

АЛЕКСАНДРЪ ЖДАНОВЪ.

# ОТКРОВЕНІЕ ГОСПОДА

О СЕМИ

АЗІЙСКИХЪ ЦЕРКВАХЪ.

---

(Опытъ изъясненія первыхъ трехъ главъ Апокалипсиса)

---

МОСКВА.

Типографія А. И. Снегиревой. Остоженна, Савеловскій пер. собств. д.  
1891.

Дозволено цензурою. Москва. 11 Мая 1891 года.  
Цензоръ Архимандритъ **Арсеній.**

# Откровеніе Господа о 7 азійскихъ церквахъ.

*Объясненіе 1—3 главъ Апокалипсиса.*

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Стройное цѣлое боговдохновенныхъ писаній Новаго Завѣта заканчивается и увѣнчивается таинственнымъ и возвышеннымъ „Откровеніемъ Святаго Іоанна Богослова“ или точнѣе— „Откровеніемъ Іисуса Христа“, какъ сказано въ самой книгѣ (1, 1). Характеръ, происхожденіе, содержаніе и цѣль „Откровенія“, а равнымъ образомъ его высокое достоинство и практическое значеніе для нравственной жизни христіанской церкви съ ясностію и силою раскрываются и утверждаются самимъ священнымъ писателемъ въ началѣ и концѣ книги „Откровенія“. Надписаніе Апокалипсиса (1, 1—3), совмѣщающее въ себѣ съ одной стороны элементы изъ надписаній книгъ пророческихъ (ст. 1—2; ср. Псаи 1, 1; 2, 1; 13, 1; 15, 1 и др.; Іереміи 1, 1—3; 7, 1; 11, 1; 14, 1; 21, 1—2; 25, 1—2; 46, 1—2 и мн. др.; Осіи, Іоила, Амоса, Авдія, Михея, Наума, Аввакума, особенно Малахіи 1, 1 и др.), съ другой—учительныхъ (ст. 3; ср. Притч. 1, 1—7; 30, 1; 31, 1; Екклес. 1, 1) <sup>1)</sup>, прямо указываетъ на пророчески назидательный характеръ содержанія книги. Владыка, посредникъ и виновникъ откровенія, заключеннаго въ книгѣ, есть

<sup>1)</sup> Ср. Кн. Эноха, гл. 1—6.

Иисусъ Христосъ („откровение Иисуса Христа“), и именно въ силу Своего мессіанскаго, Богочеловѣческаго достоинства, по которому Онъ въ преизбыточествующей мѣрѣ обладаетъ всѣми дарами Духа (Исаи 61, 1 и д.) и благоволеніемъ Бога Отца (Іоанна 5, 20 и мн. др.; Апок. 5, 1—9; 1, 1). Откровение предназначается рабамъ Христовымъ („рабамъ Своимъ“ Ап. 1, 1), т. е. членамъ Церкви Христовой, ревностнымъ исполнителямъ воли Господа (Ср. 2, 20; 7, 3; 11, 18; 19, 5), и имѣеть содержаніемъ своимъ изображеніе градущей судьбы Новозавѣтной теократіи („чему надлежитъ быть вскорѣ“ 1, 1). Все содержаніе книги—ея возвышенныя спекулятивно-богословскія идеи, ея глубокія нравственныя понятія, указанные въ пей великіе законы, управляющіе исторіею человѣчества,—облечено блестящимъ и разнообразнымъ покровомъ разительныхъ и таинственныхъ символовъ (σῆμα, σημεῖον—Ап. 12, 1; 15, 1 и др.; ἐσῆματευ 1, 1), въ которыхъ во всей широтѣ обнаруживается и примѣняется дивное богатство ветхозавѣтной символики, увеличенное новыми собственно Новому Завѣту принадлежалцими элементами. Рабы Христовы, приѣмлющіе откровение, приспосланное имъ отъ Господа, получаютъ въ книгѣ „Откровенія“ руководство, необходимое для преуспѣянія въ религіозно нравственной жизни: въ началѣ и концѣ книги (1, 3 и 22, 7) двукратно ублажаются тѣ, которые „соблюдаютъ“ слова пророчества, т. е. прилагаютъ ихъ къ жизни. Великая важность пророчества, для всего христіанскаго міра торжественно засвидѣтельствована Самимъ Господомъ (22, 6—7) и запечатлѣна грознымъ проклятіемъ: „если кто приложитъ что“ къ словамъ пророчества книги сей, „на того наложитъ Богъ язвы, о которыхъ написано въ книгѣ сей; и если кто отниметъ что отъ словъ книги пророчества сего, у того отниметъ Богъ участіе въ книгѣ жизни и въ святомъ градѣ, и въ томъ, что написано въ книгѣ сей“ (22, 18—19).

Указанныя отличительныя особенности Апокалипсиса по его характеру и содержанію, его глубокое значеніе въ религіозно-нравственномъ отношеніи не только даютъ христіанскому богослову право, но и возлагаютъ на него прямую обязанность ввести эту священную книгу въ число предметовъ научнаго



обслѣдованія. Говоря это, мы имѣемъ въ виду разсѣять или ослабить хоть сколько-нибудь тѣ предубѣжденія, съ которыми относятся многіе, даже богословски образованные, люди къ изученію и изъясненію книги „Откровенія“. Намъ самимъ неоднократно приходилось выслушивать съ полнымъ убѣжденіемъ высказываемыя мнѣнія о томъ, что изъясненіе Апокалипсиса невозможно, и всѣ попытки въ этомъ направленіи непременно должны окончиться неудачей. Нельзя сказать, чтобы подобнаго рода мнѣнія всегда происходили изъ одинаково чистыхъ источниковъ: иногда въ основѣ ихъ лежитъ затаенное сомнѣніе относительно происхожденія и характера книги, боязливое опасеніе того, какъ бы по совлеченію таинственнаго покрывала, облакающаго книгу, не обнаружались ея слабыя стороны. какъ бы не пострадалъ ее авторитетъ въ глазахъ по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ членовъ христіанскаго общества, а вслѣдствіе того какъ бы не умалился и авторитетъ Божественнаго Писанія вообще. Конечно, не эти болѣзненные колебанія робкой и нерѣшительной мысли, слегка тронутой раціоналистическими вѣяніями, составляютъ опору для болѣе благонамѣреннаго большинства, отрицающаго плодотворность научнаго изученія Апокалипсиса: это большинство имѣетъ въ своемъ распоряженіи доводы, гораздо болѣе благовидные и вѣсныя. Сущность ихъ вкратцѣ можно выразить извѣстнымъ изреченіемъ ветхозавѣтнаго мудреца: „не мудрися излишне, да не когда изумишися“ (Екклес. 7. 17). Т. е.: Апокалипсисъ содержитъ въ себѣ таинственное, символическое изображеніе грядущихъ судебъ міра и человѣчества; смыслъ его, какъ и всякаго пророчества, можетъ окончательно уясниться лишь тогда, когда оно найдетъ свое исполненіе и осуществленіе въ исторіи; до этого же времени снятъ печать тайны, облакающей пророчество, было бы высокоумнымъ и дерзкимъ посягательствомъ кичливаго ума, а потому всѣ его напряженныя усилія должны оказаться не только напрасными, но и пагубными. Въ самомъ дѣлѣ: исторія новозавѣтнаго толкованія показываетъ, что книга „Откровенія“ въ особенности привлекаетъ къ себѣ вниманіе или экзальтированныхъ сектантовъ-фанатиковъ, или самообольщенныхъ мечтателей-мистиковъ,

которые своими произвольными умствованиями превращают ее въ источникъ заблуждений и еще болѣе увеличиваютъ таинственный мракъ, ее окружающій. Не трудно видѣть истинную цѣнность приведенныхъ и имъ подобныхъ разсуждений: въ нихъ, при неправильномъ пониманіи сущности всякаго пророчества вообще, ясно высказывается полное отрицаніе церковно-практическаго значенія Апокалипсиса въ частности, напередъ устраняется плодотворное вліяніе его на развитіе христіанской богословской мысли и религіозно-правственной жизни, право пользованія „Откровеніемъ“ и изученія его заранѣе и завѣдомо предоставляется именно тѣмъ лицамъ, которыя всего менѣе способны къ этому. Таже исторія толкованія, даже при поверхностномъ ея изученіи, съ неопровержимою ясностію свидѣтельствуетъ, что изъясненіе Апокалипсиса съ теченіемъ времени далеко подвинулось впередъ, въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ наука накопила массу несомнѣнно цѣннаго экзегетическаго матеріала, при помощи котораго если не все содержаніе Апокалипсиса, то по крайней мѣрѣ большая часть его можетъ получить истинное освѣщеніе,—заблужденія, проистекающія изъ неправильныхъ методовъ толкованія или зависящія отъ отсутствія всякихъ методовъ, могутъ быть устранены и опровергнуты съ должной силой и убѣдительностью на основаніи самой священной книги.

По изложеннымъ соображеніямъ, въ дальнѣйшемъ развитіи которыхъ мы не видимъ особенной нужды, мы приняли на себя смѣлость предложить вниманію любителей отечественной богословской науки трудъ по изъясненію Апокалипсиса. По первоначальному плану въ него должны были входить введеніе въ книгу и изъясненіе ея въ полномъ объемѣ, но обиліе собраннаго исагогическаго и экзегетическаго матеріала, относящагося ко всей книгѣ въ ея полномъ составѣ, разнообразныя трудности, сопряженныя по существу предмета съ обработкой его для печати, кратковременный срокъ для окончанія всей работы въ намѣченныхъ размѣрахъ побудили насъ сузить предѣлы поставленной себѣ задачи и ограничиться выполненіемъ только части ея (отлагаемъ дальнѣйшее до болѣе удобнаго времени)—именно: мы даемъ изъясненіе пер-

выхъ трехъ главъ Апокалипсиса, исключая 1-е три стиха 1-й главы, составляющіе падписаніе всей книги.

Первыя три главы „Откровенія“ въ указанномъ объемѣ (1, 4—3), входя какъ необходимая составная часть въ цѣлый организмъ книги, въ тоже время и сами по себѣ представляютъ съ матеріальной и формальной стороны полное и въ достаточной степени законченное цѣлое, а потому могутъ быть предметомъ спеціального научнаго изслѣдованія. Откровеніе Господа, содержащееся въ Апокалипсисѣ, предназначается прямо и непосредственно семи церквамъ Проконсульской Азіи, поименованнымъ въ 11 стихѣ 1-й главы, и имѣетъ внѣшнюю форму посланія съ соотвѣтствующимъ вступленіемъ и заключеніемъ. „Іоаннъ седмимъ церквамъ, яже суть во Асіи: благодать вамъ и миръ“ (и далѣе 1, 4—8), читаемъ въ началѣ книги; „благодать Господа нашего Іисуса Христа со всѣми вами. Аминь“, — такъ заканчивается книга. (22, 21). Въѣрняя азійскимъ церквамъ Божественное откровеніе о грядущихъ судьбахъ Новозавѣтной всемірной теократіи, Господь сообщаетъ тайновидцу откровеніе и о самихъ церквахъ и, прежде чѣмъ начертать разительную картину всемірнаго суда и мздовоздаянія, производитъ Свой праведный судъ надъ пріемлющими откровеніе, изрекая каждой церкви особое опредѣленіе соотвѣтственно преобладающему характеру ея религіозно-нравственной жизни. Откровеніе Господа о семи церквахъ или судъ Его надъ семью церквами составляетъ содержаніе Апокалипсиса до 3-й главы включительно и служитъ предметомъ нашего изслѣдованія. Въ 1-й главѣ Апокалипсиса съ 9 стиха по 20 включительно Тайнозритель изображаетъ величественное явленіе Іисуса Христа, Владыки и Судіи, въ Его отношеніи къ семи церквамъ, подлежащимъ Его суду; во 2-й и 3-й главахъ онъ излагаетъ опредѣленія Господа, изреченныя каждой изъ церквей въ отдѣльности. Стихи 4—8 1-й главы, представляющіе общес вступленіе ко всей книгѣ, исполняютъ тоже назначеніе по отношенію къ начальнымъ главамъ и имѣютъ тѣснѣйшую связь съ ними внѣшнюю, формальную, и внутреннюю, логическую; а потому предварительный анализъ этихъ стиховъ является не только не излишнимъ, но и необходимымъ. Такимъ образомъ согласно содер-

жанію 1-хъ 3-хъ главъ все изслѣдованіе слагается изъ 2-хъ частей: въ 1-й части разсматривается а) вступленіе и б) явленіе Господа посреди 7 свѣтильниковъ, во 2-й—Его опредѣленія о 7 церквахъ, изрекаемыя ангеламъ церковей.

Въ видахъ облегченія справокъ и упрощенія цитации прилагаемъ перечень авторовъ, трудами которыхъ мы пользовались, въ алфавитномъ порядкѣ съ указаніемъ цитуемыхъ сочиненій. (Пособія, цитуемыя не болѣе одного или двухъ разъ, поименованы въ текстѣ сочиненія. Болѣе полный перечень пособій желающій можетъ найти въ „Журналахъ“ Московской Духовной Академіи за 1887—9 годы. (1887, кн. IV, стр. 107 и 1889 г., кн. II, стр. 268—274).

Векк. Erklärung der Offenbarung Iohannis. Cap. 1—12. 1884.

Bengelii Gnomon Novi Testamenti. 1860.

Bleek. Vorlesungen über die Apocalypse. 1862.

Bretschneider. Lexicon manuale... in libros Novi Testamenti. 1829.

Cornelii a Lapide. Commentaria in epistolas canonicas et Apocalypsin S. Iohannis. 1627.

Cramer. Catenaе graecorum patrum in Novum Testamentum. T. VIII. In epistolas catholicas et Apocalypsin. 1844.

De-Wette. Offenbarung Iohannis въ „Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament“. 1854.

Düsterdick. Kritisch—exegetisches Handbuch über die Offenbarung Iohannis въ изданіи Meyer'a—Kritisch exegetischer Kommentar über das N. T. 16-e Abth. 1865.

Ebrard. Die Offenbarung Iohannis въ изд. Olshausen'a—Biblicher Kommentar über sämtliche Schriften des N. Ts. etc. Band 7. 1835—1862.

Eichorn I. G. Commentarius in Apocalypsin Iohannis. 1791.

Ewald G. H. A. Commentarius in Apocalypsin Iohannis exegeticus et criticus. 1828. (Ew. I).

Ewald G. H. A. Die Iohanneischen Schriften B. 2. Iohannis Apocalypse. 1862. (Ew. II).

Hengstenberg. Die Offenbarung des h. Iohannis 1—2 BB. 1849.

Kliefoth. Die Offenbarung des Iohannes. 1 — 3 BB. 1874.

Lange I. P. Die Offenbarung des Iohannes. XVI Th. изда-  
нія Theologisch-homiletisches Bibelwerk.

Laurentii Iac. — Iohannis Evangelistae et Apostoli Pat-  
mos etc. 1649.

Lücke Fr. Versuch einer vollständigen Einleitung in die  
Offenbarung des Iohannes etc. 1—2 BB. 1852.

Luthardt C. E. Die Offenbarung Iohannis. 1861.

Migne I. P. Scripturae sacrae cursus completus, T. XXV,  
In Apocalypsim dilucidatio et commentaria. 1842.

Nicolas Amédée. Conjectures sur les ages de l'église, etc.

Норовъ А. Путешествіе къ семи церквамъ, упоминае-  
мымъ въ Апокалипсисѣ. 1847.

Poli Matthaei. Synopsis criticorum etc. Vol. V-um 1712.

Riehm. Handwörterbuch des biblischen Alterthums 1—2  
BB. 1884.

Rosenmüller. Scholia in Novum Testamentum T. V,  
1808.

Sabel. Die Offenbarung Iohannis etc. 1861.

Schleussner I. F. Novum lexicon graecolatinum in No-  
vum Testamentum. T. I—II. 1808.

Scholz M. A. Die Apocalypse des h. Iohannes etc. B.  
IV-й издація—Die heilige Schrift des neuen Ts. 1828.

Schöttgenii. Horae hebraicae et talmudicae in univer-  
sum Novum Testamentum etc. 1733.

Sibelius. In secundum Apocalypseos Ioannis Evangelistae  
et Apostoli caput conciones sacrae. 1635.

Smith R. A dictionary of the Bible. T. I—III. 1861—3.

Stern. Commentar über die Offenbarung des Apostel Iohan-  
nes. 1854.

Sylveira. Commentariorum in Apocalypsin beati Ioannis  
Apostoli t. 1—2. 1700.

Tait A. The messages to the seven churches of Asia mi-  
nov. 1884.

Vischer E. Die Offenbarung Iohannis etc. 1886.

Vitranga. Ἀνάκρισις Apocalypsios Ioannis Apostoli etc.  
1719.

Völter D. Die Entstehung der Apocalypse: 1885.

Wahl. Clavis Novi Testamenti philologica etc. T. 1—2. 1829.

Waibel. Auslegung der Offenbarung des h. Ap. Iohannes. 1834.

Waller. Die Offenbarung des heiligen Iohannes. 1882.

Winer. Biblisches Realwörterbuch (въ разныхъ изданіяхъ).

## I.

### A) Вступленіе (гл. I, стт. 4—8).

Вступленіе къ книгѣ „Откровенія“, имѣющей литературную форму посланія (ср. 1, 4 и 22, 21), состоитъ изъ двухъ членовъ: 1) привѣтствія писателя семи церквамъ, удостоеннымъ Божественнаго откровенія (стт. 4—6 и 2) указанія на главное, основное событіе Откровенія, подтверждаемое въ его непреложной истинности торжественною клятвою Самого Бога (ст. 7—8).

1) Привѣтствіе тайнозрителя семи азійскимъ церквамъ (поименованнымъ ниже въ 11 стихѣ) содержитъ въ себѣ всѣ обычныя части апостольскихъ привѣтствій, употребительныхъ въ посланіяхъ: а) имя писателя (Ἰωάννης), б) кому назначается посланіе (адресатъ: ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις κτλ), в) молитвенно-пожеланіе духовныхъ благъ свыше (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη и д.) и г.) благодареніе или славословіе (ст. 6)<sup>1)</sup>.

а) Ἰωάννης. Писатель не дѣлаетъ никакихъ пояснительныхъ прибавленій къ своему имени, — безъ сомнѣнія потому, что вѣрующіе 7 церквей, къ которымъ онъ обращается, соединяли съ этимъ именемъ представленіе о лицѣ общезвѣстномъ и всѣми уважаемомъ, именно: лицѣ апостола Іоанна Зеведеева, который, для пріобрѣтенія полнаго довѣрія къ себѣ и словамъ своимъ, не нуждался ни въ какой другой

---

<sup>1)</sup> Ср. 1 Петра 1, 1—5; Римл. 1, 1—8; 1 Кор. 1, 1—8; 2 Кор. 1, 1—4; Гал. 1, 1—5; Еф. 1, 1—3; Филипп. 1, 1—3 и дал.; Колосс. 1, 1—3; 1 Сол. 1, 1—2 и л.; 2 Сол. 1, 1—3 и д.; 2 Тим. 1, 1—3; Филим. 1—4.

рекомендації, ни въ свидѣтельствѣ какого-либо другаго авторитета. Правда, исторія древней церкви знаетъ другую замѣчательную личность съ тѣмъ же именемъ: Іоанна, пресвитера ефесскаго, который былъ ученикомъ Господа и пользовался великимъ уваженіемъ среди вѣрующихъ. Но какъ бы высоко ни стоялъ авторитетъ пресвитера Іоанна въ глазахъ азійскихъ христіанъ, если даже онъ и простирался на обширную область, занимаемую семью церквами, (что едва-ли вѣроятно), все-таки каждый вѣрующій, при жизни апостола Іоанна Богослова, имя Іоанна безъ другихъ поясненій отпесъ бы не къ пресвитеру Іоанну, а къ апостолу, который несомнѣнно былъ извѣстенъ далеко за предѣлами Малой Азіи.

б) *Ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ: седмимъ церквамъ, яже суть во Асiи.*

'Асiа. Географическій терминъ 'Асiа въ словоупотребленіи древнихъ въ различныя времена имѣлъ различныя значенія<sup>2)</sup>. Въ тѣснѣйшемъ смыслѣ онъ обозначалъ римскую провинцію, извѣстную подъ оффиціальнымъ названіемъ „Asia proconsularis“, которая занимала всю переднюю (западную) часть малоазійскаго полуострова отъ Галатіи до береговъ Архипелага и заключала въ себѣ сѣверозападную Фригію, Мизію, Карію и Лидію съ нѣкоторыми островами<sup>3)</sup>. Она образовалась изъ Пергамскаго царства, переданнаго царемъ Атталомъ римлянамъ по завѣщанію въ 130 г. до Р. Хр., и управлялась сначала пропреторами, а затѣмъ проконсулами<sup>4)</sup>. Отсюда названіе „проконсульской“. Въ послѣднемъ смыслѣ терминъ 'Асiа исключительно и употребляется въ Новомъ Завѣтѣ (Дн. 2, 9; 6, 9; 16, 6; 19, 10, 22, 26, 27; 24, 18; 27, 2; Римл. 16, 5; 1 Кор. 16, 19; 2 Кор. 1, 8; 2 Тим. 1,

2) См. Lübker Reallexicon des Classischen Alterthums, art. „Asia“.

3) Цицеронъ (Orat. pro Flacco с. 27) и Птолемей (Geographic. 5, 2), у котораго „Asia proconsularis“ названа ἡ ἰδίως καλουμένη Ἀσία, причисляютъ къ ней Фригію въ полномъ ея объемѣ, напротивъ Плиній, согласно новому административному дѣленію, введенному въ царствованіе Августа Агриппою, относитъ къ Проконсульской Азіи только сѣверозападную часть Фригіи, а не всю область. См. Shleussner, Winer-Reallexicon, Henle—Der Evangelist Johannes und die Antichristen seiner Zeit, München 1884, s. 16, Anm. 2.

4) См. Lübker ibid. и Smith, A dictionary of the Bible.

15; 1 Петр. 1, 1), равно какъ и здѣсь, въ Апокалипсисѣ <sup>5)</sup>.

Ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις. Членъ ταῖς предъ ἑπτὰ ἐκκλησίαις употребленъ не потому, что ниже (въ 11 стихѣ) перечисленные церкви были единственными въ Проконсульской Азіи <sup>6)</sup>, и не потому, что власть ап. Іоанна ограничивалась только этимъ округомъ <sup>7)</sup>, но потому, что именно эти семь церквей Іисусъ Христосъ избралъ сосудами для воспріятія тайнъ грядущаго. Какъ избранные сосуды, указанные тайновидцу перстомъ Божиимъ въ качествѣ хранительницъ всемірнаго откровенія и удостоенные нарочитаго откровенія о нихъ самихъ, эти церкви съ полнымъ правомъ могутъ быть названы единственными въ своемъ родѣ. Чѣмъ опредѣляется ихъ количество и выборъ, см. ст. 11.

в) Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη: *благодать вамъ и миръ.*

Пожеланіе мира (εἰρήνη = шалѣм) было обычнымъ общественнымъ привѣтствіемъ у іудеевъ времянь Христа и позже <sup>8)</sup>. Господь Іисусъ Христосъ, какъ Израилтянинъ по плоти, Самъ пользовался этимъ привѣтствіемъ (Лк. 26, 37; Ин. 20, 19, 26) по отношенію къ ученикамъ Своимъ и имъ заповѣдалъ его, когда посылалъ ихъ на проповѣдь (Мѡ. 10, 12—13).

Такъ какъ истинный миръ, внутренній и внѣшній, есть даръ божественной благодати (Апок. 22, 21), то въ апостольскихъ привѣтствіяхъ χάρις (благодать) предшествуетъ εἰρήνῃ (миру), какъ его источникъ.

Благодать и дары ея, молитвенно испрашиваемые апостоломъ семи церквамъ, истекають—

во 1-хъ: ἀπὸ ὁ ὄν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος: *отъ сущаго, и иже бѣ, и грядущаго.*

Для устраненія необычнаго сочетанія ἀπὸ съ именительнымъ падежемъ въ textus receptus вставленъ послѣ предлога членъ τοῦ, въ кодексѣ В, многихъ минускульныхъ, у Андрея Кесарійскаго, Викторина, Примазія—Θεοῦ; но противъ этихъ

5) Ср. Ebrard, Hengsterberg, Tait.

6) Völter, s. 12—13.

7) Hengstenberg ad h. 1.

8) Tertull. Contra Marcionem l. V, c. 5,— см. Sylveira и Corn. a Lapide.



прибавленій свидѣтельствуютъ кодексы AC Sin <sup>9)</sup>, многіе минускульные и наконецъ своеобразный характеръ самаго сочетанія и его глубокознаменательный смыслъ. Отсутствіе члена τὸῦ и именительный ὁ показываютъ, что здѣсь цѣлое выраженіе употребляется священнымъ писателемъ, какъ имя собственное и какъ существительное несклоняемое <sup>10)</sup>.

Многіе толкователи <sup>11)</sup> въ употребленіи ὁ ὦν κτλ., какъ *nomen indeclinabile* усматриваютъ указаніе на неизмѣняемость существа Божія; но намекъ на это свойство Божіе скорѣе можно открыть въ самомъ содержаніи цѣлаго выраженія, указывающаго на независимость Бога отъ условій времени, а не въ грамматической его конструкціи, на которую едва-ли обращалъ какое-либо вниманіе священный писатель, потому что подъ наитіемъ божественнаго вдохновенія рѣчь изъ устъ его лилась свободно и непринужденно, и ему не было нужды для передачи своихъ мыслей, внушенныхъ Духомъ Божіимъ, прибѣгать къ полукаббалистическимъ приемамъ. Не находили въ грамматической конструкціи указанія на неизмѣняемость Божію и древніе греческіе толкователи <sup>12)</sup>, которые, безъ сомнѣнія, не оставили безъ вниманія ея оригинальной особенності.

Примѣры такого же словосочетанія нерѣдки и у классическихъ писателей и встрѣчаются при употребленіи словъ и выраженій, которымъ присвоенъ особенный, отличный отъ обыденнаго смыслъ, — техническихъ терминовъ, философскихъ и метафизическихъ, которые во многихъ случаяхъ замѣняютъ собою имена собственные, — напр.: у Платона въ „Федръ“ и „Парменидѣ“ — τὸ ἦν, τὸ γέγονε, τὸ ἐγένετο <sup>13)</sup>, у Аристо-

9) Условные знаки для кодексовъ Новозавѣтныхъ см. въ Prolegomena къ 7 или 8 изданіямъ Новаго Завѣта Тишендорфа (Editio 7-ma critica major 1859, editio 8-va critica major 1870; новѣйшее изданіе 1890 года).

10) Ср. Winer Grammatik des neutestamentichen Sprachidioms, 5-e Aufl. Leipzig, 1844 и § 10: 2, Anm. 1.

11) С. а Lapide, Grotius, Bengel, Stern, Hengstenb., Ewald II, Beck и др., также Winer.

12) Андрей, Ареѳа, Икуменій.

13) Wolffii. Curae philol. et talm. ad h. l.

теля и Прокла—μετὰ τοῦ ἔν, χωρὶς τοῦ ἔν<sup>14)</sup>. Именно такимъ образомъ можетъ быть объяснено и сочетание ἀπὸ ὁ ὦν κτλ, гдѣ все выраженіе есть имя или титулъ Божества.

Форма прошедшаго времени ην употреблена за неизмѣнимъ въ греческомъ языкѣ прошедшаго причастія. Ἐρχόμενος, *грядый*, точно передаетъ еврейское га́бба, обозначающее будущее время въ противоположность настоящему (Ис. 27, 6; 41, 23)<sup>15)</sup>; а потому ἐρχόμενος=ἐσόμενος, съ тѣмъ только различіемъ, что ἐρχόμενος выражаетъ болѣе, чѣмъ понятіе чистаго абстрактнаго бытія: оно отмѣчаетъ конкретныя и реальныя отношенія, въ которыя вступить Богъ къ міру и человѣчеству (Ср. 1 Сол. 1, 10; Мрк. 10, 30)<sup>16)</sup>.

Всю фразу можно передать такъ: „благодать вамъ и миръ отъ Того, Кто носитъ имя „Сый, и иже бѣ, и грядый“.

Это обозначеніе вѣчнаго и неизмѣннаго существа Божія Іоаннъ неоднократно употребляетъ въ своей книгѣ; въ 8 стихѣ 1-й главы оно прилагается къ Господу Вседержителю; въ 4, 8 тайновидецъ слышитъ гласъ четырехъ животныхъ, непрестанно восклицающихъ; „святъ, святъ, святъ Господь Богъ Вседержитель, иже бѣ, и сый, и грядый“. Оно было сильно распространено у іудейскихъ раввиновъ и служило описаніемъ и истолкованіемъ (перифразомъ, таргумомъ) неизреченнаго имени „Іегова“. Въ таргумѣ іерусалимскомъ на Исх. 3, 14 имя „Іегова“ перифразируется (въ латинскомъ переводѣ) словами: „qui fuit, est et erit“<sup>17)</sup>; въ таргумѣ Псевдо-Іопаѳана на Второз. 32, 39: „ego ille qui est et qui fuit et qui erit“<sup>18)</sup>. Древность упомянутыхъ памятниковъ іудейской письменности не восходитъ ко времени написанія Апокалипсиса; поэтому не можетъ быть и рѣчи о заимство-

14) Arist. Polit 5, 3; Procl. Theolog. Platon. 2. См. Winer. Gramm. § 10, 2, Anm. 1.

15) Въ позднѣйшей іудейской теологіи, олямъ га́бба—будущая жизнь въ противоположность настоящей—олямъ газзе. См. Weber. System der jüdischen alt-synagogalen Theologie, s. 382—386.

16) Ср. Ewald I, De W., Ebr., Kliefoth.

17) Eichhorn, Düsterdick.

18) Эйхгорнъ насчитываетъ до 600 мѣстъ подобнаго рода изъ памятниковъ іудейской литературы у Ветштейна (Eichh. p. 16); см. также Schöttgenii Horae hebr. et talm., ad h. l.

ваніи ап. Іоанномъ изъ названныхъ таргумовъ и имъ подоб-  
ныхъ произведеній іудейской синагоги <sup>19)</sup>, но весьма вѣроятно  
и возможно, что апостольскій черпалъ свои свѣдѣнія изъ общихъ  
съ ними источниковъ, не письменныхъ, а устныхъ. Еще во  
времена Ездры (2 Ездры 9, 48) начато было въ синагогахъ  
истолкованіе еврейскаго текста бібліи, который евреи послѣ  
плѣна вавилонскаго понимали не безъ труда; во времена Спа-  
сителя оно получило широкое распространеніе и сдѣлалось  
необходимымъ элементомъ въ синагогальномъ богослуженіи  
(см. напр. Лк. 6, 6; 4, 15 и д.). Въ еврейской синагогѣ,  
которую апостольскій нѣкогда посѣщаль, какъ и всякій благо-  
честивый израильтянинъ, онъ и могъ между прочимъ позна-  
комиться съ этимъ, весьма удачнымъ и глубокимъ, истолко-  
ваніемъ непроницаемой тетраграммы. Изъ тѣхъ же, перво-  
начально устныхъ, синагогальныхъ толкованій ученыхъ рав-  
виновъ образовались впоследствии таргумы и мидраши <sup>20)</sup>.  
Мысль о томъ, что позднѣйшіе таргумисты и апостольскій поль-  
зовались однимъ общимъ источникомъ, не можетъ смущать  
благочестиваго чувства истиннаго христіанина, который всегда  
помнитъ, что христіанская церковь возрасла на почвѣ церкви  
іудейской и впитала въ себя всѣ лучшія соки того могу-  
щественнаго ствола, отъ котораго отломилась изсохшая и  
безплодная вѣтвь іудейской синагоги (см. Римл. гл. 11).  
Православный богословъ и экзегетъ не будетъ отрицать  
общаго происхожденія многихъ терминовъ, мыслей и поло-  
женій у Новаго Завѣта съ синагогою: признавая фактъ, онъ  
будетъ благоговѣнно удивляться тому, что церковь въ лицѣ  
позавѣтныхъ писателей, водимая Духомъ Божіимъ, выбрала  
и заимствовала у синагоги все, что было у послѣдней истин-  
наго и добраго, отбросивъ элементы испорченные и отжи-  
вающіе. Къ числу такихъ заимствованій слѣдуетъ отнести и  
мидрашъ имени „Іегова“.

Впрочемъ одинъ изъ извѣстныхъ толкователей—Эбрардъ,  
движимый похвальнымъ желаніемъ—отклонить всякую мысль

<sup>19)</sup> Заимствованія іудеями изъ св. памятниковъ христіанскихъ не были  
возможны.

<sup>20)</sup> Объ этомъ см. напр. Pressel Die Zerstreuung des Volkes Israel. Berlin  
889 3 und 4 Heft.

о заимствованіи Іоанномъ у таргумистовъ и каббалистовъ, отрицаетъ въ имени Іегова всякое отношеніе къ прошедшему и будущему. Но это отрицаніе вытекаетъ у него изъ ошибочнаго мнѣнія, что передача неизреченнаго имени можетъ быть сдѣлана единственно при помощи замысловатаго каббалистическаго приема, извѣстнаго подъ названіемъ Notaricon, по которому слово Іегова разлагается на три: perfectum, гава, participium съ значеніемъ настоящаго времени гове и imperfectum съ значеніемъ будущаго игве.<sup>21)</sup> На самомъ же дѣлѣ въ понятіи „Іегова“ = сый, несомнѣнно, заключается мысль о бытіи самосущемъ, неизмѣнномъ и свободномъ отъ всякихъ условій и опредѣленій времени, равно присущемъ и настоящему, и прошедшему, и будущему. Не каббалистика при помощи своихъ произвольныхъ и искусственныхъ приемовъ открыла глубокій смыслъ имени Божія; напротивъ, истолкованіе существовало прежде и было общеизвѣстнымъ и общепризнаннымъ; каббалисты съ своей стороны лишь только постарались подыскать для него основанія и въ самой буквѣ имени „Іегова“.

Итакъ  $\acute{o}$   $\omega\upsilon$  καὶ  $\acute{o}$   $\eta\upsilon$  καὶ  $\acute{o}$  ἐρχόμενος есть общеупотребительный перифразъ непронозимой тетраграммы Ігвг.

По истолкованію Андрея, Ареѣы и Ікуменія „ἀπὸ  $\acute{o}$   $\omega\upsilon$ “  $\chi\tau\lambda$ . равносильно — „отъ тріпостаснаго Божества“, именно:  $\acute{o}$   $\omega\upsilon$  есть Отець, глаголавшій къ Моисею „ἐγὼ εἶμι  $\acute{o}$   $\omega\upsilon$ “ (Исх. 3, 14);  $\acute{o}$   $\eta\upsilon$  — Христось, Богъ Слово,  $\delta\varsigma$   $\eta\upsilon$  πρὸς τὸν Θεόν (Ин. 1, 1);  $\acute{o}$  ἐρχόμενος — Духъ Святый, нисходящій на чадъ церкви во св. крещеніи. Въ толкованіи Андрея сохранилось мнѣніе св. Григорія Богослова, который разумѣлъ подъ  $\acute{o}$   $\omega\upsilon$   $\chi\tau\lambda$  Сына<sup>22)</sup>. Ареѣа — Ікуменій предлагаютъ и другое толкованіе: „можетъ быть, не безосновательно, говорятъ они, прилагать  $\acute{o}$   $\omega\upsilon$   $\chi\tau\lambda$  къ Отцу, потому что Онъ содержитъ въ Себѣ начало, средину и конецъ всего сущаго“. Последнее толкованіе заслуживаетъ предпочтенія, — потому во 1-хъ, что, если  $\acute{o}$   $\eta\upsilon$  относитъ къ Іисусу Христу, то слова 5-го стиха καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ будутъ повтореніемъ  $\acute{o}$

21) Wähneri Antiquitat. hebraicae T. I, p. 418 sq у Ew. I, p. 89.

22) Cramer Cat ad h. l.

ἦν, при объясненіи же Григорія Богослова — повтореніемъ всей фразы *ὁ ὢν... καὶ ὁ ἐρχόμενος*, — если же *ὁ ἐρχόμενος* относитъ ко Св. Духу, то опять получится повтореніе въ словахъ *ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων*, гдѣ содержится указаніе на Ипостась Св. Духа<sup>23</sup>); во 2-хъ, въ 8 стихѣ 1-й главы это наименованіе *ὁ ὢν* κτλ. прилагается къ словамъ *Κύριος ὁ Θεὸς ὁ Παντοκράτωρ*, указывающимъ на Ипостась Бога Отца (ср. Ап. 1, 1—*ὁ Θεός*); еще яснѣе это видно изъ 4 и 5 главъ Апокалипсиса (4, 8, 11 въ сопоставленіи съ 5, 6).

Выборъ имени Іеговы, какъ *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* въ приложеніи къ Ипостаси Бога Отца, не могъ быть случайнымъ: въ видѣніи 4 главы (ст. 8) Богъ Отецъ, принимающій благоговѣнное поклоненіе четырехъ животныхъ, прославляется ими съ этимъ наименованіемъ, и это потому, что оно имѣетъ тѣснѣйшую связь со всѣмъ содержаніемъ книги отъ первой главы до послѣдней и находится въ строгомъ соотвѣтствіи съ характеромъ событій, въ ней описанныхъ. Имя „Іегова“, равносильное *ὁ ὢν* κтλ. Самъ Богъ избралъ Себѣ въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ Богъ завѣта, какъ царь теократическаго народа, ветхаго Израиля (Исх. 3, 13—15). Когда избранный народъ Божій стоналъ подъ тяжкимъ игомъ египетскихъ фараоновъ, Богъ явился Моисею и сказалъ: „Я Господь. Являлся Я Аврааму, Исааку и Іакову съ именемъ „Богъ всемогущій“, а съ именемъ Моимъ „Іегова“ не открылся имъ. И Я поставилъ завѣтъ Мой съ ними, чтобы дать имъ землю Ханаанскую... И Я услышалъ стenanіе сыновъ Израилевыхъ о томъ, что Египтяне держатъ ихъ въ рабствѣ, и вспомнилъ завѣтъ Мой. Итакъ скажи сынамъ Израилевымъ: „Я Іегова, и выведу васъ изъ подъ ига Египтянъ, и избавлю васъ отъ рабства ихъ, и спасу васъ мышцею простертою и судами великими. И приму васъ Себѣ въ народъ и буду вамъ Богомъ... и введу васъ въ ту землю, о которой Я, поднявъ руку Мою, клялся дать ее Аврааму, Исааку и Іакову, и дамъ вамъ ее въ наслѣдіе“ (Исх. 6, 2—8). Такимъ образомъ Іегова, Богъ завѣта, открываетъ

<sup>23</sup>) См. ниже.

страждущему Израилю его высокое достоинство и славное предназначение, возводитъ взоръ угнетеннаго народа отъ земли рабства и неволи къ землѣ обѣтованной, текущей медомъ и млекоу, на которой народъ—рабъ образуетъ самостоятельное теократическое царство съ столицею Иерусалимомъ и созиждетъ храмъ—мѣстопробываніе и жилище „имени Божія“ (3 Царствъ 8, 14 и д.). Вполнѣ сходными чертами можно охарактеризовать положеніе новаго, духовнаго Израиля Христовой церкви, какъ оно изображается въ книгѣ откровенія. Новый народъ Божій, избранный изъ всѣхъ племенъ и языковъ, какъ во всей своей совокупности, такъ и въ лицѣ вѣрующихъ семи церквей, подвергается гоненію и притѣсненію со стороны антицерковныхъ, антихристіанскихъ, анти-теократическихъ силъ — міра и діавола (Апок. 1, 9; 2, 3, 10, 13, 19; 3, 10; 6, 9; 7, 9, 14). Богъ спасаетъ Свое достояніе какъ и древле мышцею—высокою, рукою крѣпкою и судами великими (Исх. 6, 6; Второз. 5, 15 и д.), поражая жестокими казнями враждебное Ему человѣчество (съ 6-й гл. и далѣе). Въ концѣ книги Тайнозритель описываетъ новое небо и новую землю, обѣтованную землю новаго Израиля; городъ Иерусалимъ, новый, святой, столицу всемірной и вѣчной теократіи, скинію Бога съ человѣками, гдѣ „Онъ будетъ обитать съ ними; и они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ“ (21, 1—3).

Сопоставленіе судебъ ветхаго и новаго Израиля, іудейской, національной, и христіанской, всемірной, теократіи показываетъ, что имя Іеговы, изъясняемое выраженіемъ „сый, и иже бѣ, и грядый“.—имя, которое Самъ Богъ назвалъ „именемъ Своимъ на вѣки“ (Исх. 3, 15). имѣетъ глубокое соотношеніе съ содержаніемъ книги судебъ новаго Израиля и вполнѣ уместно въ началѣ ея точно такъ же, какъ въ началѣ исторіи ветхозавѣтной теократіи. Мысль объ Іеговѣ, вѣчномъ и неизмѣняемомъ Духѣ, который царитъ надъ возникающими и исчезающими явленіями исторіи міра и человѣчества, во всемогущей десницѣ Своей содержитъ будущую судьбу всего мірозданія, — эта мысль есть источникъ непоколебимаго уповація для вѣрующихъ, пріемлющихъ откровеніе, и постоянного страха для враговъ Христа и основанной Имъ церкви.

Καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ: *и отъ семи духовъ, иже предъ престоломъ его суть.*

В textus receptus — ἃ ἔστιν. въ изданіи Лахманна <sup>24)</sup> по кодексу А — πνευμάτων τῶν...; приводимое чтеніе Тишендорфа основано на кодексахъ В. С. и мн. др.

Второе мѣсто въ молитвенномъ желаніи Апостола занимаютъ семь духовъ, предстоящихъ престолу Іеровы. Большинство древнихъ и новыхъ толкователей <sup>25)</sup> разумѣетъ подъ ними семь высшихъ ангеловъ или архангеловъ <sup>26)</sup>. Нѣкоторые <sup>27)</sup>, на основаніи символическаго седмичнаго числа ихъ, видятъ въ нихъ всю совокупность ангеловъ, служителей нашего спасенія (*universitas angelorum*); другіе <sup>28)</sup> семь ангеловъ азійскихъ церквей и даже семь епископовъ ихъ. Наконецъ нѣкоторые <sup>29)</sup> убѣждены, что св. Писатель былъ проникнутъ представленіями іудейской каббалистики, и его семь духовъ суть не что иное, какъ семь ссфиротовъ.

Но противъ всѣхъ этихъ мнѣній можно привести слѣдующія соображенія. 1) Никакое тварное существо, хотя бы оно принадлежало къ высшимъ чинамъ небесной іерархіи, не можетъ быть называемо источникомъ благодати и мира и поставляемо на ряду съ Богомъ Отцомъ и Іисусомъ Христомъ, даже ранѣ послѣдняго, какъ здѣсь. Мѣсто изъ перваго посланія къ Тимоѳею (5, 21), въ которомъ ап. Павелъ

<sup>24)</sup> *Novum testamentum graece et latine* Berolini MDCCCL.

<sup>25)</sup> Климентъ Александрійскій, Андрей, Ареѳа, С. а Lapide, Sylveira, Bossuet, Ев. 1 и 11, Sabel, Beck и др.

<sup>26)</sup> См. Дан. 10, 13; Товита 12, 15; Лк. 1, 19; Пастыръ Ермы 2, 9; Книг. Эноха гл. 20. Извѣстныя теперь имена ихъ заимствованы частію изъ св. Писанія (Михаилъ—Дан. 10, 13; Гавріиль Лк. 1, 19; Рафаиль—Тов. 12, 15; Урииль 3 или 4 Ездры), частію изъ іудейскаго преданія (Салаѳииль, Варахииль, Іегудииль). Книга Эноха двумъ изъ нихъ даетъ имена Raguël и Sarakiel. См. книгу Эноха, гл. 20 въ изданіи Гофмана. Позднѣ семь главныхъ ангеловъ, которые имѣли во власти своей семь дней недѣли, носили имена: Raphael, Gabriel, Samael, Michaël, Izidkeil, Hanaël, Kepharel. См. Weber ук. соч. s. 164.

<sup>27)</sup> Nic. de Lyra, Hugo см. Sylveir. ad hl.

<sup>28)</sup> См. у Laurentii Patmos.

<sup>29)</sup> Morus H. (Wolf. Curae philol. и Schöttg. Horae hebr.) и Herder (см. Düst.).

заклинаетъ Тимоѳея сохранятьъ данныя ему заповѣди „предъ Богомъ и Господомъ Исусомъ Христомъ и избранными ангелами“, гдѣ ангелы призываются вмѣстѣ въ лицахъ Божества, не представляетъ сходства съ разбираемымъ мѣстомъ по существу: священные писатели въ рѣчи возвышенной и торжественной призываютъ во свидѣтели даже всю неодушевленную природу. (Второз. 32, 1; Ис. 1, 2 и мн. др.), но никогда не называютъ подателями благодати и мира существъ тварныхъ, не исключая и ангеловъ. 2) Въ 5, 6 тѣже семь духовъ изображаются какъ семь очей агнца: „посреди старцевъ стоялъ Агнецъ какъ бы закланный, имѣющій семь роговъ и семь очей, которыя суть семь духовъ Божіихъ, посланныхъ во всю землю“. Такое тѣсное отношеніе семи духовъ къ Агнцу нисколько не мирится съ пониманіемъ ихъ въ смыслѣ семи самостоятельныхъ высшихъ архангеловъ, ангеловъ 7 церквей и пр. Всего мнѣе можно видѣть въ семи духахъ сефиротовъ, т. е. олицетворенныя свойства существа Божія <sup>30)</sup>, потому что ученіе о сефиротахъ возникло не ранѣе начала 3-го столѣтія по Р. Хр. изъ слиянія идей Востока съ неоплатонизмомъ <sup>31)</sup>, и притомъ число сефиротовъ іудейской каббалистики было не 7, а 10, и въ числѣ тѣхъ 7 сефиротовъ, которыхъ хотятъ видѣть въ 7 духахъ, не оказывается трехъ высшихъ <sup>32)</sup>. Могуs Н. восполнялъ недостающее количество сефиротовъ, приравнивая *ó ων χαί ó ην καί ó έρχόμενος* къ тремъ опущеннымъ <sup>33)</sup>, по подобная натяжка едва-ли требуетъ опроверженія.

