОДДЕРЖКИ ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ПРОСВЕЩЕНИЯ

«СЕРАФИМ»

www.seraphim.ru

Фонд является независимой филантропической организацией, предоставляющей финансирование широкому кругу православных образовательных проектов высших учебных заведений Русской Православной Церкви.

Деятельность Фонда не ограничивается помощью в развитии материально-технической базы духовных учебных заведений. Наша главная задача — многоуровневое финансирование научно-исследовательской деятельности, воссоздание целостной и животворной академической среды в православных образовательных центрах.

Проект по созданию электронных книг является одним из ряда проектов, осуществляемых Фондом совместно с Кафедрой библеистики Московской духовной академии.

На сайте Фонда
www.seraphim.ru

- ✔ **информация о деятельности Фонда**
- ✔ **информация о проектах, осуществляемых Фондом**
- ✔ **контактная информация для связи с представителями Фонда**
- ✔ **возможность заказа он-лайн книги и компакт-диски, подготовленные к изданию при участии Фонда**