Не находя возможнымъ приписать семи духамъ личную и тварную природу, многіе понимали ихъ въ безличномъ, абстрактномъ смыслѣ, или какъ „*septem virtutes providentiae Dei*“ (Parcus), или „*septem velut membra divinae providentiae*“ (Grotius), или „*virtutes seu praedicata summi numinis*“ (Heinrichs), или „*Iehovae natura perfectissima*“ (Eichhorn) <sup>34)</sup>. —

<sup>30)</sup> Именно: гедуля величіе, гевура крѣпость, тиферет веледѣніе, красота, венахъ блескъ, год слава, есод основаніе и мальхут царство.

<sup>31)</sup> Ew. I, Stern.

<sup>32)</sup> атерит или кетер вѣнецъ, хохма премудрость и бина разумъ. Stern.

<sup>33)</sup> Wolffii Curae ph. p. 437.

<sup>34)</sup> Düst и Eichhorn.



Но и этотъ способъ пониманія нужно признать ошибочнымъ: 1) ствлеченный образъ представленія совершенно чуждъ всей книгѣ Откровенія; 2) внѣшняя форма выраженій—ἀπὸ ὃ ὄν, ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων, ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ—заставляетъ предполагать въ 7 духахъ личный, самостоятельный источникъ благодати и мира; 3) пожеланіе духовныхъ благъ отъ безличныхъ свойствъ Божіихъ, мыслимыхъ раздѣльно отъ ипостаснаго бытія Отца (ὃ ὄν) и Сына (ἀπὸ Ἰ. Χριστοῦ), не можетъ быть понятнымъ.

Существенныя свойства „ἑπτὰ πνευμάτων“ ясно указываются въ самомъ Апокалипсисѣ. Определеніе ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ, т. е. Θεοῦ, имѣетъ прямое отношеніе къ 5 стиху 4-й главы: καὶ ἑπτὰ λαμπάδες πυρὸς καιόμεναι ἐνώπιον τοῦ θρόνου, ἃ εἰσὶν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ. Въ 6 стихѣ они символически изображаются какъ 7 очей Агнца: καὶ ἰδοὺ... ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον, ἔχον κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ οἳ εἰσὶ τὰ ἑπτὰ τοῦ Θεοῦ πνεύματα, ἀπεσταλμένα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. Какъ 7 очей Агнца семь духовъ могутъ быть признаваемы духами Агнца (Ср. 3, 1, гдѣ І. Христосъ называется ὃ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ). Ἀπεσταλμένα въ приложеніи къ семи духамъ указываетъ не на многократное и временно прерывающееся посольство духовъ на землю (какъ ἀποστελλόμενα, ἀποσταλλόμενα), какимъ бываетъ посольство вѣстниковъ Божіихъ—ангеловъ, а на пребывающее и постоянное отношеніе ихъ ко всей вселенной, непрерывно продолжающееся съ того первоначальнаго момента, когда оно началось (по смыслу греч. perfectum).

Итакъ 7 духовъ 1) суть семь духовъ, подателей благодати и мира вмѣстѣ съ Богомъ Отцемъ и Иисусомъ Христомъ; 2) они суть πνεύματα τοῦ Θεοῦ, предстоящіе предъ престоломъ Божіимъ подъ образомъ 7 свѣтильниковъ; 3) въ тоже время они почиваютъ на І. Христѣ, Агнцѣ закланномъ, имѣющемъ 7 роговъ и 7 очей; 4) предстоя Богу Отцу, почивая въ Сынѣ, они простираютъ свои дѣйствія на всю землю.

Въ этихъ чертахъ усматривается Божественная природа одной изъ Ипостасей Св. Троицы—Св. Духа, подателя всѣхъ

благъ вѣрующимъ (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων), отъ Отца исходящаго (τὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ) и въ Сынѣ почивающаго (ἀρνίον ἔχον ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ κτλ),— Духа, пребывающаго на Цесбеси со Отцемъ и Сыномъ (ἐνώπιον τοῦ θρόνου) и въ тоже время исполняющаго Свое Божественное посольство во вселенной (ἀπεσταλμένα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν) <sup>35</sup>).

Единая Ипостась Духа символически обозначается седмерицею духовъ (ни болѣе, ни менѣе) потому, что число 7 есть какъ бы печать Духа, палагасмая на каждое законченное и совершенное дѣло Божіе, и выражаетъ собою полноту благодатныхъ даровъ („сокровище благихъ“), раздаяніе которыхъ зависитъ отъ Св. Духа (1 Кор. 12, 4—11).

Символическій образъ представленія Св. Духа въ Его промыслительной дѣятельности по отношенію къ міру, церкви, человѣчеству извѣстенъ былъ и въ Ветхомъ Завѣтѣ. Пророкъ Исаія, описывая образъ грядущаго Мессіи, говоритъ о Немъ: „и произойдетъ отрасль отъ корня Иессева, и вѣтвь произрастетъ отъ корня его, и почиетъ на немъ Духъ Господень, духъ премудрости и разума, духъ совѣта и крѣпости, духъ вѣдѣнія и благочестія и страхомъ Господнимъ исполнится“ (Ис. 11, 1—3), что и исполнилось на Иисусѣ Христѣ, который по Апокалипсису имѣетъ семь духовъ Божіихъ (3, 1). Болѣе ясную и опредѣленную форму принимаетъ этотъ символическій образъ у пророка Захаріи. Видѣніями Захаріи сопровождались важнѣйшія событія въ жизни богоизбраннаго народа — построение Зоровавелемъ втораго храма, въ которомъ долженъ былъ явиться желанный Ангелъ завѣта (Малах. 3, 1), возсозданіе Иерусалима и обновленіе Сіона (Захар. 1, 16—17). Въ одномъ изъ видѣній Захарія узрѣлъ свѣтильникъ съ семью лампадами. Ангелъ, объяснявшій пророку таинственные символы, такъ говорилъ объ этомъ свѣтиль-

<sup>35</sup>) Этого толкованія въ основныхъ чертахъ держатся Августинъ (Tract. CXXII in Ioann. evang. c. XXI, 8: quid in Apocalypsi? Nonne septem spiritus dicuntur, cum sit unus atque idem Spiritus, dividens propria unicuique prout vult — Stern s. 118), Ареѳа, Викторивъ, Vitringa, Migne (Script. sacrae cursus compl. t. 25), De-Wette, Bleek, Stern, Hengst., Ebr., Kliefoth, Dusterdick, Waller, Tait и др.

никъ: „это слово Господа къ Зоровавелю, выражающее: не воинствомъ и не силою, но *Духомъ Моимъ*, говоритъ Господь Саваооѣ“ (4, 6); и далѣе: „кто можетъ считать день сей (день основанія втораго храма) маловажнымъ, когда радостно смотрятъ на строительный отвѣсъ въ рукахъ Зоровавеля тѣ семь (указаніе на семь лампадъ), — это очи Господа, которые объемлютъ взоромъ всю землю?“ (4, 10)<sup>36</sup>). Тѣми же семью очами Иеговы запечатлѣнъ рабъ Его отрасль (3, 8—9): „вотъ, говоритъ Господь, Я привожу раба Моего — Отрасль. Ибо вотъ тотъ камень, который Я полагаю предъ Иисусомъ (первосвященникомъ); на одномъ камнѣ семь очей; вотъ Я вырѣжу на немъ начертанія Его, говоритъ Господь, и изглажу грѣхи земли сей въ одинъ день“.

Изъ сопоставленія и сравненія символовъ пр. Захаріи и Іоанна Богослова можно видѣть единство происхожденія ихъ отъ одного и того же Духа, вдохновляющаго пророковъ, потому что при сходствѣ символовъ усматривается удивительное сходство положеній, хотя при этомъ вполнѣ сохраняется индивидуальность въ символикѣ, исключая всякую мысль о заимствованіи и подражаніи. Въ книгѣ Захаріи изображается возсозданіе еврейской теократіи послѣ тяжкихъ временъ вавилонскаго плѣна, обновленіе Сіона, построеніе храма, — предсказывается пришествіе Отрасли, истиннаго краеугольнаго камня теократіи, раба Иеговы, имѣющаго въ одинъ день загладить грѣхи земли. Въ книгѣ Откровенія существенный характеръ явленій совершенно одинъ и тотъ же, — измѣняется лишь ихъ объемъ и границы. Тайнозритель, пользуясь яркими и типичными символами ветхозавѣтной исторіи теократіи, изображаетъ славную судьбу теократіи новозавѣтной, всемірной и вѣчной: предъ его вдохновеннымъ взоромъ зиждется новый горній Іерусалимъ, исполняется безчисленными сонмами Новаго Израиля отъ всякаго колѣна и племени, народа и языка, — Израиля, изведеннаго Агнцемъ

---

<sup>36</sup>) „Которые (я) объемлютъ взоромъ всю землю“ у LXX: οἱ ἐπιβλέποντες ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν, въ Евр. мешотетимъ собственно „быстро пробѣгающіе, быстро обходящіе“ поверхности земли (ср. Іерем. 5, 1; Ам. 3, 12), что очень близко къ апокалипсическому ἀπεσταλμένα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν.

изъ духовнаго Египта, избавленнаго отъ власти мысленнаго Вавилона; предъ нимъ открывається новый храмъ, по храмъ нерукотворенный (Апок. 21, 2 и д.). И древле, въ Ветхомъ Заветѣ, на строительную работу Зоровавеля, и въ пророческой картинѣ книги Откровенія на зиждительную работу вѣковъ, предшествующую явленію новыхъ неба, земли и Иерусалима, выполняемую отчасти и членами семи церквей, взирають одни и тѣже бдительныя очи — семь духовъ Иеговы; тамъ, въ Ветхомъ Заветѣ, рабъ Божій Отрасль, краеугольный камень храма, поситъ на себѣ 7 очей Иеговы; здѣсь, въ Новомъ, 7 очей имѣетъ Агнецъ-Искупитель, Господишь и Глава церкви, преизобильно обладающій благодатными дарами Духа, изліяніе котораго предвозвѣщаль пр. Исаія (11, 1—3).

Непосредственно послѣ семи духовъ подателемъ благодати и мира именуется Исусъ Христосъ: καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς: и отъ Исуса, (иже есть) свидетель верный, первенецъ изъ мертвыхъ, и князь царей земныхъ (ст. 5).

Великую силу и выразительность придають возвышенной и вдохновенной рѣчи апостола едва допускаемая грамматикой греческаго языка синтаксическія вольности: трехчленный рядъ эпитетовъ (ὁ μάρτυς, ὁ πρωτότοκος, ὁ ἄρχων), присоединяемый къ родительному Ἰησοῦ Χριστοῦ въ именительномъ падежѣ, невольно, въ силу своей оригинальной смѣлости, завладѣваетъ вниманіемъ читателя, поражаетъ умъ и легко запечатлѣвается въ памяти подобно предшествующему ὁ ὄν κτλ.

Ранѣе принятая конструкція прерывается на словѣ μάρτυς не потому, что писатель желалъ формою именительнаго падежа выразить „immutabilitas testimonii<sup>37)</sup> или его непреложную истинность: выше мы уже замѣчали, что съ внѣшней формою словосочетанія не связано никакой идеи неизмѣняемости. Причина перерыва въ томъ, что строй рѣчи, соответствующій правиламъ грамматики, нарушается обильнымъ

<sup>37)</sup> Grotius y Düsterd.

и могучимъ потокомъ мысли. Нельзя не замѣтить, что если-бы писатель подчинился требованіямъ обычнаго словосочиненія и употребилъ-бы τοῦ μάρτυρος и пр. или ὅς ἐστὶν ὁ μάρτυς κτλ.<sup>38)</sup>, то рѣчь значительно потеряла-бы въ красотѣ и оригинальсти.

Близость лица и дѣла Христова къ сознанію вѣрующихъ объясняетъ намъ то обстоятельство, что при изображеніи достоинства Иисуса Христа писатель не прибѣгаетъ къ символикѣ, но характеризуетъ Его прямыми и точными эпитетами: 1) ὁ μάρτυς ὁ πιστός, 2) ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν и 3) ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς.

1) Ὁ μάρτυς ὁ πιστός: *свидѣтель вѣрный*. Слово μάρτυς вообще, въ употребленіи у свѣтскихъ греческихъ писателей обозначаетъ лицо, присутствующее при совершеніи какого-либо событія, а также дающее показаніе объ этомъ, преимущественно на судѣ<sup>39)</sup>. Въ языкѣ писателей священныхъ, и особенно новозавѣтныхъ, оно нашло самое широкое примѣненіе и получило спеціальный, одному священному языку свойственный, такъ сказать, техническій смыслъ. Оно предлагается: а) къ пророкамъ, провозвѣстникамъ воли Божіей (Апок. 11, 3; ср. 19, 10; Ин. 1, 7—8; 5, 33); б) — къ апостоламъ, не только какъ очевидцамъ жизни, дѣятельности и страданій І. Христа (1 Петра 5, 1), слушателямъ Его ученія, но главнымъ образомъ какъ проповѣдникамъ Евангелія (См. Лк. 24, 28; Дн. 1, 8; 2, 32; 3, 15; 5 32 и мн. др.); в) — къ исповѣдникамъ, запечатлѣвшимъ свою принадлежность къ церкви Христовой страданіями и смертію за имя Христово (Дн. 22, 20—αἶμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, Апок. 2, 13 — Ἀντίπα; ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός ὅς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῶν); за послѣдними оно утвердилось въ обще-христіанскомъ употребленіи и стало обозначать „мученика“<sup>40)</sup>.

Терминъ μάρτυς въ самомъ широкомъ смыслѣ, во всѣхъ

38) Какъ предлагаютъ Ареѳа, Икуменій, Шѳттгенъ.

39) Schleussner.

40) Ср. напр. слово „мартирологъ“.

его многосодержательныхъ значеніяхъ, приложимъ къ Іисусу Христу, потому что Его служеніе объемлетъ въ несравненной и преизбыточествующей мѣрѣ служеніе пророковъ, апостоловъ и исповѣдниковъ. Іисусъ Христосъ есть *ὁ μάρτυς κατ' ἐξοχήν*, единственный и совершеннѣйшій, свидѣтельство котораго придаетъ значеніе, смыслъ и цѣну свидѣтельствамъ Его служителей (*δοῦλος*) и послѣдователей—апостоловъ, пророковъ и мучениковъ.

Еще въ Ветхомъ Заветѣ устами пророка Исаіа Іегова торжественно провозгласилъ: „вотъ Я далъ (поставилъ) Его свидѣтелемъ для народовъ“ (Ис. 55, 4). „Я на то родился, говоритъ Самъ Господь Іисусъ Христосъ, и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ“ (Ін. 18, 37). Онъ истинный пророкъ (Втор. 18, 17) и высшій изъ пророковъ, потому что „явилъ людямъ невидимаго Бога“ (Ін. 1, 18), предалъ имъ ученіе посланнаго Его (Ін. 7, 16), открылъ ученикамъ Своимъ тайны царствія Божія (Дн. 1, 3), наконецъ въ Апокалипсисѣ начерталъ будущую судьбу міра и церкви (Ап. 1, 1; 22, 16, 20). Онъ истинный апостоль (Евр. 3, 1 — *κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Χριστόν*), потому что говорилъ не отъ Себя, но посланшій Его Отець далъ Ему заповѣдь, что сказать и что говорить (Ін. 8, 26 и д. п. мн. др.); Онъ Самъ сравниваетъ Свое посольство съ посольствомъ учениковъ (Ін. 17, 18; 20, 21). Наконецъ, Онъ и подвигоположникъ для всѣхъ истинныхъ Его послѣдователей, засвидѣтельствовавшій предъ Понтіемъ Цилатомъ доброе исповѣданіе (1 Тимоѳ. 6, 13) и запечатлѣвшій его Своею кровію. Итакъ въ опредѣленіи *ὁ μάρτυς*, прилагаемомъ къ лицу Іисуса Христа, заключаются три понятія—а) пророка, б) апостола и в) мученика-исповѣдника.

Прилагательное *πιστός*, присоединяемое въ видѣ приложенія съ членикомъ *ὁ*, даетъ очень важный оттѣнокъ рѣчи писателя: оно сосредоточиваетъ всю силу выраженія на послѣдней сторонѣ служенія Христова (мученичество, исповѣдничество). Во 2, 13 пострадавшій за Христа мученикъ Антипа называется также *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, не потому *ὁ πιστός*, что истинны тѣ убѣжденія, за которыя онъ пролилъ кровь свою (это само собою разумѣется), а потому, что онъ остался

вѣренъ имъ и Христу до смерти. Равнымъ образомъ и здѣсь: Иоаннъ Богословъ не на то обращаетъ вниманіе, что Христосъ былъ провозвѣстникомъ истины, а на то, что Онъ умеръ исповѣдникомъ ея (ср. 17, 6), и крестная смерть Его есть высшее завершеніе Его апостольской и пророческой миссiи.

Большинство экзегетовъ (за ничтожными исключеніями) опускаютъ изъ вниманія существенный характеръ этого основнаго эпитета, на которомъ зиждутся и изъ котораго вытекаютъ остальные эпитеты Христа, и понимаютъ *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* въ смыслѣ вообще провозвѣстника истины <sup>41)</sup>, пророка <sup>42)</sup>, учителя <sup>43)</sup>, провозвѣстника будущаго въ Апокалипсисѣ <sup>44)</sup>, наконецъ, посредника всякаго Божественнаго откровенія <sup>45)</sup>. Во всѣхъ этихъ толкованіяхъ разрывается связь *ὁ μάρτυς* съ послѣдующими понятіями, съ содержаніемъ первыхъ трехъ главъ и всего Апокалипсиса; многія изъ нихъ слишкомъ общи или же слишкомъ узки, а потому не обнимаютъ въ подлежащей снѣ и широтѣ того смысла, который заключенъ въ разбираемыхъ словахъ писателемъ. Ближе къ истинѣ подходятъ Цюллигъ и Эбрардъ, для которыхъ (особенно для послѣдняго) высшимъ пунктомъ пророческаго служенія Иисуса Христа, какъ *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, служитъ Его крестная смерть (хотя, замѣтимъ, крестная смерть составляетъ собственно сущность первосвященническаго служенія). Дѣйствительно, въ смерти Христа, какъ выраженіи Его качества *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, заключается источникъ послѣдующаго Его прославленія; изъ этого перваго эпитета, какъ вѣтви изъ ствола вырастаютъ два остальныхъ *ὁ πρωτότοκος* и *ὁ ἄρχων*. Именно такая логикопрагматическая связь должна быть установлена между первымъ и двумя послѣдними эпитетами на основаніи свидѣтельствъ самой книги. Въ 5 главѣ, ст. 11—12, сонмъ небожителей (ангеловъ, животныхъ, старцевъ) восклицаетъ громкимъ голосомъ: „достоинъ Агнецъ

<sup>41)</sup> Андреи, Ареѳа.

<sup>42)</sup> Vitringa, Züllig, Ebrard.

<sup>43)</sup> *Διδάσκαλος*—Eichhorn.

<sup>44)</sup> De-Wette.

<sup>45)</sup> Düsterdick.

*закланнѣи* принять силу, и богатство, и премудрость, и крѣпость, и честь и славу, и благословеніе“ (Ср. 17, 14; Филипп. 2, 7—10; 1 Кор. 15; 1 Петра 1, 19—20 и др.).

2) 'Ο πρωτότοκος τῶν νεκρῶν: *первенецъ изъ мертвыхъ*.

— Text. recesit. ἐκ (τῶν νεκρῶν), очевидно, дополнено изъ параллельнаго мѣста въ посланіи къ Колосс. 1, 18, предлога ἐκ нѣтъ въ ABCSin Vulg., многихъ минускульныхъ <sup>46)</sup>. Τῶν νεκρῶν, какъ показываютъ варианты съ ἐκ и Колосс. 1, 18, есть родительный раздѣлительный при ὁ πρωτότοκος. Πρωτότοκος соотвѣтствуетъ еврейскому бехор и означаетъ „перворожденный, первый сынъ у отца, матери, первенецъ“.

Вкусивъ вольную смерть за грѣхи ветхаго человѣка, Иисусъ Христосъ тѣмъ самымъ сопричислилъ Себя къ безчисленному множеству умирающихъ отъ вѣка; но какъ Святой Божій Онъ первый не видѣлъ тлѣнія (Дн. 2, 24); въ Своемъ воскресеніи Онъ какъ бы вторично родился и положилъ начало новой благодатной жизни, сталъ вторымъ Адамомъ, родоначальникомъ новаго возрожденнаго человѣчества (1 Кор. 15, 45). Въ этомъ смыслѣ Онъ есть *первенецъ изъ мертвыхъ* (Ср. 1 Кор. 15, 20—ἀπαρχὴ τῶν νεκροῦν; Колосс. 1, 18).

Съ первородствомъ фактическимъ въ древнееврейской жизни были неразлучны очень важныя права и преимущества: первенецъ послѣ отца становился на его мѣсто, дѣлался законнымъ главою, покровителемъ семьи, наслѣдникомъ и хранителемъ семейныхъ и родовыхъ религіозныхъ преданій. Въ полной и высшей мѣрѣ и Иисусъ Христосъ облеченъ правами власти, какъ первородный, надъ тѣмъ человѣчествомъ, которое приняло на себя образъ небснаго Адама (1 Кор. 15, 49) и вмѣстѣ съ сыновствомъ Богу получило наслѣдіе со Христомъ (Римл. 8, 17; Ср. Апок. 14, 1—5).

3) 'Ο ἀρχὼν τῶν βασιλέων τῆς γῆς: *князь (русск. владыка) царей земныхъ*.

Это второе (тѣсно связанное съ первымъ) слѣдствіе крестнаго свидѣтельства Христова по отношенію къ Нему—облеченіе высшею царственною властію надъ всѣми владыками

<sup>46)</sup> Tischendl.; ср. De Wette, Dusterdick.



земли. Въ Ветхомъ Завѣтѣ устами пророковъ Богъ возвѣщаль о Мессіи: „Я сдѣлаю Его первенцемъ, превыше царей земныхъ“ (Пс. 88, 28); „дамъ народы въ наслѣдіе (Ему) и предѣлы земли во владѣніе“ (Псал. 2, 8—9; ср. Дан. 7, 14; Пс. 9, 6—7 и д.). Въ Новомъ Завѣтѣ ветхозавѣтныя пророчества исполнились: Иисусъ Христосъ, доблестно отвергнувшій всѣ царства міра и славу ихъ, предлагаемая княземъ тьмы (Мѡ. 4, 8—10), всемогущею десницею Бога Отца посаженъ одесную Его по воскресеніи и вознесеніи, превыше всякаго начальства и власти и силы и господства (Еф. 1, 21), какъ глава всякаго начальства и власти (Кол. 2, 10; ср. Филипп. 2, 8—10), и, согласно книгѣ Откровенія, какъ Господь господствующихъ и Царь царей, ведетъ борьбу съ враждебными Ему властителями, противниками власти Бога и Христа Его. (Апок. 17, 14; 19, 16)<sup>47)</sup>.

Тремя указанными предикатами, прилагаемыми Ап. Іоанномъ къ имени Иисуса Христа, исчерпывается вся полнота содержания, обозначаемаго имъ; въ нихъ истолковывается, какъ выше по отношенію къ имени Іеговы, значеніе имени Иисусъ (Спаситель) и приложенія къ нему Христосъ (помазанникъ); словами *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* обнимается вся исторія умаленнаго, уничиженнаго состоянія Мессіи; въ словахъ *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* и *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων κτλ* содержится указаніе на Его прославленіе по воскресеніи: какъ *ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* Христосъ — Владыка надъ умершими, какъ *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς* — Владыка надъ живыми (Римл. 14, 9), облеченный, такимъ образомъ, всякою властію и на небѣ, и на землѣ (Мѡ. 28, 18).

Среди бѣдствій, гоненій и скорбей, которыя испытывала первенствующая церковь въ эпоху написанія Апокалипсиса (2-я половина 1-го вѣка), и имѣетъ испытать отъ темныхъ силъ міра до наступленія вѣчнаго субботаствованія на новой землѣ (Апок. 9 гл. и дальнѣйшія) какъ церковь вопиствующая, — воспоминаніе о примѣрѣ Великаго Страдальца (*свидѣтель вѣрный*) и мысль о Его прославленіи должны укрѣплять вѣру и поддерживать въ христіанахъ надежду на то,

<sup>47)</sup> Ср. Weber § 86. Die Herrschaft des Messias über die Völkerwelt.

что. если они со Христомъ умираютъ, то съ Нимъ же, какъ первенцемъ изъ умершихъ, оживутъ; если съ Нимъ, какъ вѣрные свидѣтели, терпятъ, то съ Нимъ и царствовать будутъ (2 Тим. 2, 11—12), какъ сонаслѣдники и соучастники Его прославленія (Римл. 8, 17; Ап. 19, 6).

Итакъ, въ прѣвѣтствіи ап. Іоаннѣ молитъ о испосланіи благодати и мира всѣ три Лица Св. Троицы: Отца—*ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*, Духа—*τὰ ἐπτὰ πνεύματα ἃ ἐνώπιον τοῦ θρόνου αὐτοῦ* и Сына—*Ἰησοῦς Χριστός* κтл. Божественныя Лица обозначаются не по ихъ внѣшнимъ свойствамъ и ихъ взаимнымъ отношеніямъ одного къ другому, но по ихъ дѣятельности въ отношеніи къ міру, человечеству и церкви. Порядокъ, въ которомъ они именуются (поставленіе на послѣднемъ мѣстѣ Лица І. Христа), объясняется тѣмъ, что непосредственно за симъ слѣдующее словословіе относится къ Іисусу Христу и находится въ тѣснѣйшей связи съ Его предикатами *ὁ μάρτυς* κтл. Впрочемъ порядокъ именованія Лицъ Пр. Троицы въ писаніяхъ Новаго Завѣта не всегда одпообразенъ, напр. въ 2 Коринѣ. 13, 13: „благодать Господа нашего Іисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общеніе Святаго Духа со всѣми вами“; ср. Гал. 1, 1; 2 Сол. 2, 16; Еф. 5, 5 и др.

г) Славословіе. *Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν ἱερεῖς τῷ θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ, αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

Благословеніе Ап. Іоаннѣ произноситъ отъ лица Тріеднаго Бога, а славословіе имѣетъ своимъ предметомъ одного Іисуса Христа, потому, что Ему собственно принадлежитъ откровеніе (1, 1; 22, 16), Онъ обращается съ увѣщаніями къ семи церквамъ (гл. 2 и 3), какъ Судія и Владыка ихъ, Онъ же снимаетъ печати книги откровенія (5 гл. и др.), ведетъ побѣдоносную борьбу со звѣремъ, лжепророкомъ и сатаною (19 гл.), является наконецъ Судіею всего человечества (20 гл., ср. 1, 7) и воцаряется въ небесномъ Іерусалимѣ (21 гл.); вся книга прямо и косвенно съ начала до конца изображаетъ прославленіе Богомъ Отцемъ Агнца. а чрезъ Него и съ Нимъ вѣрующихъ въ Него.

Въ славословіи Іисусу Христу выражаются тѣ же мысли, которыя содержатся въ разсмотрѣнныхъ предикатахъ Его, употребленныхъ въ благословеніи: различіе заключается лишь въ томъ, что въ ѳлагословеніи сила выраженія сосредоточивается на высокомъ достоинствѣ и значеніи лица Богочловѣка, а въ славословіи—на Его заслугахъ и благодѣянїяхъ по отношенію къ вѣрующимъ.

По вѣшнему, грамматическому строю славословіе имѣетъ не совсѣмъ обычную форму: послѣ дательныхъ надежей причастій τῷ ἀγαπῶντι, λύσαντι, зависящихъ отъ дальнѣйшихъ словъ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος κτλ, первоначальная конструкція рѣчи прерывается, и вмѣсто ожидаемаго причастія καὶ ποιήσαντι появляется *verbum finitum ἐπ' ἰησεν*. Старинные католическіе комментаторы <sup>48)</sup> считали даже греческій текстъ этого мѣста испорченнымъ, но это происходило съ одной стороны отъ преувеличеннаго уваженія къ Вульгатѣ, имѣющей *qui dilexit etc*, съ другой — отъ незнанія особенностей стила Апокалипсиса. Указанную грамматическую непослѣдовательность (*ἀνακόλουθον*) въ новѣйшее время объясняютъ <sup>49)</sup> еврейскимъ оттѣнкомъ въ стилѣ писателя, рѣзко выдѣляющимъ его изъ ряда другихъ новозавѣтныхъ. Дѣйстви-тельно. въ еврейскомъ языкѣ часто построеніе рѣчи начинается причастіемъ, продолжается же, имѣя тотъ же субъектъ, въ формѣ спрягаемаго глагола; при чемъ предъ послѣднимъ нужно подразумѣвать мѣстоименіе „который“. входящее въ понятіе причастія, ему предшествующаго, см. Ис. 14, 17; 43, 7; 5, 8, 11; 1 Ц. 2, 6; Притч. 19, 26; Быт. 27. 33; 35, 3; Пс. 18, 33 <sup>50)</sup>. Не должно однако преувеличивать степень еврейскаго вліянія на рѣчь св. писателя: еврейскій оттѣнокъ не составляетъ исключительной характеристической особенности Апокалипсиса, но замѣтенъ и у другихъ новозавѣтныхъ писателей, не исключая Ап. Павла <sup>51)</sup>. По наблюденію Винера <sup>52)</sup>, и у классическихъ

<sup>48)</sup> Gagnejus, Ribeira, Vega y Laurent (Patmos), C. a Lapide.

<sup>49)</sup> Hengst., De- Vette, Düsterdick, особ. Vischer. Völter.

<sup>50)</sup> Гезеніуса Евр. грамматика § 134, 2, прим. 2.

<sup>51)</sup> Winer § 64. II, 1 и III 2, b

<sup>52)</sup> *ibid* § 64. 2, b.

писателей можно отыскать не мало примѣровъ подобной же непоследовательности: онъ находитъ ихъ у Ксенофонта, Геродота, Исократы, Павзанія, Демосеена, Софокла и др. <sup>53)</sup>. Въ данномъ случаѣ есть поводъ думать, что грамматическая непоследовательность зависитъ не столько отъ особенностей языка, сколько отъ быстрого теченія мыслей автора, возбужденнаго высокимъ и дорогимъ для него предметомъ: перерывъ грамматическаго строя, оскорбляющій притязательныхъ стилистовъ, невольно даетъ почувствовать радостный трепетъ сердца наперсника Иисусова, исполненнаго порывомъ благодарности и любви къ Господу.

Опредѣленія лица Иисуса Христа въ славословіи представляютъ, какъ и въ благословеніи, трехчленный рядъ, отдѣльные члены котораго имѣютъ также тѣсную прагматическую связь между собою (τῷ ἀγαπῶντι—любовь, λύσαντι—искупленіе крестною смертію, καὶ ἐποίησεν βασιλείαν — прославленіе) и въ цѣломъ вполнѣ соотвѣтствуютъ эпитетамъ Христа въ благословеніи (ὁ μάρτυς — крестная смерть, ὁ πρωτότοκος—воскресеніе, ὁ ἄρχων—слава).

а) Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς: *любящю ны*. Ἀγαπῶντι имѣютъ кодексы A B C S i n и множество минускульныхъ; имъ слѣдуетъ и славянскій переводъ. Textus receptus, вопреки авторитетнымъ свидѣтельствамъ, удерживаетъ нерѣдкое въ комментаріяхъ чтеніе τῷ ἀγαπήσαντι; въ русскомъ переводѣ безъ нужды и достаточнаго основанія допущено уклоненіе отъ славянскаго, при „*любящю ны*“ — „возлюбившему насъ“. Ἀγαπῶντι (настоящее время) показываетъ, что любовь Христова къ вѣрующимъ никогда не прекращается: даже въ грозныхъ обличеніяхъ и предостереженіяхъ, направленныхъ къ нѣкоторымъ изъ семи церквей, Иисусъ Христосъ проявляетъ любовь Свою къ нимъ: „кого люблю, говоритъ Онъ, тѣхъ обличаю и наказываю“ (3, 19).

б) Καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Еще Ареѳою замѣчено было двойное чтеніе этого мѣста <sup>54)</sup>, другое чтеніе: καὶ λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν

<sup>53)</sup> Подробнѣе объ этомъ см. въ объясненіи 1, 16.

<sup>54)</sup> Διττογραφεῖται τοῦτο πρὸς διάφορον ἔννοιαν.

ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Последняго держатся славянскій (*и омывши насъ отъ грѣховъ нашихъ кровію своею*) и русскій переводы. Древніе авторитеты распредѣляются слѣдующимъ образомъ между ними: въ пользу перваго чтенія свидѣтельствуютъ ÆCSin 6. 12. 28. 36. 69 и др., переводы сирскій, армянскій и др., Primas., Cassiodor., въ пользу втораго—В, Вульгата, переводы коптскій, еѳіопскій и др.<sup>55)</sup> Тишендорфъ, державшійся въ VII изданіи чтенія λούσαντι, въ VIII принялъ λύσαντι. Последнее дѣйствительно заслуживаетъ предпочтенія—на слѣдующихъ основаніяхъ: 1) на сторонѣ его большинство авторитетныхъ кодексовъ; 2) толкованіе Андрея: τῷ δὲ ἀγάπης τῶν δεσμῶν τοῦ θανάτου λύσαντι ἡμᾶς καὶ τῶν τῆς ἁμαρτίας κηλίδων λούσαντι—даетъ право думать, что λούσαντι прибавлено къ λύσαντι въ видѣ поясненія и потому поставлено послѣ<sup>56)</sup>; 3) предлогъ ἐκ, сохранившійся въ нѣкоторыхъ рукописяхъ и при λύσαντι, что указываетъ на его древность сравнительно съ ἀπό, лучше идетъ къ λύειν, чѣмъ къ λύειν<sup>57)</sup>, какъ напр. въ 20, 7—λυθήσεται ἐκ τῆς φυλακῆς; 4) изъ сопоставленія разбираемаго стиха съ 9—10 стихами 5 главы, которые представляютъ съ нимъ полную параллель, можно видѣть, что писатель соединялъ съ данными словами скорѣе идею освобожденія, искупленія, чѣмъ омовенія, очищенія: ст. 9—ἐσφάγης соотвѣтствуетъ ἀγαπῶντι, ибо смерть за людей—высшее доказательство любви къ нимъ; ἠγόρασας τῷ Θεῷ ἐν τῷ αἵματι σου ἐκ πάσης φυλῆς κτλ=λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ; ст. 10—καὶ ἐποίησας αὐτοῦς βασιλείαν καὶ ἱερεῖς=καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν ἱερεῖς κтл,—Ср. 14, 3, 4; 5) въ ветхозавѣтной письменности для выраженія идеи искупленія употребляется одинаковое сочетаніе λύειν (=евр. раца) съ ἁμαρτία, напр. Ис. 40, 2—λέλυται αὐτῆς ἡ ἁμαρτία; Иова 42, 9—ἔλυσε τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῖς; Спрах. 28, 2—αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται. Ср. вообще употребленіе евр. раца въ разныхъ формахъ. Вѣроятно, измѣненіе текста соверша-

<sup>55)</sup> Tischend., Dusterd.

<sup>56)</sup> Ср. Lücke s. 470.

<sup>57)</sup> De Wette, Düst.

лось въ такомъ порядкѣ: изъ первоначальнаго λύσαντι ἐχ, образовалось λούσαντι ἐχ, какъ и читается въ нѣкоторыхъ кодексахъ; затѣмъ послѣдовала замѣна ἐχ чрезъ ἀπό, чего требовалъ глаголѣ λύειν.

Слово ἡμῶν послѣ ἀμαρτιῶν опущено въ А, 12. 16, изд. Лахмана, есть въ CSin, изд. Тишендорфа. Трудно рѣшить, принадлежитъ ли оно подлиннику, или представляетъ позднѣйшую пояснительную вставку; впрочемъ въ томъ и другомъ случаѣ смыслъ ясенъ и одинъ и тотъ же.

Λύειν, по употребленію въ Апокалипсисѣ, означаетъ „развязывать, разрѣшать, освобождать“ (9, 14—15; 20, 3, 7) и приближается, какъ выше показано, къ ἀγοράζειν „искупать“ (5, 9).

Ἐν τῷ αἵματι. Ἐν соотвѣтствуетъ евр. б для обозначенія орудія, средства, способа (ср. Апок. 6, 8; 2, 16, 23, 27 и мн. др.).

Итакъ, Иисусъ Христосъ прославляется за то, что Онъ, по любви Своей къ роду человѣческому (τῷ ἀγαπῶντι), искупилъ, освободилъ его отъ грѣховъ кровію Своею. Сила грѣха представляется какъ бы узами, связующими человѣчество, или темницею, лишающею его свободы (ср. Римл. 5, 21; 6, 12, 18, 20, 23). Воскресшій Спаситель растерзалъ адскія узы, связующія людей закономъ грѣха, и какъ первенецъ изъ мертвыхъ, второй Адамъ, основалъ на мѣстѣ царства грѣха, рабства и смерти новое царство—святости, свободы и жизни.

Καὶ ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ: русск. „и содѣлавшему насъ царями и священниками Богу и Отцу Своему“; буквально „и содѣлалъ“, слав. *и сотвори.ль есть*. Въ Text. гес. читается βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, слав. *цари и іереи*, русск. „царями и священниками“, по свидѣтельства кодексовъ ACSin, 40 minusc., переводовъ коптскаго, спрскаго, еѳіонскаго и др., а также Андрея, Ареѳы, Тертуліана (regnum quoque nos et sacerdotes etc) и др. <sup>58)</sup> устанавливаютъ чтеніе βασιλείαν, ἱερεῖς, которое и принято во всѣхъ лучшихъ изданіяхъ Новаго Завѣта. Кромѣ авторитетныхъ внѣшнихъ свидѣтельствъ въ его

58) См. Tischend., Lachm., De—W., Bleck, Dusterd.

пользу говорить его большая трудность сравнительно съ чтеніемъ text. recespt. и разнообразіе вариантовъ личнаго мѣстоимѣнія предъ βασιλείαν (ἡμᾶς—BSin. и мн. др.), ἡμῖν—A, ἡμῶν—C), которое ясно показываетъ работу мысли надъ уразумѣніемъ и упрощеніемъ труднаго сочетанія βασιλείαν ἱερεῖς. Ἡμᾶς предъ βασιλείαν подтверждается большинствомъ свидѣтелей и параллельнымъ мѣстомъ Апок. 5, 10: ἐποίησας αὐτοὺς βασιλείαν καὶ ἱερεῖς <sup>59</sup>).

Съ внѣшней, формальной стороны сочетаніе ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς представляетъ ту примѣчательную особенность, что въ немъ существительное абстрактное (βασιλείαν) соединяется съ конкретнымъ (ἱερεῖς) <sup>60</sup>). Но всего важнѣе то обстоятельство, что въ немъ слову βασιλεία пельзя придать ни одного значенія изъ тѣхъ, которыя оно имѣетъ у греческихъ писателей, священныя и свѣтскія. По объясненію нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ толкователей <sup>61</sup>) βασιλεία (regnum, Reich) служатъ здѣсь собирательнымъ наименованіемъ для всей совокупности подданныхъ одного царя; но противъ такого пониманія говорятъ многія параллельныя мѣста. изъ которыхъ видно, что съ словомъ βασιλεία связывается мысль о царственномъ достоинствѣ самихъ вѣрующаго, напр., Апок. 5, 10 — καὶ ἐποίησας αὐτοὺς βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, καὶ βασιλεύσουσιν ἐπὶ τῆς γῆς; ср. 2, 26—27; 3, 21; 20, 6; 22, 5; 1, 9; 1 Петра 2, 9 и др. Таже мысль подтверждается вариантами βασιλεῖς καὶ ἱερεῖς, ἡμῖν, ἡμῶν при βασιλείαν. Согласно съ этимъ нужно бы βασιλεία передать словами „царская власть“, „царственное достоинство“; но эти и подобныя значенія не подходятъ къ ἐποίησεν ἡμᾶς. По смыслу рѣчи, а также на основаніи вариантовъ и переводовъ необходимо слову βασιλεία придавать значеніе βασιλεῖς <sup>62</sup>). Подобное употребленіе единственнаго числа женскаго рода въ значеніи собирательномъ составляетъ характеристическую

<sup>59</sup>) Ср. Vulg. et fecit nos regnum (Tait); впрочемъ у Lachmann'a—fecit nostrum regnum.

<sup>60</sup>) Winer § 64, III, 2 Anmerk.

<sup>61</sup>) De—Wette, Ebrard, Düsterdick.

<sup>62</sup>) „Regnum id est reges“— Ew. I и II.

особенность еврейскаго языка <sup>63)</sup> и въ разбираемомъ мѣстѣ можетъ быть объяснено прямымъ вліяніемъ выраженія книги Исходъ 19, 6 мамлахет коганим <sup>64)</sup>. Въ переводѣ LXX (ср. 1 Петра 2, 9) оно передается словами βασιλειον ιερατευμα — царственное священство (русск. съ инымъ оттѣнкомъ смысла — „царство священниковъ“), въ таргумахъ — „цари, священники“ или „цари и священники“ <sup>65)</sup>. Изъ сличенія всѣхъ этихъ переводовъ замѣтно, что ихъ авторы при чтеніи еврейскаго текста книги Исходъ дѣлали паузу послѣ мамлахет и не ставили послѣдующаго коганим въ зависимость отъ перваго (status constructus мамлахет), вслѣдствіе чего коганим изъ управляемаго должно было обратиться въ приложеніе къ мамлахет. Переводъ, сохранившійся въ Апокалипсисѣ, по смыслу вполне сходенъ съ переводомъ LXX и таргумами, а по буквѣ стоитъ гораздо ближе къ еврейскому тексту, потому что въ соотвѣтствіе съ мамлахет удерживаетъ βασιλειον, тогда какъ таргумы вмѣсто этого поставляютъ βασιλεις, а LXX довольствуются вмѣсто перевода перифразомъ.

Эвальдъ, справедливо поставляя выраженіе βασιλειαν ιερείς въ непосредственную или ближайшую связь съ 19, 6 Исхода и указывая сходство его по идеѣ съ переводомъ LXX и таргумами, упрекаетъ писателя Апокалипсиса въ томъ, что онъ, раздѣляя общеіудейскія заблужденія своего времени, неправильно передалъ еврейское выраженіе мамлахет коганим, которое означаетъ не „царей и священниковъ“, а „царство священниковъ“, т. е. къ идеѣ священства Израильтянъ присоединилъ идею царственнаго достоинства (ср. русскій переводъ Исх. 19, 6). Противъ этого несправедливаго упрека нужно замѣтить, что Апостолъ могъ примѣнить къ христіанской церкви общеупотребительную въ современныхъ ему синагогахъ формулу, обозначавшую высокія преимущества народа Божія, совершенно безотносительно къ тому, была ли она заимствована откуда нибудь синагогою или нѣтъ: онъ взялъ ее въ готовомъ видѣ и употребилъ ее въ томъ же

63) Гезен. § 107, 3, d.

64) Ewald I и II, Hengst., Kliefoth и мн. др.

65) Ew. I и II. Ср. Апок. 1, 6 и 5. 10.



смыслъ, какой былъ придаваемъ ей въ синагогѣ, такъ какъ эта формула вполне соответствовала его понятіямъ о правахъ, преимуществахъ и значеніи новаго избраннаго народа Божія—церкви Христовой и согласовалась съ ученіемъ всего откровенія объ этомъ предметѣ.—Что касается чтенія и пониманія еврейскаго текста Исх. 19, 6 LXX-ю и таргумами, то въ защиту его можно привести слѣдующія основанія: а) отдѣленіе мамлахет отъ коганим паузою, какъ видно изъ общаго согласія всѣхъ переводовъ древности, могло быть отголоскомъ древнѣйшаго преданія іудейской церкви, въ данномъ случаѣ засвидѣтельствованнаго и закрѣпленнаго переводами; б) форма мамлахет можетъ быть рассматриваема какъ архаическая при обычной мамляха, потому что вообще въ семитическихъ языкахъ т есть первоначальное окончаніе именъ жепскаго рода; это окончаніе сохраняется въ формѣ *status constructi* <sup>66)</sup>, преимущественно же въ именахъ собственныхъ, которыя въ исторической жизни языка всего менѣе подвергаются измѣненію, напр. Морешет Мих. 1, 1, ср. Іерем. 26, 18; у многихъ именъ на ряду съ позднѣйшею формою на а уцѣлѣла древняя сегольная форма, при чемъ объ употребляются внѣ состоянія сопряженія (см. Исх. 35, 33; 1 Ц. 13, 22; Быт. 1, 19 и др.); именно такая архаическая форма могла сохраниться въ рѣчи Іеговы; в) перифразъ LXX и таргумовъ подтверждается многими пророческими мѣстами, въ которыхъ ясно говорится о царственномъ достоинствѣ народа Божія (напр. Дан. 7, 27; Исаи 61, 5—6).

*Βασιλεία καὶ ἱερεῖς*, прилагаемыя апостоломъ къ совокупности вѣрующихъ, показываютъ, что крови Іисуса Христа, искупившаго родъ человѣческой отъ грѣха, была сѣменемъ новаго Израиля: чрезъ Іисуса Христа вѣрующіе сдѣлались наследниками всѣхъ обѣтованій и правъ ветхозавѣтнаго народа Божія. Іегова, вступая съ израильскимъ народомъ въ завѣтъ, говорилъ: „вы будете Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ; ибо Моя вся земля: а вы будете у Меня царствомъ священниковъ (по Апокалипсису — „царями и священниками“) и народомъ святымъ“ (Исх. 19, 5—6). Іисусъ Хри-

<sup>66)</sup> Гезен. § 89, 2, b.

стось, Ходатай Новаго Завѣта (Евр. 9, 15), кровію Своею приобрѣтаетъ вѣрующимъ тѣ же самыя права (Ап. 5, 10, ср. 5, 9).

О царственномъ величїи новаго Израиля пророкъ Данїилъ предвозвѣщалъ въ такихъ словахъ: „примуть царство святое Всевышняго и будутъ владѣть царствомъ во вѣкъ и во вѣки вѣковъ“ (7, 18), и далѣе: „царство и власть и величіе царственное во всей поднебесной дано будетъ народу святыхъ Всевышняго, котораго царство—царство вѣчное“ и пр. (7, 27: ср. Ис. 61, 5—6 и др.).

Христіане, въ исполненіе пророческихъ обѣтованій, называются царями не въ смыслѣ только нравственнымъ<sup>67)</sup>, какъ владыки надъ чувственными побужденіями, искушеніями діавола и оболещеніями міра; хотя уничтоженіе грѣховнаго рабства и позорнаго служенія міру, плоти и діаволу и представляетъ необходимое условіе для полученія царственныхъ правъ и основу царственного достоинства христіанъ, но понятіе о свободѣ отъ грѣха уже заключается въ словахъ *λύσαιτι ἐκ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν*. „Царство“ вѣрующихъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, согласно ветхозавѣтнымъ пророчествамъ и свидѣтельствамъ книги Откровенія, соединяется съ фактическимъ пользованіемъ правами царственной власти. Прор. Исаїя возвѣщалъ о будущемъ царствованіи народа Божія такъ: „придутъ иноземцы и будутъ пасти стада ваши, и сыновья чужестранцевъ будутъ вашими земледѣльцами и вашими виноградарами, будете пользоваться достояніемъ народовъ и славиться славою ихъ“ (Ис. 61, 5—6). Въ Апокалипсисѣ (2, 26—37) Господь обѣщаетъ побѣдителю „власть надъ язычниками“, пользуясь которою, онъ (побѣдитель) „будетъ пасти ихъ жезломъ желѣзнымъ“, и „какъ сосуды глиняные они сокрушатся“<sup>68)</sup>. Въ дальнѣйшихъ главахъ, какъ мѣсто, гдѣ христіане должны воспользоваться царственными правами, указывается „земля“ (5, 10), подъ которой нельзя разумѣть ни землю въ переносномъ смыслѣ, ни землю „новую“ съ новымъ небомъ, потому что на этой землѣ (5, 10) существ-

67) С. а Lapide, Stern. и др. преим. католическіе толкователи.

68) См. толкованіе на 2, 26—7.

вуютъ язычники (2, 26—27), на новой же землѣ язычниковъ не будетъ, ибо „идолослужителей и всѣхъ лжецовъ участь въ озерѣ, горящемъ огнемъ и сѣрою (21, 8), и въ новый Иерусалимъ „не войдетъ ничто нечистое и никто, преданный мерзости и лжи (21, 27); „внѣ (его) псы и чародѣи, и любодѣи, и убійцы, и идолослужители, и всякъ любящій и дѣлающій неправду“ (22, 15). Избранные рабы Божіи и Христовы, обезглавленные за слово Божіе и свидѣтельство Иисусово, будутъ царствовать со Христомъ 1000 лѣтъ въ промежутокъ времени между первымъ и вторымъ воскресеніемъ (20, 4—6). Наконецъ всѣ, записанные въ книгу жизни Агнца (20, 27), наследуютъ новую землю (21, 7) и будутъ царствовать во вѣки вѣковъ (22, 5).

Присоединенное къ βασιλεία—ιερείς τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὐτοῦ раскрываетъ истинный характеръ царственной власти христіанъ и опредѣляетъ связанные съ дарованными правами обязанности. Христіане не должны мечтать о внѣшнемъ, политическомъ всемірномъ владычествѣ, ибо царство Христово не отъ міра сего (Іоан. 18, 36); царство новаго Израиля носитъ духовный, теократическій, а не свѣтскій и мірской характеръ: оно созидается, распространяется и укрѣпляется „не воинствомъ и не силою, но Духомъ Божіимъ“ (Зах. 4, 6). Христіане, какъ священники Богу, составляютъ царственное священство (βασιλείου ἱεράτευμα 1 Петра 2, 9); „какъ живые камни, по словамъ Ап. Петра, они должны устроить изъ себя домъ духовный, священство святое, чтобы приносить духовныя жертвы, благопріятныя Богу Иисусомъ Христомъ“ (1 Петра 2, 5). Жертвы Богу, которыя обязательны для христіанъ, это — жертва хвалы, т. е. плодъ устъ, прославляющихъ имя Его, — благотвореніе и общительность (Евр. 13, 15—16; Филипп. 4, 18), а высшая жертва, живая святая и благоугодная Богу, это сами христіане, всецѣло предающіе себя на разумное служеніе Ему (Римл. 12, 1). Но сказаннымъ обязанностямъ христіанъ, какъ священниковъ, не ограничиваются: „уста священниковъ, говоритъ пр. Малахія, должны хранить вѣдѣніе, и закона ищутъ отъ устъ его, потому что онъ вѣстникъ Господа Саваова“ (Малах. 2, 7). Слѣдовательно христіане должны быть солию земли и

свѣтомъ міра (Матѳ. 5, 13, 14), и „какъ родъ избранный, народъ святой, люди взятые въ удѣлъ“, должны возвѣщать міру совершенства призвавшаго ихъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ (1 Петра 2, 9) и во славу Божию провождать добродѣтельную жизнь между язычниками (1 Петра 2, 12; Мѳ. 5, 16). Священство христіанъ не прекращается въ здѣшней жизни: праведникамъ въ откровеніи дается обѣтованіе, что они „будутъ священниками Бога и Христа“ во время тысячелѣтняго царства (20, 6) и наконецъ въ новомъ Іерусалимѣ, гдѣ уже не будетъ видимаго храма, какъ мѣста служенія, потому что Господь Вседержитель будетъ храмомъ его и Агнецъ (21, 22) <sup>70</sup>).

Τὸ Θεῶ καὶ πατρὶ αὐτοῦ (т.-е. Христоῦ). По нѣкоторымъ <sup>70</sup>) мѣстоименіе αὐτοῦ относится не къ Θεῶ и Πατρὶ вмѣстѣ, а только къ одному Πατρὶ, но на основаніи параллельныхъ мѣстъ—Римл. 15, 6; 2 Кор. 1, 3; Гал. 1, 4; 1 Сол. 3, 11 — необходимо относить его къ обоимъ существительнымъ <sup>71</sup>). Сочетаніе Θεὸς αὐτοῦ, т.-е. Христоῦ, вполне возможно, потому что Іисусъ Христосъ мыслится здѣсь не со стороны Своего Божественнаго, но Богочеловѣческаго достоинства. Въ евангеліи Іоанна (20, 17) Іисусъ Христосъ говоритъ Маріи Магдалинѣ: „восхожу къ Отцу Моему и Отцу вашему, и Богу Моему и Богу вашему“ (ср. Апок. 2, 7; 3, 12, трижды). „Богъ Іисуса Христа“—тотъ Богъ, котораго явилъ міру Іисусъ Христосъ, — Богъ, Который не пощадилъ Сына Своего возлюбленнаго для спасенія людей, но предалъ Его на вольную смерть и затѣмъ воскресилъ Его и посадилъ одесную Себя на небесахъ.

И царство, и священство, дарованныя церкви въ силу искупительныхъ заслугъ Іисуса Христа, по изображенію ихъ въ различныхъ мѣстахъ Апокалипсиса, являются въ трехъ формахъ или на трехъ ступеняхъ ихъ постепеннаго усовер-

---

<sup>69</sup>) Ученіе Откровенія о всеобщемъ священствѣ, какъ очевидно изъ сдѣланныхъ разъясненій, не имѣетъ ничего общаго съ сектантскимъ отрицаніемъ церковной іерархіи, какъ ученіе о царствѣ не заключаетъ въ себѣ отрицанія власти.

<sup>70</sup>) Ebrard, De-Wette.

<sup>71</sup>) Ср. Düsterdick.

шенствованія: а) царство и священство всѣхъ лицъ, принадлежащихъ къ церкви Христовой, во время ея земнаго существованія (ἐποίησεν ἡμᾶς), т.-е. всѣхъ христіанъ безъ различія, б) — праведниковъ, въ эпоху тысячелѣтнаго царствованія (20, 6) и наконецъ в) вѣчное, непрекращающееся царство и священство всѣхъ, записанныхъ въ книгу жизни Агнца, на новой землѣ (22, 5).

Славословіе заканчивается обычною заключительною формулою: αὐτῷ (т.-е. Χριστῷ, τῷ ἀγαπῶντι κτλ) ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος (подразумѣвается ἐστίν, ср. Петра 4, 11) εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν (ср. Римл. 16, 27 2 Тим. 4, 18; 2 Петра 3, 18): *тому слава и держава во вѣки вѣковъ. Аминь.*

Εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων — выраженіе, свойственное рѣчи возвышенной, вдохновенной и торжественной, представляетъ замѣтную особенность Апокалипсиса сравнительно съ другими писаніями Новаго Завѣта (въ немъ одномъ употреблено 14 разъ, тогда какъ во всемъ Новомъ Завѣтѣ только въ слѣдующихъ мѣстахъ: Гал. 1, 5; Филипп. 4, 20; 1 Тим. 1, 17; 2 Тим. 4, 18; Евр. 13, 21; 1 Петра 4, 11 и 5, 11. Въ библіи LXX это сочетаніе не встрѣчается, а потому можно предполагать, что оно обязано происхожденіемъ своимъ или, по крайней мѣрѣ, широкимъ распространеніемъ христіанской церкви).

Генгстенбергъ все заключеніе славословія считаетъ заимствованнымъ изъ буквально сходнаго мѣста 1-го посланія Петра (4, 11), предназначеннаго также христіанамъ Азіи (1, 1). Но съ этимъ едва ли можно согласиться, потому что славословія Богу и Христу, безъ всякаго сомнѣнія, были въ большомъ, и богослужебномъ, и домашнемъ употребленіи въ первенствующей церкви и могутъ поэтому считаться общимъ достояніемъ всѣхъ вѣрующихъ. Весьма возможно, что доксологическая форма заимствована даже изъ богослужебной практики ветхозавѣтной церкви (ср. напр. 3 Макк. 7, 20, по греч. библіи 23).

2) Въ заключительныхъ словахъ благословенія и въ славословіи св. писатель внушилъ читателямъ своимъ, вѣрующимъ семи церквей, возвышенную мысль о величій Божественнаго

Основателя христіанской церкви и въ тоже время пробудиль у нихъ самихъ сознание ихъ собственнаго высокаго достоинства: напомнивъ объ уничиженіи Христа и воскресеніи Его, Апостоль указалъ, что Богочеловѣкъ, Глава церкви, есть Царь земныхъ царей, а члены церкви суть цари и священники. Это возвышающее и утѣшительное сознание вѣрующихъ относительно достоинства Своего Главы и достоинства собственнаго въ первыя времена насажденія Христовой вѣры, когда написанъ былъ Апокалипсисъ, должно было подвергнуться самому жестокому испытанію. Не легко было вѣрующему, сыну свѣта, сохранять это сознание, когда непроглядная тьма облегла его со всѣхъ сторонъ. Для язычниковъ, сильныхъ своей подавляющей численностью, гордыхъ своимъ политическимъ могуществомъ, распятый Іисусъ не былъ „вѣрнымъ свидѣтелемъ“, царемъ живыхъ и мертвыхъ: Онъ былъ для нихъ простой еврей, презрѣнный обманщикъ, казненный Понтіемъ Пилатомъ; христіане, цари и священники, по ихъ собственному сознанію, для язычниковъ были опасными мечтателями, презрѣннымъ, ненавистнымъ роду человѣческому племенемъ (*odium generis humani*); самое христіанство въ ихъ глазахъ было жалкимъ суевѣріемъ, свойственнымъ женщинамъ и черни. Іудеи не хотѣли знать никакого царя кромѣ Кесаря, когда имъ указывали на царя Христа; противъ Его послѣдователей синагога направила всю свою силу, клеймила ихъ наименованіемъ отступниковъ, клеветала на нихъ предъ римскимъ правительствомъ и истощала всѣ средства вражды и ненависти, потому что христіане, съ точки зрѣнія синагоги, незаконно присвоивали себѣ завѣтныя права народа Божія.— Такое тягостное историческое положеніе первенствующей церкви и ея азійскихъ членовъ представляло сильнѣйшее испытаніе для вѣры. Свѣтлый лучъ, сіяющій въ благословеніи и славословіи, могъ еще болѣе сгустить належашую тьму; пробужденіе сознанія высокихъ правъ могло приковать взоры къ печальному настоящему, дать горько почувствовать несоответствіе между идеей и дѣйствительностью, вызвать напряженное ожиданіе Божественной помощи и праведнаго мздовоздаянія. Поэтому во второй части вступленія ап. Іоаннъ направляетъ вниманіе вѣрующихъ къ мысли о пришествіи Судіи

Христа, когда должны будут смириться всѣ враждебныя силы, гордое презрѣніе міра смѣнится страхомъ и трепетомъ предъ лицомъ разгнѣваннаго Господа, а отрицатели и противники Христа даже противъ воли должны будутъ признать царственное величіе Его и Его вѣрныхъ послѣдователей.

Ст. 7. Ἴδού ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ἴσεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν, καὶ κόψονται ἐπ' αὐτὸν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς. Ναὶ. ἀμήν. *Се грядетъ со облаки, и узритъ его всяко око, и иже его пробоудша, и плачь сотворятъ о немъ вся колѣна земная. Ей, аминь.*

Ἴδού, се, вотъ, показываетъ, что въ дальнѣйшихъ словахъ заключается важная мысль, на которую читатель долженъ обратить все свое вниманіе (ср. 16, 15),

Ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν. — Одинъ только кодексъ (Симфетъ ἐπὶ вмѣсто μετὰ по Мѡ. 24, 30 <sup>72</sup>). — Ἔρχεται — разумѣется Иисусъ Христосъ, къ которому относилось слово предшествующаго стиха. Форма настоящаго времени выражаетъ увѣренность писателя въ наступленіи дѣйствія. Μετὰ τῶν νεφελῶν — съ облаками, окруженный облаками (ср. Дан. 7, 13, Марка 14, 62). Въ ветхозавѣтной символикѣ облако служитъ выраженіемъ небесной славы, величія и могущества („И возшелъ Моисей на гору Синай, и покрыло облако гору... и слава Господня осѣнила гору Синай“ — Исх. 24, 15—16; „и покрыло облако скинію собранія и слава Господня наполнила скинію“ — Исх. 40, 24; ср. 3 Ц. 8, 10—11; 2 Паралип. 7, 1); грозная, мрачная туча есть символъ гнѣва и ярости Иеговы, Который шествуетъ на ней какъ Царь неба противъ враговъ (Псал. 96, 2, 3—4: „облако и мракъ окрестъ Его... предъ Нимъ идетъ огонь и вокругъ попяляетъ враговъ Его; молніи Его освѣщаютъ вселенную“, ср. Пс. 103, 3). Какъ Судія, немедленно приводящій въ исполненіе Свои рѣшенія, Господь грядетъ на Египетъ, возсѣдая на облакѣ легкомъ (Исаи 19, 9). Въ книгѣ у Данила (7, 13—14) Мессія, которому „дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки слу-

<sup>72</sup>) Düsterdick.

жили Ему, шествуетъ съ облаками—*μετὰ τῶν νεφελῶν*. Въ позднѣйшей іудейской письменности Мессія получаетъ эпитетъ *анапи*—облачный, или *бар пивли*—Сынъ облака <sup>73</sup>).—Тотъ же образъ представленія удерживается и въ Новомъ Завѣтѣ: слава Божія въ видѣ облака свѣтлаго осѣняетъ гору преображенія (Мѡ. 17, 5; Мрк. 9, 7; Лк. 9, 34—35); по изображенію Самого Ісуса Христа, Онъ придетъ на всеобщій судъ на облакахъ небесныхъ (Мѡ. 24, 30; Мрк. 14, 62; Лк. 21, 27). Такимъ образомъ *ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν* выражаетъ мысль о славномъ пришествіи Христа, Царя, Владыки и Судии всего міра. *Μετὰ νεφελῶν* указываетъ не на то только, что Онъ придетъ съ цѣлію суда <sup>74</sup>), или на славу, величіе Его пришествія <sup>75</sup>), но на то и другое вмѣстѣ, какъ это можно видѣть изъ параллельныхъ мѣстъ, изображающихъ второе пришествіе Господа (напр. Мѡ. 25 31) <sup>76</sup>).

*Καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς*. Въ этихъ словахъ слава втораго пришествія Господа противопоставляется уничиженію перваго: если въ первый разъ Ісуса Христа не призналъ даже избранный народъ Божій (Ін. 1, 11), то во второмъ пришествіи Его увидятъ всѣ (*πᾶς ὀφθαλμὸς*), не только вѣрующіе, но и невѣрующіе, не исключая и Іудеевъ *καὶ οἱτινες αὐτὸν ἐξέκέντησαν*. Последнее выраженіе, съ подразумеваемымъ *ὄψονται*, имѣетъ отношеніе къ 19, 37 евангелія отъ Іоанна—*ὄψονται εἰς ὃν ἐξέκέντησαν*, а вмѣстѣ съ нимъ къ пророчеству Захаріи 12, 10: *гиббиту эт ашер дакару*. Правда, нѣкоторые изъ толкователей <sup>77</sup>), не безъ предвзятыхъ мыслей, отрицаютъ сходство разбираемаго мѣста съ 19, 37 на томъ основаніи, что въ евангеліи будто бы вниманіе писателя устремлено на фактъ нанесенія раны острымъ орудіемъ (*εἰς ὃν ἐξέκέντησαν*), а въ Апокалипсисѣ—на фактъ лишенія жизни, умерщвленія (*αὐτὸν ἐξέκέντησαν* подобно Числ. 22, 29; Суд. 9, 54; 2 Макк. 12, 6 и др.); но эти

<sup>73</sup>) Ewald I.

<sup>74</sup>) Hengstenberg.

<sup>75</sup>) Hävernick, см. Düsterdick.

<sup>76</sup>) По Эбрарду совершенно ошибочно *μετὰ νεφελῶν* = съ неба, von Himmel herab.

<sup>77</sup>) Bleek, Düsterdick.



толкователи незамѣтно для себя допускаютъ крупную ошибку противъ греческаго синтаксиса, предполагая, что въ Ин. 19, 37 ἐχχευτεῖν сочиняется съ εἰς, а въ Апок. 1, 7—требуетъ прямого дополненія въ винительномъ: въ обоихъ случаяхъ констукція одинаковая—ἐχχευτεῖν τινά, а предлогъ εἰς въ евангеліи находится въ связи съ ὄφονται (обычная констукція ὄραν εἰς τι, εἰς τινα—взирать на), такъ что ὄφονται εἰς ὄν ἐξεχέντησαν=ὄφονται εἰς τοῦτον, ὄν κτλ по аттракціи.

Глаголь ἐξεχέντησαν и въ евангеліи, и въ Апокалипсисѣ точно соотвѣтствуетъ евр. дакару, употребленному у Захаріи, въ его первоначальномъ, конкретномъ значеніи „пронзить, проколоть“<sup>78)</sup>. Основываясь на этомъ, Штернъ предполагаетъ, что ап. Іоаннъ, который въ евангеліи обыкновенно пользуется переводомъ LXX-ти<sup>79)</sup>, въ настоящемъ случаѣ обращался непосредственно къ еврейскому подлиннику. Эта предполагаемая непосредственная связь съ пророчествомъ Захаріи не осталась безъ вліянія и на истолкованіе 7-го стиха: такъ какъ у Захаріи, по мнѣнію большинства толкователей, предсказывается обращеніе іудейскаго народа къ Мессіи, котораго онъ умертвилъ, то Эббардъ въ 7 стихѣ (1-й главы) Апокалипсиса усматриваетъ указаніе на будущее, имѣющее совершиться въ послѣднія времена, обращеніе Іудеевъ ко Христу (см. Римл. 11, 25 — 26). Но ни предположеніе Штерна, ни толкованіе Эббарда не могутъ быть приняты. Еврейскій глаголь дакару Акила, Симмахъ и Θεодотіонъ согласно передаютъ греческимъ ἐξεχέντησαν<sup>80)</sup>. Эти переводчики были почти современниками Іоанна Богослова, и сходство ихъ переводовъ даетъ право думать, что всѣ они держались установившагося синагогальнаго перевода своего времени, такъ что и апостолу не было надобности обращаться къ еврейскому подлиннику. Что онъ и дѣйствительно къ нему не обращался, это видно изъ того, что основанное на про-

78) LXX понимаютъ евр. глаголь въ переносномъ смыслѣ и передаютъ словомъ *κατωρχήσαντο*, презрѣли, оскорбили (въ примѣненіи къ Іеговѣ).

79) Stern s. 121, Anmerk 17.

80) См. Field Origenis hexapl. II или Drusii Vet. interp. graec. fragm. Ср. Посл. Варнавы 7, 9 -- *καταχεντήσαντες* (Völter s. 14), также Іустина діалогъ съ Триф. гл. 33: *ἐξεχεντήθη ὑφ' ὑμῶν*.

рочествѣ Захаріи пониманіе Эббарда не можетъ имѣть примѣненія къ разбираемому мѣсту: 1) обращеніе Іудеевъ, по ученію Св. Писанія, предваритъ второе пришествіе Господа; здѣсь же Іудеи вмѣстѣ со всѣми людьми (πᾶς ὀφθαλμός) узрятъ Христа уже пришедшимъ во всей славѣ Его, когда раскаяніе не будетъ имѣть никакой цѣны, какъ вынужденное и несвоевременное; 2) если здѣсь идетъ рѣчь объ обращеніи Іудеевъ, то выраженіе „*узритъ его всякое око*“ должно указывать на обращеніе ко Христу всѣхъ народовъ, чего невозможно допустить на основаніи ясныхъ свидѣтельствъ самой книги Откровенія и ближайшимъ образомъ послѣдующаго κόψονται κτλ.

Между тѣмъ связь съ пророчествомъ Захаріи, хотя и отдаленная, несомнѣнно существуетъ: послѣ ἐξεχέντησαν по Акилѣ, Симмаху и Θεодотіону въ 12, 10 Захаріи непосредственно слѣдуютъ слова καὶ κόψονται ἐπ' αὐτόν, буквально сходныя съ словами разбираемаго стиха до πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς; слова πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς передаютъ въ общей формѣ содержаніе 11—14 стиховъ той же главы Захаріи: καὶ κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλὰς φυλὰς (ст. 12) и далѣе: πᾶσαι αἱ φυλαὶ κτλ (ст. 14) по LXX-ти. Однако же мы не имѣемъ права сказать, что καὶ κόψονται ἐπ' αὐτόν πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς взято ап. Іоанпомъ именно у пр. Захаріи, такъ какъ у Матѳ. 24, 30 читаемъ почти тождественное выраженіе: καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν κτλ. Ερχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν (Апок.: μετὰ τῶν νεφελῶν). По нашему мнѣнію, всего естественнѣе считать весь 7-й стихъ воспроизведеніемъ, — и по буквѣ, и по смыслу, — рѣчей Самого Іисуса Христа, относящихся ко второму Его пришествію, въ которыхъ Онъ изображалъ грядущія событія чертами, свободно заимствованными изъ различныхъ пророчествъ Ветхаго Завѣта (между прочимъ и у Захаріи). Вслѣдствіе этого руководственную экзегетическую норму для разсматриваемаго стиха нужно искать не въ пророчествахъ ветхозавѣтныхъ, сходныхъ съ нимъ по буквѣ, а въ рѣчахъ Іисуса Христа, сходныхъ и по буквѣ, и по содержанію.

Итакъ, въ слогачъ — καὶ κόψονται ἐπ' αὐτόν πᾶσαι αἱ

φυλαὶ τῆς γῆς — αἱ φυλαὶ нужно относить не къ „колѣнамъ“ (слав.) израильскаго народа, какъ бы слѣдовало согласно пророчеству Захарія, но по Мѡ. 24, 30 къ народамъ всей вселенной. Φυλὴ отъ φύω—племя, родъ, общество людей, связанныхъ единствомъ происхожденія, ср. Быт. 10, 32 по LXX, гдѣ αἱ φυλαὶ = евр. мишпахот. — Κόψονται. Κόπτειν буквально означаетъ „бить себя въ лицо, грудь, голову“<sup>81)</sup>, „биться, убиваться“ и употребляется для выраженія крайней степени скорби, горя или отчаянія. См. Лк. 8, 52; 23, 27; Апок. 18, 9 и др. Въ Апокалипсисѣ оно встрѣчается дважды съ предлогомъ ἐπί (1, 7 и 18, 9), указывающимъ на предметъ, который служитъ причиною скорби и горя. Здѣсь причина скорби—Исусъ Христосъ, пришествіе Котораго паразитъ страхомъ всѣ враждебныя Ему народы и племена земныя; они будутъ *плакать*—κόψονται, но это не будутъ благодѣтельные слезы радости или раскаянія; это—слезы и скорбь безсиьной злобы и отчаянія послѣ бесплодной и безуспѣшной борьбы съ царствомъ Мессіи и послѣ жестокихъ казней гнѣва Божія (См. гл. 16 и д.; ср. 6, 15 — 17; гл. 19). Въ русскомъ переводѣ въ значительной степени затемняется смыслъ выраженія κόψονται ἐπ' αὐτόν: „возрыдаютъ *предъ* Нимъ“; славянскій точнѣе передастъ мысль подлинника: *плачъ сотворятъ о немъ вся колѣна земная*. (Ср. русск. переводъ 18, 9 — κόψονται ἐπ' αὐτόν = „возрыдаютъ *о* ней“, а не „*предъ* ней“; въ 2 Царствъ 3, 31 есть выраженіе „κόπτειν ἐμπροσθεν“ — „рыдать *предъ*“, но оно означаетъ рыданіе по умершемъ во время погребенія: слав. — *о Авениръ*: русск. „надъ Авениромъ“).

Обыкновенно признаютъ, что 7-й стихъ въ разобранныхъ выраженіяхъ раскрываетъ главную мысль, тему всей книги Откровенія<sup>82)</sup>; но это не согласуется ни съ характеромъ 7 стиха, ни съ содержаніемъ всей книги: весь стихъ представляетъ не отвлеченную мысль или абстрактную схему книги Откровенія, а наглядное изображеніе побѣдоноснаго и

<sup>81)</sup> Schleussner.

<sup>82)</sup> „Argumentum totius libri“.—Ew. I; „Haupttendenz der ganzen Apokalypse“—Bleek; „Summarischer Inhalt“—Sabel, Waller; „Thema“ — Ebrard, Düsterdick.

славнаго пришествія Христа, праведнаго Судіи и Мздовоздателя; будущее посрамленіе враговъ теократіи—язычниковъ и іудеевъ—не обнимаетъ всего содержанія книги, въ которой одновременно съ разрушеніемъ мірскаго антихристіанскаго царства зиждется новое, духовное царство Христово, такъ что 7 стихъ имѣетъ ближайшее отношеніе только къ отрицательной сторонѣ Апокалипсиса, а не ко всему его содержанию (см. заключительныя главы, описывающія Новый Іерусалимъ, новое небо и новую землю; ср. гл. 2 и 3-ю). Возвѣщаемое писателемъ пришествіе Господа есть основной центральный *фактъ* всей книги, который налагаетъ неизгладимый отпечатокъ на всю предшествующую ему исторію міра и церкви, потому что къ Нему сводятся всѣ нити исторической жизни человѣчества на землѣ; Онъ стоитъ на границѣ между двумя мірами,—ветхимъ и новымъ, какъ заключеніе жизни одного и начало жизни другаго, какъ предметъ ожиданія и надежды для всѣхъ вѣрующихъ (Ап. 22, 20). „Грядетъ“ во славу Своей Исусъ какъ Судія и Мздовоздатель, и грозному проявленію Его величія, послѣднему акту Божественнаго правосудія — второму страшному пришествію Его — предшествуетъ рядъ безчисленныхъ событій, изъ которыхъ каждое есть частный актъ суда и возмездія и, какъ такое, составляетъ одинъ изъ моментовъ Его непрерывнаго духовнаго шествія во все продолженіе исторіи новозавѣтнаго человѣчества. Съ этой точки зрѣнія еще до окончательнаго, страшнаго суда Христова каждый можетъ и долженъ ожидать постоянно немедленнаго суда Его и возмездія (ср. 2, 5, 16; 3, 11 и др.), какъ проявленій Его правосудія и верховной власти надъ всѣмъ человѣчествомъ. Одно изъ этихъ проявленій, одинъ изъ моментовъ шествія Господа—Судія есть судъ надъ семью церквами. Мысль объ указанномъ основномъ фактѣ Апокалипсиса, на которой писатель сосредоточиваетъ вниманіе вѣрующихъ 7 церквей въ самомъ началѣ книги, есть, какъ уже было сказано, нестоимый источникъ утѣшенія и ободренія для страждущаго Новаго Израиля, а равнымъ образомъ постояннаго трепета для враговъ Христа и Его лицемѣрныхъ послѣдователей. Отсюда — заключительное торжественное увѣреніе въ непреложности наступленія

этого факта — на греческомъ и еврейскомъ языкахъ — *καί, ἀμήν*; ей, аминь.

Это увѣреніе еще болѣе подкрѣпляется словами Самого Бога, что часто можно встрѣтить у пророковъ Ветхаго За-вѣта (напр. Іезек. 33, 11; 34, 8 и мн. др.): (ст. 8)—*Ἐγώ εἰμι τὸ ἀλφα καὶ τὸ ω, λέγει κύριος ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ. Азъ есмь Алфа и Омега, на-чатокъ и конецъ, иже азъ, иже бы, и грядый, Вседержитель.*

*Κύριος ὁ Θεός* въ переводѣ LXX-ти соотвѣтствуетъ еврей-скому адони Йегова; *ὁ ὢν κτλ.*, какъ показано выше (ст. 4), есть мидрашъ имени Йеговы; *ὁ παντοκράτωρ* = цеваот или шаддай (Ам. 4, 30)<sup>83</sup>). Такимъ образомъ все сочетаніе *λέγει Κύριος ὁ Θεός κτλ.* соотвѣтствуетъ по переводу LXX-ти еврейскому пеюм Адонай Йегова цеваот, какъ оно и встрѣ-чается у Исаи, Іереміи, Захаріи, Малахи (Ис. 1, 24; Ма-лах. 2, 16 и мн. др.).

Наименованія *Κύριος ὁ Θεός* и *ὁ ὢν κτλ.* не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что истинность и непреклонность прише-ствія Господа запечатлѣлъ Своею клятвою Йегова — Богъ Отецъ<sup>84</sup>). Слова Йеговы *ἐγώ εἰμι τὸ ἀλφα καὶ τὸ ω* (слав. согласно нѣкоторымъ кодексамъ имѣетъ послѣ этого слова— *начатокъ и конецъ* изъ 21, 6) находятъ свое истолкованіе въ 21, 6 и 22, 13, гдѣ они сопровождаются пояснитель-ными прибавленіями: *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος*, начало и конецъ, первый и послѣдній. Начало и конецъ обозначаются первой и послѣдней буквами грече-скаго алфавита по примѣру свреевъ<sup>85</sup>). Въ этомъ обозначе-ніи понятій буквами Эвальдъ<sup>86</sup>) находитъ слѣды іудейскѣй каббалистики, но безъ достаточныхъ основаній; тотъ же приемъ употребителенъ вездѣ, гдѣ люди знакомы съ алфави-

<sup>83</sup>) Ewald I и II, Scholz, De-Wette, Düst, Kliefoth, Beck и др.

<sup>84</sup>) Beck и др. Андрей, Арева, Ев. I, Tait относятъ эти слова къ Богу Сыну; Hengstenberg вообще къ Божеству безъ различія Лицъ.

<sup>85</sup>) Йегова благословляетъ Израиля отъ алеф до тав въ Ialkut Rubeni fol. 128, Адамъ преступилъ законъ также отъ алеф до тав—*ibid.* fol. 174.—См. Schöffgenii Horae,—Wolff, Ев. I, Düst.

<sup>86</sup>) Ewald II.

томъ <sup>87)</sup>. Равносильное τὸ ἄλφα καὶ τὸ ω наименованіе Бога „первый и послѣдній“ было извѣстно еще въ Ветхомъ За-вѣтѣ. Въ книгѣ пр. Исаія читаемъ: „такъ говоритъ Господь, Царь Израиля и Искупитель его—Господь Саваоѣ: Я первый и послѣдній“ (Ис. 44, 6; 48, 12; ср. 41, 4). „Первымъ“ Иегова называетъ Себя потому, что „Его рука основала землю, Его десница распростерла небеса“ (48, 13), Онъ изначала вывелъ на историческое поприще народы (41, 4), Онъ „сотворилъ“ Иакова и „устроилъ“ Израиля, т. е. образовалъ изъ него Свой избранный, возлюбленный народъ (44, 1 — 3). Такимъ образомъ, какъ „первый“ (τὸ ἄλφα), Иегова есть источникъ, начало исторіи міра, исторіи человѣчества и исторіи церкви. Тѣмъ же Богомъ и съ тѣмъ же значеніемъ для міра, человѣчества и церкви Онъ останется и навсегда: Онъ первый, Онъ же и послѣдній; „Я тотъ же“, говоритъ Онъ у Исаія (48, 12); какъ въ началѣ все отъ Него зависѣло, такъ будетъ и въ концѣ (41, 4): Онъ не утомляется и не ослабѣваетъ; отъ начала Онъ носилъ Израиля на рукахъ, „и до старости его Онъ останется тотъ же и до сѣдины будетъ носить его“: „Я создалъ, и буду носить, охранять и поддерживать васъ“ (46, 3 — 4). Предъ Нимъ въ концѣ дзей преклонится всякое колѣно, къ Нему обратятся всѣ концы земли, прійдутъ всѣ, враждовавшіе противъ Него (45, 22 — 24). Называя Себя „первымъ и послѣднимъ“ у Исаія, Господь Вседержитель утѣшаетъ Израиля (40, 1), обращается къ нему какъ *Его* Богъ, Искупитель *Его*, святой *Израилевъ* (41, 14, 17, 18; 44, 6) и Спаситель Своего избраннаго народа (43, 3). Какъ „первый и послѣдній“ Онъ вмѣстѣ есть и Богъ откровенія, „возвѣщающій отъ начала, что будетъ въ концѣ, и отъ древнихъ временъ то, что еще не сдѣлалось“ (46, 10), „новое и сокровенное“ (48, 6), „изрекающій правду, открывающій истину“ (45, 19), и, прилагая къ Себѣ эпитеты „первый и послѣдній“, Иегова клянется Самимъ Собою въ подтвержденіи того, что изъ устъ Его исходитъ правда (45, 23).

---

<sup>87)</sup> См. напр. у Марціала lib. 2, epigramm. 57, гдѣ Кодръ называется „alpha penulatorum“—Sibel, Laurentius.

Тоже значеніе имѣютъ слова Іеговы „Я — алфа и омега“ и въ разбираемомъ мѣстѣ: различіе лишь въ томъ, что на мѣстѣ ветхаго Израіля является новый, духовный Израиль, церковь, въ утѣшеніе которой Богъ открываетъ ея славное будущее, возвѣщаетъ пришествіе Іисуса Христа, подтверждая все это Своею божественною клятвою <sup>88</sup>).

Въ разсмотрѣнномъ нами вступленіи можно найти (съ его внѣшней стороны и по внутреннему содержанію) элементы, свойственные писаніямъ учительнымъ и пророческимъ: стихи 4—6 поставляютъ Апокалипсисъ въ одинъ рядъ съ апостольскими посланіями Новаго Завѣта, 7—8—съ пророческими книгами Ветхаго. И это вполне понятно: книга Откровенія содержитъ въ себѣ вмѣстѣ съ пророческими поученіями и назидательныя увѣщанія, какъ напр., и по преимуществу, въ главахъ, подлежащихъ нашему изслѣдованію; писатель же Апокалипсиса совмѣщаетъ въ своемъ лицѣ вмѣстѣ съ званіемъ апостола достоинство и служеніе пророка.

*В). Видѣніе Господа посреди семи свѣтильниковъ*  
(Гл. 1, 9—20).

Послѣ апостольскаго привѣтствія и пророческаго утѣшенія ап. Іоаннъ въ подробностяхъ передаетъ явленіе Іисуса Христа, возложившаго на него обязанность возвѣститъ волю Божию семи азійскимъ церквамъ, а предварительно сообщаетъ и историческія обстоятельства, при которыхъ онъ сподобился получить откровеніе Господа.

а) *Историческая обстановка видѣнія*: ст. 9—10<sup>а</sup>.

Ст. 9. Ἐγὼ Ἰωάννης: азъ Іоаннъ. Такъ какъ личность писателя была извѣстна церквамъ не только въ Проконсульской Азій, но и за предѣлами ея, всему христіанскому міру, то онъ считаетъ вполне достаточнымъ назвать одно лишь имя, чтобы читатели поняли, о комъ идетъ рѣчь, кто слу-

---

<sup>88</sup>) Вообще 40 — 48 главы Ісаіи составляютъ превосходное объясненіе къ 1, 8 Апокалипсиса.

жить посредникомъ между ними и Христомъ при сообщеніи откровенія. — Сочетаніе личнаго мѣстоименія съ собственнымъ именемъ тайнозрителя составляетъ замѣтную внѣшнюю особенность стиля ветхозавѣтной и новозавѣтной (канонической и апокрифической) апокалиптики: по примѣру Даніила (7, 15, 28; 8, 1, 15, 27; 9, 2; 10, 2; 12, 4, 5) точно также говорятъ о себѣ авторъ 3-й книги Ездры (2, 33, 42), книга Эноха (12, 3; 24, 7; 92, 3; 105, 15) и др. Эта особенность апокалиптическихъ произведеній объясняетъ, почему Іоаннъ, какъ бы намѣренно избѣгающій называть свое имя въ евангеліи и посланіяхъ, здѣсь, въ Апокалипсисѣ, употребляетъ его нѣсколько разъ (1, 2, 4, 9; 22, 8; По изд. Elzev. 21, 2). По мнѣнію Эвальда (I) апостоль называетъ себя Ἐγὼ Ἰωάννης для того, чтобы отличить свою рѣчь отъ словъ Іеговы (ἐγὼ εἶμι τὸ ἄλλα κτλ), — по эта цѣль и безъ того вполне достигается дальнѣйшими словами, характеризующими личность Іоанна, какова она была при данныхъ историческихъ обстоятельствахъ, именно:

Ὁ ἀδελφὸς ἐμῶν καὶ συνκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ: (*иже и*) братъ вашъ и общникъ въ печали и во царствіи и въ терпѣніи Іисусъ Христовъ.

Еще въ древности это мѣсто многимъ казалось соблазнительнымъ потому, что Іоаннъ называетъ себя только братомъ, хотя съ полнымъ правомъ могъ бы именоваться отцомъ тѣхъ, кого неоднократно называетъ въ первомъ посланіи „чадца (дѣтки: 2, 1, 18, 28; 3, 7, 18; 4, 4; 5, 21). Здѣсь, такимъ образомъ, какъ бы умаляется апостольская власть и достоинство писателя Апокалипсиса и дается косвенный поводъ отрицать его принадлежность апостолу и евангелисту Іоанну Богослову. Это боязливое опасеніе выразилось въ постановкѣ предъ словомъ ἀδελφὸς союза καὶ: ὁ καὶ κτλ (13, см. изд. Н. З. Муральто; с у Тишендорфа, ср. слав. *иже и*), въ чемъ виденъ тонкій намекъ на подразумеваемое ἀπόστολος („хотя апостоль, но въ тоже время и братъ“). Καὶ не имѣютъ всѣ авторитетные кодексы (по Тишенд. и В; ср. DeWette).

Новѣйшіе ученые, отрицающіе принадлежность Апокали-



писца апостолу Іоанну Богослову, смѣло пользуются разбнраемымъ мѣстомъ въ своихъ видахъ: слова  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$  они рѣзко отдѣляютъ отъ послѣдующихъ и видятъ въ нихъ прямое указаніе на положеніе автора въ христіанской перкви. какъ простаго вѣрующаго <sup>87)</sup>).

Въ этомъ значеніи  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  съ членомъ, дѣйствительно, оченъ часто употребляется въ посланіяхъ ап. Павла (Римл. 16, 23 —  $\text{Κοῦαρτος ὁ ἀδελφός}$ ; 1 Коринт. 1, 1— $\acute{\alpha}\ \Sigma\omega\sigma\iota\acute{\nu}\eta\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$ ; 2 Коринт. 1, 1; Колосс. 1, 1, и мн. др., гдѣ  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  прямо противопоставляется  $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$ , какъ называетъ себя въ привѣтствіяхъ Павелъ). Что же касается Апокалипсиса, то здѣсь, кромѣ разбираемаго мѣста,  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  съ членомъ встрѣчается четыре раза: 6, 11; 12, 10; 19, 10; 22, 9, и во всѣхъ этихъ случаяхъ оно употреблено не въ специальномъ значеніи „братъ — христіанинъ“, простой вѣрующій, а въ общемъ — „сотоварищъ, сподвижникъ, соучастникъ“, близкомъ къ значенію словъ  $\sigma\upsilon\nu\chi\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{o}\varsigma$ ,  $\sigma\upsilon\nu\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$  (6, 11) и под., такъ что  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  нужно считать синонимическимъ съ ними. Узами братства, дающаго право на названіе  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$ , въ одномъ случаѣ служитъ одинаковый мученичскій подвигъ (по отношенію къ  $\tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\phi\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  —  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\iota$  суть  $\omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\chi\tau\epsilon\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ —6, 9; ср. 12, 10), въ другомъ— одинаковое пророческое служеніе (22, 9; ср. 19, 10). Здѣсь же братство ( $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ) основывается на общеніи въ скорби, царствіи и проч. (а не наоборотъ, какъ Düsterd.). Различіе въ употребленіи  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  между Апокалипсисомъ съ одной стороны и посланіями Павла съ другой (ср. также Дѣянія съ 10-й главы и д.) подтверждается постановкою при  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  опредѣленія  $\upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ : братъ *вашъ*.  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  въ противоположность  $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\varsigma$  никогда не употребляется съ опредѣленіемъ въ родит. падежѣ, какъ здѣсь. Апостоль Іоаннъ называетъ себя  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  въ томъ же смыслѣ, въ какомъ ап. Петръ называетъ Павла  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$  Παῦλος (2 Петра 3, 15), причемъ, конечно, въ словахъ Петра

<sup>87)</sup> По DeWette  $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{o}\varsigma$ =Mithrist, ср. Lücke s. 512, Scholz, Düsterd Einleitung § 65.

никто не может замѣтить желанія умалить апостольское достоинство Павла. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что ὁ ἀδελφός ὡμῶν нимало не доказываетъ предположенія выше названныхъ ученыхъ, будто бы Иоаннъ былъ простой вѣрующій братъ, а не апостоль. Членъ ὁ, поставленный предъ ἀδελφός и опущенный при συνκοινωνός, показываетъ, что оба понятія самымъ тѣснымъ образомъ связаны между собою и составляютъ какъ бы одно сложное понятіе<sup>88)</sup>. Мѣстоименіе ὡμῶν не разрываетъ связи между ними и относится къ тому и другому вмѣстѣ (ср. напр. Лк. 19, 45: ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας ἐν αὐτῷ (ναῶ) καὶ ἀγοράζοντας; ἐν αὐτῷ относится здѣсь и къ ἀγοράζοντας, потому что и купля, и продажа совершались въ одномъ помѣщеніи храма). Прибавленіе καὶ συνκοινωνός ограничиваетъ общее понятіе братства, связующаго и объединяющаго апостола съ вѣрующими: συκοινωνία, какъ видъ общаго понятія ἀδελφότης, выражаетъ болѣе тѣсную и близкую степень братскаго общенія, чѣмъ συνδουλία; συνδουλία обнимаетъ кругъ личностей, которыя могутъ быть раздѣлены другъ отъ друга значительными промежутками пространства и времени, напр. всѣхъ пророковъ Ветхаго и Новаго Завета (Лк. 22, 9), а συκοινωνία указываетъ на то, что συνκοινωνός въ одно и тоже время, при одинаковыхъ историческихъ обстоятельствахъ, на ряду съ другими испытываетъ на себѣ все, что испытываютъ и другіе, дѣлитъ съ ними и горе, и радость, живетъ одними надеждами, стремится къ однѣмъ и тѣмъ же цѣлямъ.

Въ чемъ именно состояло общеніе апостола съ вѣрующими, указываютъ дальнѣйшія слова: ἐν τῇ θλίψει καὶ βασίλειᾳ, καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ.

Ἐν τῇ θλίψει *est* печали (слав.). въ скорби (русск.). Θλίψις (θλίβω)—собственно „стѣсненіе, сжатіе“, переносно — „гоненіе. скорбь“. Понятіе, обыкновенно соединяемое съ словомъ „скорбь“, не совѣмъ соотвѣтствуетъ термину θλίψις: „скорбь“ есть болѣе или менѣе угнетенное, безпомощное состояніе духа, признакъ утраты равновѣсія душевныхъ силъ подъ давленіемъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Такое со-

<sup>88)</sup> Winer. § 18, 4. d.

стояніе (и слав. „печаль“) несомнѣстимо съ христіанскимъ характеромъ θλίψις: гоненіе (θλίψις), испытываемое и переносимое за Христа, не можетъ сокрушить твердости духа христіанина, котораго подкрѣпляетъ Самъ Господь (2 Кор. 1, 4); истинный христіанинъ радуется, когда переноситъ θλίψις (Римл. 5, 3): θλίψεις — его слава (Ефес. 3, 13); апостоль Павель, напр., пишетъ (2 Коринт. 7, 4); „я исполненъ утѣшнїемъ, преизобилую радостью при всей скорби нашей“ (θλίψις). Слѣдовательно θλίψις для христіанина удерживаетъ только внѣшній характеръ и указываетъ на враждебныя проявленія міра въ отношеніи къ нему — гоненія, клеветы, насмѣшки, презрѣніе и пр. (ср. Апок. 2, 9, 10; 7, 14). Скорби—общій удѣлъ всѣхъ вѣрныхъ послѣдователей Христа въ настоящей жизни (Ин. 16, 33; „въ мірѣ будете имѣть скорбь“ — θλίψιν: ср. Ин. 15, 20; 2 Тим. 3, 12). Но онѣ составляютъ необходимое условіе для достиженія царствія, къ которому ведутъ тѣсныя врата и узкій путь (Мѡ. 7, 14; Лк. 13, 24). „Многими скорбями (διὰ πολλῶν θλίψεων) надлежитъ намъ войти въ царствіе Божіе“ (Дн. 14, 22). Посему Іоаннъ въ слѣдъ за ἐν τῇ θλίψει поставляетъ καὶ βασιλεία, потому что „царствіе“ находится въ тѣснѣйшей прагматической связи съ „скорбію“; θλίψις—тяжелое настоящее, βασιλεία—славное будущее, награда, вѣнчающая трудъ побѣдоносныхъ борцовъ—подвижниковъ (Апок. 3, 21; Мѡ. 5, 10; 2 Тим. 4, 7, 8).

Но внѣшнія бѣдствія, вражда міра, гоненія и страданія сами по себѣ не составляютъ еще всего, необходимаго для полученія ожидаемой награды: истинную цѣну имѣетъ только то нравственное расположеніе, съ которымъ переносятся всѣ бѣдствія, — это ὑπομονή ἐν Ἰησοῦ (εἰ ὑπομένομεν, καὶ συζαυασιλεύσομεν—2 Тим. 2, 12).

Ἰπομονή (изъ 32 случаевъ употребленія этого слова въ Новомъ Завѣтѣ 7 принадлежатъ Апокалипсису; 1, 9; 2, 2, 3, 19; 3, 10; 13, 10; 14, 12) въ русскомъ и славянскомъ переводахъ Апокалипсиса вездѣ передается словомъ „терпѣніе“, равнымъ образомъ всѣ извѣстные намъ толкователи придаютъ ему значеніе добровольнаго, терпѣливаго и безро-

потнаго перенесенія страданій <sup>89)</sup>. Но это значеніе отвлечено преимущественно отъ примѣровъ, находящихся въ посланіяхъ ап. Павла, а также Іакова, Петра и въ евангеліи Луки, и не приложимо ко всѣмъ случаямъ употребленія ὑπομονή въ Апокалипсисѣ.

Въ понятіи апокалипсическаго ὑπομονή, по нашему мнѣнію, на первый планъ выступаетъ та сторона, которая сближаетъ его по значенію съ ἐλπίς, и при томъ настолько, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ почти возможно замѣнить одно другимъ.

Остановимся нѣсколько на анализѣ этого важнаго термина.

Описывая (въ 13 главѣ) власть великаго звѣря надъ всѣми народами земли (ст. 7—8), Іоаннъ присоединяетъ къ этому осужденіе его насильственной и преступной дѣятельности въ словахъ: „кто ведетъ въ плѣнъ, тотъ самъ пойдетъ въ плѣнъ, кто мечемъ убиваетъ, тому самому надлежитъ быть убиту мечемъ“ (13, 10). Здѣсь ясно выраженъ историческій законъ праведнаго возмездія, который составляетъ основную идею книги Откровенія (отсюда 9-й стихъ: „кто имѣетъ ухо, да слышитъ“). Вслѣдъ за этимъ прибавлено: ὡδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων. Равнымъ образомъ въ 14 главѣ къ описанію страшныхъ мученій, которыя будутъ вѣчно испытывать поклонившіеся образу звѣря, опять присоединяются слова ὡδὲ ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων. Обыкновенно эти мѣста объясняютъ такъ, что „здѣсь святымъ (т. е. христіанамъ—ср. 22, 21) представляется случай, возможность, необходимость и т. п. обнаружить указанная добрая качества—терпѣніе и вѣру“ <sup>90)</sup>. Но всѣ эти и подобныя объясненія непримѣнимы, потому что въ 13-й главѣ слова ὡдὲ и пр. въ своемъ отношеніи и связи не выходятъ за предѣлы 10-го стиха, въ 14-й ихъ примѣненіе не простирается далѣе 9-го стиха (явленіе третьяго ангела—см. текстъ), и въ обоихъ случаяхъ въ контекстѣ идетъ рѣчь о будущихъ гроз-

<sup>89)</sup> Patience, Geduld, Ausdauer, Standhaftigkeit, Leiden, patientia id est passiones et caet.

<sup>90)</sup> По Düsterdick'y „die Formel ὡδὲ καὶ ist an sich so unbestimmt, dass sie beide Nüancen der Vorstellung ausdrücken kann, d. i. „hier muss die Geduld sich zeigen“ und „hier ist die Geduld vorhanden;“ ср. Kliefoth и проч.

ныхъ проявленіяхъ правосуднаго гнѣва Божія на враговъ теократіи, даже о вѣчныхъ мученіяхъ, когда „терпѣнію святыхъ“ не будетъ совсѣмъ мѣста <sup>91)</sup>). Подставляя въ двухъ указанныхъ мѣстахъ на мѣсто ὑπομονή русскія значенія „упованіе, надежда“, мы получимъ совершенно опредѣленный и ясный смыслъ; въ первомъ случаѣ: „кто ведетъ въ плѣнь, тотъ самъ пойдетъ въ плѣнь; кто мечемъ убиваетъ, тотъ самъ будетъ убитъ“: ὡδὲ—здѣсь, т. е. въ этомъ законѣ историческаго возмездія, заключается упованіе или ожиданіе вѣра святыхъ,—яснѣе: христіане твердо уповаютъ и вѣруютъ въ правосудное мздовоздаяніе Божіе, во 2-мъ случаѣ—предметъ непоколебимаго упованія вѣрующихъ—это осужденіе на вѣчную гибель звѣря и его поклонниковъ.

Какъ близки по значенію ὑπομονή и ἐλπίς, на это указываютъ многія мѣста изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, напр. Іова 14, 19 — ὑπομονήν ἀνθρώπου ἀπόλεσας, слав. *ожиданіе человѣческо погибилъ еси*, евр. тиква, р. надежду; Пс. 9, 19 — ἡ ὑπομονή τῶν πενήτων οὐκ ἀπολείται εἰς τέλος, русск. „надежда (евр. тиква) бѣдныхъ не всегда погибнетъ“; Притчей 10, 28 — евр. тохелет LXX переводятъ словомъ ἐλπίς, Симмахъ—ὑπομονή; Іеремія 14, 8 — ὑπομονή (икве) Ἰσραήλ, Κύριε, слав. *ожиданіе Израилево, Господи*, русск. „надежда“, Ездры 10, 2 — νῦν ἐστὶν ὑπομονή τῷ Ἰσραήλ ἐπὶ τούτῳ, слав. *нынѣ есть упованіе Израилю о семъ*) русск. „надежда“. Тоже самое пужно сказать относительно ὑπομένειν, кореннаго глагола для ὑπομονή: Іова 32, 4 ὑπομένειν=ждать; Плачь Іереміи 3, 24 — „Господь часть моя... итакъ буду надѣяться на Него“, LXX ὑπομένω αὐτῷ, евр. охиль лѣ; Паума 1, 7 — „Господь знаетъ... надѣющихся на Него“, LXX τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν, Псал. 118, 95 по LXX ὑπέμειναν ἁμαρτωλοί, слав. *ждалиа грѣшницы* <sup>92)</sup>). Изъ мѣстъ Новаго Завѣта Schleussner указываетъ 2 Солун. 3, 5: ὁ δὲ Κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ Θεοῦ καὶ εἰς ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ, т. е. „да

<sup>91)</sup> Точно также, какъ увидимъ, большія неудобства представляетъ толкованіе 3, 10, если ὑπομονή = терпѣніе.

<sup>92)</sup> У Свиды ὑπέμειναν=προσεδόχησαν. См. Schleussner.

направить Господь сердца ваши къ любви Божіей (къ Богу object) и къ „надеждѣ“ на Христа (Ср. 1 Тим. 6, 11—πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν—δίωκε и 2 Тим. 3, 10; м. 6. также Луки 8, 15 и 21, 19).

Поэтому, слову ὑπομονή во всѣхъ мѣстахъ въ Апокалипсисѣ предпочитаемъ давать значеніе мужественнаго, терпѣливаго ожиданія, упованія, надежды.

Обстановка, при которой развивается это состояніе духа, есть θλίψις (ср. Римл. 5, 3: ἡ θλίψις ὑπομονήν κατεργάζεται); своимъ предметомъ оно имѣетъ избавленіе, спасеніе отъ претерпѣваемыхъ въ этой жизни скорбей, котораго вѣрующіе ожидаютъ не отъ собственныхъ усилій, но отъ Бога (Θεὸς ὑπομονῆς Римл. 15, 5) и Христа (2 Сол 3, 5), на которое непрестанно надѣются, вручая свою участь съ безропотною покорностью высшему водительство Промысла. Ὑπομονή въ этомъ смыслѣ есть самое нормальное состояніе духа истинныхъ христіанъ въ предѣлахъ земной жизни до пришествія Христа (см. Марка 13, 33—37) и залогъ полученія царства небеснаго. Характеръ апокалипсическаго ὑπομονῆ, какъ состоянія напряженнаго ожиданія пришествія Христова, ясно обнаруживается въ заключительныхъ словахъ Откровенія „ей, гряди, Господи Исусе“ (22, 20), гдѣ выливается вся полнота душевнаго настроенія человѣка вѣрующаго, который изъ тѣсноты и скорби земной жизни направляетъ молитвенный взоръ свой къ небу, куда вознесся Христосъ, и съ вѣрою взываетъ о помощи. По той же причинѣ часто повторяются слова ἔρχομαι ταχύ, которыя отвѣчаютъ внутреннему настроенію гонимыхъ христіанъ, „ожидающихъ и желающихъ пришествія дня Божія“ (2 Петра 3, 12)<sup>93</sup>.

Всѣ три, раскрытыя нами, понятія θλίψις, βασίλεια, ὑπομονή слѣдуютъ одно за другимъ въ строгомъ порядкѣ<sup>94</sup>), обусловленномъ ихъ естественной логической связью<sup>95</sup>):

<sup>93</sup>) Весьма замѣчательно, что книга Откровенія, раскрывающая по преимуществу высочія истины христіанской надежды, ни въ одномъ мѣстѣ не имѣетъ понятій ἐλπίς, ἐπιζέειν. Думаемъ—потому, что ἐλπίς замѣняется ὑπομονή.

<sup>94</sup>) А не безпорядочно—ordnungslos, какъ De-Wette.

<sup>95</sup>) А не страннымъ расчетомъ, „чтобы сладость имѣла предъ собою и послѣ себя горечь“—Bengel.

θλίψις намѣчаетъ исходный пунктъ христіанскаго подвижничества, βασιλεία—его цѣль и конечный результатъ, ὑπόμονή — условіе успѣха на указанномъ пути. Внѣшній признакъ близкой связи между ними—членъ τῆ (ἐν τῇ θλίψει), относящийся заразъ ко всѣмъ существительнымъ.

Ἐν Ἰησοῦ. Кодексъ А имѣетъ ἐν Χριστῷ, В—ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ CSin 38 и др., коптскій переводъ—ἐν Ἰησοῦ. Предлога ἐν не имѣютъ ς, codd. minusculi plurimi, Андр. <sup>96</sup>), Діонис., Aringius, Rupert., египтскій переводъ (Κυρίου Ἰησοῦ) <sup>97</sup>). Если принять чтеніе ἐν Ἰησοῦ (Ἰησοῦ безъ Χριστῷ засвидѣтельствовано большинствомъ), то это прибавленіе (съ ἐν) будетъ указывать на христіанскій характеръ скорби, царствія и упованія <sup>98</sup>), при которомъ они единственно и могутъ имѣть истинную цѣну.

Чтеніе Ἰησοῦ, безъ предлога ἐν, слѣдуетъ предпочесть общепринятому (съ ἐν) по слѣдующимъ основаніямъ: а) въ пользу его свидѣлствуютъ большинство кодексовъ, хотя и минускульныхъ, многіе отцы (см. выше); б) родительный падежъ при ὑπόμονή подтверждается Апок. 3, 10—λόγος τῆς ὑπόμονῆς μου съ указаніемъ на Христа: μου = Ἰησοῦ <sup>99</sup>). При такомъ чтеніи Ἰησοῦ нужно относить къ одному существительному ὑπόμονή, и переводъ всего мѣста будетъ такой: Я, Іоаннъ, братъ вашъ и сообщникъ въ скорби и царствованіи и ожиданіи Іисуса“.

Называя себя братомъ и соучастникомъ всѣхъ вѣрующихъ въ скорби и радости, апостоль имѣетъ въ виду то свойство человѣческой природы, по которому слово утѣшенія и ободренія скорѣе находитъ доступъ къ сердцу, если утѣшающій самъ можетъ служить примѣромъ для утѣшаемыхъ, если онъ самъ непосредственно на себѣ испытываетъ тоже, что и другіе. Въ этомъ нельзя не видѣть самаго тонкаго и глубокаго пониманія души человѣческой и человѣколюбиваго снисхожденія къ немощамъ своихъ братій о Христѣ.

<sup>96</sup>) По изданіямъ а и р—см. у Тисендорфа.

<sup>97</sup>) Tischert., Lagm., Düsterd.

<sup>98</sup>) Düsterdick, Beck, Waller.

<sup>99</sup>) Hengstenberg въ предлогѣ ἐν видитъ позднѣйшую экзегетическую при-

Охарактеризовавъ свою личность съ этой всѣмъ доступной и близкой стороны, апостоль указываетъ мѣсто воспріятія имъ откровенія, что стоитъ также въ связи съ упоминаніемъ о его участіи въ скорбяхъ: ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ — *быхъ во островъ нарицаемомъ Патмосъ.*

Ἐγενόμην въ соединеніи съ обозначеніемъ мѣста посредствомъ предлога ἐν по нѣкоторымъ <sup>100)</sup> равносильно „я пришелъ“ на остр. Патмосъ. Это пониманіе Беккъ основываетъ на 2 Тим. 1, 17; Иоан. 6, 25; Дѣян. 13, 5; Лук. 22, 40 <sup>101)</sup>. Но два примѣра изъ приводимыхъ имъ не имѣютъ отношенія къ разбираемому мѣсту, потому что въ томъ и другомъ γενέσθαι находится въ совершенно иныхъ сочетаніяхъ: у Иоанна 6, 25 — πότε ὡδὲ γέγονας, „когда ты очутился здѣсь“ — частица δὲ почти равняется εἰς; у Луки 22, 40 — γενόμενος ἐπὶ τοῦ τόπου — другой предлогъ. Слова Дѣян. 13, 5 γενόμενοι ἐν Σαλαμίνι нужно переводить „бывъ въ Саламинѣ“ а не „пришедши въ Саламинѣ“, также и 2 Тим. 1, 17 γενόμενος ἐν Ῥώμῃ. Вообще γενέσθαι ἐν всегда указываетъ на спокойное пребываніе предмета въ какомъ либо мѣстѣ или состояніи (ср. напр. Матѳ. 26, 6; Иоан. 2, 1 и др.) <sup>102)</sup>.

Ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ. Патмосъ, (на древнихъ монетахъ Πάθμος, Pathmus) <sup>103)</sup> — небольшой вулканической островокъ, принадлежащій къ группѣ Спорадскихъ острововъ Эгейскаго моря, — находится между Самосомъ и Наксосомъ <sup>104)</sup>, на разстояніи 13 часовъ пути отъ

---

бавку съ цѣлію уясненія текста, см. Anm. zur s 115.

<sup>100)</sup> Rosenmüller, Storr, Beck. Къ тому же склоняется и Lücke, s. 514,

<sup>101)</sup> Ср. Rosenmüller.

<sup>102)</sup> Форма аориста ἐγενόμην по Bleck'y, Düst., Ew. I, Ebr. и др. ясно указываетъ, что книга написана не на о-въ Патмосъ, а гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ Малой Азии, скорѣе всего въ Ефесѣ. Это очень возможно въ примѣненіи къ окончательной редакціи Апокалипсиса, но первоначальныя записи видѣннаго и слышаннаго могли быть сдѣланы на Патмосѣ. Ср. Lämmert Babel, das Thier und das falsche Prophet. Gotha 1863, s. 27—28.

<sup>103)</sup> Stern.

<sup>104)</sup> Bleek, Порровъ 295.



Ефеса <sup>105</sup>), въ окружности имѣеть около 60 километровъ <sup>106</sup>). „Онъ представляется въ видѣ двухъ огромныхъ горъ, соединенныхъ узкимъ перешейкомъ“. Вершина одной горы увѣнчана монастыремъ Св. Иоанна и городомъ, носящимъ имя Патмоса, нынѣ Патино или Мальмоза. „Разсѣянные по ребрамъ крутыхъ скалъ хижины кажутся готовыми низринуться въ море. Зубчатая и изрытая глубокими разсѣлинами скалы показываютъ слѣды вулканическаго переворота. Едва кое-гдѣ видна самая тощая зелень на тонкихъ слояхъ земли, которая превращается въ мелкую пыль отъ раскаленныхъ лучей солнца. Хотя по мѣстамъ разведены небольшіе фиговые, апельсиновые и виноградные сады, но это не вознаграждаетъ бесплодности острова“ <sup>107</sup>). На уединенной крутой скалѣ доселѣ показываютъ мрачную пещеру съ глубокою разсѣлиною вверху, гдѣ, по преданію, Св. Иоаннъ начерталъ откровеніе <sup>108</sup>).

По мнѣнію нѣкоторыхъ <sup>109</sup>) словами τῆ καλοῦμένης Иоаннъ намѣренно желаетъ выставить на видъ незначительность и малонаселенность острова, но καλοῦμενος и пр. формы его по употребленію въ Новомъ Завѣтѣ не содержатъ указанія на незначительность: оно просто значитъ „по имени“, „по прозванію“ (см. Лук. 2, 4; 6, 15; 7, 11; 8, 2; 9, 10; 10, 39 и др. Дѣян. 1, 12; 28, 1 и др.). Причина пребыванія ап. Иоанна на Патмосѣ объясняется въ дальнѣйшихъ словахъ — διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ μαρτυρίαν Ἰησοῦ, за слово Божіе и за свидѣтельство Іисуса Христова. Второе διὰ по ACSin. 8 minusc., Copt., Arm., Vulg. — излишне, точно также и Христоῦ послѣ Ἰησοῦ (ср. слав.) <sup>110</sup>). Въ пониманіи этихъ словъ толкователи раздѣляются на три группы: I) одни <sup>111</sup>) полагаютъ, что Иоаннъ былъ на Патмосѣ для

<sup>105</sup>) Hausrath Neutestam. Zeitgesch. III, 495.

<sup>106</sup>) Riehm, Winer, Smith по Plin. 4, 23: Strabo 10, 488.

<sup>107</sup>) Норовъ 295.

<sup>108</sup>) Тамъ же 296 — 297, ср. Riehm, Winer, Smith, Солярскій, Tischend. Reise II, 257 и д. у Winer'a.

<sup>109</sup>) Bengel, Heinrichs, Düsterd., Hengstenberg.

<sup>110</sup>) De Wette, Bleck, Tisch, Lachm.

<sup>111</sup>) Hartwig, Koppe и др. См. De Wette, Bleck., Düsterd.

проповѣданія евангелія: λόγος τοῦ Θεοῦ и μαρτυρία Ἰησοῦ= εὐαγγέλιον, διὰ=для; II) другіе <sup>112)</sup> объясняютъ, что Іоаннъ (апостоль или другое лицо), повинная или собственному внутреннему влеченію, или тайному голосу откровенія, удаллся на скалистый, мрачный и романтическій островъ, чтобы тамъ, въ тихомъ уединеніи, при шумномъ плескѣ бурнаго моря, созерцать катастрофы и волненія символическаго моря—людей, народовъ, племенъ и языковъ (Апок. 17, 5): λόγος τ. Θεοῦ καὶ μ. Ἰ.=προφητεία, ἀποκάλυψις, διὰ=для. Наконецъ III) третьи <sup>113)</sup>, въ томъ числѣ всѣ древніе толкователи, опираясь на многочисленныя свидѣтельства церковнаго преданія, признаютъ, что Патмосъ былъ мѣстомъ ссылки ап. Іоанна: λόγος κτλ=εὐαγγέλιον, διὰ=за.

Λόγος, употребляемое въ Апокалипсисѣ въ сочетаніи съ τοῦ Θεοῦ или μου въ приложеніи ко Христу (1, 2; 6, 9; 17, 17; 19, 9; 20, 4; 31, 5; 3, 8) обозначаетъ вообще всякое откровеніе Божіе, выраженное въ формѣ слова. Θεοῦ есть genitivus subjectivus, указывающій на Бога, какъ на виновника откровенія. Однажды (12, 17) въ сочетаніи съ μαρτυρία Ἰησοῦ понятіе ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ замѣняется синонимическимъ ему τὰς ἐντολάς τοῦ Θεοῦ, потому что въ этомъ мѣстѣ обращается преимущественное вниманіе на нравственно-практическую сторону христіанства, какъ откровенія Божественнаго. Съ понятіемъ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, очевидно, соединяется смыслъ болѣе общій, чѣмъ „евангеліе“ или „апокалипсисъ“ въ частности, такъ что одинъ этотъ терминъ можетъ служить для обозначенія того и другаго.

Тоже самое можно сказать и о μαρτυρία Ἰησοῦ. Μαρτυρία—излюбленное слово ап. Іоанна; нигдѣ въ Св. Писаніи Новаго Завѣта оно не встрѣчается такъ часто, какъ въ евангеліи Іоанна, 1-мъ посланіи и Апокалипсисѣ. Μαρτυρία Ἰησοῦ въ Апокалипсисѣ употреблено 6 разъ (1, 2; 1, 9; 12, 17; 19, 19 дважды; 20, 4 и однажды должно быть подразумѣваемо—6, 9), при чемъ въ 4 случаяхъ поставляется въ тѣснѣйшую связь съ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ и образуетъ съ нимъ

<sup>112)</sup> Lücke, Bleck, De Wette, Düst. Völter и др.

<sup>113)</sup> Hengst, Ebrard, Stern, Tait, Waller и др.

одна сложное понятіе. Родительный падежъ при *μαρτυρία* у новозавѣтныхъ писателей никогда не имѣетъ объективнаго, предметнаго значенія (*gen. objectivus*), а всегда субъективное (*gen. subject.*), <sup>114)</sup> именно — указываетъ на принадлежность свидѣтельства тому или другому лицу; предметъ же свидѣтельства обозначается или съ предлогомъ *κατά* (напр. Мрк. 14, 55), или съ предлогомъ *περί* (напр. Дн. 22, 18). Такимъ образомъ *μαρτυρία Ἰησοῦ* есть свидѣтельство не „объ Иисусѣ“, а „свидѣтельство Иисуса“, — „свидѣтельство“, въ которомъ Самъ Иисусъ является свидѣтелемъ. Въ этомъ смыслѣ Евангеліе есть „свидѣтельство Иисусово“, потому что, какъ говоритъ Самъ Спаситель, Онъ „на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать объ истинѣ“ (Ин. 18, 37); Ему ап. Іоаннъ прилагаетъ наименованіе *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* по преимуществу (1, 5). Равнымъ образомъ и Апокалипсисъ есть также „свидѣтельство“ Иисуса Христа, потому что виновникъ и ближайшій посредникъ откровенія — Христосъ (1, 1); въ 22 главѣ читаемъ: „Я, Иисусъ, послалъ Ангела Моего засвидѣтельствовать вамъ сіе (*ταῦτα*) въ церквахъ“ (ст. 16); „свидѣтельствующій сіе говоритъ: ей гряду скоро“ (ст. 20). Что „свидѣтельствующій“ есть Иисусъ Христосъ, видно изъ дальнѣйшихъ словъ „ей, гряди, *Господи Иисусе*“. Этому пониманію не противорѣчитъ выраженіе 19, 10: „свидѣтельство Иисусово есть духъ пророчества“, потому что все новозавѣтное откровеніе принадлежитъ Иисусу Христу; пророчества о грядущихъ судьбахъ міра, церкви и человечества Его одного имѣютъ своимъ виновникомъ (1, 1); Духъ, глаголавшій въ тайнозрителѣ, есть въ полномъ смыслѣ „свидѣтельство Иисусово“: „когда придетъ Онъ, говоритъ Спаситель, — Онъ, Духъ истины, то наставитъ васъ на всякую истину, ибо не отъ Себя говоритъ будетъ, но будетъ говорить, что услышитъ, и будущее возвеститъ вамъ. Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возьметъ и возвеститъ вамъ“ (Ин. 16, 13, 14, 15). Впрочемъ, въ 19, 10 *μαρτυρία Ἰησοῦ* употреблено въ особенномъ значеніи, почему св. писатель немедленно и прибавляетъ необходимое поясненіе.

<sup>114)</sup> Противъ Ebr., Wolff'a, Stern'a, Tait'a и мн. др.

Въ соединеніи съ понятіемъ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ въ одно неразрывное цѣлое ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ограничиваетъ его объемъ. и все сочетаніе можетъ обозначать не откровеніе Божіе вообще, но откровеніе собственно повозавѣтно, имѣющее посредникомъ своимъ Богочеловѣка Иисуса (Θεὸς λέγει, Ἰησοῦς μαρτυρεῖ). И въ этомъ случаѣ ὁ λόγος κτλ. одинаково приложимо и къ евангелію, и къ Апокалипсису, какъ частнымъ формамъ новозавѣтнаго откровенія вообще. Въ Апок. 1, 2 объемъ этого сложнаго понятія подвергается еще большому ограниченію чрезъ прибавленіе ὅσα εἶδε, и потому оно прилагается къ Апокалипсису; а въ другихъ мѣстахъ, гдѣ оно не имѣетъ ближайшаго опредѣленія, его нужно понимать въ общемъ смыслѣ, какъ терминъ, обозначающій всю совокупность откровенныхъ христіанскихъ истинъ, христіанскую религію вообще; посему христіане, какъ представители, хранители и провозвѣстники религіи Христа, называются οἱ τηροῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ 12, 17; 19, 10. Слѣдовательно, параллель съ разбираемымъ стихомъ необходимо видѣть не въ Ап. 1, 2 <sup>115</sup>), а въ 6, 9 и 20, 4. Въ 6, 9 Ап. Іоаннъ зрѣтъ подъ жертвенникомъ души убитыхъ за вѣру — διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον, — равнымъ образомъ и въ 20, 4. Ясно отсюда, что и въ 9 стихѣ предлогъ διὰ указываетъ причину, а не цѣль, и что ап. Іоаннъ былъ на Патмосѣ не для проповѣди или полученія откровенія, но былъ сосланъ туда, какъ мученикъ за Христа.

Völter <sup>116</sup>) и De-Wette предполагаютъ, что если бы Іоаннъ говорилъ о своемъ изгнаніи, то употребилъ бы болѣе конкретный глаголъ, чѣмъ ἐγευόμην (Völter), или же сообщилъ бы нѣкоторыя подробности ссылки. Но словами „былъ на Патмосѣ“ съ обозначеніемъ вины сказано все, что нужно: Патмосъ былъ такъ близокъ къ берегамъ Малой Азии и въ частности къ Ефесу, назначеніе этого острова, какъ ссылкинаго пункта, настолько было извѣстно малоазійцамъ, что достаточно было простаго указанія безъ дальнѣйшихъ разъяс-

<sup>115</sup>) Lücke, De-Wette, Bleck, Düsterdick, Völter и др.

<sup>116</sup>) S. 17.

неній. Ссылка De-Wette на Колосс. 1, 24, Филипп. 1, 12 и д., 2 Коринт. 1, 3 и д., гдѣ ап. Павелъ подробно перечисляетъ перенесенныя имъ страданія, не можетъ имѣть значенія, потому что у ап. Павла были къ этому особыя причины и поводы. Наконецъ, если, по мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей <sup>117)</sup>, на основаніи разбираемаго мѣста могло возникнуть церковное преданіе о ссылкѣ ап. Іоанна на Патмосъ, то, значить, вся древность понимала это мѣсто въ томъ же смыслѣ, въ какомъ его понимаетъ большинство толкователей, т. е. *διὰ* — за.

О ссылкѣ ап. Іоанна церковное преданіе сохранило слѣдующія подробности: будучи въ Римѣ, апостоль по повелѣнію языческой власти былъ ввергнутъ въ котель съ кипящимъ масломъ и, послѣ того какъ остался въ немъ невредимымъ, отправленъ былъ въ ссылку на островъ Патмосъ въ рудники или каменоломни <sup>118)</sup>. Это случилось въ концѣ царствованія Домиціана <sup>119)</sup>, на 90 году жизни апостола <sup>120)</sup>. По смерти Домиціана, которая послѣдовала вскорѣ послѣ ссылки апостола, этотъ послѣдній въ царствованіе Первы переселился въ Ефесъ <sup>121)</sup>.

Въ виду ясныхъ свидѣтельствъ преданія извѣстіе книги о пребываніи Іоанна на Патмосѣ за имя Христово никакъ нельзя считать за поэтическій вымыселъ <sup>122)</sup>, какъ въ книгѣ Эноха, 3 Ездры и „Восхожденіи Ісаи“ <sup>123)</sup>.

<sup>117)</sup> De-Wette, Lücke, Düsterdick и др.

<sup>118)</sup> Tertull. De praescr. c. 36 — Felix ecclesia Romana, ubi apostolus Iohannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est in insulam relegatur; Victor. Petav.—erat in insula Patmos in metallum damnatus a Domitiano Caesare. Migne P. CC. s. Lat., t. V.—Metallum, по Плинію и Светонію, можетъ означать и рудникъ, и каменоломню. (Слов. Афанасіева).

<sup>119)</sup> Πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς Прин. Прот. ересей IV, 30; Евс. Ц. Ист. III, 18; V, 7; Demonstr. evang. III, 5. По Иерониму въ 14 году Домиціана—De viris illustr. c. 9.

<sup>120)</sup> Epirh. Haer. 51, c. 12.

<sup>121)</sup> Clem. Alex. Quis dives salvetur, c. 42. Ср. Lücke, Stern, Guericke, Weiss, Holzmann и мн. др.

<sup>122)</sup> Какъ Völter s. 18; Eichh., Bleek, De-Wette. См. Guericke Die Hypothese von dem Presbyter Iohannes, als Verfasser d. Off., s. 26.

<sup>123)</sup> Ewald. I. См. текстъ указанныхъ книгъ.

Итакъ, Іоаннъ получилъ откровеніе о 7 церквахъ (а вмѣстѣ съ тѣмъ и семи церквамъ о всей церкви) во время ссылки, на островѣ Патмосѣ, — ссылки, которая, безъ сомнѣнія, имѣла большое значеніе для 90-лѣтняго старца, связаннаго крѣпкими узами христіанской и отеческой любви съ церквами Малой Азіи, мѣстомъ его апостольской дѣятельности, и насильственно оторваннаго отъ своихъ присныхъ жестокимъ тираномъ. Какъ показываетъ исторія Вѣтхаго и Новаго Завѣта, Промыслъ Божій, при тяжкихъ испытаніяхъ вѣрныхъ рабовъ Своихъ, всегда благовременно подаетъ руку помощи (1 Коринѣ. 10, 13) и къ ихъ облегченію и утѣшенію сообщаетъ откровеніе. Іаковъ видѣлъ Бога въ Веѣилѣ во время бѣгства отъ Псава (Быт. 28 и 32); Моисею Богъ является въ купинѣ, когда его родной народъ страдалъ подъ игомъ Египтянъ, а самъ Моисей искалъ въ пустынѣ убѣжища отъ ихъ мщенія; предъ пр. Іезекилемъ горній міръ открывается въ тяжкое время плѣна (Іезек. 1 и д.); первомученикъ Стефанъ (Дн. 7) зрѣтъ отверстое небо и Христа одесную Бога — осыпаемый градомъ камней. Вообще, чѣмъ тягостнѣе внѣшнее положеніе человѣка, тѣмъ живѣе онъ ощущаетъ потребность общенія съ сверхъестественнымъ міромъ, тѣмъ сильнѣе взоръ его стремится проникнуть въ сокровенную глубину будущаго, и тѣмъ болѣе впечатлительнымъ и воспріимчивымъ становится духовный слухъ его къ голосу откровенія. Именно такимъ и было въ указанный историческій моментъ положеніе и вѣрующихъ Проконсульской Азіи (θλίψις), и самого Тайнозрителя.

Ст. 10 Ἐγενόμην ἐν πνεύματι — *быхъ въ дуѣхъ*. Намѣтивъ одною чертой (ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ κτλ) историческія обстоятельства видѣнія, описываемаго далѣе, въ словахъ ἐγενόμην ἐν πνεύματι апостольскій характеризуетъ свое психическое состояніе въ моментъ его воспріятія. Ἐν πνεύματι встрѣчается еще въ 4, 2; 17, 3; 21, 10. Πνεῦμα не означаетъ здѣсь личности Духа Святаго, какъ думаютъ нѣкоторые толкователи<sup>124</sup>), это — особенное внутреннее состояніе, которое воз-

<sup>124</sup>) Grotius, ссылающійся на Мрк. 1, 23; 5, 2 (ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ — по противоположности) и Ebrard по Дн. 4, 8 — πλησθεῖς πνεύματος ἁγίου.

вышается надъ обычнымъ теченіемъ психической жизни и дѣ-  
 лаетъ человѣка способнымъ къ воспріятію откровенія (См. 21,  
 10: „возпесъ меня въ духѣ на великую и высокую гору“); въ  
 Дѣянїяхъ оно неоднократно называется ἔκστασις (10, 10;  
 11, 5; 22, 18). Апостоль Павелъ ясно различаетъ (1 Кор.  
 14, 14 и д.) двѣ сферы душевной жизни: а) γίνεσθαι ἐν τῷ  
 νοῷ (Ср. 2 Кор. 12, 2 и д.) и б) γίνεσθαι ἐν πνεύματι (или  
 ἐν ἑαυτῷ въ Дн. 12, 11). Первое обозначаетъ обыкновенное  
 состояніе души, сопровождающееся полнымъ самообладаніемъ  
 и самоощущеніемъ, второе имѣетъ мѣсто тогда, когда чело-  
 вѣческій духъ при воздѣйствіи Духа Божїа добровольно ста-  
 новится Его разумнымъ орудіемъ и погружается въ таинствен-  
 ную область невидимаго и сверхъестественнаго, при чемъ онь  
 до известной степени освобождается отъ связи съ собствен-  
 нымъ тѣломъ (2 Кор. 12, 2—4) и вмѣстѣ съ тѣмъ отъ стѣс-  
 няющихъ ограниченій пространства и времени (Ср. Суд. 11,  
 29; Числь 24, 2; Иезек. 1. 3; 3, 22; 37, 1; 11, 5)<sup>125</sup>).

Божественное вдохновеніе осягнуло Іоанна ἐν τῇ κυριακῇ  
 ἡμέρᾳ — въ день Господень (слав. *недѣльный*, русск. „вос-  
 кресный“<sup>126</sup>).

<sup>125</sup>) Евреи позднѣйшаго времени обозначали это состояніе словами гаити бе-  
 руах гаьбодеш — былъ и въ духѣ святомъ, или же беруах гаивевуа — въ духѣ  
 пророческомъ. См. Schöttg.; Eichh., Ew. I.

<sup>126</sup>) Κυριακῇ ἡμέρᾳ, ср. 1 Кор. 11, 20 — κυριακὸν δεῖπνον. Игнатїй  
 Богоносецъ въ посланїи къ Мянгезїанамъ гл. 9: εἰ οὖν ἐν παλαιοῖς πράγ-  
 μασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι  
 σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, ἐν ἣ καὶ  
 ζωὴ ἀνέτειλεν; Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, — с. XIV —  
 κατὰ κυριακὴν Κυρίου; Мелетонъ Сардійскїй, который по Евсевїю (IV,  
 26) написалъ λόγος περὶ κυριακῆς; Ириней—Fragm. de Paschate—см.  
 Völter s. 20; Тертуллианъ De Corona с. 3: die dominico jejuniū nefas  
 ducimus; Дионисїй Коринѣскїй—Ц. Ист. Евр. IV, 23—τὴν σήμερον κυ-  
 ριακὴν ἡμέραν διάγομεν; Юліѣ Африк. De tempor 5: τάχα τε σημαί-  
 νει τὸ πολυχρόνιον αὐτοῦ διὰ τὴν ὑπερχόσμιον ὀρθοδόξα—  
 κυριακὴν ἡμέραν. Ешиф. Haer. 75: πῶς τε ἀπολύειν εἰς ἐπιφώσκου-  
 σαν κυριακὴν φανερόν ἐστιν; Clement. 5, 19: ἀπονηστίζεσθε ἐπι-  
 φωσκούσης μιᾶς σαββάτων, ἣτις ἐστὶ κυριακῆ; Постановл. Ап. II,  
 59, VII, 31—См. Stern, Bleek, Völter, Winer и мн. др.

Что *κυριακή ἡμέρα* есть именно день *недельный*, воскресный, это видно из многочисленныхъ свидѣтельствъ церковныхъ писателей. Празднованіе воскреснаго дня несомнѣнно отправляемо было съ самыхъ первыхъ временъ христіанской церкви (Дн. 20, 7; 1 Кор. 16, 2; ср. Посл. Варнавы, гл. 15: ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀρθόην εἰς εὐφροσύνην).

На основаніи столь яснаго словоупотребленія *κυριακή ἡμέρα* у церковныхъ писателей въ значеніи каждаго вообще воскреснаго дня должны быть отвергнуты мнѣнія а) Eichhorn'a, который признаетъ въ *κυριακή ἡμέρα* обозначеніе только праздника Пасхи <sup>126)</sup>, б) Ветштейна. Ф. д. Генерта, Винера, Цюллига и Бекка, по которымъ *κυριακή* есть день страшнаго суда (*ἡ ἡμέρα τοῦ Κυρίου* — 1 Кор. 1, 8; 5, 5, ср. Лк. 17, 30. По Бекку и др. ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ = созерцалъ въ состояніи вдохновенія день страшнаго суда).

Ни въ какой другой день апостоль не могъ такъ живо чувствовать свою разлуку съ вѣрующими (и на оборотъ), какъ въ день воскресный, когда христіане соединялись духовно въ общей молитвѣ и преломленіи хлѣба: сердце великаго изгнанника, апостола любви—должно было съ угрюмаго Патмоса стремиться къ своимъ пасомымъ, которыхъ онъ принужденъ былъ оставить безъ своего апостольскаго водительства въ тяжелое для нихъ время (ἐν τῇ θλίψει); духъ его, естественно, обращался съ молитвою къ воскресшему Спасителю, первенцу изъ мертвыхъ. о помощи своимъ дѣтямъ (*чадцамъ* — 1 Иоан. 2, 1 и др.) и всей церкви Христовой, гонимой язычниками и іудеями. Подобное состояніе духа, естественное для апостола въ день воскресный, могло быть наилучшимъ субъективнымъ условіемъ для воздѣйствія на него сверхчувственнаго міра и для перехода въ сферу ἐν πνεύματι (ср. Дан. 9, 3—4 и д. 3 Ездры 3, 3 и далѣе).

б) *Господь среди семи свѣтильниковъ.* (1, 10<sup>6</sup> 20).

Ст. 10<sup>6</sup>. Καὶ ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς

---

<sup>126)</sup> По Иерониму: ad Matth. 25, 24: traditionem apostolicam ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi; ср. Златоуста толк. на Пс. CXIX.



ἀλλήγορος λεγούσης — и слышахъ за собою гласъ велий яко трубы глаголющія.

Этими словами и начинается въ собственномъ смыслѣ откровеніе, и съ этого момента все послѣдующее совершается не въ предѣлахъ естественнаго матеріальнаго порядка вещей, подлежащаго вѣшнимъ чувствамъ, но въ области духовнаго міра (ἐν πνεύματι), воспринимаемаго духовнымъ зрѣніемъ (см. далѣе ὁ βλέπεις) и слухомъ (ἤκουσα).

Громкій голосъ (φωνή μεγάλη), внезапно поразившій духовный слухъ тайновидца, не былъ голосомъ Иисуса Христа (см. ст. 13 и д.), потому что 1) въ 4, 1 этотъ же самый голосъ приглашаетъ Іоанна взойти на небо для того, чтобы видѣть престолъ Бога, и Агнца, стоящаго предъ нимъ (4, 2—3; 5, 6—9), и слѣдовательно онъ не принадлежитъ самому Агнцу — Христу; 2) голосъ Христа нѣсколько ниже (въ 15 стихѣ) сравнивается въ отличіе отъ перваго съ шумомъ водъ многихъ. Послѣ слова λεγούσης въ textus recerptus находится прибавленіе „ἐγὼ εἰμι τὸ α καὶ τὸ ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (слав. азъ есмь *Альфа* и *Омега*, *первый* и *последній*, ср. русск.), на основаніи котораго необходимо было бы признать голосъ принадлежащимъ Христу, но этихъ словъ нѣтъ ни въ одномъ изъ авторитетныхъ кодексовъ (ABCSin и др. <sup>127</sup>), и притомъ въ рассматриваемомъ мѣстѣ они были бы преждевременными, потому что Господь открываетъ Свое божественное достоинство послѣ, въ 17 стихѣ и далѣе <sup>128</sup>). Всего естественнѣе — предполагать, что голосъ принадлежалъ или ангелу откровенія, упоминаемому въ 1, 1 <sup>129</sup>), или же, что вѣроятно, — какъ въ 4, 1; 10, 4, 8, — совсѣмъ не приурочивать его къ какому либо опредѣленному лицу, потому что апостолъ въ указанныхъ мѣстахъ только слышалъ голосъ, а самого лица говорящаго не видѣлъ.

Іоаннъ слышитъ таинственный голосъ *сзади* себя (ὀπίσω μου): причина этого, по Согн. а Lapide, въ томъ, что голосъ возвѣщаетъ откровеніе *невидимаго* Бога, и потому самъ

<sup>127</sup>) См. Tischend., Lachm., Bleek.

<sup>128</sup>) По всей вѣроятности, прибавленіе вошло въ нѣкоторые минускульные кодексы изъ комментарія Андрея.

<sup>129</sup>) Ebrard.

остаётся невидимымъ; по Ewald I, Hengst., Kliefoth опъ. раздаваясь сзади, тѣмъ самымъ заранѣе подготавливаетъ Іоанна къ Боговидѣнію: въ противномъ случаѣ, при полной его неожиданности, тайнозрителю угрожала бы опасность умереть (Исх. 33, 20 и др.; Ис. 6, 5); по Ebr. голосъ сзади служитъ нагляднымъ изображеніемъ пробужденія экстатического сознанія; по Düsterd., наконецъ, писатель словами *ὀπίσω μου* отмѣчаетъ внезапность и неожиданность звуковъ таинственнаго голоса <sup>130</sup>).

Нельзя не видѣть, что объясненіе а Lapide имѣетъ въ виду только недоступность говорящаго зрѣнію Іоанна, Ew. и Hengstenb. обращаютъ вниманіе на тотъ фактъ, что ощущенія слуха предшествовали видѣніямъ, между тѣмъ какъ объясненія требуютъ мѣстонахожденіе говорящаго относительно тайновидца; Ebrard забываетъ, что пробужденіе экстатического сознанія уже отмѣчено словами *ἐγενόμην ἐν πνεύματι*; мнѣніе Düsterd., имѣя въ себѣ долю истины, не объясняетъ, почему Богоявленію *предшествовалъ голосъ* сзади: и безъ него видѣніе въ одинаковой степени, если не болѣе, было бы неожиданно и поразительно.

По представленіямъ древнееврейской символики „слово, говорящее позади“ (Исаи 30, 21), исходитъ изъ устъ путевода, наставника, который указываетъ истинный и правый путь. Отсюда вѣроятно, что сзади говоритъ тотъ Богомъ посланный руководитель Іоанна, который, осѣняя его крилами своими, возбуждалъ и направлялъ вниманіе тайнозрителя, управлялъ его дѣйствіями, когда послѣдній находился въ сверхъ-естественной области духа. Притомъ едва ли что другое можетъ въ одинаковой степени поразить человѣка, возбудить его вниманіе и довести его слухъ, а въ особенности зрѣніе до высшей степени напряженія, какъ неожиданный голосъ сзади <sup>131</sup>) ср. Іезек. 3, 12.

<sup>130</sup>) Многія другія толкованія см. у Corn. а Lapide и Sylveir.

<sup>131</sup>) Извѣстно, что въ торжественной, ничѣмъ не возмущаемой тишинѣ лѣса, безлюдной пустыни и степи одинокій человѣкъ часто внезапно слышитъ сзади себя звукъ голоса, зовущаго его по имени или произносящаго другія слова: органы чувствъ при этомъ вслѣдствіе таинственной и необъяснимой неожиданности приобретаютъ необыкновенную чуткость и восприимчивость. Отъ какихъ

Сила впечатлѣнія еще болѣе увеличивается мощными звуками голоса, напоминающими звуки трубы (μεγάλη ὡς σάλπιγξ).

Многіе толкователи <sup>132)</sup>, ссылаясь на Числѣ 10, 2, 10; Іошя 2, 1, 15; Исх. 19, 19; Мо. 24, 31; 1 Кол. 4, 16 и др., гдѣ трубный звукъ возвѣщаетъ поволуніе, сопровождаетъ явленія Іеговы и предшествуетъ второму пришествію Господа, признаютъ слова ὡς σάλπιγξ существенною чертою символическаго образа. Но въ данномъ случаѣ Іоаннъ совсѣмъ не слышитъ звука трубы: онъ лишь сравниваетъ съ нимъ силу голоса (μεγάλη ὡς σάλπιγξ) <sup>133)</sup>, а потому совершенно излишне отыскивать символическій смыслъ во второстепенномъ сравненіи, опредѣляющемъ μεγάλη. Иное дѣло, если бы было сказано—φωνὴν ὡς σάλπιγξ безъ μεγάλη, или просто φωνὴν σάλπιγξ.

Причастіе λεγούσης, по аттракціи согласованное съ σάλπιγξ, показываетъ, что Іоаннъ слышалъ не трубные звуки, а членораздѣльную рѣчь. Содержаніе ея онъ передаетъ въ словахъ 11 стиха.

Ст. 11. Ὁ βλέπεις γράφον εἰς βιβλίον καὶ πέμψον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις.

Русскій и славянскій переводы (по гес.) имѣютъ прибавленіе—*яже во Асїи*, „находящимся въ Асїи“ = ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ, котораго нѣтъ въ код. ABCSin и мн. др. <sup>134)</sup>.

Ὁ βλέπεις. Достойно замѣчанія, что Іоаннъ въ Апокалипсисѣ во всѣхъ случаяхъ, за исключеніемъ 19, 10 и 22, 9—ὄρα μί и 18, 18 — ὀρῶντες по кодексу RM <sup>135)</sup>, употребляетъ не ὀρᾶν, а βλέπειν, тогда какъ въ евангеліи и посланіяхъ встрѣчается тотъ и другой глаголь. Это зависитъ не отъ случайности и произвола писателя и не отъ различ-

---

бы причинъ ни происходило это явленіе, Божественный Промыслъ можетъ имъ воспользоваться для своихъ высшихъ цѣлей.

<sup>132)</sup> De-Wette, Scholz, Hengst., Tait и др.

<sup>133)</sup> Равно какъ въ 15 стихѣ сравниваетъ голосъ І. Христа съ шумомъ водъ многихъ.

<sup>134)</sup> Тишенд., De-Wette, Bleek и др.

<sup>135)</sup> Regiomontanus, см. Bruder Ταμειῖον.

наго характера въ стилѣ двухъ предполагаемыхъ авторовъ евангелія и Апокалипсиса, а отъ различія въ понятіяхъ, выраженныхъ тѣмъ и другимъ глаголомъ: *ὄρα* значитъ „смотреть, наблюдать“ (т. е. направлять зрѣніе), *βλέπειν* — „видѣть, замѣчать“ (т. е. получать зрительныя ощущенія), такъ что при *ὄρα* зритель произвольно и намѣренно направляетъ органы зрѣнія на тотъ или другой предметъ, сознательно останавливается на тѣхъ его сторонахъ, которыя его занимаютъ или нравятся ему,—напротивъ при *βλέπειν* зрительные образы отражаются въ сознаніи помимо его воли (*ὄρα* — активная, *βλέπειν* — пассивная сторона въ процессѣ зрѣнія, ср. Иоан. 9, 19, 21: „какъ же онъ теперь видитъ“ — *βλέπει*, а не *ὄρα*). По этому *βλέπειν* точно соотвѣтствуетъ тому состоянію, которое испытывалъ Іоаннъ при созерцаніи символическихъ видѣній; онъ видѣлъ не то, что ему хотѣлось, и не такъ, какъ хотѣлось, а только то и въ томъ видѣ, чтò и какъ Промыслу благоугодно было показать ему.

“*Ὁ* (*βλέπεις*)—форма единственнаго числа относительнаго мѣстоименія имѣетъ иное значеніе, чѣмъ *ὁ* (напр. въ 1, 19 — *ὁ εἶδες*, *ὁ δεῖ γενέσθαι*; 1, 1 и др.): *ὁ βλέπεις* указывало бы на опредѣленный рядъ образовъ, которые были созерцаемы или созерцаются въ данный моментъ Іоанномъ: *ὁ*, напротивъ, обнимаетъ все, относящееся къ понятію *βλέπεις*, и означаетъ „что бы ни увидалъ, все, чтò увидишь“<sup>136)</sup> (см. напр. 2, 25: *ὅ ἔχετε κρατήσατε* „все, чтò имѣете“, безъ опредѣленнаго указанія на то, что именно они имѣютъ; (ср. 3, 11; 2 Кор. 11, 17—*ὁ λαλῶ, οὐ λαλῶ κτλ.*). — Настоящее *βλέπεις* употреблено въ смыслѣ несомнѣннаго будущаго (ср. Мѡ. 26, 2 — черезъ 2 дня пасха будетъ — *γίγεται*<sup>137)</sup>). Тайственный голосъ повелѣваетъ всѣ видѣнія записать въ книгу<sup>138)</sup> (*γράφον εἰς βιβλίον*) и послать 7 церк-

<sup>136)</sup> Ср. Winer § 24, 4, Anm. 2.

<sup>137)</sup> Winer § 41, 2, Ew. I, De-Wette.

<sup>138)</sup> Съ словомъ *βιβλίον* „книга“ въ древности соединялось совсѣмъ не то представленіе, какое мы имѣемъ о книгѣ теперь. *Βιβλίον* (уменьшительное отъ *βιβλος*, собств. тростякъ, папирусъ или кора этихъ растеній)—свитокъ изъ папируса или пергамента, скатанный или свернутый въ видѣ трубки,—причемъ было безразлично, изъ сколькихъ бы кусковъ или листовъ онъ ни состоялъ

вамъ (πέμφον ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις)—εἰς Ἔφεσον καὶ εἰς Σμύρναν καὶ εἰς Πέργαμον καὶ εἰς Θυάτειρα καὶ εἰς Σάρδεῖς καὶ εἰς Φιλαδέλφειαν καὶ εἰς Λαοδίχειαν.

Взглядъ на географическую карту показываетъ, что города Проконсульской Азіи перечисляются въ томъ порядкѣ, въ какомъ они слѣдуютъ одинъ за другимъ отъ Патмоса: начиная съ Ефеса, линія проходитъ чрезъ Смирну къ сѣверу вдоль берега Архипелага до Пергама; отъ Пергама, крайняго сѣвернаго пункта, она спускается къ Ю-В черезъ Тиа-тиры, Сарды и Филадельфію до крайняго южнаго пункта—Лаодикии, расположенной почти на одной широтѣ съ Ефесомъ. Ихъ относительное положеніе съ достаточной степенью точности можно изобразить въ видѣ схематической фигуры, представляющей почти равносторонній семиугольникъ.

Свѣдѣнія о поименованныхъ городахъ и находящихся въ нихъ церквахъ помѣщаемъ при объясненіи отдѣльныхъ опредѣленій Господа, изреченныхъ ихъ ангеламъ въ 2 и 3 главахъ.

Изъ разбираемаго стиха очевидно, что и число, и выборъ церквей Проконсульской Азіи опредѣлены были не личною волею писателя (потому онъ и не сдѣлалъ ихъ перечисленія въ привѣтствіи), но были указаны ему перстомъ Провидѣнія.

Тѣмъ болѣе важнымъ является рѣшеніе вопроса, почему именно эти, а не другія церкви избраны были для сообщенія имъ откровенія о нихъ самихъ и о судьбахъ всего міра, почему только о семи названныхъ церквахъ Господь изрекаетъ Свои опредѣленія?

Болѣе или менѣе подробный и удовлетворительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, насколько онъ доступенъ разрѣшенію, можетъ быть данъ только послѣ внимательнаго изученія отношеній явившагося Господа къ церквамъ и Его опредѣленій о нихъ; поэтому мы обратимся къ нему въ заключеніи нашего изслѣдованія, гдѣ дадимъ обзоръ и различныхъ рѣшеній его.

такъ напр. въ Мѡ. 19, 7 и Мрѣ. 10, 4 разводное письмо называется βιβλίον ἀποστασίου = *книга распутная*, хотя весь этотъ документъ долженъ былъ заключать въ себѣ ровно 12 строкъ. Его можно видѣть въ Realwört. Hamburger's. Ср. Schleussner подъ сл. βιβλίον.

Ст. 12 καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν ἣτις ἐλάλει μετ' ἐμοῦ. Русскій переводъ, въ видахъ уясненія смысла рѣчи, отступаетъ отъ подлинника: „я обратился. — чтобы видѣть, чей голосъ, говорившій со мною“ (καὶ совсѣмъ опущено), точнѣе славянскій: и обратихся видѣти гласъ, иже глаголаше со мною. „Обратился“, по контексту назадъ, потому что голосъ говорилъ сзади (ср. Мѹ. 24, 18; Марк. 13, 16; Лк. 17. 31).—Влѣπειν φωνήν. Φωνή метонимически означаетъ самого говорящаго (τὸν λαλοῦντα μετ' ἐμοῦ), vocis prolatorem<sup>139</sup>). Въ этомъ оборотѣ рѣчи не слѣдуетъ видѣть гебраизма<sup>140</sup>): подобныя же выраженія нерѣдки у классиковъ<sup>141</sup>).

Καὶ ἐπιστρέψας εἶδον ἑπτὰ λυχνίας χρυσαῖς. Обратившись назадъ, Иоаннъ прежде всего видитъ семь свѣтильниковъ. а не Христа (ст. 13). Это подтверждаетъ ту мысль, что голосъ ст. 10-го принадлежалъ не Христу, на Котораго апостоль долженъ былъ бы обратить вниманіе прежде всего, а невидимому духовному существу, которое снова является въ 4, 1 (ἡ φωνὴ ἡ πρώτη ἦν ἠκουσα ὡς σάλπιγγος λαλούσης μετ' ἐμοῦ).—Употребляемая въ Апокалипсисѣ слова λυχνία и λύχνος (18, 23: 21, 23; 22, 5) въ русскомъ переводѣ передаются однимъ словомъ „свѣтильникъ“, тогда какъ между λυχνία и λύχνος очень большое различіе: оно ясно видно въ Мѹ. 5, 15: οὐδὲ καίουσι λύχνον καὶ τιθέασι αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν καὶ λάμπει πᾶσι τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ. Λυχνία—подставка для λύχνος, подсвѣчникъ, кондельябрь. (Поэтому—ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον, „свѣтильникъ его (города)—агнецъ“, —λύχνος, а не λυχνία — Апок. 22, 23). Символическое значеніе 7 свѣщниковъ объясняетъ ниже Самъ I. Христосъ (ст. 20).

Ст. 13. Καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου. Принятое Тисендорфомъ чтеніе υἱὸν вм. υἱῶ кромѣ свидѣтельствъ код. B Sin и мн. др., лат. перевода—similem filium, основывается на 14, 14 (ἶδον... καθήμενον ὅμοιον υἱὸν

<sup>139</sup>) N. de Lyra. Bengel, Düst и др.

<sup>140</sup>) C. a Lapide, Sylveira по Исх. 20, 18.

<sup>141</sup>) Аристоф., Софокла, Эсхила, напр. „Скованный Прометей“, vers. 21—φωνὴν ὄψει—Schleüssner.

ἀνθρώπου), гдѣ υἱὸν удостоверяно и другими кодексами, имѣющими въ разбпраемомъ мѣстѣ υἱῶ. — При чтеніи υἱῶ ὁμοίου будетъ вин. пад. м. рода, при—υἱὸν—средняго рода въ смыслѣ нарѣчія „какъ бы, по виду“ и под.

Ὁμοίου υἱὸν ἀνθρώπου—болѣе или менѣе точно соотвѣтствуетъ выраженію Даніила (7, 13; ср. 10, 16, 18)—кевар энаш, которое служитъ обозначеніемъ Сына Божія, возвеличевнаго и прославленнаго, приближающагося на облакахъ небесныхъ къ престолу Всевышняго. Въ подобныхъ же выраженіяхъ описываетъ пр. Іезекіиль видѣніе Іеговы 1, 26: „надъ подобіемъ престола было видѣніе подобія чловѣка сядящаго на немъ“ (ср. Дан. 3, 26 и др.).

Въ употребленіи слова ὁμοίου многіе католическіе толкователи<sup>142)</sup> находятъ одно изъ основаній въ пользу того мнѣнія, что Іоаннъ узрѣлъ въ символическомъ видѣніи не Самого Іисуса Христа, а Его представителя — ангела откровенія, который припялъ на Себя образъ Господа. Очевидно, что въ этомъ случаѣ сочетаніе υἱὸς ἀνθρώπου разсматривается какъ наименованіе Богочловѣка. (Ср. русск.: „подобнаго Сыну чловѣческому“). — Правда, по примѣру пр. Даніила, и въ позднѣйшей еврейской литературѣ выраженіе „сыпъ чловѣческой“ прямо прилагалось къ Мессіи<sup>143)</sup>; и Самъ Іисусъ Христосъ часто называлъ Себя этимъ именемъ, но собственно и въ 7-й главѣ Даніила (бар энаш безъ сравнительной частицы ке) и въ разбпраемомъ мѣстѣ υἱὸς ἀνθρώπου (безъ ὁμοίου) означаетъ вообще „чловѣка“, „какого угодно изъ сыповъ чловѣческихъ“, а все выраженіе ὁμοίου υἱὸν ἀνθρώπου означаетъ, „обликъ, очертанія чловѣческой фигуры“ (ср. код. А—ὁμοίωμα, harl.—similitudinem). Если Іоаннъ не говоритъ прямо ἀνδρα или ἀνθρώπου, то, конечно, потому, что нижеслѣдующее изображеніе содержитъ въ себѣ черты, непріложимыя къ обыкновенному чловѣку. Что явившійся изображалъ собою лице Іисуса Христа, --это показываютъ слова 17-го стиха: „Я емь первый и послѣдній“ и 18-го: „и былъ мертвъ, и се, живъ во вѣки вѣковъ“;

142) С. a Lapide, Sylveira, N. de Lyra, Bossuet, Grotius и др.

143) Ew. I, Tait. Ср. кн. Эноха 61, 9—filius foeminae. (Изд. Hoffm).

тоже можно усматривать изъ символовъ 13—16 стиха. Тѣмъ не менѣе должно полагать, что тайнозритель описываетъ явленіе замѣстителя Христа, ангела Христа,—подобно тому, какъ ветхозавѣтные писатели описываютъ явленія Іеговы подѣ образомъ Ангела Іеговы. Ясныя указанія на это заключаются въ началѣ и въ концѣ книги Откровенія. Въ 22, 16 читаемъ: „Я, Іисусъ, послалъ Ангела Моего засвидѣтельствовать вамъ сіе въ церквахъ“, и въ 1, 1: „и Онъ, т. е. Іисусъ Христосъ, показалъ откровеніе, пославъ чрезъ Ангела Своего, рабу Своему Іоанну“. Различая лице Посылающаго (Христа, Іеговы) отъ посылаемаго (ангела), мы однако не можемъ и не должны послѣдовательно проводить сдѣланное различеніе въ истолкованіи многихъ сюда относящихся мѣстъ Св. Писанія, въ томъ числѣ и разбираемаго: въ исполненіи посольства Ангелъ дѣйствуетъ, говоритъ совершенно такъ же, какъ должно было бы говорить и дѣйствовать Лице Пославшее,—является людямъ облеченный всѣми свойствами и полномочіями Пославшаго, прилагаетъ къ себѣ даже наименованія Его <sup>144</sup>). Поэтому все, описываемое съ 13 стиха, должно относить къ Господу Іисусу Христу и разсматривать явленіе это какъ явленіе Самого Христа.

Изъ 2, 1 (*ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν*) видно, что Іоаннъ увидѣлъ Господа идущимъ между 7-ю свѣщниками <sup>145</sup>). которые были расположены кругообразно подобно городамъ, символически изображаемымъ ими. Düsterdick, напротивъ, предполагаетъ, что Христосъ стоялъ посреди свѣщниковъ, а *ὁ περιπατῶν* (2, 1), по его мнѣнію, заключаетъ въ себѣ представленіе не столько о *хожденіи*, сколько о живомъ и дѣятельномъ присутствіи, какъ онъ понимаетъ это слово въ Лев. 26, 12; Сирах. 24, 5. Но дѣятельность посреди семи свѣщниковъ, находившихся на нѣкоторомъ разстояніи одинъ отъ другаго, если только она касалась свѣщниковъ, невозможна безъ движенія и хожденія; равнымъ образомъ и въ приводимыхъ Düsterdick'омъ мѣстахъ

<sup>144</sup>) Подробности—при объясненіи 1, 20, кто были ангелы церквей.

<sup>145</sup>) Ebrard.



περιπατεῖν несомнѣнно заключаетъ въ себѣ представленіе о движеніи и хожденіи.

Величественный и поразительный образъ Христа описывается въ ст. 13—16 включительно.

Ἐυδεδωμένον ποδήρη — *облечена въ подирь*. Ποδήρης <sup>146)</sup> есть собственно прилагательное (отъ ποῦς и ἄρω) и означаетъ „доходящій, спускающійся до ногъ“ съ подразумеваемымъ χιτῶν, ἐσθῆς, ὑποδύτης или στολή <sup>147)</sup>—длинная, широкая одежда, доходящая до нижней части ногъ <sup>148)</sup>. Подобнаго рода одежды у восточныхъ народовъ <sup>149)</sup> присвоены были царямъ, вельможамъ, священникамъ, вообще лицамъ властнымъ и знатымъ. Слово ποδήρης ближе всего соотвѣтствуетъ двумъ еврейскимъ терминамъ: 1) меиль — верхняя одежда первосвященниковъ (Лев. 8, 7), царственныхъ особъ (1 Ц. 18, 4), а равнымъ образомъ и пророковъ (1 Ц. 28, 14) <sup>150)</sup> и 2) баддим (Иезек. 10, 6; ср. Дан. 10, 5—βαδδὶν)—льняная длинная одежда, въ которой часто являются небожители. Видѣніе Даниила (въ 10 главѣ) во многихъ подробностяхъ вполне сходно съ видѣніемъ Іоанна; поэтому естественнѣе думать, что ποδήρης Іоанна = баддим Даниила <sup>151)</sup>, и что І. Христосъ явился ему не въ первосвященнической одеждѣ (голубой и украшенной колокольчиками и гранатовыми яблоками) <sup>152)</sup>, а въ царственномъ одѣяніи, бѣломъ и блестящемъ <sup>153)</sup>. Это подтверждается и дальнѣйшимъ описаніемъ личности Христа.

Другимъ царственнымъ украшеніемъ прославленнаго Господа служить золотой поясъ на груди: περιζωσμένον πρὸς τοῖς μαθοῖς ζώνην χρυσᾶν, *препоясана при сосцу поясомъ золотымъ*. Поясъ первосвященника не былъ зо-

<sup>146)</sup> Кромѣ этого мѣста въ Н. З. не встрѣчается.

<sup>147)</sup> Suidas, Hesichius—см. Н. З. Словарь Wahl's.

<sup>148)</sup> Xenoph. Cyrop. VI, 42 χιτῶν ποδήρης—Wahl.

<sup>149)</sup> Особенно у Персовъ—Ew. I.

<sup>150)</sup> Иосифа Фл. Древн. III, 8, 4; XX, 1, 1; De bello jud. V, 5, 7. См. Schleussner и Bretschneider.

<sup>151)</sup> Fürst. Hebr. und. chald. HWB.

<sup>152)</sup> Андр., Ареѳа, Vitringa, С. а Lap., Sylveira, Stern, Sabel, Düsterd., Waller и др.

<sup>153)</sup> Ebrard, Hengst., Bleek и др.

лотымъ, а былъ только лишь украшенъ золотымъ тканьемъ и шитьемъ (Исх. 28, 8; 39, 5). Слѣдовательно и *подήρης* не былъ первосвященнической одеждою (ср. 15, 6, гдѣ являются семь ангеловъ, облеченные въ чистую и свѣтлую льняную одежду и опоясанные по персямъ золотыми поясами).

*Πρός τοῖς μασθοῖς* — въ 8 изд. Тишендорфа, въ 7-мъ — *μαστοῖς* по С и Elzev., въ изданіи Лахмана по А, 10, 17, 28, Андр., Арео. — *μαζοῖς*. Трудно рѣшить, какую форму признать подлинною. Свѣда говоритъ, впрочемъ: *μαζὸς κυρίως ἐπὶ ἀνδρός, καταχρηστικῶς δὲ καὶ ἐπὶ γυναικός. Μασθὸς καὶ μαστὸς κυρίως ἐπὶ γυναικός κτλ.* Еще болѣе доказательствъ приводитъ Wetstein<sup>154</sup>). Форму *μασθός* можно предпочесть — потому, что изъ нея можно объяснить два остальныхъ начертанія.

Поясъ составлялъ необходимую принадлежность длинной и широкой восточной одежды. При путешествіяхъ, физической работѣ, военныхъ дѣйствіяхъ обыкновенно подпоясывались не много выше бедръ, по чресламъ, вслѣдствіе чего нижній край одежды поднимался вверхъ и давалъ, такимъ образомъ, возможность производить быстрыя и сильныя движенія. Люди занятые, рабочіе — рабъ, воинъ, посланникъ — иначе и не подпоясывались. Поэтому въ символикѣ Св. Писанія поясъ на чреслахъ указываетъ на служебное или зависящее положеніе. Напротивъ, невозмутимая важность и величественное спокойствіе, съ какимъ являлись восточные владыки (и жрецы) требовали медленныхъ движеній и внушительной осанки. Отсюда — поясъ, опоясанный по персямъ, благодаря которому самая фигура казалась имѣющею болѣе внушительныя размѣры, а одежда спускалась къ ногамъ и драпировалась красивыми складкамъ<sup>155</sup>).

Такимъ образомъ золотой поясъ на груди составляетъ одно цѣлое съ *подήρης* и дополняетъ изображеніе царственнаго величія Иисуса Христа, а потому было бы излишнею

<sup>154</sup>) Düsterd. S. 101, Anmerkung.

<sup>155</sup>) См. Иос. Флавій Древн. III, 7, 2, по свидѣтельству котораго жрецы опоясывались *κατὰ στέφυλον*. Ср. Kliefoth.

натяжкой придавать ему самостоятельное символическое значение. По Андрею и Ареѣ, напр., сосцы, опоясанные златымъ поясомъ, изображаютъ два Заѣта, Ветхій и Новый, напаяющіе духовнымъ словеснымъ млекоу вѣрующихъ чадъ церкви; по Эбрарду грудной поясъ есть символъ чистоты и непорочности прославленнаго тѣла Христова, между тѣмъ какъ препоясаніе по чресламъ раздѣляетъ тѣло на двѣ половины—верхнюю, вмѣстилище чувства и мышленія, и нижнюю, сѣдалище низшихъ чувственныхъ побужденій <sup>156</sup>), которыя не свойственны прославленному Христу. — Эти второстепенныя представленія не имѣютъ никакой существенной связи съ яснымъ и простымъ главнымъ образомъ и могутъ лишь только усложнять и затемнять его.

Ст. 14. *Ἦ δὲ κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν ὡς χιών: глава же его и власи, бѣлы аки ярина бѣлая, якоже снѣгъ.* Слова *κεφαλὴ αὐτοῦ καὶ αἱ τρίχες* De Wette рѣзко раздѣляетъ на два понятія, вслѣдствіе чего, по его мнѣнію, и лице Христа, какъ составная часть головы, сравнивается здѣсь съ бѣлой волной и снѣгомъ. Вѣрнѣе видѣть въ этомъ выраженіи такъ называемый *hep-diadys* <sup>157</sup>), т. е. разчлененіе одного сложнаго понятія на его составныя части, такъ что все выраженіе будетъ равнозначительно—*αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*. Именно такъ понялъ и передалъ это выраженіе сирскій переводчикъ <sup>158</sup>). Ср. Данила 7, 9: „волосы главы Его (Ветхаго деньми) какъ чистая волна“; Θεοδοτιόновъ переводъ — *ἡ θρίξ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*.

*Λευκαὶ ὡς ἔριον λευκόν: бѣлы, ако ярина бѣлая Ярина—* бѣлая и шелковистая шерсть, снимаемая съ овецъ весною (вешника). Уже въ прилагательномъ *λευκός* (по Психію — синонимъ съ *λαμπρός*) <sup>159</sup>) заключается представленіе яркаго, серебрястаго блеска, но еще яснѣе писатель выражаетъ эту черту вторымъ членомъ сравненія: *ὡς χιών* — какъ снѣгъ (Ср. Мѣ. 17, 2: *ἱμάτια—λευκά ὡς τὸ φῶς*; въ параллель-

<sup>156</sup>) Ср. C. a Lapide, Sylv., Stern.

<sup>157</sup>) Eichhorn, Ebrard.

<sup>158</sup>) См. Eichhorn.

<sup>159</sup>) Eichhorn, Schleussner.

номъ мѣстѣ у Марка 9, 3: *στίλβοντα λευκά λίαν ὡς χιόν*). При истолкованіи символическаго значенія этой черты комментаторы часто обращаютъ вниманіе на одинъ изъ признаковъ, вслѣдствіе чего весь образъ лишаютъ цѣлостности и наглядности. Такъ, De Wette считаетъ существенною чертою блескъ (*ὡς χιόν. ὡς ἔριον*) — символъ небесной, просвѣтленной природы (*Lichtnatur*); другіе<sup>160</sup>) — бѣлизну, символъ нравственной чистоты (по Исаи 1, 18), святости, безгрѣшности человѣческой природы Христа и под. Нельзя не замѣтить, что при подобныхъ толкованіяхъ въ значительной мѣрѣ нарушается послѣдовательность и связь отдѣльныхъ частей цѣлаго образа Богочеловѣка.

Истинный смыслъ разбираемаго признака уясняется изъ снесенія его съ параллельнымъ мѣстомъ—Даніила 7. 9. Даніилъ видѣлъ „Ветхаго дѣпми, т. е. Господа Саваоа; одѣяніе на Немъ было бѣло какъ снѣгъ, и волосы главы Его какъ чистая волна“; въ этомъ видѣ Вѣчный явился какъ Судія: „поставлены были престолы, и возсѣлъ Ветхій дѣпми“ (ст. 9); „судьи сѣли и раскрылись книги“ (ст. 10); ниже подробно раскрывается предметъ и послѣдствія суда (ст. 11 и д.). Здѣсь образъ попятенъ: 1) убѣленная благолѣпными сѣдпнами глава наглядно изображаетъ вѣчное, домірное бытіе „Ветхаго дѣпми“; 2) сѣдины, принадлежность мастягой старости, служатъ символомъ властнаго авторитета въ судебныхныхъ дѣлахъ, потому что старцы у Евреевъ, какъ и вообще на Востокѣ, пользовались высокимъ уваженіемъ (Лев. 19, 32 и др.), имѣли право власти и суда (старѣйшины — зекеним. — См. Второзак. 22, 15 и д.; 25, 7; Ручь 4, 2; Іуд. 10, 6; особ. Іова 29, 7—9, 12—18). Въ приложеніи къ Іисусу Христу образъ этотъ, очевидно, будетъ имѣть одинаковое значеніе. Вѣрность параллели подтверждается словами и дѣйствіями Господа въ Апокалипсисѣ: 1) Онъ называетъ себя вѣчнымъ: „Я—первый и послѣдній“ (ст. 17; ср. 2, 8); 2) во 2 и 3 главахъ Онъ производитъ Свой праведный судъ надъ церквами, какъ ихъ Глава и Владыка; въ 19, 11 Іоаннъ видитъ Сына Божія сѣдящимъ на бѣломъ

<sup>160</sup> Ареѳа, Hengstenberg, Kliefoth и мн. др.

конѣ, — „и сидящій на немъ называется Вѣрный и Истинный, который *праведно судитъ*“. Ср. 1, 7. Итакъ, 1. Христосъ явился облеченный славой, которую имѣлъ Онъ до начала бытія міра (Ин. 17, 5), властію надъ всѣми (Мо. 28, 18; Апок. 2, 27) и правами верховнаго Судіи (Ин. 5, 22)<sup>161</sup>).

Что сила выраженія сосредоточена на понятіи Судіи<sup>162</sup>), видно изъ дальнѣйшихъ словъ:

*καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς φλόξ πυρός.* и очи его яко пламень огненъ (Ср. Дан. 10, 6: „очи Его какъ горящіе свѣтильники“). Эта черта два раза повторяется и уясняется въ самомъ Апокалипсисѣ<sup>163</sup>). Въ 2, 18 Господь, изрекая строгій приговоръ негоднымъ членамъ Ѳиатирской церкви, называетъ Себя Сыномъ Божиимъ, „у котораго очи, какъ пламень огненный“, и затѣмъ, въ 23 стихѣ, говоритъ; „уразумѣютъ всѣ церкви, что Я есмь испытующій сердца и утробы“. Подобнымъ образомъ и въ 19, 11—21 Сыпъ Божій, „Вѣрный и Истинный, который праведно судитъ и воинствуетъ“, имѣетъ „очи, какъ пламень огненный“. Ясно, что „очи какъ пламень огненный“ указываютъ на всевѣдѣніе вѣчнаго Судіи, предъ которымъ „нагъ адъ и пѣтъ покрывала пагубѣ“ (Іова 26, 6; 1 Кор. 4, 5), который „открываетъ глубокое и сокровенное и знаетъ, что во мракѣ“ (Дан. 2, 22)<sup>164</sup>). Этимъ общимъ значеніемъ образа слѣдуетъ ограничиться, потому что Св. Писаніе не объясняетъ, былъ ли *φλόξ πυρός* кроткимъ и тихимъ лучемъ всепрощающей любви и милосердія<sup>165</sup>), или молніеноснымъ блескомъ гнѣвнаго и карающаго правосудія<sup>166</sup>)<sup>167</sup>).

<sup>161</sup>) Въ смыслѣ символа вѣчности этотъ образъ изъясняютъ С. а Lapide, Vitringa, Stern, Kemmler, Düsterdick. Ср. бл. Августина Epist. ad Galatas expos. ср. 40: „Dominus non nisi ob antiquitatem veritatis in Apocalypsi albo capite apparuit.—Stern, s. 130 Anmerk.“

<sup>162</sup>) Ср. Waller.

<sup>163</sup>) Поэтому толкователю не предстоитъ надобности дѣлать экскурсы въ область символической и языческой, какъ Rosenmüller, Düsterdick, или выяснять въ отдѣльности св. символику глаза, пламени (Wolff, Hengst., Düsterd., Ebrard и др.).

<sup>164</sup>) Vitringa, Stern, Tait и др.

<sup>165</sup>) Sabel.

<sup>166</sup>) Hengst., С. а Lapide, Ebrard, отчасти Düsterdick.

<sup>167</sup>) Что касается собственно живописной пластичности образа, то нужно

Ст. 15. Καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολίβανῳ ὡς ἐν χαμίῳ πεπυρωμένῳ.

Вмѣсто πεπυρωμένῳ въ АС поставлено πεπυρωμένῃς, неимѣющее удовлетворительнаго смысла, очевидно описка изъ πεπυρωμένῃ (ΠΕΠΥΡΩΜΕΝΗ); послѣдняя форма принята въ изданіи Лахмана. Πεπυρωμένοι (Elzev., ср. русск. п слав. „раскаленные въ печи“, т. е. поги) не имѣетъ за себя вполнѣ твердыхъ свидѣтельствъ. На πεπυρωμένῃ, м. б. также πεпυρωμένῳ указываетъ Vulg. „in camino ardenti“ (ср. Спрскій). Πεπυρωμένῳ въ код. синайскомъ можетъ относиться къ χαλκολίβανῳ<sup>168</sup>).

Итакъ существуетъ три разныхъ чтенія: 1) πεпυρωμένοι, т. е. πόδες; 2) πεпυρωμένῳ, т. е. χαλκολίβανῳ, и 3) πεпυρωμένῃ, т. е. χαμίῳ<sup>169</sup>). При колебаніи авторитетныхъ свидѣтелей. отражающемся и на критическихъ издавіяхъ новозавѣтнаго текста.—рѣшить, какое изъ нихъ правильно, можетъ только истолкованіе.

Наибольшее затрудненіе въ этомъ стихѣ представляетъ слово χαλκολίβανος (по общему мнѣнію,—по свидѣтельству Свиды—χαλκολίβανον, — встрѣчается въ Апокалипсисѣ два раза—еще въ 2, 18). Толкователями и лексикографами не установлены ни родъ, ни производство загадочнаго термина, ни даже значеніе его, отъ чего происходитъ крайняя сбивчивость въ опредѣленіи символическаго смысла цѣлаго образа. Поэтому мы считаемъ необходимымъ остановиться на подробномъ изслѣдованіи слова χαλκολίβανος по его производству и значенію и разобратъ извѣстныя намъ попытки его объясненія, что поможетъ намъ установить подлинное чтеніе 15 стиха.

А) Одни<sup>170</sup>) производятъ слово χαλκολίβανος отъ χαλκός—

замѣтить, что юношескій блескъ очей на лицѣ, обрамленномъ сѣдинами, прекрасно передаетъ идею о неувыдающей съ лѣтами пропцательности и силѣ ума.

<sup>168</sup>) Millii Prolegomena 371, 507; Bengel Gnomon—adh. 1. Ср. Düsterdieck S. 101.

<sup>169</sup>) Κάμινος въ Н. З. всегда женскаго рода; невѣрно Schleussner. ὁ, ἡ. См. Мѳ. 13, 42, 50; Апок. 9, 2.

<sup>170</sup>) I. C. Schwarzzius—см. Wolff. Curac philol., Stern, прим. 34 на стр. 132,—Wordsworth у Tait'a и Kliefoth.

мѣдь и λείβω—лить по каплямъ, лить вообще,—по аналогіи съ ἰκανός отъ εἶχω, λιχανός отъ λείχω, τετανός отъ τείνω, πιθανός отъ πείθω и под. Халколиванъ, по этому производству, означаетъ расплавленную, жидкую мѣдь, которая, какъ извѣстно, издаетъ невыносимый для глазъ блескъ. Противъ этого производства говорятъ слѣдующія соображенія: а) требуемаго слова λιζανός въ значеніи „капельножидкій, расплавленный“ въ греческомъ языкѣ нѣтъ (есть λίζανος ладанъ съ удареніемъ на третьемъ слогѣ отъ конца), и существовало ли оно когда-нибудь, доказать нельзя; б) по законамъ греческаго словосочетанія λιζανος, какъ имя, выражающее второстепенное понятіе, должно въ сложеніи предшествовать слову χαλκός, т. е. вышло бы λιζανόχαλκος (какъ напр. ὀρίχαλκος), а не χαλκολίζανος; в) дальнѣйшія слова ὡς ἐν χαμίῳ πεπυρομένῳ или πεπυρωμένη заключали бы тавтологію, потому что мѣдь принимаетъ видъ жидкости не иначе, какъ въ доменной печи.

В) Другіе <sup>171)</sup> разлагаютъ это слово на χαλκός и λίζανος, при чемъ λίζανος значить — „ладанъ“, благовонная смола (Мѡ. 2, 11; Апок. 18, 13); χαλκολίζανος=Erzharz. Въ пользу этого производства говоритъ древнее свидѣтельство Авзонія: ὁ λίζανος ἔχει τρία εἶδη δένδρων, καὶ ὁ μὲν ἀρρῆν ὀνομάζεται χαλκολίζανος, ἡλιοειδῆς καὶ πυρρός, ἡγούν ξανθός. И это производство неудовлетворительно: а) χαλκός предъ λίζανος въ сложеніи нужно правильно передать словомъ „мѣдный“, и въ такомъ случаѣ получается неудобопонятное сочетаніе „мѣдный ладанъ“, „мѣдная смола“; б) благовонныя вещества обыкновенно сжигаются въ особыхъ курильницахъ, на плоскихъ металлическихъ листахъ, въ жаровняхъ и пр., но не въ печи — ἐν χαμίῳ; в) благовонное вещество изъ растительныхъ смолистыхъ соковъ не испускаетъ при горѣніи блеска, чего въ данномъ случаѣ требуетъ смыслъ сравненія; г) по замѣчанію Эбрарда, соединеніе ладану и мѣди совершенно невозможно по законамъ химіи.

С) Третьи <sup>172)</sup> составляютъ χαλκολίζανος изъ χαλκός и

<sup>171)</sup> Андрей, большинство нѣмецкихъ изданій библіи (Stern), Ew. II (S. 117, Anm. 2).

<sup>172)</sup> Арсеа, сирскій и египетскій переводы (см. Stern, Düsterisck), Ebrard и друг.

λίβανος, собственнаго имени Ливанскаго хребта, такъ что это слово будетъ означать мѣдную руду, добываемую въ горахъ Ливана. Но а) названіе „ливанской мѣди“ по причинѣ объясненной выше было бы λιβανόχαλκος, а не χαλκολίβανος. Ὁ ἀδελφόςθεος, братъ Божій (въ приложеніи къ ап. Іакову), которое приводитъ Эбрардъ въ объясненіе неправильнаго сочетанія, встрѣчается уже въ позднѣйшемъ языкѣ, у отцевъ Церкви, и какъ рѣдкое исключеніе не можетъ служить оправданіемъ сочетанія χαλκολίβανος. Эбрардъ указываетъ также на гебраизмъ, который будто бы имѣлъ, мѣсто при образованіи этого слова (пзъ status constructus — мѣдь Ливана — χαλκολίβανος); но это обычный приѣмъ толкователей, которые, затрудняясь въ объясненіи, отыскиваютъ въ Апокалипсисѣ гебраизмы на каждомъ шагѣ; при томъ же гебраизмъ этого рода былъ бы единственнымъ во всей новозавѣтной письменности; б) и главное: если бы Ливанскій хребетъ далъ свое имя рудѣ, то должны были бы сохраниться историческія свидѣтельства о добываніи ея, или же слѣды мѣдныхъ рудниковъ, мѣдныя залежи, жилы въ самомъ хребтѣ; но исторія ничего не знаетъ о добываніи мѣди на Ливанѣ, и даже присутствіе мѣдныхъ жилъ и залежей, по отзывамъ новѣйшихъ путешественниковъ, очень сомнительно <sup>173</sup>).

Д) Нѣкоторые <sup>174</sup>) считаютъ χαλκολίβανος такъ называемымъ vox hybrida, т. е. рѣдкимъ сочетаніемъ двухъ разноязычныхъ корней—χαλκός и евр. ливен—былъ бѣлымъ, блестящимъ; поэтому χαλκολίβανος=блестящая, сіяющая мѣдь. Но а) подобное словообразование вполне противно законамъ греческаго языка; б) малоазійскіе христіане, между которыми было значительное число обращенныхъ изъ язычниковъ, не поняли бы страннаго новообразованія, потому что въ λίβανος не стали бы доискиваться иноязыческаго корня ливен, а соединили бы съ нимъ знакомыя и привычныя представленія

<sup>173</sup>) См. Riehm — Bergwerk, Bergbau, Wiener — Phönicien. — Втор. 33, 24—25, приводимое Еврагд'омъ, указываетъ только на богатство колѣна Асирова, а не на существованіе мѣдныхъ рудниковъ на Ливанѣ, отроги котораго подходили къ границамъ этого колѣна,—Іос. Флав. Др. 5, 1, 22.—Ср. Winer Ascher.

<sup>174</sup>) Grotius, Vitringa, Eichhorn, Hengst., French у Tait'a, Bleek и др.



„Дивана“ или „ладана“; в) для того, чтобы выразить понятие „блестящей мѣди“, Иоаннъ могъ употребить болѣе понятныя сочетанія: *χαλκός στιλβών* (Дан. 10, 6), *ἑξαστράπτου χαλκός* (Иезек. 1, 7) и под.

Е) Hitzig<sup>175)</sup> предлагаетъ читать *χαλκοκλίβανος*, что должно означать „печь для плавленія мѣди (Erzofen). Но а) *κλίβανος* собственно значитъ „жаровня для печенія хлѣба, жаровня вообще, кострюля“, — въ Новомъ Завѣтѣ означаетъ „печь“ обыкновенную, очагъ (Мѡ. 6, 30; Лк. 12, 28), а не доменную, необходимую при металлическихъ производствахъ; б) слова *ὡς ἐν κλίβανῳ* при *χαλκοκλίβανῳ* будутъ совершенно непонятны; в) наконецъ, предположеніе Гитцига не подтверждается ни однимъ кодексомъ.

Г) Многіе<sup>176)</sup>, наконецъ, отказываются отъ опредѣленія происхожденія и значенія этого слова на основаніи производства: отвергая всѣ древнія свидѣтельства о халколиванѣ со включеніемъ вышеприведеннаго свидѣтельства Авзонія, они принимаютъ объясненіе Свида, которое стоитъ, по ихъ мнѣнію, въ прямомъ противорѣчій съ свидѣтельствомъ Авзонія. Именно, Сvida говоритъ: *χαλκοκλίβανον εἶδος ἤλεκτρου τιμιώτερον χρυσοῦ. Ἔστι δὲ τὸ ἤλεκτρον ἀλλότυπον χρυσοῦ μεμιγμένον ὑελῶ καὶ λιθείᾳ*“, т. е. халколиванъ есть видъ электра, цѣпившійся дорожке золота; а электръ есть лигатура золота съ кристалломъ и какомъ то неизвѣстномъ веществомъ *λιθείᾳ*. Въ экзегетическомъ отношеніи это объясненіе можетъ считаться вполне удовлетворительнымъ, но оно недостаточно съ исторической и филологической точки зрѣнія; происхожденіе и значеніе слова остается все таки неизвѣстнымъ, и историческія данныя отвергаются безъ достаточныхъ основаній.

*Χαλκοκλίβανος*, по нашему мнѣнію, состоитъ изъ двухъ словъ: *χαλκός* — мѣдь и *λίβανος*; *χαλκός* — чисто греческое, а *λίβανος* — семитическаго происхожденія (отъ корня лви), но восходитъ до основнаго значенія семитическаго корня нѣтъ надобности, потому что въ *λίβανος* онъ имѣетъ уже несущее

175) Iohannes Marcus S. 68.

176) Ewald I, Stern, Düsterdick, Tait и др.

ственное значеніе. Условомъ *λίβανος* во 1-хъ воспользовались для обозначенія бѣлыхъ, снѣговыхъ вершинъ горнаго хребта (Ливана), затѣмъ, во 2-хъ, перенесли на породу хвойныхъ деревьевъ, въ изобиліи произраставшихъ на Ливанѣ. Именемъ *λίβανος* обозначали и ладанъ, смолистый продуктъ дерева съ этимъ наименованіемъ: *λίβανος καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸ θυμιάμενον* <sup>177</sup>). Въ этомъ значеніи *λίβανος* (ὁ, ἡ) было весьма употребительно у іонійскихъ грековъ, которые имѣли свои колоніи на малоазійскомъ берегу и вели дѣятельную торговлю съ финикіянами, между прочимъ и этимъ душистымъ, драгоценнымъ товаромъ <sup>178</sup>). Въ сочетаніи *χαλκολίβανος* вторая часть означаетъ прежде всего дерево ливанъ: халколиванъ есть особый видъ ливана, какъ и значится въ свидѣтельствѣ Авзонія <sup>179</sup>): *ὁ λίβανος ἔχει τρία εἶδη δένδρων· ὁ μὲν ἄρρην ἐνομάζεται χαλκολίβανος* — „ливанъ (дерево) бываетъ трехъ видовъ; мужской — называется халколиваномъ“. Сочетаніе понятій растенія и минерала или металла не рѣдкость во многихъ языкахъ (ср. напр. англ. *ironwood*, нѣм. *Eisenholz*, *Bleikraut*, *Silberbaum*, *Steineiche* и под.) и указываетъ или на особенный цвѣтъ коры, листьевъ, древесины, или на крѣпость, плотность и вѣсь послѣдней. Точно также и *χαλκός* при *λίβανος* (вполнѣ согласно съ законами греческаго словосочетанія) служитъ опредѣленіемъ крѣпости и цвѣта этой древесной породы: *ὁ μὲν ἄρρην*, продолжаетъ Авзоній, говоря о халколиванѣ, *ἡλιοειδῆς καὶ πυρρός, ἤγουν ξανθός*: „мужескій“ ливанъ, т. е. халколиванъ, подобенъ солнцу и имѣетъ огненно-красный (*πυρρός*) или золотисто-желтый (*ξανθός*) цвѣтъ. Опредѣленіе *ἄρρην* указываетъ на крѣпкую и плотную древесину, а также на жесткіе внѣшніе покровы дерева <sup>180</sup>). Халколиванъ подобно другимъ породамъ вида „ливанъ“ употребляется и для благовонныхъ куреній <sup>181</sup>). Въ дальнѣйшей

<sup>177</sup>) Thom. M. въ *Ταμειῖον* Брудера подъ словомъ *λίβανος*.

<sup>178</sup>) См. напр. у Бензелера это слово.

<sup>179</sup>) *Apud Salmasium.—ad. Solin. p. 810—Rosenm., De W., Düsterdick.*

<sup>180</sup>) Напр. ливая олива называлась мужскою, а культивируемая—женскою. Бензелеръ подъ сл. *ἄρρην*.

<sup>181</sup>) Комен. Ареопъ у Cramer'a, p. 196: *χαλκολίβανον, εἴτε τὸν ἐν τῷ Λιβάνῳ τῷ ὄρει μεταλλευόμενον, εἴτε καὶ τὸν χαλκοειδῆ*

исторіи языка наименованіе плотнаго и тяжелаго, имѣющаго металлическій цвѣтъ дерева перенесено на металлическій сплавъ одинаковаго цвѣта, съ измѣненіемъ окончанія *ος* на *ου*, съ подразумѣваемымъ *μέταλλον* (правильно у Свида — *χαλκολίβανον* вм. *χαλκολίβανος*). Тоже произошло, напр., съ словомъ *ἤλεκτρον*: первое, древнѣйшее, значеніе этого слова „янтарь“ (смола извѣстнаго вида ископаемой сосны), который еще во времена Гомера Финикіяне привозили въ Грецію откуда то съ береговъ Средиземнаго моря<sup>182)</sup>; позднѣе этимъ именемъ называли золотисто-желтую лигатуру 4-хъ частей золота съ 1-ю серебра; ее вывозили между прочимъ изъ Сарды<sup>183)</sup>, главнаго города одной изъ 7 апокалипсическихъ церквей. Отсюда вполне понятно показаніе Свида, что халколиванъ есть особый видъ электра, цѣпившійся дорожке золота и представлявшій смѣсь или сплавъ съ нѣкоторыми другими веществами. Іоаннъ могъ познакомиться съ халколиваномъ въ Сардахъ, откуда вывозился электръ<sup>184)</sup>, или въ Ефесѣ, который былъ очель крупнымъ торговымъ центромъ въ эпоху написанія Апокалипсиса.

Итакъ, *χαλκολίβανον* — начало *χαλκολίβανον*, а не *χαλκολίβανος*, и означаетъ драгоцѣнный металлическій сплавъ съ огненно-краснымъ или золотисто-желтымъ блескомъ. Его нельзя отождествлять съ *aurichalcum* или *orichalcum*<sup>185)</sup>. *Aurichalcum* во время Плинія Старшаго<sup>186)</sup> уже не было въ употребленіи; Плиній въ *Hist. nat.* 34, 2 ясно говоритъ: *orichalcum praecipuam bonitatem diu obtinuit nec reperitur*

*λίβανον νοητέον, ὃν ἰατρῶν παῖδες ἄρρενα καλοῦσιν, εὐώδεις (?), καὶ αὐτὸν πυρὶ ὀμιλοῦντα ἀτμοῦς ἀποπέμποντα.*

182) Бензелеръ.

183) Бензелеръ

184) Не потому ли халколиванъ въ арабскомъ переводѣ Апокалипсиса (см. Stern) называется „греческою мѣлью“.

185) Іеронимъ у De Wette, Vulg., Alcuin. см. Stern Ann 34 zur. s. 131; *orichalcum* встрѣчается у Горация *Ars poet.* 202, Цицер. *De officiis* III, 23, 12—Düsterd.; греч. *ὀρόχαλκος*, *ὀρίχαλκος*, *ὀρείχαλκος*.

186) Современникъ ап. Іоанна, погибъ въ 79 году по Р. Хр. при изверженіи Везувія.

*longo jam tempore effoeta tellure*; ср. Servius ad Aen. 12, 87: *apud majores orichalcum pretiosius omnibus metallis fuit* <sup>187</sup>).

Установивъ значеніе слова *χαλκολιβάνον*, не трудно сдѣлать выборъ между разночтеніями: *πεπυρωμένω*, —η, —οι.

*Πυροῦν* (вообще подвергать дѣйствию огня, зажигать, прокаливать) очень часто употребляется въ примѣненіи къ металламъ и означаетъ „очищать чрезъ огонь“ (см. Апокал. 3, 18—*χρυσίου πεπυρωμένον*; *ἄργυρος πεπυρωμένος*—см. Притч. 10, 21; Пс. 11, 7; 65, 10; Зах. 13, 9 и др.), „испытывать при помощи прокаливанія“ (ср. Притч. 27, 21—*δοκίμιον ἀργυρίῳ καὶ χρυσῷ πύρωσις*; по Психію у Schleusner'a *πύρωσις* по отношенію къ металламъ = *δοκιμασία*). Поэтому вполне правильнымъ нужно признать чтеніе *πεπυρωμένω* и относить это слово къ *χαλκολιβάνω* <sup>188</sup>).

Что халколиванъ подвергался очищенію чрезъ огонь,— это весьма вѣроятно. Объ аврпхалкѣ, который очень сходенъ съ халколиваномъ Исидоръ Гиспанійскій говоритъ <sup>189</sup>): „*Aurichalcum... fit ex aere et igne multo ac medicaminibus perducitur ad aureum colorem*“; также — Алкуинъ: *aurichalci talis perhibetur effectus, quod aes in caminum missum adhibito vehementi incendio, immisso etiam quodam medicamine ut firmiorem accipiat fortitudinem et in auri convertatur fulgorem* <sup>190</sup>).

Переводъ всего сравненія долженъ быть сдѣланъ такъ: „стопы Его подобны халколивану, какъ бы (ὡς въ томъ же значеніи какъ у Ис. 1, 14) очищенному чрезъ огонь (или прокаленному) въ горнилѣ (ср. Іезек. 1, 26 — 27: мпттох гаэш).

„Стопы, ноги“ въ св. символикѣ означаютъ орудіе для борьбы съ врагами, для низложенія, попраціа ихъ. Какъ грозный мститель беззаконій Эдома, Іегова говоритъ о Себѣ: „Я топталъ точило одинъ, и изъ народовъ никого не было со Мною; и Я топталъ ихъ въ гнѣвѣ Моємъ и попиралъ ихъ

<sup>187</sup>) См. Stern.

<sup>188</sup>) У Иривея Lib. IV, 20, 11 (изд. Stieren'a) читаемъ: *et pedes ejus similes chalcolibano quemadmodum in camino succensus est*.

<sup>189</sup>) Etym. XVI, с. 20, 3 у Stern'a, s. 132.

<sup>190</sup>) Ibidem—Stern.

въ ярости Моей (Ис. 63, 3; см. также ст. 6-й; ср. Апок. 14, 20; 19, 15); по пророчеству Малахїи (4, 3) праведника нѣкогда „будутъ попирать ногами нечестивыхъ, ибо они будутъ прахомъ подъ стопами ихъ“; небесный вѣстникъ, который явился пророку Даниилу и сообщилъ ему о своей борьбѣ съ княземъ Персидскимъ (Дан. 10, 20), имѣлъ руки и ноги, подобныя блестящей мѣди (10, 6). Крѣпость и блескъ металла, очищеннаго чрезъ огонь и не тронутаго ржавчиной, обозначаютъ несокрушимую силу (ср. Мих. 4, 13: „встань и молоти, дочь Сїона; ибо Я сдѣлаю рогъ твой желѣзнымъ и копыта твои сдѣлаю мѣдными и сокрушишь многіе народы“). Ср. Апок. 2, 23. Эта символическая принадлежность приличествуетъ Христу потому, что Ему, по словамъ ап. Павла (1 Кор. 15, 25), и надлежитъ царствовать, доколѣ низложитъ всѣхъ враговъ подъ ноги Свои“. Ср. Апок. 19, 11—21.

Καὶ ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν, и гласъ его яко гласъ водъ многихъ.

“Ἵδατα πολλὰ” означаетъ всякую большую массу воды (Числѣ 20, 11; Иезек. 32, 13; Авв. 2, 14 и друг.); здѣсь всего естественнѣе разумѣть волны моря, омывавшаго скалистые берега Патмоса; поэтому Іоаннъ для описанія силы голоса не разъ прибѣгаетъ къ этому сравненію (см. 14, 2; 19, 6; ср. 17, 1; 17, 15). Оно нерѣдко встрѣчается и у ветхозавѣтныхъ писателей; Иезек. 43, 2—гласъ Іеговы, какъ шумъ водъ многихъ; ср. 1, 24 о шумѣ крыльевъ четырехъ животныхъ; 3 Ездры 6, 17. Громовой гласъ Іеговы есть синонимъ Его всемогущества: „гласъ Господень надъ водами“, воспѣваетъ псалмопѣвецъ: „гласъ Господа силенъ, — сокрушаетъ кедры, заставляетъ ихъ скакать подобно тельцу, — Ливанъ и Сирїонъ подобно молодому единорогу, — высѣкаетъ пламя огня, потрясаетъ пустыню, обнажаетъ лѣса“ (Пс. 28, 3 — 9). Въ связи съ предыдущимъ сравненіемъ (стопы подобны халколивану) разсматриваемая черта показываетъ, что Іисусъ Христосъ, царственный, облеченный правами Судїи Владыка, располагаетъ и всѣми средствами къ тому, чтобы исполнить Свои праведныя опредѣленія: Онъ можетъ попать преступниковъ, какъ виноградныя гроздья въ точилѣ ярости и гнѣва Божїя (Апок. 19, 5) и поразить ихъ всемогущимъ

дыханіемъ устъ Своихъ (19, 21; ср. 2 Сол. 2, 8; Псаим 11, 4).

Ст. 16. Καὶ ἔχων ἐν δεξιᾷ χειρὶ αὐτοῦ ἀστέρας ἑπτὰ; русск.: „Онъ держалъ въ десницѣ Своей семь звѣздъ“; слав. точнѣе: *и держа въ руцѣ Своей деснѣи семь звѣздъ*.

Переходъ рѣчи къ причастию ἔχων и далѣе ἐκπορευομένη De-Wette считаетъ небрежнымъ (nachlässige Construction); однако же сличеніе нѣсколькихъ описаній можетъ обпаружить, что въ измѣненіи конструкціи рѣчи есть извѣстная правильность, въ основаніи которой лежитъ опредѣленный законъ. Сравнимъ, напр., разбираемые стихи съ 1 — 2 стихами 10 главы.

Въ 1-й главѣ:

- 1) εἶδον λυχνίας, — ὁμοῖν υἷόν, ἐνδεδουμένον;
- 2) ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ὡς... οἱ ὀφθαλμοὶ ὡς κτλ;
- 3) καὶ ἔχων ἐν τῇ δεξιᾷ χειρὶ κτλ;
- 4) καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ φαίνει κτλ.

Въ 10 й главѣ:

- 1) εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα;
- 2) ἡ ἦρις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν, το πρόσωπον ὡς...
- 3) καὶ ἔχων ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ κτλ.
- 4) καὶ ἔθηκεν κтл.

(Ср. 19, 11; 12 — 14; ту же послѣдовательность легко можно усмотрѣть въ сложной картинѣ 4-й главы; также 5, 6 — 7; 6, 8; 7, 2 и мн. др. Иезек. 1, 4 — 10; Дан. 10, 5 — 6; 11 — 13 по греческому переводу). Рѣчь начинается съ *verbum finitum* (εἶδον); затѣмъ слѣдуетъ рядъ существительныхъ съ пояснительными сравненіями, но безъ глагольныхъ сказуемыхъ; въ слѣдующемъ отдѣленіи появляется глагольное сказуемое въ зачаточной, причастной формѣ, которая, по своему значенію, занимаетъ мѣсто между прилагательнымъ и *verbum finitum*, причемъ причастное сказуемое изображаетъ дѣйствіе, не отдѣляемое въ строгомъ смыслѣ отъ дѣйствующаго предмета; наконецъ описаніе разрѣшается употребленіемъ *verbum finitum* (φαίνει, ἔθηκε). Этотъ постепенный переходъ отъ однѣхъ формъ къ другимъ вѣрно передаетъ тѣ психологическіе процессы, которые совершаются въ чловѣкѣ при созерцаніи новаго, неожиданно явившагося, величественнаго или поразительнаго предмета: при внезапномъ

наплывъ сильныхъ, потрясающихъ впечатлѣній созерцатель выражаетъ сначала свои субъективныя ощущенія, а затѣмъ, по мѣрѣ ознакомленія съ предметомъ, постепенно переходитъ къ объективному изображенію того, что онъ видитъ. Если разбирать эту рѣчь съ учебной греческой грамматикой въ рукахъ, то, конечно, можно замѣтить въ ней „nachlässige Construction“ (De-Wette), Ausweichen (Düsterd.), но за то она превосходно передаетъ перемѣну, которая постепенно совершается въ теченіи представленій у созерцателя. Впрочемъ эта особенность конструкціи можетъ быть и грамматически оправдана еврейскимъ оттѣнкомъ рѣчи св. писателя, который легко замѣтить, сравнивая въ приведенныхъ выше примѣрахъ изъ Іезекііля и Даниіла греческій переводъ съ подлинникомъ: переводъ по возможности дословно и точно передаетъ всѣ формы подлинника. Усвоеніе св. писателемъ еврейскаго (вообще семитическаго) оттѣнка рѣчи облегчалось тѣмъ обстоятельствомъ, что и греческому языку не чуждо употребленіе причастія въ значеніи, близкомъ въ *verbum finitum*, когда причастныя формы передаютъ отдѣльныя второстепенныя черты сложнаго представленія <sup>191)</sup>.

Значеніе символическаго образа изъясняетъ I. Христосъ въ концѣ главы (ст. 20).

Καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα ἐκπορευομένη, и изъ устъ его мечъ обоюду остръ изострѣнъ исходяй.

Ῥομφαία δίστομος ὀξεῖα. Ῥομφαία первоначально обозначало особый видъ метательнаго кося (дротикъ), который былъ въ употребленіи, напр., у Θρακίϊцевъ <sup>192)</sup>, затѣмъ длинный и широкій мечъ (родъ шпаги) <sup>193)</sup>. Два опредѣленія меча

<sup>191)</sup> Δυσώδεχα ἔτεα ἀντ' ἔξ ἐτέων γίνεται, αἱ νύχτες ἡμέραι ποιεύμεναι—Геродотъ; ἄμφω ἐξομένω γεραιώτερος ἔσχευ Ὀδυσσεύς—Гомеръ. См. Krüger Griechische Sprachlehre. 2 Th. 24, § 56, 9, Anm. 1, 2; ср. Winer § 46, 2: μετὰ ταῦτα ἡ ξύνοδος ἦν Ἀργεῖοι μὲν ὀργῇ χωροῦντες, Λαχεδαίμονιοι δὲ βραδέως—Θукидидъ. Krüger 1 Th., 221, § 56, 9, Anm. 4.

<sup>192)</sup> Schleussner.

<sup>193)</sup> По Исидору и Исихію—Schleussner, ср. см. Ананьева и др.

въ русскомъ переводѣ передаются словами „острый съ обѣихъ сторонъ“, какъ будто бы стояло одно *δίστοχος* — обоюдоострый, т. е. имѣющій лезвія съ двухъ сторонъ. Въ славянскомъ волюнѣ точно: *обоюду остръ изостренъ*.

Съ этимъ атрибутомъ І. Христосъ открываетъ Себя Пергамской церкви (2 гл.), увѣщаетъ нѣкоторыхъ членовъ оставить заблужденія Николаитовъ и, въ случаѣ нераскаянности, угрожаетъ прійти и сразиться съ ними мечемъ устъ Своихъ (ст. 12, ст. 16); тѣмъ же мечемъ устъ Господь поражаетъ народы (19, 15), царей земныхъ и воинство ихъ, которыхъ звѣрь и лжепророкъ собрали для борьбы противъ Сына Божія и церкви (19, 21). Съ губительнымъ дѣйствіемъ обоюдоостраго меча, легко пронзающаго ткани тѣла и поражающаго его важнѣйшіе внутренніе органы, св. писатели часто сравниваютъ дѣйствіе человѣческой рѣчи—льстивыхъ и злобныхъ словъ печестивыхъ (Ис. 56, 5; 58, 8; 64, 4; Иереміи 9, 8 и др.), злой жены (Притч. 5, 4) и под.; это—съ отрицательной стороны, со стороны положительной рассматриваемое сравненіе прилагается къ грознымъ и гнѣвнымъ обличеніямъ пророковъ <sup>194)</sup> (Осіи 6, 5) и особенно къ сильнымъ и дѣйственнымъ глаголамъ Божиимъ (Ефес. 6, 17). Внутреннее дѣйствіе слова Божія такъ изображаетъ ап. Павелъ: „Слово Божіе живо и дѣйственно и острѣ всякаго меча обоюдоостраго: оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ и судитъ помысленія и намѣренія сердечныя“ (Евр. 4, 12). Внѣшнее обнаруженіе его могущества въ погубленіи первенцевъ египетскихъ разительными чертами описывается въ книгѣ Премудрости: „когда все окружало тихое безмолвіе, и ночь въ своемъ теченіи достигла середины, сошло съ небесъ отъ царственныхъ престоловъ на средину погубительной земли всемогущее слово Твое, какъ грозный воинъ. Оно несло острый мечъ — неизмѣнное Твое повелѣніе, и, ставши, наполнило все смертію: оно касалось неба и ходило по землѣ“ (18, 15—16). Ср. Ис. 11, 4; 49, 2.

<sup>194)</sup> Ср. Pirke Eliezer in Ialkut Simeoni, p. 1, fol. 52, 1—Wolff, Schöttg., Eichhorn, Dusterdick.



Въ разбираемомъ мѣстѣ обоюдоострый мечъ не можетъ быть символомъ силы евангельской проповѣди <sup>195</sup>), потому что въ параллельныхъ мѣстахъ (2, 12, 16 и 19, 15, 21) мечъ этотъ направляется противъ враговъ церкви не съ цѣлюю благовѣстія, но съ цѣлюю наказанія и истребленія. Ояъ означаетъ здѣсь всеокрушающую и непобѣдимую мощь правосудныхъ глаголовъ Божіихъ, поражающихъ всѣ боговраждебныя силы, — или невидимо, въ сокровенной глубинѣ духа, или видимо, открыто, посредствомъ физическихъ бѣдствій и страданій <sup>196</sup>).

Καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος φαίνει ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ. *И лице его якоже солнце сияетъ въ силу своей.* "Ὀψις въ русскомъ и славянскомъ передается словомъ „лице“ <sup>197</sup>), но такъ какъ въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса вездѣ употребляется πρόσωπον въ значеніи лица (см. напр., 10, 1: καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, — ἀγγέλου —, ὡς ὁ ἥλιος), то многіе толкователи понимаютъ ὄψις въ смыслѣ „общій видъ, наружность“ <sup>198</sup>). Въ пользу этого пониманія говоритъ и то соображеніе <sup>199</sup>), что въ концѣ символическаго описанія болѣе уместна общая заключительная характеристика всего образа Христа, чѣмъ указаніе частной черты его. Впрочемъ, въ томъ и другомъ случаѣ смыслъ символа остается неизмѣннымъ: ликъ или видъ Христа, сіяющій какъ солнце, когда оно достигаетъ полноты своего блеска (ἐν τῇ δυνάμει), есть образъ неизреченной славы Его, какъ Сына Божія, солища правды (ср. Мѡ. 17, 2) <sup>200</sup>).

Явленіе Христа во всемъ величіи и славѣ Его произвело на тайновидца потрясающее впечатлѣніе: ст. 17: καὶ ὅτε

<sup>195</sup>) Какъ понимаютъ Ареѳа, Vitringa, Stern, De-Wette и мн. др.

<sup>196</sup>) Ср. Андрея: Ῥομφαίαν δὲ δίστομον τὴν κατὰ τῶν ἀσεβῶν φησὶν ἀπόφασιν, τὴν τομωτέραν ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον, ἢ καὶ τὴν περιτέμνουσαν μάχαιραν τοῦ Πνεύματος τὸν ἐντὸς ἡμῶν ἄνθρωπον.

<sup>197</sup>) Ср. Vulg. „facies“, Андр.—πρόσωπον и большинство толкователей.

<sup>198</sup>) Valla, Erasm., Eichhorn, Züllig, Düsterd., Kliefoth.

<sup>199</sup>) Düst., Kliefoth.

<sup>200</sup>) Андрей, Ареѳа и мн. др.

εἶδον αὐτόν, ἔπεσα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡς νεκρὸς, и *егда видѣхъ его, падохъ къ ногама его яко мертвъ*, т. е. за-  
 мертво (ср. Иезек. 2, 1; 43, 3; Дан. 8, 17—18; 3 Ездры  
 10, 30; Товита 12, 16; Мѡ. 17, 6—7). Прикосновеніемъ  
 всецѣльной десницы (—καὶ ἔθηκεν τὴν δεξιάν αὐτοῦ ἐπ’  
 ἐμέ, и *положи десницу свою на мнѣ*) и ободрительными  
 словами „не бойся“ (λέγων μὴ φοβοῦ) Господь приводитъ  
 тайнозрителя въ чувство, освобождаетъ духъ его отъ угне-  
 тающаго впечатлѣнія страха и снова дѣлаетъ его способнымъ  
 къ воспріятію откровенія (ср. Мѡ. 17, 6—7; Мрк. 16, 6;  
 Лк. 1, 13, 30; 2, 10).

Въ дальнѣйшихъ словахъ 17 и 18 стиховъ Иисусъ Хри-  
 стось, прямо открывая Іоанну Свое божественное и бого-  
 человѣческое достоинство, тѣмъ самымъ во 1-хъ: устраняетъ  
 всѣ причины страха тайновидца, пораженнаго таинственнымъ  
 видѣніемъ, во 2-хъ даетъ ключъ къ уразумѣнію всѣхъ пред-  
 шествующихъ символическихъ образовъ и въ 3-хъ дополняетъ  
 ихъ новыми опредѣленіями Своей личности, для которыхъ  
 языкъ символовъ не представлялъ соотвѣтствующихъ выра-  
 женій.

Ἐγὼ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, *азъ есмь первый и*  
*последній*. Πρῶτος καὶ ἔσχατος, „*первый и последний*“,  
 употребляются въ примѣненіи а) ко времени (Мрк. 12, 6;  
 12, 22 и мн. др.) и б) степени и достоинству (Мѡ. 19,  
 30 и др.). Въ послѣднемъ значеніи принимаютъ его многіе  
 толкователи <sup>201</sup>); „первый—онъ есть какъ Богъ, говоритъ  
 Андрей; послѣдній — потому что содѣлался человѣкомъ въ  
 послѣднія времена“. Но сопоставленіе подобозначащихъ эпи-  
 тетовъ Сына Божія (въ 22, 13)—„алфа и омега, начало и  
 конецъ, первый и послѣдній“—ясно показываетъ, что „пер-  
 вый и послѣдній“ необходимо понимать въ отношеніи ко  
 времени; въ 1, 8 они прилагаются къ Іеговѣ, о которомъ  
 невозможно сказать ἔσχατος по степени или достоинству.

Открывая Себя Іоанну съ этимъ наименованіемъ, Хрис-  
 тось приписываетъ Себѣ одинаковое съ Отцемъ божествен-  
 ное достоинство, одинаковое участіе въ міротвореніи и міро-

<sup>201</sup>) Андрей, Арева, Rosenmüller и др.

правленіи и вступаетъ къ новому Израилю. христіанамъ вообще и ближайшимъ образомъ къ вѣрующимъ 7 церквей. въ тѣже самыя отношенія, какія Іегова. по пророчеству Псаіп, имѣлъ къ народу еврейскому (Ис. 40—48) <sup>202</sup>).

Онъ есть „первый“, потому что, какъ божественный Логосъ, Онъ существовалъ пзначала, отъ вѣчности (Іоан. 1, 1), и все сотворенное отъ Него получило свое бытіе (Кол. 1, 15—17; Апок. 3, 14); Онъ есть „начатокъ созданія Божія“, т. е. царь и начальникъ всего, владыка твари, причина владычествующая и несотворенная <sup>203</sup>). Какъ второй Адамъ, перворожденный изъ мертвыхъ (Апок. 1, 5; Колос. 1, 18), Онъ есть глава, искупитель, родоначальникъ новаго возрожденнаго человѣчества (ἀρχηγὸς σωτηρίας—Евр. 2, 10, πίστεως—12, 2, ζωῆς. Дѣян. 3, 15). Онъ есть и послѣдній, такъ какъ въ заключеніи исторіи міра Онъ будетъ вѣчнымъ храмомъ и свѣтомъ Новаго Іерусалима (21, 12—23; 22, 5; ср. 22, 6, 13).

Ст. 18. Καὶ ὁ ζῶν, и *живый*—новое опредѣленіе божественной природы Христа. Ὁ ζῶν (евр. хай) въ Ветхомъ и Новомъ завѣтѣ очень часто употребляется какъ эпитетъ Іеговы (1, Пав. 3, 10; 1 Ц. 17, 26, 36, Ис. 41, 3 и др.; Матѳ. 16, 16; 26, 63; Ін. 6, 57, 59; Дѣян. 14, 15; 2 Кор. 3, 3; 6, 16; 1 Сол. 1, 9 и мн. др. Апок. 4, 9, 10; 5, 14; 7, 2; 10, 6; 15, 7).

Это наименованіе Іегова, Богъ Израилевъ, усволяетъ Себѣ въ противоположность бездушнымъ, мертвымъ богамъ языческихъ народовъ (Второз. 32, 37—40). Какъ „живый“—Онъ непрестанно обнаруживаетъ Свою божественную дѣятельность въ исторіи міра, бодрствуетъ и промышляетъ о человѣкѣ (отсюда клятвенная формула „живъ Господь“—см. напр., 3 Ц. 22, 14; 4 Ц. 2, 4), „избавляетъ и спасаетъ, умерщвляетъ и оживляетъ, поражаетъ и исцѣляетъ, совершаетъ чудеса и знаменія на небѣ и на землѣ“ (Дѣян. 6, 26—27; Второз. 32, 39). Такимъ образомъ, какъ ὁ ζῶν, Богъ есть

<sup>202</sup>) Ср. изъясненіе 1, 8.

<sup>203</sup>) Андрей ва 3, 14.

Владыка жизни и смерти (ср. Ис. 103, 27—30; Дѣян. 17, 25).

Тройственный рядъ опредѣленій лица Иисуса Христа — *πρῶτος*, *ἔσχατος*, *ζῶν* — выражаетъ и обнимаетъ всю полноту принадлежащей Ему божественной жизни: *πρῶτος* служить конкретнымъ выраженіемъ предвѣчнаго, домірнаго бытія, всего пропедшаго до сотворенія міра, *ἔσχατος* обозначаетъ будущее, *ὁ ζῶν* связуетъ и то, и другое въ одно вѣчно пребывающее настоящее.

*Καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, и былъ мертвъ, и се живъ есмь во вѣки вѣковъ<sup>204</sup>).

Наименованіе *ὁ ζῶν*, характеризуюя Божественную природу Христа, простирается и на человѣческую сторону Его личности, потому что вслѣдствіе пріискренняго единенія съ Божествомъ Его человѣческое естество сдѣлалось причастнымъ Божественныхъ свойствъ. Христосъ однажды умеръ (*ἐγενόμην* аор.; ср. Дѣян. 13, 34; Римл. 6, 9—10) по человечеству, но по воскресеніи изъ мертвыхъ „уже не умираетъ, смерть уже не имѣетъ надъ Нимъ власти“ (Римл. 6, 9); какъ Богочловѣкъ, первенецъ изъ мертвыхъ, Онъ Самъ становится вѣчнымъ источникомъ жизни и возрожденія (Ин. 6, 35, 48; 10, 28; 11, 25; 14, 6; 1 Ин. 1, 2; 5, 20; Римл. 5, 23 и мн. др.): *καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. *Ἀρῆν* по код. R (ср. слав. и русск.) отсутствуетъ въ авторитетныхъ кодексахъ; притомъ же оно нарушаетъ тѣсную связь, которая соединяетъ *καὶ ἔχω κτλ* съ предшествующимъ. Появилось оно, вѣроятно, подъ вліяніемъ сочетанія „во вѣки вѣковъ“.

Съ понятіемъ о Божественной природѣ І. Христа и искупительныхъ заслугахъ Его, какъ Богочловѣка (*ἐγενόμην νεκρὸς*), связуется Его власть надъ смертію и адомъ: *καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾄδου*, — слав. и имамъ *ключи ада и смерти*.

Обладаніе ключами (ср. Мо. 16, 19: ключи царствія; Лк.

<sup>204</sup>) *Καὶ*—rhetoricae indolis: in sententiis strenue oppositis, in presse dictis. Bruder.

11, 52: ключъ разумѣнія; Апок. 9, 1: ключъ кладязя бездны; Апок. 20, 1: ключъ бездны) есть символъ полной власти надъ извѣстною областію съ правомъ открывать и закрывать доступъ въ нее. Адъ въ Св. Писаніи часто изображается въ видѣ темницы или крѣпости съ воротами и запорами (Псал. 9, 14; 106, 18; Ср. Петра 3, 19), а смерть тѣлесная, которая отверзаетъ душѣ человѣка, неомытаго кровію Христа, врата адовы (шеоль—Пс. 88, 48—49), сама у прор. Исаии называется „вратами ада“, „вратами преисподней“ (Ис. 38, 10). Отсюда—образъ „ключи смерти и ада“.

Въ славянскомъ и русскомъ переводахъ (и нѣк. кодексахъ) читаемъ не „смерти и ада“, но „ада и смерти“—въ обратномъ порядкѣ, котораго нельзя признать правильнымъ: а) τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾗδου имѣютъ всѣ авторитетные кодексы и древніе переводы; б) ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾗδης въ этомъ исполнѣ естественномъ порядкѣ встрѣчается въ 20, 13 и 14 Апокалипсиса; в) въ 6, 7—8, по открытіи 4-й печати, Іоаннъ зреть на блѣдномъ копѣ всадника, имя которому смерть, и за нимъ слѣдуетъ адъ,—и здѣсь смерть предшествуетъ аду. Перестановка произошла, вѣроятно, изъ желанія избѣжать сочетанія κλεῖς θανάτου.

І. Христось, Своею смертію побѣдившій діавола, отнялъ у него власть надъ смертію (Евр. 2, 14) и адомъ, съ которою связаны права верховнаго Судіи надъ людьми: „Отець далъ Сыну власть производить и судъ“ (Ин. 5, 27; ср. 22, 21), „и наступитъ время, когда всѣ находящіеся въ гробахъ услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія“ (ст. 28—29). Въ этихъ словахъ евангелія свѣтитъ также идея, которая проникаетъ все изображеніе Христа въ Апокалипсисѣ и соединяетъ въ одно цѣлое символы 13—16 стиховъ и слова Господа въ 17—18 стихахъ.

Владычество надъ смертію и адомъ составляютъ послѣднюю заключительную черту въ изображеніи лица І. Христа. Послѣ этого образъ Богочеловѣка, Царя, Судіи и Мздовоздаятеля, является предъ умственнымъ взоромъ вѣрующихъ (ближайшимъ образомъ тѣхъ, кто подлежалъ Его суду, т. е. вѣрующихъ семи церквей) во всей его дивной полнотѣ и

заключенности. Христосъ обладаетъ Божественною властію и всевѣдѣніемъ; слѣдовательно Онъ можетъ произвести судъ праведный и пелицепріятный; какъ Владыка жизни и смерти, облеченный Божественнымъ всемогуществомъ, Онъ въ тоже время можетъ прпрвести въ исполненіе Свои правосудныя опредѣленія и явить славу Свою, какъ Мздовоздаятеля <sup>205</sup>). Открывъ Себя тайневидцу во всей полнотѣ величія и власти, Христосъ приступаетъ къ отправленію Своего праведнаго суда, даетъ повелѣніе Іоанну записать опредѣленія Свои и объясняетъ новые, никогда ранѣе не употреблявшіеся символы (ст. 20).

Ст. 19—20. Γράφον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα, τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων ὧν εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου, καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς. Οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσὶν, καὶ αἱ λυχνίαὶ αἱ ἑπτὰ, ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσὶν. *Напиши убо, яже видѣлъ еси, и яже суть, и имже подобаетъ быти по семъ: таинство седми звѣздъ, яже видѣлъ еси на десницѣ моєй, и седми свѣтильникъ златыхъ: седми звѣздъ, ангели седми церквей суть, и седми свѣтильниковъ, яже видѣлъ еси, седми церквей суть.*

Слова τὸ μυστήριον κтл. до τὰς χρυσᾶς включительно въ русскомъ переводѣ рѣзко отдѣляются отъ γράφον.... μετὰ ταῦτα и поставляются въ тѣспѣйшую связь съ послѣдующимъ ἑπτὰ ἀστέρες. Вслѣдствіе этого въ текстъ перевода попало-билось внести два лишніе слова, которымъ нѣтъ соответствующихъ въ подлинникѣ; „тайна семи звѣздъ... *estъ сіа*“. Правильнѣе относить τὸ μυστήριον.... καὶ τὰς λυχνίας τὰς χρυσᾶς къ γράφον и разбирать не именительнымъ падежемъ (какъ въ русскомъ), при которомъ нѣтъ сказуемаго, а винительнымъ отъ γράφον; на зависимость отъ γράφον, по нѣ-

<sup>205</sup>) Въ этомъ символическомъ образѣ кратко выражено все то, надъ чѣмъ впоследствии въ теченіе ряда вѣковъ работало догматическое сознание христіанской церкви: ясно раскрыто ученіе о Божествѣ І. Христа, о соединеніи Божества съ человѣчествомъ (ст. 17—18), объ отношеніи Его къ человѣчеству и церкви. Неудивительно, поэтому, что алоги упорно отрицали Божественное происхожденіе вниги Откровенія, обличавшей ихъ догматическія заблужденія относительно лица Богочеловѣка.

которымъ <sup>206</sup>), указываетъ и вин. τὰς λυχνίας (вм. род. отъ μυστήριον по аттракціи — или къ γράφον, или къ εἶδες). Τὸ μυστήριον и далѣ служитъ опредѣленіемъ цѣлаго выраженія ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶ καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα и такимъ образомъ обобщаетъ въ себѣ три отдѣльныхъ момента: 1) ἃ εἶδες—*что видѣлъ*, т. е. видѣніе I. Христа среди 7 свѣщниковъ, которое въ общихъ чертахъ характеризуетъ отношенія Господа къ церквамъ; 2) ἃ εἰσὶ—*что есть* въ настоящее время, т. е. современное состояніе религіознонравственной жизни каждой изъ 7 азійскихъ церквей, изображаемое въ 2 и 3 главахъ и 3) ἃ μέλλει γίνεσθαι μετὰ ταῦτα—*что имѣетъ быть послѣ сего*, т. е. будущность каждой отдѣльной церкви въ зависимости отъ ея современнаго состоянія (см. 2, 5, 10, 16, 22—23; 3, 3—4, 9, 11, 16 и всѣ награды). II таинственный союзъ Господа съ церквами, и настоящее, и будущее ихъ, вѣдомое одному только божественному взору Сердцевѣдца,—все это составляетъ тайну семи церквей, записать которую и повелѣваетъ Господь Іоанну. Такимъ образомъ γράφον 19 стиха въ своемъ примѣненіи простирается на всѣ 7 послѣдующихъ опредѣленій Господа, и повторенія γράφον въ началѣ cadaго изъ нихъ составляютъ какъ бы отголосокъ (частный случай) этого общаго повелѣнія.

Конецъ 20 стиха: „семь звѣздъ суть ангелы седми церквей, а 7 свѣщниковъ суть 7 церквей“—съ одной стороны окончательно выясняетъ *общее* отношеніе Христа къ церквамъ, съ другой—составляетъ переходъ къ отдѣльнымъ опредѣленіямъ, въ которыхъ Господь изрекаетъ судъ надъ каждою отдѣльною церковію, и такимъ образомъ эти слова служатъ связующею нитью между 1) ἃ εἶδες и 2) ἃ εἰσὶ καὶ ἃ μέλλει γίνεσθαι.

Οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι τῶν ἑπτὰ ἐκκλησιῶν εἰσὶ, *семь звѣздъ ангелы седми церквей суть.*

Слово ἄγγελος въ Ветхомъ (равносильно еврейскому *маллах*) и Новомъ Завѣтѣ имѣетъ два главныхъ значенія: а) общее, когда оно передается словами „вѣстникъ, посланникъ, посоль“ и под. (примѣры безчисленны) и б) особенное (такъ

206) См. текстъ Тишендорфа, Лакмана и коммент. Düsterd. и Kliefoth.

сказать, техническое) — въ тѣхъ случаяхъ, когда оно прилагается къ существамъ высшаго духовнаго міра и обыкновенно оставляется безъ перевода („ангелъ“).

Къ этимъ основнымъ значеніямъ термина ἄγγελος примыкаются всѣ существующія объясненія сочетанія ἄγγελος ἐκκλησίας.

1) Въ первомъ, общемъ, значеніи принимаетъ слово ἄγγελος одинъ изъ извѣстныхъ и уважаемыхъ толкователей — Эбрардъ. По его мнѣнію, отъ каждой отдѣльной церкви является къ апостолу посланникъ или депутатъ, докладываетъ ему о религіозно-нравственномъ состояніи своей церкви, выслушиваетъ чрезъ посредство апостола одобреніе или осужденіе Судии—Христа и обязывается опубликовать опредѣленіе Господа вѣрующимъ. Эбрардъ не далекъ отъ того, чтобы допустить дѣйствительное прибытіе на островъ Патмосъ депутатовъ азійскихъ церквей, но его удерживаетъ умолчаніе апостола объ этомъ предметѣ <sup>207)</sup>, а потому онъ видитъ въ ἄγγελοι τῶν ἐκκλησιῶν *символическихъ* вѣстниковъ, подобныхъ по своему значенію посланникамъ Павла Эпафродиту и Эпафрасу (Филипп. 4, 18; Колосс. 1, 7; 4, 12).

Объясненіе Эбрарда не имѣетъ въ свою пользу ни одного положительнаго доказательства <sup>208)</sup>: оно всецѣло основано на критикѣ объясненій, предложенныхъ ранѣе другими толкователями. Противъ него должно сказать слѣдующее: вмѣсто одного, простѣйшаго, символа (если „ангеловъ“ понимаютъ символически) оно даетъ другой, менѣе понятный, и звѣзды являются символами *символическихъ* вѣстниковъ церквей; эти вѣстники, въ свою очередь, совершенно излишни — а) какъ для сообщенія Іоанну свѣдѣній о церквахъ, потому что его научаетъ объ этомъ самъ Господь, испытующій сердца и утробы, такъ и б) для передачи откровенія, преподаннаго Іоанну, потому что эта цѣль достигается книгою Апокалипсисъ. При томъ въ послѣднемъ случаѣ, какъ посланники къ церквамъ, они должны бы носить названіе ἄγγελοι Χριστοῦ,

<sup>207)</sup> Ebrard, s. 147.

<sup>208)</sup> Съ нѣкоторымъ правомъ Эбрардъ могъ бы воспользоваться Исаян 14, 32, гдѣ говорится о „вѣстникахъ народа“. Впрочемъ по LXX—*царіе языковъ*.



Ἰωάννου и под., или οἱ ἄγγελοι οἱ πρὸς τὰς ἐκκλησίας. Наконецъ, отношеніе ангеловъ церквей какъ ко Христу, Владыкѣ и Судіи, такъ и къ вѣрующимъ, по изображенію 2 и 3 главъ, настолько близко и тѣсно, что о какихъ бы то ни было депутатахъ не можетъ быть и рѣчи.

II). Въ значеніи „ангела“, какъ самостоятельнаго и личнаго духовнаго существа, принимаютъ ἄγγελος ἐκκλησίας древніе толкователи: Андрей, Ареѳа, Икуменій, а также значительное число отцевъ церкви <sup>209</sup>). При такомъ пониманіи ангель церкви есть ея ангель хранитель (φύλαξ — Андрей, ἔφορος — Ареѳа, Икуменій), „который имѣетъ свое невидимое наблюденіе надъ нею и оказываетъ ей свое благодатное содѣйствіе“. „Я увѣренъ, пишетъ св. Григорій Богословъ, что особенный ангель покровительствуетъ каждую церковь. какъ научаетъ меня Іоаннъ въ Апокалипсисѣ“ <sup>210</sup>). Служеніе ангела церкви подобно служенію ангеловъ, приставленныхъ къ народамъ, отдѣльнымъ населеннымъ мѣстамъ, городамъ, а также и тѣхъ, которые начальствуютъ „надъ отдѣльными видами бытія царствъ природы, неорганическаго, органическаго и животнаго“ <sup>211</sup>).

Не допуская сомнѣній въ существованіи святыхъ и чистыхъ духовъ, ангеловъ—хранителей народовъ, церквей, отдѣльныхъ лицъ, царствъ природы, стихій и пр., тѣмъ не менѣе мы не можемъ принять подобнаго истолкованія въ примѣненіи къ ἄγγελος ἐκκλησίας Апокалипсиса. а) Благочестивое христіанское чувство не можетъ примирить съ понятіемъ о святыхъ и добрыхъ ангелахъ Божіихъ многого изъ того, что содержится во 2 и 3 главахъ, такъ напр.—2, 4—5: „ты оставилъ первую любовь“, „вспомни, откуда ты низпалъ“. „покайся“; 2, 10: „не бойся ничего, что тебѣ надобно будетъ претерпѣть“, „будь вѣренъ до смерти. Ср. также 2, 13—14, 16, 20; 3, 1 и др. На это указывалъ еще бл. Августинъ: „sed habeo adversum te“ — hoc superioribus an-

209) Архим. Сильвестръ. Опытъ православнаго догматическаго богословія т. III, стр. 382—383 съ примѣчаніями.

210) Orat. 42, п. 9—Сильв. стр. 383, прим. 2.

211) Сильв. примѣч. 5 къ стр. 382.

gelis dici non potest, qui perpetuam retinent caritatem <sup>212</sup>). Ср. Ареѡы—Икуменія: οὐ γὰρ ὁ προστατῶν ἄγγελος ἡμαρτήχει, ὥστε δεῖν ἀκούσαι μετανόησον, ὁ δὲ ἀγιότητα ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ Κυρίου ὑπάρχων ἀστῆρ ὢν κτλ. б) Если угрозы и порицанія, изрекаемыя Господомъ въ Его опредѣленіяхъ церквамъ, ни въ какомъ отношеніи не приложимы къ ангеламъ хранителямъ ихъ, то совсѣмъ непонятно, почему опредѣленія (...ἄγγέλῳ... γράφον) назначаются именно и прямо имъ, а не кому другому. Правда, Андрей и Ареѡа ссылаются для объясненія этого на тотъ примѣръ, когда учителю и воспитателю вмѣняются достоинства и недостатки учениковъ и воспитанниковъ; но ангель хранитель ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признанъ лицомъ, несущимъ дѣйствительную отвѣтственность за ввѣренныхъ его попеченію людей, потому что обязанности, возложенныя на него Богомъ, по свойству его святой, укрѣпившейся въ добрѣ природы, не могутъ остаться неисполненными. в) Непонятно, почему Господь, обращаясь къ ангелу, избираетъ Своимъ посредникомъ челоѡка, природа котораго ниже природы ангеловъ. Ср. Икуменія: τίς δὲ καὶ χρεια γράφειν τῷ ἐν τῇ δεξιᾷ τοῦ διαλεγομένου παρόντι; ὅς καὶ οὐδὲ αἰσθητῆς ἀκοῆς οἷα νοερός ὢν δεόμενος ἦν; г) Въ концѣ каждаго опредѣленія выразительно повгоряются слова, что „духъ говоритъ церквамъ“, а не ангеламъ ихъ.

Вслѣдствіе невозможности придавать здѣсь слову „ангель“ ни то, ни другое изъ его простѣйшихъ значеній еще въ древности появляются попытки видоизмѣнить смыслъ его въ различныхъ направленіяхъ.

Ш) Къ числу наиболѣе распространенныхъ и популярныхъ принадлежатъ то объясненіе, по которому ангель церкви обозначаетъ предстоятеля церкви, епископа или пресвитера <sup>213</sup>). У нѣкоторыхъ изъ новѣйшихъ толкователей это пониманіе нѣсколько видоизмѣняется: ангель, по мнѣнію напр. Генгстенберга, означаетъ не отдѣльную, единичную личность

<sup>212</sup>) Epist. 43, ed. Migne—Stern, s. 138, Ann. 3.

<sup>213</sup>) Иустинъ философъ, бл. Августинъ, Иларій диаконъ (Stern), С. a Lapide, Sylveira, Bossuet, Stern, Sabel, Kliefoth, Beck, Tait,—и вообще всѣ католическіе толкователи.

предстоятеля, а весь іерархическій институтъ въ полномъ его составѣ, какъ опредѣленную коллективную единицу; Роге <sup>214)</sup> видитъ даже въ ангелѣ церкви символической *идеальный* зародышъ развитія епископскаго института.

Такъ какъ во всемъ Апокалипсисѣ не встрѣчается ни одного примѣра, гдѣ бы ἄγγελος употреблялось въ смыслѣ „предстоятеля, епископа“ и под., то представители разбираемаго истолкованія въ его оправданіе ссылаются или а) на словоупотребленіе Ветхаго Завѣта, или б) на терминологию іудейской синагоги, отъ которой будто-бы въ переводѣ на греческій языкъ цѣликомъ взято выраженіе „ангелъ церкви“ <sup>215)</sup>.

а) Изъ Ветхаго Завѣта различными толкователями приводятся слѣдующія мѣста, которыя признаются совершенно параллельными разбираемому: Псх. 23, 20 — ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου; 2 Паралип. 36, 15—16 — ἀποστέλλων τοὺς ἄγγέλους ἑαυτοῦ. Псап 44, 26 — βουλήν τῶν ἄγγέλων αὐτοῦ; Агг. 1, 13 — εἶπεν Ἀγγαῖος ἄγγελος Κυρίου ἐν ἀγγέλις Κυρίου τῷ λαῷ; Малах. 2, 7 — ἱερέως — ἄγγελος Κυρίου Παντοκράτορος ἐστίν, ср. 3, 1 и др. По сличенію указанныхъ мѣстъ съ контекстомъ, подлинникомъ и другими переводами ясно показываетъ, что въ книгѣ Исходъ „ангелъ“ есть такъ называемый „Ангелъ Іеговы“, а въ прочихъ мѣстахъ вездѣ имѣетъ значеніе „вѣстникъ, посланникъ“ и соединяется съ родит. Κυρίου и под.; слѣдовательно всѣ эти ссылки не имѣютъ отношенія къ ἄγγελος ἐκκλησίας, — сочетанію, въ которомъ, по мнѣнію всѣхъ толкователей этой группы ἄγγελος не значить „вѣстникъ“; всякое іерархическое лицо, облеченное извѣстными божественными полномочіями съ полнымъ правомъ можетъ быть названо ἄγγελος Θεοῦ, Κυρίου, Χριστοῦ и под. для обозначенія его посольства свыше, но не ἄγγελος ἐκκλησίας, λαοῦ, πόλεως и под., потому что къ

<sup>214)</sup> См. Düsterd.—Rothe: Prolepsis der Bischöfe in der Idee.

<sup>215)</sup> Изъ Нов. Завѣта можно бы указать 1 Кор. 11, 10, гдѣ нѣкоторые въ словахъ διὰ τοὺς ἄγγέλους видятъ намекъ на епископовъ. Но этотъ намекъ усматривается уже подъ вліяніемъ разбираемаго толкованія „ангеловъ церкви“, а самое выраженіе ап. Павла удовлетворительно изясняется въ примѣненіи къ ангеламъ на основ. напр. Midrasch Schemoth Rabba, 32 и др.

такому словоупотребленію нѣтъ никакихъ основаній въ Св. Писаніи.

б) Терминъ еврейской синагоги (*шеіах циббур* или *цибур*), приводимый многими толкователями<sup>216</sup>), имѣетъ только выѣшнее, и то далеко не полное, сходство съ ангеломъ церкви: *шеіах циббур* въ буквальномъ переводѣ значитъ не „ангелъ или вѣстникъ церкви“, а „церковнослужитель“, точнѣе — „служитель собранія, синагоги“. Этимъ именемъ въ позднѣйшей еврейской синагогѣ назывался канторъ, обязанности котораго отчасти напоминаютъ обязанности діакона, канонарха, параэклисиарха<sup>217</sup>). Но, во 1-хъ, нѣтъ никакихъ доказательствъ въ пользу существованія подобной синагогальной должности въ эпоху написанія Апокалипсиса или ближайшую къ ней<sup>218</sup>); во 2-хъ, если бы они и отыскались, все равно — невозможно сопоставлять кантора еврейской синагоги съ епископомъ или пресвитеромъ христіанской церкви.

При отсутствіи какихъ бы то ни было основаній въ языкѣ и символикѣ Св. Писанія, пониманіе ангеловъ церковей въ смыслѣ епископовъ имѣетъ и другіе крупные недостатки, которые были замѣчены самими представителями его, вслѣдствіе чего и явилось истолкованіе „ангеловъ“ въ коллективномъ смыслѣ<sup>219</sup>). 1) Все содержаніе каждаго опредѣленія, адресованнаго ангелу, съ перваго до послѣдняго слова имѣетъ приложеніе не къ епископу, а ко всей церкви, въ цѣломъ ея составѣ, напр. 2, 2—5; нельзя указать ни одной черты, въ которой бы можно было усмотрѣть личный намекъ на епископа; личность ангела и самая церковь изображаются въ такой тѣсной нравственной связи, что иногда рѣчь не замѣтно переходитъ отъ ангела къ вѣрующимъ (изъ ед. во множ. и наоборотъ во 2-мъ лицѣ; см. напр. 2, 20, 23 — 24; особенно 2, 13; „знаю твои дѣла, и что ты живешь тамъ, гдѣ престолъ сатаны... и не отрекся отъ вѣры Моей,

<sup>216</sup>) Vitringa, Eichhorn, Schöttgen, Bengel, Ewald I (послѣдній видитъ въ ангелѣ церкви діакона или діаконатъ).

<sup>217</sup>) Schöttgen ad h. l. Ср. Cremer Bibl. theol. Wörterbuch der NTchen Gräcität подъ словомъ ἄγγελος, стр. 17 2-го изданія 1872 года.

<sup>218</sup>) Lücke, s. 431.

<sup>219</sup>) Hengst., Rothe, Alsted, Brightmann. Ср. Düst.

даже въ тѣ дни, въ которые у *васъ*, гдѣ живетъ сатана“ и пр.; ср. 2, 10); между тѣмъ трудно допустить подобную солидарность епископа съ пасомыми въ добрѣ и злѣ; это еще можно бы признать для одной какой-нибудь церкви, гдѣ епископъ по своимъ нравственнымъ качествамъ легко могъ быть одинаковымъ съ своей паствой; но чтобы каждая изъ семи церквей имѣла такого епископа, который въ своемъ лицѣ непремѣнно соединялъ бы всѣ достоинства и недостатки своей паствы и служилъ бы живымъ воплощеніемъ преобладающаго духа церковной жизни, — это невозможно, потому что въ такомъ случаѣ лишались бы свободы и самостоятельности или епископъ, или церковь, или и тотъ, и другая вмѣстѣ. 2) Если мы признаемъ полную взаимность между пастыремъ и паствою какъ въ совершеніи добрыхъ дѣлъ, такъ и въ нравственныхъ недостаткахъ, даже порокахъ, то необходимо должны будемъ распространить нравственную отвѣтственность, которую несутъ пасомые, и на пастыря, — естественно, должны будемъ ожидать, что и пастыря коснется карающая десница Божія, простертая на паству. Однако этого въ опредѣленіяхъ Господа незамѣтно. Въ опредѣленіи о церкви Ефеса Иисусъ Христосъ призываетъ ангела ея къ покаянію, угрожаетъ прийти къ нему съ цѣлію учинить Свое праведное возмездіе (2, 5); но, какъ видно изъ дальнѣйшаго, наказаніе касается исключительно церкви, свѣтильника, а не звѣзды: „если не покаешься, сдвину *свѣтильникъ твой* съ мѣста его“ (5). Ангелу Смирнской церкви Господь предсказываетъ скорбь и гоненіе: „не бойся ничего, что тебѣ надобно будетъ претерпѣть“, терпѣть же будетъ не ангелъ, а церковь (ст. 10). Къ ангелу Пергамской церкви, въ которой оказались Николаиты, Христосъ взываетъ: „покайся; а если не такъ, то скоро *прииду къ тебѣ, и сражусь съ ними мечемъ устъ Моихъ*“ (2, 16). Ср. 2, 20 и 22—23. Точно тоже можно сказать и о наградахъ. См. напр. 3, 4. 3) Въ опредѣленіи о церкви Пергама упоминается мученикъ Антипа, по древнему преданію 2-й епископъ Пергамскій<sup>220)</sup>, что признается всѣми католическими комментаторами. Если

<sup>220)</sup> См. объясн. 2, 11—17.

же ангелъ Пергамской церкви и ся епископъ одно и то же лицо, то трудно понять слова 2, 13: „ты (епископъ) не отречея отъ вѣры Моей, даже въ тѣ дни... въ которые умерщвлелъ вѣрный свидѣтель Мой (епископъ) Антипа“<sup>221</sup>). 4) Если въ ангелъ церкви видѣть опредѣленную историческую личность, извѣстнаго епископа, современнаго написанію книги Откровенія, то необходимо будетъ заключить въ предѣлы его личной жизни такія общія эсхатологическія обѣтованія Господа, какъ напр. обѣтованіе Филадельфійской церкви: „Я сохраню тебя отъ годныи искушенія, которая прійдетъ на всю вселенную, чтобы испытать живущихъ на землѣ“, и далѣе: „се, гряду скоро; держи, что имѣешь“ (3, 10, 11; ср. 2, 25). 5) Наконецъ, при жизни Апостола Іоанна Богослова епископы подвѣдомственныхъ ему церквей, какъ его подчиненные, не могли имѣть такого исключительнаго значенія въ церковной жизни Прокопсульской Азіи, какое необходимо приписать имъ въ томъ случаѣ, если они изображаются подъ видомъ 7 звѣздъ въ десницѣ Христа<sup>222</sup>).

По всѣмъ приведеннымъ основаніямъ, которыя, какъ мы сказали, подкрѣпляются отсутствіемъ всякихъ аналогій въ Св. Писаніи, разсмотрѣнное толкованіе должно признать неудовлетворительнымъ.

IV) Нѣкоторые<sup>223</sup>) считали 7 ангеловъ церкви тождественными съ 7 духами, предстоящими престолу Божію (1, 4); но это пониманіе опровергается и различіемъ наименованій, и различіемъ отправленій тѣхъ и другихъ. Притомъ, если доказано, что 7 духовъ суть символъ единой Ипостаси Духа Божія во всей полнотѣ проявленій Его въ исторіи домостроительства, то нельзя приурочивать отдѣльныя Его свойства и обнаруженія по одному къ каждой церкви, потому что на каждую церковь изливается вся полнота благодатныхъ даровъ Духа. Другія непреодолимая затрудненія, соеди-

---

<sup>221</sup>) Развѣ только предположить, что похваляется твердость вѣры Пергамскаго епископа, обнаруженная еще въ то время, когда онъ не былъ епископомъ.

<sup>222</sup>) О выраженіи τῶν ὑψαίχων σου Ἰεζαβήλ см. въ объяснен. на 2, 20.

<sup>223</sup>) Напр. Brandt у Kliefoth.

ненныя съ этимъ толкованіемъ, указаны при разборѣ толкованія Андрея, Ареѡы, Икуменія и др.

V) Многіе новѣйшіе толкователи <sup>224)</sup> видятъ въ „ангелѣ церкви“ олицетвореніе духа церкви <sup>225)</sup>, ея духовную сущность <sup>226)</sup>, „живое единство, организмъ церкви“ <sup>227)</sup>. Впервые это толкованіе было формулировано въ началѣ 18-го столѣтія Сальмазіемъ, котораго представители этой группы толкователей считают своимъ родоначальникомъ <sup>228)</sup>; но зародышъ его, правда, въ элементарномъ, зачаточномъ видѣ, можно усматривать уже у Ареѡы; признавая до известной степени тождество между ангеломъ и церковію, ихъ полную взаимную солидарность, Ареѡа писалъ: οὐ τοῖς ἀγγέλοις φησὶν, ἀλλὰ ταῖς ἐκκλησίαις — „не ангеламъ говорить, а церквамъ“, и еще яснѣе, въ положительной формѣ: ἄγγελον τῆς Ἐφέσου τὴν ἐν αὐτῇ ἐκκλησίαν λέγει — „ангеломъ.... называетъ самую церковь“.

При своей отвлеченной формѣ, это толкованіе съ перваго взгляда кажется произвольнымъ и туманнымъ, и можетъ легко вызвать упрекъ въ томъ, что оно на мѣсто конкретнаго понятія „ангела церкви“ ставитъ символъ или абстракцію <sup>229)</sup>, противную духу Св. Писанія. Кроме того, у представителей его „ангелъ церкви“, обозначаемый символомъ звѣзды, недостаточно ясно разграничивается отъ церкви, изображаемой подъ видомъ свѣщника; мало указывается поясняющихъ и доказывающихъ примѣровъ изъ области священнаго языка и символикки; иногда подробности и второстепенныя черты толкованія не имѣютъ достаточной опредѣленности. Тѣмъ не менѣе это пониманіе въ его существенныхъ чертахъ должно быть принято, потому что правильность его можетъ быть доказана на основаніи книги Откровенія и многочисленныхъ данныхъ библейской и внѣбиблейской письменности.

По книгѣ Откровенія „ангелъ церкви“ и самая церковь

<sup>224)</sup> Gabler, De-Wette, Lücke, Düsterdick и др.

<sup>225)</sup> Der personificirte Gemeindegeist—Düsterdick.

<sup>226)</sup> Die geistige Substanz der Gemeinde—De-Wette.

<sup>227)</sup> Düsterdick.

<sup>228)</sup> См. Lücke, s. 431.

<sup>229)</sup> Этотъ упрекъ дѣлаютъ Rothe, Kliefoth.

находятся между собою въ самомъ тѣсномъ и неразрывномъ отношеніи, такъ что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ нѣтъ никакой возможности разграничить, что принадлежитъ ангелу и что церкви; и тотъ, и другая мыслятся какъ понятія до извѣстной степени тождественныя и соотносительныя, и одно изъ нихъ неоднократно замѣняется другимъ, какъ равносильнымъ и подобозначащимъ. Рѣчь Господа во 2 и 3 главахъ незамѣтно переходитъ отъ ангела къ церкви и снова возвращается къ ангелу, и то, что Іоаннъ пишетъ ангелу (τῷ ἄγγέλῳ γράφον), въ сущности, по его же словамъ, относится къ церкви: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις (въ заключеніи каждаго опредѣленія. Ср. 22, 16). Поэтому съ полнымъ правомъ можно повторить слова Ареопы, что ангелъ церкви есть самая церковь<sup>230</sup>). Ср. Victorini<sup>231</sup>): *Septem stellae sunt septem ecclesiae*. Въ пользу подобнаго отождествленія и замѣны одного понятія другимъ свидѣлствуютъ многочисленныя примѣры, аналогичныя съ разбираемымъ.

1) Довольно близкую аналогію съ „ангеломъ церкви“ представляютъ въ этомъ отношеніи (*mutatis mutandis*) ангелы, являющіеся замѣстителями отдѣльныхъ лицъ и облеченные всеми правами и функціями послѣднихъ, таковы: а) Ангелъ лица (Исаія 63, 9) Іеговы или просто Ангелъ Іеговы (Ангелъ Господень—маляхъ Іегова), б) Ангелъ Іисуса Христа (Апок. 1, 9 — 20, ср. 22, 16 и 1, 1), в) Ангелъ Св. Духа<sup>232</sup>), г) ангелъ ап. Петра (Дѣян. 12, 15).

а) Въ книгѣ Бытія (31, 11, 13) читаемъ: „Ангелъ Божій сказалъ мнѣ во снѣ: ...Я Богъ (явившійся тебѣ) въ Веѣилѣ“. По книгѣ Исходъ (гл. 3) Моисею „явился Ангелъ Господень въ пламени огня изъ среды терноваго куста“. Далѣе (ст. 4) объ этомъ Ангелѣ говорится: „Господь (Іегова) увидѣлъ“, „воззвалъ Богъ“, „сказалъ Богъ“ (ст. 5); „Я Богъ Авраама“ и пр. (ст. 6). Въ книгѣ Судей (гл. 6) въ примѣненіи къ Ангелу Господню, который явился Гелеону, употребляются

<sup>230</sup>) Повторяемъ: до извѣстной степени; о различіи между ними см. ниже.

<sup>231</sup>) Migne р. с. с. V, col. 230.

<sup>232</sup>) „Die Himmelfahrt und Vision des Pr. Iesaja“ von H. Iolowicz, Leipzig 1854.



выраженія: „*Господь*, возрѣвъ на него (Гедеона), сказалъ“ (ст. 14); „и сказалъ *Господь*: *Я буду съ тобою*“ (ст. 16). Пророкъ Осія въ 12, 3 — 4 говоритъ объ Иаковѣ: „возмужавъ, боролся съ Богомъ“ и непосредственно за этимъ прибавляетъ: „онъ боролся съ Ангеломъ“ (Ср. еще Быт. 16, особ. ст. 10, 13; Быт. 19, 1, ср. 18, 1; Быт. 21, 17, 18; Быт. 22, 11, 15, ср. 12; Быт. 48, 15 — 16; Числь 22, 32—35; Суд. 2, 1, 4; Суд. 13; Захаріи 12, 8. Также Ін. 12, 29)<sup>233</sup>).

б) Въ книгѣ Откровенія было бы невозможно различить Ангела Иисуса Христа отъ лица Самого Господа, если бы не было прямо сказано (и тѣмъ же Ангеломъ): „Я, Иисусъ, послалъ Ангела Моего засвидѣтельствовать вамъ сіе въ церквахъ“ (22, 16).

в) Въ „Восхожденіи Исаіи“ выраженіе „ангелъ Св. Духа“ и „Св. Духъ“ вполне равносильны (см. 3, 15; 4, 21; 7, 23; 8, 14; 9, 36). „Ангелъ Св. Духа“, по словамъ книги, глаголетъ чрезъ пророковъ, вдохновлялъ псалмопѣвцевъ и имѣетъ одинаковое достоинство съ І. Христомъ, т. е. есть лице Божественное.

г) Въ Дѣянїяхъ (12, 12—15) вѣрующіе въ лицѣ Петра, признаннаго служанкою Родою по голосу, видятъ ангела его, потому что, по мнѣнію ихъ, это не могъ быть самъ Петръ. Отсюда можно заключить, что ангелъ Петра мыслился какъ бы въ видѣ его двойника, обладающаго даже его внѣшними качествами.

2) Въ самомъ близкомъ и тѣсномъ сродствѣ съ „ангелами церквей“ стоятъ по своему характеру и значенію ангелы народовъ, стихій, царствъ природы, отдѣльныхъ явленій и предметовъ. Этихъ ангеловъ знаетъ и книга Откровенія. Въ 9 главѣ (ст. 13—16 и д.) читаемъ извѣстіе объ освобожденіи четырехъ ангеловъ, связанныхъ при великой рѣкѣ Евфратѣ и приготовленныхъ „на часъ, и день, и мѣсяць, и годъ, для того, чтобы умертвить третью часть людей“ (ст. 14 — 15); послѣ этого тайнозритель прибавляетъ: „число

---

<sup>233</sup>) Ср. однако Исх, 33, 2. О природѣ Ангела Иеговы см. напр. Лебедева *Ветхозавѣтное вѣроученіе во времена патріарховъ* СІБ. 1886.

коннаго войска было двѣ тѣмы темъ“. Отсюда видно, что четыре ангела суть представители народовъ, соблюдаемыхъ Богомъ въ опредѣленныхъ тѣсныхъ границахъ до того времени, когда они, получивъ полную свободу, послужать орудіями правосуднаго гнѣва Божія. Въ 14, 18 Іоаннъ зреть ангела, который имѣеть въ своемъ распоряженіи огонь; въ 17, 5—слышитъ голосъ ангела водъ (ἄγγελος ὑδάτων). Ср. 7, 1: ангелы вѣтровъ; 9, 11: ἄγγελος ἄβύσσου; 16, 7: ангель жертвенника; 21, 12: ангелы вратъ Іерусалима.

Въ Св. Писаніи понятіе объ ангелахъ народовъ ясно выражено въ 10 главѣ Даніила <sup>234</sup>). О стихійныхъ же и др. ангелахъ говоритъ одна только книга Откровенія въ выше приведенныхъ мѣстахъ. Свѣдѣнія библейскія восполняются преданіями, которыя сохранились въ памятникахъ внѣбиблейской письменности и содержатъ въ себѣ представленія, сходныя съ представленіями Апокалипсиса, хотя иногда и измѣненныя въ нѣкоторыхъ пунктахъ позднѣйшими, преимущественно раввинскими, измышленіями <sup>235</sup>). Право пользованія іудейскими представленіями для уясненія представленій Апокалипсиса основывается на томъ, что и тѣ, и другія имѣють общій источникъ въ ветхозавѣтномъ откровеніи и въ существенныхъ чертахъ вполне сходны между собою.

Въ 10 главѣ книги Даніила Сынъ Божій или Ангель Іеговы (ст. 5 6, ср. Апок. 1, 13 — 16) открываетъ пророку Свои отношенія къ ангелу персидскаго народа, который называется „княземъ царства Персидскаго“ (сар мальхут фарас — ст. 13). „Князь царства Персидскаго, говоритъ Жившійся Даніилу, *стоялъ противъ Меня* двадцать одинъ день; но вотъ, Михаилъ, одинъ изъ первыхъ князей, пришелъ *помочь мнѣ*“ (ст. 13); и далѣе: теперь я возвращусь, чтобы *бороться* съ княземъ Персидскимъ; а когда я выйду, то вотъ *прійдетъ князь Греціи*. 7. и нѣтъ никого, кто *поддерживалъ* бы меня въ томъ, кромѣ Михаила, князя вашего“ (ст. 20—21). Изъ приведенныхъ словъ можно видѣть, что

<sup>234</sup>) Есть указаніе во Второз. 32, 8 по LXX.

<sup>235</sup>) См. напр : Weber Syst. d. j. alts. Theologie, § 34 — „Die himmlische Geisterwelt“, s. 161—168; Hamburger—Realencyclopädie für Bibel und Talmud: вѣсколько членовъ объ ангелахъ.

отношенія между ангелами народовъ вполне соотвѣтствуютъ реальнымъ историческимъ отношеніямъ между подчиненными имъ народами, такъ что и ангель, и народъ дѣйствуютъ въ полной взаимной солидарности. Ср. Апок. 9, 13—16.—Въ одинаковыхъ отношеніяхъ къ своимъ областямъ находятся ангелы стихій и под. <sup>236</sup>), они всегда мыслятся въ неразрывной связи со стихіями и пр.; ихъ дѣятельность, какъ и дѣятельность силъ природы, направляется или въ пользу, или во вредъ человѣку согласно планамъ Провидѣнія <sup>237</sup>). Ср. Псал. 78, 49; Притч. 17, 11. Солидарность между ангеломъ и церковію идетъ гораздо далѣе: „ангелы церквей“ имѣютъ тѣ же самыя нравственныя качества, которыя обнаруживаются въ жизни принадлежащихъ имъ церквей; ихъ дѣятельность можетъ быть направлена въ положительную и въ отрицательную сторону, къ добру или ко злу, и соотвѣтственно этому подлежить положительной или отрицательной оцѣнкѣ, можетъ заслужить и высокую похвалу, и суровое порицаніе (см. 2 и 3 гл.). Нѣчто подобное находимъ и въ книгѣ Даніила, въ приведенномъ выше мѣстѣ 10 главы: князь царства Персидскаго стоитъ противъ мужа, явившагося Даніилу, борется противъ Него, Михаилъ помогаетъ Ему, поддерживааетъ Его въ борьбѣ съ княземъ Персіи; затѣмъ на смѣну выступаетъ (для борьбы съ княземъ Персіи) князь Греціи. Нельзя не замѣтить, что князь Греціи и Персіи имѣютъ человѣческія свойства: ихъ невозможно признать святыми и добрыми ангелами хранителями, потому что борьба между ангелами добрыми невозможна,—тѣмъ болѣе невозможно сопротивленіе ангеловъ хранителей Тому, Кто являлся Даніилу. О ходатайствѣ (ст. 20) ангела хранителя Персовъ предъ Богомъ или Ангеломъ Его не можетъ быть и рѣчи, потому что характеръ отношеній его къ Мужу 5—6 стиховъ обо-

<sup>236</sup>) Они также называются князьями, напр. сар шель ям—князь моря, водъ (Baba bathra 74 b.); существуетъ ангель огня, града (Pesachim 117 a) и др. См. Wünsche Der babylonische Talmud etc.; Hamburger I, s. 611; Weber 161—168.

<sup>237</sup>) Кромѣ вышеуказанныхъ см. книг. Эноха 11, 2; 15, 1; 20, 1 и д. 41, 7; 58, 9; 64, 8; 65, 4; 66, 14; 81, 10; Восхожд. Исаи 3, 15; 4, 18; 11; 19 и мн. др.

значается еврейскимъ глаголомъ *ляхам* — *воевалъ, боролся*, и Мужъ пользуется при этомъ сторонней помощью, поддержкой. Точно также нѣтъ основанія относить „князей“ къ числу злыхъ духовъ по природѣ: по Targ. Jer. I на Быт. 11, 6—7<sup>238</sup>), они прямо причисляются къ ангеламъ, служащимъ Иеговѣ (Engel des Dienstes), признаются орудіями божественнаго міроуправленія и промысленія.

По воззрѣніямъ іудейской письменности всѣ вообще служебные ангелы (исключая личныхъ святыхъ и добрыхъ духовъ, въ собственномъ смыслѣ ангеловъ) имѣютъ человѣкоподобныя природныя свойства, могутъ уклоняться отъ своего назначенія<sup>239</sup>) и тѣмъ навлекать на себя гнѣвъ Иеговы, могутъ подвергаться суду Его (какъ и „ангелы церквей“) <sup>240</sup>). По Schir rabba 27 b., Tanchuma, Beschallach 13<sup>241</sup>) Иегова, прежде чѣмъ осуждать и наказывать народъ какой-либо страны, судитъ ангела его, а потомъ уже обращаетъ Свой карающій гнѣвъ противъ народа. Тоже усматривается и въ Апокалипсисѣ.—Указанныя черты нравственнаго характера „ангеловъ церквей“ имѣютъ существенное значеніе при опредѣленіи ихъ истинной природы: не смотря на то, что они изображаются какъ существа личныя („покайся“ и под.), мы не можемъ ни причислить ихъ къ классу чистыхъ и святыхъ духовъ, каковы ангелы въ собственномъ смыслѣ, ни составить изъ нихъ особую категорію ангеловъ личныхъ, обладающихъ человѣкоподобными свойствами, потому что и то и другое противорѣчило бы Св. Писанію и ученію православной церкви объ ангелахъ. Единственное, что остается на основаніи сказаннаго, это—признать „ангела церкви“ за персонификацію, олицетвореніе самой церкви. Тогда будетъ вполне понятна его совершенная солидарность съ церковью даже въ худомъ направленіи дѣятельности.

Однако этого не достаточно: если бы „ангелъ“ былъ просто персонификаціею церкви, тогда онъ представлялъ бы

---

<sup>238</sup>) Weber s. 165—Ср. Pesikta 176<sup>a</sup> ib.

<sup>239</sup>) Webers. 162. Ср. Іова 4, 18: „слугамъ Своимъ не вѣруетъ, и въ ангелъ Своихъ усматриваетъ недостатки“ (тоголя).

<sup>240</sup>) Ibid. и Hamburger I, 311; ср. Эноха 41, 7; 66, 14.

<sup>241</sup>) Weber s. 165.

собою излишнее удвоение одного и того же понятія, что только усложняло бы безъ всякой нужды изображеніе суда Божія надъ церквами. При всемъ своемъ относительномъ тождествѣ съ церковію ангелъ различается отъ нея. Нами уже было замѣчено, что ангелъ хотя судимъ, но не наказуемъ, — подлежитъ порицанію, но не наказанію, — похвалѣ, но не наградѣ. И ангелъ, и церковь мыслятся какъ двѣ реальныхъ противоположности и изображаются цоль двумя различными символами: ангелы подъ свойственнымъ (Іова 38, 7) имъ символомъ звѣздъ, церкви — подъ символомъ свѣщниковъ: αἱ λυχνίαὶ αἱ ἑπτὰ ἑπτὰ ἐκκλησίαι εἰσὶν <sup>242)</sup>. Звѣзды — символъ ангеловъ — Господь, какъ Владыка, непрестанно держитъ въ десницѣ Своей (ср. Мѡ. 18, 10), между свѣтильниками Онъ шествуетъ, временно посѣщая каждую церковь какъ Мздовоздаятель. Такимъ образомъ ангелъ есть свѣтило (ἀστὴρ) церкви, или, принимая во вниманіе все вышесказанное, внутренній одухотворяющій и оживляющій принципъ церковной жизни, совмѣщающій въ себѣ всѣ существенныя и типическія черты историческаго развитія церкви. Церковь же, какъ свѣщникъ (ср. Мѡ. 5, 14 и д.), долженствующій служить къ просвѣщенію міра, есть средство къ обнаруженію дѣятельности ангела, какъ внутренней силы; она (λυχνία) получаетъ свой свѣтъ только отъ него, а безъ него умираетъ, становится бездушною и теряетъ значеніе для христіанства. Иначе сказать: если разсматривать церковь хронологически и пространственно, со стороны количественной и качественной, то она въ своей исторической жизни представитъ величайшее разнообразіе событій, лицъ, характеровъ, случайностей и пр.; она можетъ увеличиваться или уменьшаться по числу членовъ, развиваться, хранить, или извращать преданное ей ученіе (имѣемъ въ виду церковь города, страны), преуспѣвать въ добрѣ или злѣ и под. Но при всемъ разнообразіи явленій и лицъ, входящихъ въ ея исторію, церковь сохраняетъ опредѣленную типическую фізіономію, обнару-

<sup>242)</sup> Rescriptus и пѣд. друг. имѣютъ послѣ αἱ ἑπτὰ прибавленіе ἄς εἶδες, сл. *яже видѣлъ еси*, русск. „которые ты видѣлъ“, вопреки код. ABC Sin 32 minusc., всѣмъ переводамъ кромѣ Коптскаго, чтеніямъ у Андр. и Арсѣн и пр.

живаешь одинъ принципъ въ своемъ развитіи и представляетъ органическое единство въ своей дѣятельности. Какъ и вездѣ, въ церковной жизни наблюдается противоположность между сущностью и явленіемъ, формою и матеріею, идеею и феноменомъ и пр., которыя реально не отдѣлимы одно отъ другаго. Такого же рода противоположность между ангеломъ и церковію, составляющими вмѣстѣ другъ съ другомъ реальное единство. Ангель есть сила церковнаго самосознанія, духовное око церкви, въ которомъ ясно отражаются всѣ измѣненія и колебанія въ церковной жизни, — ея нравственная коллективная сила, опредѣляющая общее направленіе церкви къ добру или ко злу.

По справедливому замѣчанію De-Wette и Düsterdick'a понятію ἄγγελος соотвѣтствуетъ духовная субстанція церкви, цѣлая ея совокупность, мыслимая какъ живая органическая сила, а понятію ἐκκλησία — конкретная, эмпирическая сторона церкви въ разнообразномъ множествѣ составляющихъ ея элементовъ, часто противоположныхъ другъ другу въ своей дѣятельности.

Итакъ, ангель церкви есть олицетвореніе реальной духовно-нравственной силы, проявляющей свою дѣятельность въ исторіи церкви, или самая эта сила, человѣкообразно представляемая<sup>243</sup>).

Это пониманіе, совершенно удовлетворительное въ экзегетическомъ отношеніи, не только вполне согласно съ ученіемъ Св. Писанія объ ангелахъ, но даже можетъ служить къ объясненію нѣкоторыхъ затруднительныхъ мѣстъ Ветхаго и Новаго Завѣта.

„Ангель“ есть имя должности, а не природы: τὸ ἄγγελος, говоритъ св. Кирилль Александрійскій, ὄνομα λειτουργίας μᾶλλον ἐστίν, ἢ περ οὐσίας σημαντικόν<sup>244</sup>). Въ 1-й главѣ посланія къ Евреямъ, гдѣ доказывается несравненное превосходство Иисуса Христа предъ ангелами, повторяются между

<sup>243</sup>) Ср. Книга Эноха 58, 9: Der Geist des Reises ist sein Engel.

<sup>244</sup>) Cremer подъ сл. ἄγγελος. Ср. Августина: angelus officii nomen est, non naturae. De Script. Serm. VII, 3. Migne t. 37, p. 64 — у Лебедева „Ветхозав. вѣроученіе“, стр. 132, примѣч. 4.

прочимъ слова 103 псалма: „творяй ангелы своя духи, и слуги своя огнь палящъ“ (ст. 4). Изъ этихъ словъ (ср. подлинникъ) видно, что Богъ при достиженіи Своихъ цѣлей пользуется въ качествѣ орудій Своихъ или посланниковъ вѣтрами (πνεύματα, рухот), палящимъ огнемъ, вообще безличными силами природы. Таже мысль высказывается въ Пс. 78 (р. 71). 49, гдѣ подъ „посольствомъ злыхъ ангеловъ“ разумѣются всѣ разнообразныя бѣдствія, ниспосланныя Богомъ въ наказаніе на Египеть (ср. Притч. 17, 11). Слѣдовательно, если безличная стихійная сила можетъ быть исполнительницею велѣній божественныхъ и, какъ такая, носить названіе „ангела“, то тѣмъ болѣе приличествуетъ это названіе и служеніе силѣ духовно-нравственной, разумно-человѣческой, каковы „ангелы церкви“.

Съ точки зрѣнія предложеннаго толкованія „ангеловъ церкви“, какъ намъ кажется, могутъ найти себѣ удовлетворительное объясненіе два примѣчательныхъ мѣста — 1) Иова 4, 18: Господь „слугамъ Своимъ не довѣряетъ; и въ ангелахъ Своихъ усматриваетъ недостатки“ и 2) 1 Кор. 6, 1—3. Въ этомъ послѣднемъ ап. Павелъ, обличая вѣрующихъ, которые унижали святое званіе христіанъ, говоритъ: „какъ смѣетъ кто у васъ, имѣя дѣло съ другимъ, судиться у нечестивыхъ, а не у святыхъ? Развѣ не знаете, что святые будутъ судить міръ? Если же вами будетъ судимъ міръ, то неужели вы недостойны судить маловажныя дѣла? Развѣ не знаете, что мы будемъ судить ангеловъ, не тѣмъ ли болѣе дѣла житейскія?“ Святые, т.-е. христіане, будутъ судить міръ, и этотъ судъ будетъ производиться въ формѣ суда надъ ангелами, подъ которыми нельзя разумѣть ни добрыхъ ангеловъ, не подлежащихъ суду, ни злыхъ, уже осужденныхъ. (См. Іуды 6; 2 Петра 2, 4 и мн. др.). Это—ангелы, аналогичные ангеламъ церкви, судъ надъ которыми (согласно съ словами и ап. Павла) произноситъ Христосъ устами ап. Іоанна<sup>245</sup>).

---

<sup>245</sup>) Сюда же, м. б., относится 1 Кор. 12, 10—*διακρίσεις πνευμάτων*, по крайней мѣрѣ отчасти.

Изъяснивъ символы свѣщниковъ и звѣздъ, Господь переходитъ къ самому суду надъ церквами и изрекаетъ о каждой изъ нихъ особое опредѣленіе, что составляетъ содержаніе 2 и 3 главы Апокалипсиса.

---

## II.

### *Опредѣленія Господа о семи азійскихъ церквахъ, изреченныя ангеламъ ихъ.*

(Гл. 2—3).

Изученіе первой главы, особенно ст. 11—20, дало намъ почти всѣ необходимыя предварительныя свѣдѣнія, съ которыми мы можемъ приступить къ анализу частныхъ опредѣленій Господа о церквахъ.

Въ ст. 19-й мы познакомились съ общей исторической обстановкой, при которой совершилось откровеніе Господа; затѣмъ, въ ст. 12—18 изучили, насколько возможно, величественный и поразительный символическій образъ Христа — Богочеловѣка, Царя, Судии и Мздовоздаятеля (*ὁ εἶδεν*), въ Его общихъ отношеніяхъ къ церквамъ и ангеламъ ихъ (12, 16, 20). Такимъ образомъ, слѣдуя за тайновидцемъ, какъ посредникомъ откровенія, мы узнали и тѣхъ, кто подлежитъ суду, и Судію. Во 2 и 3 главахъ мы будемъ присутствовать при самомъ судѣ и увидимъ, какъ Иисусъ Христосъ на вѣсахъ Своего божественнаго правосудія взвѣшиваетъ добрыя и злыя дѣла церквей, изрекаетъ имъ похвалу или порицаніе, добрыхъ и мужественныхъ поощряетъ къ большому преуспѣянію обѣтованіемъ наградъ, порочныхъ и слабыхъ призываетъ къ покаянію и пр. Это составляетъ другую сторону тайны семи церквей („что есть и что надлежитъ быть по семь“) и раскрывается въ 7 отдѣльныхъ опредѣленіяхъ Господи-Судии.

Всѣ семь опредѣленій расположены по однообразному, довольно строго выполняемому даже въ подробностяхъ, плану. Основной, центральнѣйшій пунктъ въ каждомъ опредѣленіи составляетъ характеристика религіознонравственной жизни каж-



дой церкви, исходящая изъ устъ самого Господа и сопровождаемая угрозами, предостереженіями, увѣщаніями, похвалами и под. Преобладаніе извѣстныхъ, добрыхъ или худыхъ, склонностей и поступковъ, такое или иное сочетаніе религиознонравственныхъ элементовъ въ общемъ направленіи дѣятельности каждой церкви, ея, такъ сказать, индивидуальный нравственный типъ, который изображается въ главной части опредѣленія, все это служитъ причиною того, что во 1-хъ) въ отношеніяхъ Іисуса Христа къ данной церкви выступаютъ тѣ, а не иные, соответствующіе состоянію церкви, атрибуты Его Богочеловѣческой личности, во 2-хъ) каждой церкви назначается особая, приличествующая нравственнымъ качествамъ и положенію ея членовъ, награда. Отсюда двѣ новыя части въ опредѣленіи: 1) передъ главною частью его помѣщается указаніе атрибутовъ, съ которыми Господь является каждой церкви, и составляетъ необходимое вступленіе къ нему; 2) въ заключеніи каждого опредѣленія занимаетъ естественное принадлежащее ей мѣсто награда.

Кромѣ этихъ трехъ, самыхъ важныхъ и существенныхъ, частей каждое опредѣленіе въ началѣ имѣетъ надписаніе τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν..... ἐκκλησίας γραφῶν съ указаніемъ имени города, куда оно назначается, — а въ концѣ обыкновенно помѣщается воззваніе: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις, цѣль котораго возбудить вниманіе читателей или слушателей. Въ трехъ первыхъ опредѣленіяхъ (къ церквамъ ефесской, смирнской и пергамской) воззваніе предшествуетъ наградѣ, а въ остальныхъ слѣдуетъ за нею.

На основаніи сказаннаго планъ опредѣленій можно представить въ слѣдующей схемѣ:

1) къ первымъ тремъ церк-

вамъ:

а) надписаніе,

б) вступленіе.

в) главная часть,

г) воззваніе,

д) награда.

2) къ остальнымъ:

а) надписаніе,

б) вступленіе,

в) главная часть,

г) награда,

д) воззваніе.

А) Ангелу ефесской церкви (2, 1—7).

а) *Надписаніе.* Τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησίας γρά-  
φου, ангелу Ефесскія церкви напиши.

Городъ Ефесъ былъ расположенъ на берегу Икарійскаго (Эгейскаго) моря, при устьѣ рѣки Каистра, между Смирною и Милетомъ (по Страбону 14, 632 на разстояніи 320 стадій отъ Смирны). Тихія, заросшія тростникомъ воды рѣки Каистра, протекающаго по долинѣ, усѣянной озерами и болотами, изливаясь въ Эгейское море, образовали обширную и удобную гавань, къ которой спускались крутые холмы горной цѣпи Коризуса. По этимъ холмамъ и отчасти по долинѣ на лѣвомъ (южномъ) берегу Каистра и были раскинуты постройки древняго города.

Во времена римскаго владычества Ефесъ былъ главнымъ городомъ Проконсульской Азіи, и въ немъ сосредоточивались всѣ судебныя и административныя учрежденія страны. Географическое положеніе въ центрѣ извѣстнаго тогда міра, въ срединѣ торговаго пути, соединявшаго Сирію и Египетъ съ одной стороны, Грецію, Македонію, Понтъ и самый Римъ съ другой <sup>1)</sup>, предприимчивый духъ населенія, состоявшаго изъ греческихъ колонистовъ и іудеевъ (по Дѣяніямъ гл. 19 и др. <sup>2)</sup>), сдѣлали Ефесъ самымъ оживленнымъ торговымъ пунктомъ на всемъ малоазійскомъ побережьи <sup>3)</sup>. Въ самомъ Апокалипсисѣ можно находить нѣкоторые слѣды тѣхъ впечатлѣній, которыя производила на апостола шумная торговля Ефеса: въ 18, 12, 13 онъ перечисляетъ товары купцовъ земныхъ и называетъ золотыя и серебряныя издѣлія, драгоценныя вещи, камни и жемчугъ, виссонъ, порфиры, шелкъ, багряницу, всякія благовонныя деревья, издѣлія изъ слоновой кости, дорогаго дерева, мѣди, желѣза и мрамора, корицу, ѳиміамъ, миро, ладанъ, вино, елей, муку, пшеницу, скоть и овецъ, коней и колесницы, и наконецъ „тѣла и

1) Sibelius.

2) I. Флар. Древн. іуд. 14, 10—11 и д.

3) Strabo 14, 641, Winer, art. Ephesus.

души человѣческія“ (т. е. рабовъ). Сравненіе этого перечня съ другими историческими извѣстіями даетъ полное право предполагать, что апостоль имѣлъ въ виду именно торговлю Ефеса, гдѣ онъ жилъ довольно долгое время <sup>4</sup>).

Съ большими коммерческими оборотами, какъ всегда и вездѣ, соединялось накопленіе богатствъ и капиталовъ, у многихъ развивалась страсть къ приобрѣтенію (см. Еф. 5, 3, 5—любостязаніе; 1 Тим. 6, 9, 10, 17 — 19 — сребролюбіе), изысканная роскошь, особенно у женщинъ (1 Тим. 2, 9 — дорогія одежды, украшенія изъ золота и жемчуга, модныя прически—*πλέγμα*). Утонченная жизнь цивилизованныхъ ефесскихъ язычниковъ—капиталистовъ, соприкосновеніе въ Ефесѣ чувственнаго Востока съ эллинскимъ Западомъ вели за собою легкое отношеніе къ брачнымъ и семейнымъ обязанностямъ и грубую чувственность. (Это подало поводъ ап. Павлу развивать ученіе о важности брачнаго союза—Еф. 5, 22—23, ср. Тим. 2, 12—15, обличать грубые пороки плоти—1 Тим. 1, 9—10, между прочимъ пьянство Еф. 5, 18).

Ефесскіе граждане, въ большинствѣ, по своему происхожденію, іонійскіе греки, отличались живымъ, подвижнымъ и воспріимчивымъ темпераментомъ (за что ихъ упрекалъ еще угрюмый Гераклитъ). Какъ легко можно было ихъ воспламенить и утѣшить, см. Дѣян. гл. 19. Во время проповѣди ап. Павла въ Ефесѣ отъ него не укрылась любовь обывателей къ словопреніямъ (2 Тим. 2, 14), непотребному, съ христіанской точки зрѣнія, пустословію (1 Тим. 2, 16), глупымъ и невѣжественнымъ состязаніямъ (ст. 23; ср. Еф. 5, 6), вслѣдствіе чего апостоль сравнивалъ ихъ съ младенцами, увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія (Еф. 4, 14), порицалъ за сквернословіе, пустословіе и смѣхотворство (5, 4) <sup>5</sup>). Нужно думать, что въ Ефесѣ было не мало со-

---

<sup>4</sup>) По Страбону 14, 985 (см. Hausrath's Neutestamentliche Zeitgeschichte, В. III, s. 232, Anm. 2) Ефесъ былъ средоточіемъ торговли невольниками и превосходилъ въ этомъ отношеніи даже островъ Делосъ, гдѣ иногда въ одинъ день часпродавалось до 10000 „тѣлъ и душъ человѣческихъ“.

<sup>5</sup>) Не даромъ у Плавта—*Miles gloriosus* III, 1, 42—одинъ болтливый острякъ (*canillator lepidus, facetus*) хвастается своимъ происхожденіемъ изъ Ефеса. *Düsterdick*.

фистовъ: въ домѣ одного изъ нихъ Тиранна долгое время проповѣдывалъ ап. Павелъ (Дн. 19, 9); многіе изъ обратившихся ко Христу пытались по примѣру софистовъ проповѣдывать евангеліе за деньги (1 Тим. 6, 5); по свидѣтельству Св. Іоанна Златоустаго (въ предисловіи къ толкованію на посланіе къ Ефесянамъ) даже въ его время Ефесъ славился философами.

Какъ истые греки, Ефесяне были большими любителями искусствъ: еще и теперь на скатѣ горѣ Коризуса видны развалины театра, какъ думаютъ, того, къ которому устремилась возмущенная серебряникомъ Димитріемъ толпа, чтобы выслушать тамъ Павла (Дн. 19, 29, 31); между Коризусомъ и Пріономъ, другой горной вершиной, видны остатки еще двухъ театровъ <sup>6)</sup>. Вѣроятно въ этомъ шумномъ городѣ ап. Іоаннъ слышалъ „голоса играющихъ на гусляхъ, и поющихъ, и играющихъ на свирѣляхъ, и трубящихъ въ трубы“, здѣсь видѣлъ художниковъ и произведенія ихъ искусства (Апок. 18, 22).

Славу и гордость Ефеса составлялъ знаменитый храмъ Артемиды или Діаны, о которомъ поэтъ Каллимахъ въ своемъ гимнѣ въ честь Діаны говоритъ: „солнце никогда не увидитъ ничего прекраснѣе и величественнѣе твоего (Діанна) храма“ <sup>7)</sup>. Онъ сооружаемъ былъ на соединенныя средства всей Азіи въ теченіе 22 лѣтъ и былъ украшенъ произведеніями Парразія, Апеллеса, Праксителя и Скопаса <sup>8)</sup>. Въ этомъ храмѣ находилась статуя Діаны—Артемиды, по языческому преданію ниспавшая съ неба *διοπετῆς, τοῦτ' ἔστι ἀγαλμα*—Дн. 19, 35, по русск. переводу „Діопеть“), которую весь языческій міръ считалъ своею величайшей святыней (Дн. 19, 27). И статуя, и храмъ привлекали къ себѣ толпы поклонниковъ со всѣхъ сторонъ, такъ что Ефесъ считался священнымъ городомъ языческаго міра. Наплывъ пилигримовъ для обывателей Ефеса былъ однимъ изъ важныхъ источниковъ дохода; образовалась даже особая отрасль промышленности—изготовленіе изъ различныхъ до-

<sup>6)</sup> Поровъ, стр. 238 и 242.

<sup>7)</sup> Тамъ же, 237.

<sup>8)</sup> Тамъ же—желающій можетъ найти подробности.

рогихъ матеріаловъ, преимущественно изъ серебра, мнѣн-  
 тюрныхъ копій съ знаменитой статуи Артемиды и моделей  
 ея храма; и тѣ, и другія пилигримы уносили съ собою на  
 родину въ воспоминаніе посѣщенія храма и какъ талисманъ,  
 предохраняющій отъ злыхъ, враждебныхъ вліяній<sup>9)</sup>. Какъ  
 ревниво оберегаль городъ честь своей богини и какому боль-  
 шому количеству рукъ она съ своимъ культомъ давала ра-  
 боту, видно изъ повѣствованія о возмущеніи Димитрія съ  
 товарищами противъ ап Павла (Дн., гл. 19). Культъ ефес-  
 ской богини, общій многимъ пародамъ Востока и Запада,  
 имѣлъ въ основѣ своей поклоненіе таинственнымъ, произво-  
 дительнымъ и дѣлительнымъ, силамъ природы (отсюда изо-  
 браженіе Діаны какъ πολύμαστος, multimanна<sup>10)</sup>). Однимъ  
 изъ атрибутовъ богини былъ εἰλόθια (отъ εἰλόω—завола-  
 кивать, покрывать). и съ этимъ атрибутомъ она почиталась  
 какъ богиня ночи, владычица таинственныхъ силъ, прояв-  
 ляющихъ свое дѣйствіе подъ непроницаемымъ покровомъ  
 ночной темноты, какъ покровительница магіи и чародѣйства.  
 Эта особенность культа Артемиды сдѣлала Ефесъ центромъ  
 языческой теургіи и колдовства; Плутархъ<sup>11)</sup>, упоминаетъ о  
 ефесскихъ магахъ, а также о знаменитыхъ ἐφέσια γράμματα  
 (ефесскихъ письменахъ), таинственныхъ заклинательныхъ  
 формулахъ, которыя писались на папирусѣ или пергаментѣ  
 и навязывались въ качествѣ предохранительныхъ амулетовъ  
 на голову, руки и пр.<sup>12)</sup>. Въ Ефесъ стекались чародѣи и  
 шарлатаны со всѣхъ концовъ извѣстнаго тогда міра; пред-  
 полагаютъ, что здѣсь одновременно съ проповѣдью Павла  
 показывалъ свое искусство извѣстный языческій чудотворецъ

9) Tait, 119—120. По свидѣтельству Амміана Марцелина 22, 13, философъ Асклепиадъ, куда бы ни отправлялся, обыкновенно бралъ съ собою серебряную статуэтку небесной богини—*deae coelestis argenteum breve figmentum*. Winer—Ephesus.

10) Winer. Изображеніе можно видѣть у Riehm'a, Smith'a.

11) Συμπόσιον 7, 5. 4.

12) Winer—Zauberei. 'Εφέσια γράμματα можно видѣть у Riehm'a. Одну изъ заклинательныхъ формулъ приводитъ Исихій и объясняетъ Климентъ александрійскій въ 5 книгѣ Строматъ. Норовъ 240.

Аполлоній Тіанскій <sup>13)</sup>; здѣсь же ап. Павелъ встрѣтилъ даже іудейскихъ скитающихся заклинателей злыхъ духовъ, именно — это были семеро сыновей іудейскаго первосвященника Скевы (Дн. 19, 13—14); убѣжденные проповѣдію Павла, „довольно многіе изъ занимавшихся чародѣйствомъ, собравъ книги свои, сожгли предъ всѣми“, всего на крупную сумму въ 50000 драхмъ серебра (Дн. 19, 19); подобныхъ же людей обличаетъ ап. Павелъ въ 2 посланіи къ Тимоѳею за то, что они обольщаютъ суевѣрныхъ женщинъ, и приравниваетъ обольстителей къ извѣстнымъ египетскимъ волхвамъ Іаннію и Іамврію, соперникамъ Моисея (2 Тим. 3, 6—8). Среди самой христіанской церкви возникла теософическая секта, которая при помощи строгаго аскетизма (1 Тим. 4, 3) думала сообщить своимъ послѣдователямъ способность проникать въ таинства теургіи <sup>14)</sup>.

Изъ сказаннаго можно видѣть, что Ефесъ, будучи крупнымъ административнополитическимъ и промышленноторговымъ центромъ, былъ въ тоже время центромъ языческой роскоши, языческой философіи, религіи, искусства, языческой магіи и теургіи, и вообще заключалъ въ своей жизни всѣ элементы, изъ которыхъ слагалась и на которыхъ обосновывалась языческая цивилизація. Отсюда понятно, почему языческіе писатели съ гордостью называютъ Ефесъ *Asiae lumen*, „свѣтило Азіи <sup>15)</sup>, роскошнѣйшимъ мѣстомъ для жизни человѣческой“ <sup>16)</sup>, а самъ Ефесъ присвоилъ себѣ наименованіе *πράτη μητρόπολις* <sup>17)</sup>.

Христіанская церковь, основанная въ Ефесѣ ап. Павломъ, утвержденная Тимоѳеемъ и Іоанномъ, должна была вести борьбу противъ язычества, вооруженнаго всѣми, паходившимися въ его распоряженіи, силами: язычество противопоставляло здѣсь христіанской проповѣди о воздержаніи — всѣ утонченнѣйшія наслажденія благами своей цивилизаціи, прос-

<sup>13)</sup> Baronii Annal. I ad annum LVI, § 87, p. 506. Норовъ 241. Ср. Kayser Opp. Philostrati.

<sup>14)</sup> Winer—Zauberei.

<sup>15)</sup> Tait

<sup>16)</sup> Сенека въ письмахъ къ Лупцію—Норовъ 237.

<sup>17)</sup> Düsterdick

тымъ и сильнымъ словамъ Христовой проповѣди—прекословія лжеименнаго разума, софистическую философію, чудесамъ Апостоловъ христіанства—ложныя чудеса своихъ чародѣевъ и маговъ. Ефесское язычество по справедливости можетъ быть признано типическимъ представителемъ и выразителемъ вообще язычества, сила котораго заключается въ оболъщеніи ложными, суетными благами міра, ложною философією, ложными чудесами. Общій характеръ жителей и жизни знаменитаго города, послужившаго мѣстомъ развитія христіанской церкви, не могъ не наложить особеннаго, своеобразнаго отпечатка и на жизнь христіанъ, потому что въ борьбѣ съ опредѣленнымъ врагомъ въ христіанахъ преимущественно должны были обнаруживаться и укрѣпляться опредѣленныя свойства нравственнаго характера, какъ это мы и увидимъ ниже.

б). *Вступленіе.* Τὰδε λέγει ὁ κρατῶν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ, ὁ περιπατῶν ἐμμέσῳ τῶν ἑπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσεῶν (или χρυσῶν по В). *Тако маюлетъ держай семь звѣздъ въ десницу своей, ходяй посреда семи свѣтильниковъ златыхъ.*

Эпитеты I. Христа заимствуются изъ символическаго видѣнія 1 главы (ст. 12—13, 16) и выражаютъ собою чистое понятіе власти Судіи — Христа надъ церковію: Онъ господствуетъ надъ апрелами церквей и, какъ Владыка, недремлющимъ окомъ наблюдаетъ надъ церквами, шествуя между ними какъ бы для обзорѣнія подчиненныхъ областей (περιπατῶν). Выборъ эпитетовъ объяснится тогда, когда мы ознакомимся съ внутреннею, религіозно-нравственною, жизнью ефесской церкви.

в). *Главная часть опредѣленія* (ст. 2—6). Характеристику церковной жизни и увѣщанія, направленныя къ членамъ церкви, Иисусъ Христосъ предваряетъ, какъ и въ большинствѣ опредѣленій, многозначительными словами: οἶδα τὰ ἔργα σου, *вѣмъ твоя дѣла.* Подъ „дѣлами“ церкви разумѣются здѣсь не подвиги христіанскаго самоотверженія<sup>18)</sup> и не борьба ефесскихъ христіанъ противъ лжеучите-

18) Bleek.

лей<sup>19)</sup>, по всё вообще проявленія внутренняго существа церкви, каковы бы они ни были по своему внутреннему достоинству — добрыя или худыя. „Знаю твои дѣла“, также говорить I. Христосъ ангелу лаодикійской церкви (3, 15), и затѣмъ прибавляетъ: „ты ни холоденъ, ни горячъ“, а ангелу сардійской церкви говорить: „ты носишь имя будто живъ, но ты мертвъ, не нахожу дѣла твои совершенными предъ Богомъ“ (3, 1—2). Каждая церковь соотвѣтственно лежащему въ основѣ ея жизни принципу производитъ извѣстные плоды, и какъ о деревѣ судятъ по плодамъ его (Мѡ. 7, 16 — 20), такъ и Христосъ судитъ о церкви по ея дѣламъ.

Выраженіе „знаю твои дѣла“ изъ устъ Сердцевѣдца само по себѣ уже можетъ обратить вниманіе человѣка на свое внутреннее состояніе, побудить къ искренности и чистосердечному раскаянію, а въ случаѣ непорченности и нераскаянности по крайней мѣрѣ можетъ смутить его, ослабить его силы къ совершенію такихъ поступковъ, которые онъ до тѣхъ спокойно совершалъ въ полной надеждѣ на то, что они скрыты отъ чужихъ взоровъ.

Въ ст. 2 — 3 указываются добрыя стороны ефесскихъ христіанъ — одинъ изъ видовъ ἔργα, въ 4-мъ — ихъ недостатки. Ст. 2—3. (Οἶδα)... καὶ τὸν κόπον καὶ τὴν ὑπομονὴν σου, и трудъ твой, и терпѣніе твое. Κόπος означаетъ трудъ утомительный, изнурительный, соединенный съ преодоленіемъ значительныхъ препятствій. Ὑπομονή въ противоположность съ κόπος указываетъ не на качество труда и подвига (объективная сторона), а на то расположеніе духа, съ которымъ трудъ совершается (сторона субъективная), — на терпѣливое и добросовѣстное выполненіе его, соединенное съ твердымъ убѣжденіемъ въ его плодотворности и надеждою на успѣхъ (см. Ὑπομονή въ 9 ст.) — При тѣхъ искушеніяхъ и приманкахъ, которыя представляла на каждомъ шагѣ веселая и роскошная жпзнь языческаго Ефеса, дѣйствительно, вѣрующимъ христіанамъ стоило большаго труда (κόπος) охранять себя отъ вредныхъ вліяній язычества и поддерживать въ себѣ не-

<sup>19)</sup> Hengstenberg.



устанную энергію духа (ὕπομονή). Сколько колкихъ насмѣшекъ долженъ былъ вынести ефесскій христіанинъ отъ своихъ легкомысленныхъ, веселыхъ и остроумныхъ согражданъ-язычниковъ, беззаботно пользовавшихся всѣми благами жизни, — съ какимъ презрѣніемъ праздные ефесскіе болтуны, страстные охотники до разглагольствованій о возвышенныхъ предметахъ, должны были смотрѣть на христіанъ, которые, повинаясь голосу пастырей, вопреки своему природному характеру уклонялись отъ пустословія (См. посл. ап. Павла къ Ефесянамъ и къ Тимоою)! Повсюду и всегда христіанинъ Ефеса долженъ былъ испытывать тяжелую внутреннюю борьбу съ собственной природой и окружающими искушеніями, въ которой его поддерживало только непоколебимое христіанское'унованіе на помощь свыше (ὕπομονή); онъ долженъ былъ сосредоточиться и замкнуться въ себѣ самомъ и жить будущимъ.

Это наложило особый отпечатокъ на его духовно-нравственный характеръ. Трудящійся, дѣловой человѣкъ. добросовѣстно выполняющій свои обязанности, не любитъ тѣхъ, которые понимаютъ ихъ превратно и уклоняются отъ исполненія требованій долга, и тѣмъ болѣе тѣхъ, которые проповѣдуютъ о долгѣ, призываютъ другихъ слѣдовать ему, не стараясь въ тоже время согласить словъ своихъ съ собственной дѣятельностью. Поэтому съ κόπος и ὑπόμονή связывается другая черта въ характерѣ членовъ ефесской церкви: οὐ δύνη ἑασται κακός, и (яко) не можеша носить злыхъ (русск. „развратныхъ“).

Κακός по своему значенію гораздо шире, чѣмъ употребленное въ русскомъ переводѣ „развратный“: оно означаетъ всякаго, кто въ какомъ-либо отношеніи уклоняется отъ христіанскихъ нормъ нравственной жизни и мысли, и съ полнымъ правомъ можетъ быть прилагаяемо и къ тѣмъ лицамъ, о которыхъ ап. Павелъ пишетъ, что они „занимаются баснями и родословіями безконечными (1 Тим. 1, 4), пустословіемъ (1, 6), негодными и бабьими баснями“ (4, 7) и пр. Это вообще всѣ пустые, испорченные и негодные люди, составляющіе тягостное бремя для лучшихъ членовъ ефесской церкви.

Изъ общей массы этихъ людей (χαχοί) І. Христось выдѣляетъ группу, особенно опасную для мирнаго и правильнаго прусущія церковной жизни — „лжеапостоловъ“, людей, которые самозванно принимали на себя высокое званіе посланниковъ Христовыхъ, „называли себя апостолами“, на самомъ же дѣлѣ не были тѣми, за кого себя выдавали: καὶ ἐπειράσας τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους εἶναι καὶ οὐκ εἶσιν, καὶ εὖρες αὐτοὺς ψευδεῖς, и *искусила еси глаголющыяся быти апостолы, и не суть: и обрѣла еси ихъ ложныхъ.*

Еще ап. Павелъ, прощаясь съ ефесскими пресвитерами, предсказалъ ихъ церкви тяжелое искушеніе со стороны „лютыхъ волковъ, не щадящихъ стада“ (Дп. 20, 29); къ ихъ числу и принадлежали лжеапостолы<sup>20)</sup>. Это были люди, которыми двигало не самоотверженное желаніе благовѣствованія Христовой истины, но честолюбивое стремленіе занять высокое мѣсто учителя и проповѣдника или корыстные расчеты — жить и пользоваться земными благами на счетъ своихъ слушателей и послѣдователей, или и то, и другое вмѣстѣ. Они появились въ церкви очень рано и, какъ сатана принимаетъ видъ свѣтлаго ангела, принимали видъ апостоловъ Христовыхъ (2 Кор. 11, 14, 13). Ап. Павелъ называетъ ихъ „лукавыми дѣлателями“ (2 Кор. 11, 13; ср. Филипп. 3, 2) и какъ главный отличительный ихъ признакъ выставляетъ — именно корыстолюбіе, дармоѣдство, между тѣмъ какъ самъ Павелъ, какъ истинный апостоль, проповѣдывалъ евангеліе безмездно (2 Кор. 11, 7). — Естественно, что Ефесъ привлекалъ къ себѣ подобнаго рода людей: богатые и многолюдные города обыкновенно бываютъ притягательными центрами для всевозможныхъ искателей пзвѣстности и наживы и вообще всякаго рода „лукавыхъ дѣлателей“. Ефесяне, твердо помня

<sup>20)</sup> Они не были ни послѣдователями Іоанна Крестителя (Дн. 19, 1—Eichhorn), ни іудеями, не принадлежавшими къ христіанской церкви (Züllig), — не могли также быть послами отъ іерусалимской церкви къ язычникамъ для противодѣйствія проповѣди Павла (Ewald I) или еретиками — николаитами (Апок. 1, 6—Waller).

предостереженіе ап. Павла, осмотрительно и осторожно относились къ проповѣдникамъ — лицемѣрамъ и умѣли проникнуть въ ихъ истинныя цѣли и намѣренія, скрываемыя подъ личною апостольства (*ἐπείρασας*); слѣдовательно они, подъ вліяніемъ апостольскихъ и пастырскихъ трудовъ Павла, Іоанна и Тимофея, перемѣнились къ лучшему, и уже не были легко-вѣрными, колеблющимися въ вѣрѣ младенцами (Ефес. 4, 14), по пріобрѣли прочныя и устойчивыя христіанскія убѣжденія.

*Καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*, русск. „нашелъ, что они лжецы“; слав. *обрѣвъ еси ихъ ложными* точнѣе, чѣмъ въ русскомъ и согласно съ толкованіемъ Ареѡы Пкуменія—*καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδοαποστόλους*, откуда можно видѣть, что на первомъ планѣ стоитъ не лживость ихъ ученія, а незаконное присвоеніе ими апостольскихъ правъ.

Въ упоминаніи о лжеапостолахъ нѣкоторые <sup>21)</sup> видятъ болѣе или менѣе точную хронологическую дату, несомнѣнно свидѣтельствующую о написаніи — не только начальныхъ трехъ главъ Апокалипсиса, но и всей книги—до разрушенія Іерусалима, въ эпоху апостольской дѣятельности Павла, которому и приходилось бороться съ лжеапостолами,—а не въ концѣ 1-го вѣка, когда уже не могли будто бы явиться лица съ притязаніями на апостольство. Что псевдоапостолы могли являться и въ концѣ 1 вѣка, (а можетъ быть даже и позже), это можно видѣть изъ недавно открытаго памятника *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, въ которомъ есть практическія указанія, какъ отличать истинныхъ апостоловъ отъ ложныхъ <sup>22)</sup>. Наконецъ, если и согласиться съ тѣмъ, что въ концѣ 1-го вѣка не было лжеапостоловъ, то изъ этого нельзя еще заключать о написаніи книги Откровенія въ болѣе раннее время: І. Христосъ могъ высказать похвалу ефесцамъ за благоразуміе, обнаруженное ими въ прошломъ, когда еще живы были очевидцы Господа; а что они могли

<sup>21)</sup> Sabel, Düsterdick.

<sup>22)</sup> Прилож. къ Чтеніямъ въ О. Л. Д. Пр. 1886—1887 гг. Ср. Клим. Алекс. Строматы, 4, р. 609: *ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης.... λέγει* (Orelli *Selecta patrum ecclesiae capita etc.* р. 88).

оставаться въ живыхъ до конца 1-го столѣтія, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: апостоль Іоаннъ дожилъ даже до начала 2-го столѣтія; а чтобы выдавать себя за очевидца Христа и Его апостола въ концѣ 1-го вѣка и съ нѣкоторою надеждою на успѣхъ, достаточно было имѣть 70—80 лѣтъ отъ роду ( $33\frac{1}{2} + 70$  или  $80 = 103\frac{1}{2}$  или  $113\frac{1}{2}$ , гдѣ  $33\frac{1}{2}$  обозначаетъ годъ смерти Спасителя по принятому счету).

Ст. 3. *Καὶ ὑπομονὴν ἔχεις, καὶ ἐξάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐ κέκοπιάχες, ἢ понеслъ еси, и терпѣніе имаша, и за имя мое трудился еси, и не изнемогъ еси.*

Въ text. recespt. этотъ стихъ читается такъ: *καὶ ἐξάστασας καὶ ὑπομονὴν ἔχεις καὶ διὰ τὸ ὄνομά μου κέκοπιάχες καὶ οὐ κέκρηχας*; но въ его пользу очень мало свидѣтелей, и изъ нихъ нѣтъ ни одного авторитетнаго.— *Οὐ κέκοπιάχες*,—слав. *не изнемогъ еси* вѣрнѣе, чѣмъ русск. „не изнемогаль“, передаетъ perfectum подлинника.

2-й стихъ содержитъ въ себѣ главнымъ образомъ воспоминаніе о тѣхъ добрыхъ качествахъ, которыя обнаруживали ефесскіе христіане въ теченіе прошлой исторической жизни ихъ церкви; 3-й стихъ, напротивъ, имѣетъ прямое отношеніе къ положенію церкви, современному написанію книги. Въспомнѣнія условія существованія членовъ церкви не измѣнились, по крайней мѣрѣ очевидно замѣтнымъ образомъ: поэтому нѣтъ упоминанія о *κόπος*; не измѣнились и христіане въ своихъ указанныхъ качествахъ: они и теперь сохраняютъ прежнюю бодрость духа (*ὑπομονὴν ἔχεις*), и не смотря на то, что много переносили за имя Христова (*ἐξάστασας διὰ τὸ ὄνομά μου*), не утратили своей религіозной ревности, не утомлись, не изнемогли подъ бременемъ своихъ многотрудныхъ христіанскихъ обязанностей (*καὶ οὐ κέκοπιάχες*).

Но при всѣхъ указанныхъ достоинствахъ ефесской церкви, которыя Іисусъ Христосъ признаетъ за нею и теперь, и которыя она, какъ замѣтно, тщательно сохраняла и поддерживала во все время своего существованія, въ ней оказался недостатокъ и упадокъ болѣе важныхъ и существенныхъ для христіанина качествъ — обнаружилось охлажденіе въ любви.

Ст. 4. *Ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι τῆν ἀγάπην Ἰσοῦ τῆν πρώτην ἀφῆχες, ἢ имамъ на тя, яко любовь твою первую*

оставилъ еси; русск.... „имѣю противъ тебя то, что ты оставилъ“ точно передаетъ ἔχειν κατὰ τινα ὅτι. Ср. Мѡ. 5, 23; Апок. 2, 14, 20.

Ἀγάπη по однимъ <sup>23)</sup> обозначаетъ здѣсь любовь къ ближнимъ, въ частности поученіе о бѣдныхъ членахъ церкви <sup>24)</sup>, по другимъ <sup>25)</sup> любовь къ Богу или Христу, которая мыслится подъ образомъ брачныхъ отношеній Христа къ церкви, при чемъ πρώτη ἀγάπη пріобрѣтаетъ особенный оттѣнокъ въ своемъ значеніи и указываетъ на „первую любовь“, характеризующую отношенія брачующихся лицъ въ первое время по заключеніи брака; Calovius <sup>26)</sup> видитъ въ первой любви особенную ревность церкви въ борьбѣ противъ лжепророковъ; напротивъ, по Эйхгорпу, I. Христосъ словами 4 стиха осуждаетъ церковь за неумѣренную суровость и лишеныя духа гуманности отношенія къ лжеучителямъ <sup>27)</sup>. По всѣ эти и другія имъ подобныя попытки отыскать и указать частныя виды и проявленія любви тамъ, гдѣ говорится о любви вообще, во всей широтѣ понятія, обозначаемаго словомъ ἀγάπη,—нужно признать ошибочными и бесполезными. Кромѣ того, свойства истинной христіанской любви таковы, что любовь къ Богу и любовь къ ближнимъ не могутъ въ дѣйствительной жизни существовать отдѣльно одна отъ другой: онѣ такъ тѣсно сопряжены между собою, что охлажденіе одной неизбѣжно сопровождается охлажденіемъ и другой; „кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжецъ; ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видѣтъ?“, и наоборотъ: „что мы любимъ дѣтей Божіихъ, узнаемъ изъ того, когда любимъ Бога и соблюдаемъ заповѣди Его (1 Ин. 4, 20 и 5, 2). Не лишено было бы въ некоторой своеобразной поэтической прелести—представлять союзъ Христа съ ефесскою церковію въ формѣ отношеній мужа и жены, по примѣру ветхозавѣтныхъ писателей (Осіи, Іереміи и мн. др.); но въ

23) Heinrichs, De-Wette, Ebrard.

24) Cura circa pauperes—Ewald I.

25) Züllig, Hengstenberg, Düsterdick.

26) См. С. а Lap., Sylv.

27) Nimis morose et severe coërces improbos doctores.

этой формѣ позволительно мыслить отношенія ко Христу вселенской церкви въ ея цѣломъ, а не той или другой ея части, какова церковь Ефеса (ср. Апок. 21, 9; 22, 17). Слово *πρότη*, которое вводило въ соблазнъ упомянутыхъ толкователей, имѣетъ въ данномъ случаѣ лишь сравнительное значеніе и можетъ быть съ совершенной точностью передано словомъ „прежняя“, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса (2, 19; 4, 1; 21, 4; особ. 25).

Любовь въ разбираемомъ мѣстѣ обозначаетъ основное, всеобъемлющее начало христіанской нравственности, опредѣляющее характеръ всѣхъ отношеній вѣрующихъ и къ Богу, и къ ближнимъ. Изъ нея, какъ источника, проистекаютъ дѣла (*ἔργα* въ ст. 5) одинаковаго съ нею характера, соотвѣтствующія силѣ и искренности (*πρότη ἀγάπη — τὰ πρῶτα ἔργα*). Слова Христа „ты оставилъ прежнюю любовь“ даютъ ключъ къ уразумѣнію внутренней жизни церкви и указываютъ на истинное двигательное начало ея дѣятельности, что и ставитъ ея ангела въ особенныя отношенія ко Христу.

Въ лицѣ ефесскаго христіанина намъ представляется очень знакомый нравственный типъ: ефесянинъ строго и неуклонно выполняетъ внѣшнюю формальную сторону христіанства, ревнито оберегаетъ чистоту нравовъ и чистоту ученія вѣры, ведетъ неутомимую и упорную борьбу съ внутренними и внѣшними врагами церкви. Но въ этой суровой борьбѣ и неукоснительномъ исполненіи требованій долга грубѣетъ его сердце, ослабѣваетъ духъ челоѣколюбивой снисходительности; онъ постепенно становится черствымъ и сухимъ исполнителемъ формы въ ущербъ духу (ригоризмъ). Выработкѣ именно этого типа способствовала, отрицательнымъ образомъ, роскошная и шумная жизнь цивилизованнаго языческаго Ефеса. См. ст. 1-й.

Что же было двигательнымъ началомъ въ жизни ефесской церкви? — Не любовь: она охладѣла въ любви. Если же не любовь, то страхъ или надежда на награду. Въ такомъ случаѣ отношенія ефесскаго христіанина къ Богу и Христу не были отношеніями сына и наслѣдника, но отношеніями раба, наемника, хотя и ревностнаго, добросовѣстнаго; принципъ его дѣятельности не былъ въ строгомъ смыслѣ внутреннимъ,

но внѣшнимъ; въ границахъ нравственнаго закона его удерживало не влеченіе собственной природы, возрожденной и обновленной христіанствомъ, укоренившейся и утвердившейся въ любви (Еф. 3, 18), но тѣже мотивы, которые управляли дѣятельностію ветхозавѣтнаго человѣка и дѣлали послѣдняго рабомъ закона (Римл. 8, 15). Посему то І. Христосъ, обращаясь къ ангелу ефесской церкви, во вступленіи прилагаетъ къ Себѣ эпитеты, выражающіе чистое понятіе власти (ст. 1): сама церковь поставила себя къ Нему главнымъ образомъ въ отношенія рабы, требующей внушеній со стороны Владыки.

Ст. 5. Μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας, καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον· εἰ δὲ μὴ, ἔρχομαι σοὶ καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ μετανοήσῃς. *Помяни убо, откуда спалъ еси, и покайся, и первая дѣла сотвори: аще же ни, гряду тебѣ (скоро), и двинну свѣтильникъ твой отъ мѣста своего, аще не покаешия.*

Изобразивъ нравственное состояніе ефесскихъ христіанъ, І. Христосъ въ первой половинѣ 5 стиха обращается къ нимъ съ увѣщаніемъ, въ которомъ съ строгою послѣдовательностію указаны ступени, могущія возвести ефесскую церковь къ прежнему совершенству, — во второй половинѣ стиха Господь изрекаетъ угрозу на случай нераскаянности.

*Помяни убо, откуда спалъ еси.* Христосъ призываетъ церковь къ самосознанію, которое бываетъ началомъ всякаго исправленія, совѣтуетъ ей сравнить прежнюю высоту ея нравственной жизни съ настоящимъ униженіемъ. Естественнымъ слѣдствіемъ этого сравненія должно быть раскаяніе и перемѣна нравственнаго настроенія: καὶ μετανόησον. Μετανοεῖν заключаетъ въ себѣ болѣе простаго осужденія прошлаго и сокрушенія о немъ: оно указываетъ на зачатки другой, новой жизни (μετά—νοεῖν—перемѣнить настроеніе). Перемѣна душевнаго настроенія, усвоеніе прежнихъ истинныхъ началъ дѣятельности—неизбѣжно должны были вести за собою прежніе успѣхи въ нравственной жизни и сопровождаться прежними дѣлами. Отсюда: *и первая дѣла сотвори.*

Въ случаѣ неповиновенія увѣщаніямъ Христа и нераскаянности церковь должна ожидать грознаго пришествія Господа

и строгаго наказанія отъ Него: ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν  
 λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς κτλ.

\*Ἐρχομαί σοι — очень рѣдкій случай употребленія дательнаго безъ предлога, какъ *dat. incommodi* <sup>28</sup>).—Послѣ ἔρχομαί σοι въ *text. recespt.* прибавляется *ταχύ* согласно код. В, Syr., Андр., Ар., Примаз., въ ACSin., копт., еѳіоп., у Августина, Иеронима и др. *ταχύ* нѣтъ; Тишендорфъ предполагаетъ, что оно внесено изъ 2, 16; 3, 11. — Ἐὰν μὴ μετανοήσῃς служитъ выразительнымъ повтореніемъ того, что заключается въ словахъ εἰ δὲ μὴ (плеоназмъ). Цѣль повторенія—показать милосердіе и долготерпѣніе Господа, наказующаго только нераскаянныхъ грѣшниковъ.

Въ наказаніе Мздовоздаятель Христосъ угрожаетъ сдвинуть свѣтильникъ ефесской церкви съ мѣста его. Многіе <sup>29</sup>) объясняютъ эту угрозу такъ, что по волѣ и попущенію Христа не принеся раскаянія ефесская церковь должна будетъ совсѣмъ прекратить свое историческое существованіе и исчезнуть изъ числа христіанскихъ церквей <sup>30</sup>). Но сравненіе разбираемаго выраженія съ Апок. 6, 14, гдѣ также употреблено *κινεῖν ἐκ τοῦ τόπου*, не позволяетъ согласиться съ этимъ объясненіемъ: по снятіи шестой печати, какъ повѣствуется въ 6-й главѣ (ст. 12), послѣдовали громадныя физическіе перевороты <sup>31</sup>); между прочимъ всякая гора и островъ двинулись съ мѣстъ своихъ“, ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν; и горы, и острова не исчезли: въ ст. 15—16 рассказывается, что люди „скрылись въ пещеры и ущелья горъ“ и говорили горамъ и скаламъ: „падите на насъ“ и пр.; слѣдовательно передвиженіе съ мѣста, указываетъ лишь только на чрезвычайное потрясеніе, можетъ быть—на измѣненіе въ ихъ относительномъ положеніи, на преобразование вида земной поверхности, а никакъ не на совершенное исчезновеніе горъ и острововъ. — Еще менѣе удовлетворительно объясненіе Бенгеля и Гроція, по которому передвиженіе свѣтильника означаетъ удаленіе, преимущественно христіанъ изъ

28) De—W., Düst.

29) Aretius, Hengst., Ebrard, Stern, Düst., Waller.

30) Efficiam ut ecclesia esse desinas. Aretius y Düst.

31) Мы не имѣемъ нужды касаться вопроса о значеніи ихъ.



Ефеса — туда, гдѣ болѣе развита общественная благотворительность <sup>32</sup>): исторія ничего не знаетъ о такомъ движеніи бѣднѣйшихъ классовъ, при томъ едва ли ихъ удаленіе могло служить наказаніемъ для оставшихся членовъ церкви и не могло быть названо движеніемъ всего свѣщника церкви. — Необходимо признать вполне удовлетворительнымъ объясненіе древнихъ толкователей—Андрея, Ареобы и Икуменія, по которымъ „движеніе свѣтильника, т. е. церкви, есть лишеніе божественной благодати, вслѣдствіе чего церковь будетъ подвержена колебанію и обуреванію отъ духовъ злобы и отъ дѣйствующихъ вмѣстѣ съ ними злыхъ людей“ <sup>33</sup>). Такимъ образомъ ефесской церкви въ случаѣ ея нераскаянности грозили внутреннія и внѣшнія нестроенія и неурядицы, а вслѣдствіе этого потеря ея прежняго значенія <sup>34</sup>).

Свѣтильникъ ефесской церкви долгое время сіялъ во всей Малой Азии ярче прочихъ. Благодаря попеченіямъ Павла, Іоанна, Тимоея и ихъ ближайшихъ учениковъ и преемниковъ она стала одною изъ знаменитѣйшихъ церквей Востока; этому способствовало политическое и торговое значеніе каедральнаго города съ одной стороны и сила христіанскаго духа съ другой. Еще въ концѣ 2-го вѣка, во время споровъ о Пасхѣ, ефесская церковь съ епископомъ Поликратомъ стоитъ во главѣ всѣхъ церквей Малой Азии, и подъ предсѣдательствомъ Поликрата въ Ефесѣ собирается множество малоазійскихъ епископовъ <sup>35</sup>). Но послѣ Аполлонія, преемника Поликрата, до Менофанта въ промежутокъ времени свыше столѣтія уровень церковной жизни настолько понизился, что исторія даже не знаетъ, какіе епископы управляли Ефесомъ въ эту темную эпоху, или знаетъ очень мало. Менофантъ, епископъ ефесскій, около половины 4-го вѣка, является защитникомъ аріанства; Евейцій въ концѣ 4-го вѣка проповѣдуетъ ересь Македонія; преемникъ Евейція Антонинъ былъ судимъ св. Іоанномъ Златоустымъ за нечестіе. Одинъ изъ современни-

<sup>32</sup>) *Efficiam ut plebs tua alio diffugiat, nempe ad ea loca, ubi major habetur cura pauperum* (см. у Düst. и др.).

<sup>33</sup>) Здѣсь и въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ пользуемся переводомъ Св. М. Б.

<sup>34</sup>) Подобно и De-Wette.

<sup>35</sup>) Евсевія Ц. Ист. V, 24.

ковъ Златоустаго дѣлаетъ такой рѣзкій отзывъ о состояніи ефесской церкви: „мерзость запустѣнія водворилась на томъ мѣстѣ, гдѣ возлюбленный ученикъ Исуса писалъ свое благовѣствованіе“<sup>36)</sup>. — Между тѣмъ на Востокѣ возвысился новый политическій центръ, которому Ефесъ долженъ былъ уступить и іерархическое первенство, именно Византія, или Константинополь (какъ мы замѣтили выше Златоустъ уже судить ефесскаго епископа). Нѣтъ надобности послѣдовательно излагать дальнѣйшую исторію ефесской церкви. Она существуетъ и теперь, имѣетъ митрополичью кафедру, которая носитъ названіе ефесской; но іерархическій центръ находится не въ Ефесѣ, а въ Магнезій<sup>37)</sup>. Недалеко отъ развалинъ прежняго обширнаго и блестящаго Ефеса въ настоящее время расположена незначительная турецкая деревушка Айя-Солукъ (38° 3' сѣв. шир., 45° 24' вост. долг.)<sup>38)</sup>. Замѣчательно, что развалины древняго города расположены не на берегу моря, а на значительномъ разстояніи отъ него, потому что — отчасти вслѣдствіе постепеннаго вулканическаго поднятія западнаго берега полуострова, отчасти вслѣдствіе отложенія рѣчныхъ наносовъ море отступило отъ городской черты, и значительная нѣкогда гавань сама собою уничтожилась; поэтому городъ потерялъ свое торговое значеніе и въ послѣдствіи послѣ разрушенія магометанами, уже не могъ оправиться. Итакъ, грозное пророчество Апокалипсиса объ ефесской церкви исполнилось съ поразительной точностью: церковь существуетъ доселѣ, но перемѣнила мѣсто и потеряла свое прежнее значеніе. Свѣтильникъ Ефеса сдвинутъ съ мѣста, но не исчезъ и продолжаетъ служить живымъ свидѣтелемъ непреложности божественныхъ опредѣленій.

Ст. 6. Ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαῖ-  
τῶν ἃ καὶ ὠμισῶ. Но се имаша, яко ненавидиши дѣла Ни-  
колаитскихъ, ихже и азъ ненавижду.

<sup>36)</sup> Норовъ 260—264.

<sup>37)</sup> Норовъ, 290.

<sup>38)</sup> Winer. Айя—Солукъ—изъ ἅγιος Θεόλογος, по новогреческому произношенію σεόλογος = святой Богословъ. См. Kemmler и Христ. чт. 1843 г., статью Лучицкаго „О 7 малоазійскихъ церквахъ“, стр. 435.

Кто такіе Николаиты? Нѣкоторыя свѣдѣнія о нихъ даетъ ап. Іоаннъ въ другомъ мѣстѣ Апокалипсиса, именно въ опредѣленіи ангелу Пергамской церкви—2, 14—15. Здѣсь І. Христосъ обращается къ ангелу съ словами: „есть у тебя тамъ держащіеся ученія Валаама, который научилъ Валака ввести въ соблазнъ сыновъ Израилевыхъ, чтобы они ѣли идоложертвенное и любодѣйствовали. Такъ и у тебя есть держащіеся ученія Николаитовъ“. Изъ сопоставленія 15 стиха съ 14-мъ ясно, что имя Николаитовъ носила вѣкоторая секта, имѣвшая особаго рода безнравственное и потому ненавистное Христу ученіе, которое своими существенными нравственными положеніями вполне походило на ученіе Валаама, сына Веорова, языческаго прорицателя, извѣстнаго изъ книги Числь (25 гл. и д.; 31, 16). Валаамъ же, по свидѣтельству книги Числь, <sup>39)</sup> научилъ моавитскаго царя Валака склонить Израильтянъ къ блудодѣвію и вкушенію идоложертвеннаго <sup>40)</sup>.

Имя Николаитовъ всѣ древніе церковные писатели единогласно производятъ отъ Николая, прозелита изъ Антіохіи (Дн. 6, 5), одного изъ семи діаконѣвъ, избранныхъ апостолами для наблюденія за правильнымъ распредѣленіемъ приношеній между вѣрующими на агапахъ <sup>41)</sup>. Это мнѣніе хри-

<sup>39)</sup> Ср. 1. Флавія Древн. 4, 6, 3; Targ. Ierosol. на 4 Моис. 22, 30 (Völter).

<sup>40)</sup> Правда, Tiersch (Die Kirche im apostolischen Zeitalter S. 250 и д.) старается доказать, что въ Апок. 2, 14, 15 І. Христосъ говоритъ о двухъ различныхъ сектахъ, именно: о послѣдователяхъ Валаама, или Валаамитахъ, и о Николаитахъ. Это пониманіе можно встрѣтить и во многихъ церковноисторическихъ и экзегетическихъ изслѣдованіяхъ. Но конструкция рѣчи въ указанныхъ стихахъ не даетъ права дѣлать такое различіе: ἔχεις κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ (ст. 14), οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Νικολαϊτῶν ὁμοίως (ст. 15); съ перваго взгляда очевидно что оба стиха составляютъ сравнительный періодъ, и ученіе Николаитовъ сопоставляется съ общеизвѣстнымъ изъ ветхозавѣтной исторіи совѣтомъ Валаама. Напротивъ, при объясненіи Тирша становится непонятною связь обоихъ стиховъ и употребленіе въ послѣднемъ стихѣ словъ οὕτως, καὶ σὺ, ὁμοίως. Подробнѣе объ этомъ см. въ опредѣл. о перг. церкви.

<sup>41)</sup> Иринеѣ. Противъ ерес. I, 26, 3; III, 11, 1; Тертулл. De praescript. 46, Advers. Marcion. I, 29; De pudicitia 19, Климента Стрматты 2, 70, 118; 3

стіанской древности раздѣляется почти всѣми католическими толкователями. Новѣйшіе, преимущественно протестантскіе, толкователи <sup>42)</sup>, напротивъ, отрицаютъ достовѣрность церковно-отеческаго преданія и считаютъ имя Николаитовъ символическимъ обозначеніемъ послѣдователей ретхозавѣтнаго Валаама. Въ подтвержденіе этого мнѣнія приводятся слѣдующія основанія: 1) въ Апокалипсисѣ каждое названіе согласно съ общимъ характеромъ книги будто бы должно имѣть символическій смыслъ, вслѣдствіе чего и имя Николаитовъ не слѣдуетъ считать именованіемъ историческимъ; 2) невозможно допустить, чтобы благочестивый мужъ, о которомъ съ похвалою отзывается книга Дѣяній Апостольскихъ, сдѣлался основателемъ богомерзкой секты; 3) отеческое преданіе о происхожденіи николаитской секты не представляетъ будто-бы ничего твердаго и несомнѣннаго и, по всей вѣроятности, обязано своимъ возникновеніемъ исключительно тѣмъ даннымъ, которыя содержатся въ Апокалипсисѣ.

Но 1) экзегетическое правило, по которому всѣ имена, встрѣчающіяся въ Апокалипсисѣ, должны быть изъясняемы символически, есть остатокъ схоластической старины; его послѣдовательное примѣненіе приводило многихъ комментаторовъ къ тому, что даже въ именахъ азійскихъ городовъ путемъ натяжекъ и неправильнаго производства (въ особенности) они находили символическое значеніе, наприм, изъ "Εφεσος <sup>43)</sup> дѣлали ἄφεσις отъ ἀφίημι — „оставленіе“ и видѣли въ имени города прозрачный намекъ на оставленіе первой любви, и под. Къ такимъ же явнымъ натяжкамъ приводитъ символическое толкованіе имени Николаитовъ. Такъ какъ Николаиты сравниваются съ послѣдователями Валаама, то, по мнѣнію выше указанныхъ комментаторовъ, имя „Николаиты“ должно имѣть одинаковое значеніе съ именованіемъ „Валаамиты“, и „Николай“ должно представлять греческій пере-

4, 25; Иполита Philosophumena 7, 36; Иеронима Advers. Lucifer. 23; Август. Наер. 5; Еульф. Кипрск. Наер. 25; Филастрия Наер. 33; Август. постанов. VI, 8. Свидѣтельства заимствуемъ у Stern'a, Hengst., Düsterd. и друг.

<sup>42)</sup> Съ Neumann'a и Jauch'a — Vitringa, Wetstein, Eichhorn, Herder, Heinrichs, Züllig, Hengst., Bleek, Düsterd., Tait и мн. др.

<sup>43)</sup> Biermann Clavis apocalyptica, Wolf, отчасти даже Ebrard.

водъ имени „Валаамъ“. Νικόλαος происходитъ отъ νικᾶν и λαός и, какъ обыкновенно принимаютъ, значить „побѣдитель народа“ <sup>44)</sup>. Требуется, чтобы и евр. Валаамъ (Бильямъ) имѣло тоже значеніе. Витринга разлагалъ его на два слова: бааль господинъ, владыка и ам народъ, и признавалъ, что „владыка народа“ = „побѣдитель народа“. Новѣйшіе комментаторы <sup>45)</sup> принимаютъ, что Валаамъ происходитъ отъ беля погложеніе, порча и ам народъ, и въ такомъ случаѣ „губитель, поглотитель“ и под. должно равняться „побѣдитель народа“ (!) Правильнѣе производить отъ беля и ам, изъ формы ввлеам = бильям, ср. I. Нав. 17, 11 и I Паралип. 6, 55 по евр. тексту <sup>46)</sup>. Нужно замѣтить, что сами евреи, согласно распространенной народной легендѣ о Валаамѣ <sup>47)</sup>, въ имени Бильям считаютъ конечное мем образовательнымъ звукомъ, какъ въ имени Авіам, вслѣдствіе чего понятіе „народъ“ исчезаетъ изъ состава слова и остается одно только „губитель, поглотитель“. Во всякомъ случаѣ ясно, что греч. „Николай“ не можетъ быть переводомъ евр. „Валаамъ“. 2) Изъ свидѣтельства книги Дѣяній о выборѣ Николая въ число семи діаконѣвъ невозможно дѣлать выводовъ о его послѣдующей жизни: и въ числѣ 12 апостоловъ оказался Іуда—предатель, не оправдавшій своего избранія. 3) Для рѣшенія вопроса объ отношеніи Николаитовъ къ діакону Николаю остановимся нѣсколько на разсмотрѣніи свидѣтельствъ преданія, причѣмъ сами собою разсѣются сомнѣнія въ ихъ самостоятельномъ, независимомъ отъ Апокалипсиса происхожденіи. Всѣ церковные писатели безъ всякаго колебанія признаютъ связь еретической секты съ личностью діакона Ни-

<sup>44)</sup> Точнѣе, хотя вообще производство сомнительно, отъ νικοςъ побѣда и λαόςъ народъ и можетъ, по свойству греческаго словообразованія, означать „народъ побѣды, побѣдоносный народъ“ — скорѣе, чѣмъ „побѣда надъ народомъ или побѣда народа“, ср. напр. Νικόπολις — не „побѣдитель города“, а „городъ побѣды“. Чтобы получить недвусмысленное значеніе „побѣдитель народа“ нужно бы сказать Λαονικόςъ, какъ Λαοδάμας, Λαονίκη и под. •

<sup>45)</sup> Hengst., Düst. и мн. др.

<sup>46)</sup> Другія производства см. у Гезениуса Thesaurusъ подъ словомъ „Валаамъ“ и у Фюрста въ евр. хал. лексиконѣ.

<sup>47)</sup> Fürst.

колая; они расходятся лишь въ опредѣленіи степени его участія въ образованіи ереси. Св. Иринеи прямо говоритъ, что Николаиты имѣютъ своимъ учителемъ Николая, одного изъ 7 діаконовъ (*Nicolaitae magistrum habent Nicolaum, unum ex septem, qui primi ad diaconium ab Apostolis ordinati sunt* <sup>48</sup>). Тертуллианъ называетъ Николая еретикомъ и довольно подробно излагаетъ его гностическое міровоззрѣніе (*Alter haereticus Nicolaus emersit; hic de septem diaconis, qui in actis apostolorum allecti sunt, fuit et caet* <sup>49</sup>). Блаж. Иеронимъ сообщаетъ нѣкоторыя подробности, характеризующія личность Николая: *Nicolaus, qui unus de septem diaconis fuit, die noctuque nuptias faciens, obscenos et auditu quoque erubescendos coitus somniavit* <sup>50</sup>), *tam turpia et nefanda commentus est, ut Nicolaitarum haeresis ex illa radice nascatur* <sup>51</sup>); *Nicolaus Antiochenus omnium immunditiarum repertor choros duxit femineos* <sup>52</sup>). Иначе рисуется личность Николая у Климента Александрійскаго <sup>53</sup>): „Николай, говорятъ, имѣлъ за собою красивую жену, и когда, по вознесеніи Спасителя, апостолы укоряли его какъ человѣка ревниваго, то онъ, выведши ее на средину, предлагалъ жениться на ней кому угодно. Такой поступокъ будто бы вытекалъ изъ его изреченія, что плоть надобно употреблять во зло (*ὅτι παραχρησάσθαι τῇ σαρκὶ θεῖ*). Приставшіе къ сектѣ Николая слѣдовали его поступку и изреченію слѣпо, безъ размышленія, и предавались безстыдно прелюбодѣйству. Но я слышала (*πυνθάνομαι*), что самъ Николай не имѣлъ сообщенія ни съ какою другою женщиною, кромѣ той, на которой былъ женатъ, и что изъ его дѣтей—дочери состарѣлись въ дѣвицахъ, а сынъ остался свободнымъ отъ искушенія“ (брака). Нѣсколько ранѣе Евсевій, у котораго приведены буквально слова Климента, говоритъ: „Николаиты хвалились, что основателемъ ихъ секты былъ Николай, одинъ

48) *Advers. haer.* I, 26, 3.

49) *De praescr.* с. 46.

50) *Dialog. adv. Luciferum.*

51) *Ер.* 14 *ad. Heliod.*, mon. 9.

52) *Ер.* 133 *ad. Ctesiph.* n. 4.

53) *Стромат.* III, 4 у *Евс. Ц.* *Лст.* III, 29.

изъ (7) діаконовъ, вмѣстѣ съ Стефаномъ рукоположенныхъ для служенія бѣднымъ“. Изъ Постановленій Апостольскихъ также можно заключать, что Николаиты ссылались въ подтвержденіе своего ученія на авторитетъ Николая; въ книгѣ VI, гл. 8 читаемъ: οἱ δὲ νῦν ἀναίδην ἐκπορευέουσιν, οἱοὶ οἱ νῦν ψευδώνυμοι Νικολαῖται; словомъ ψευδώνυμοι, лжеименные, авторъ хотѣлъ выразить мысль, что современные ему (οἱ νῦν) еретики неправильно считаютъ своимъ учителемъ Николая, — лицо, уважаемое въ церкви. Нельзя не видѣть однако, что Николаиты имѣли нѣкоторое основаніе сослаться на діакона Николая: его поступокъ и его изреченіе, какъ думаетъ и Климентъ, приводили къ безстыдному прелюбодѣйству тѣхъ, которые, „слѣпо и безъ разсужденія слѣдовали“ примѣру Николая. Иринеи, Тертуллианъ и Иеронимъ, по всей вѣроятности приняты безъ разслѣдованія не вполне правильное мнѣніе Николаитовъ объ ихъ собственномъ происхожденіи, и два послѣдніе, Тертуллианъ и Иеронимъ, можетъ быть на основаніи позднѣйшихъ николаитскихъ разсказовъ о личности основателя секты, можетъ быть — по естественному обычаю приурочивать позднѣйшія черты ученія и жизни секты къ ея родоначальнику, дѣйствительному или мнимому, изобразили въ лицѣ Николая истаго гностика Николаита; это они могли сдѣлать тѣмъ легче, что по апокрифическимъ „Дѣяніямъ Апостольскимъ“<sup>54)</sup> былъ извѣстенъ съ именемъ Николая одинъ коринѳянинъ, предававшійся грубымъ порокамъ чувственности. Если нельзя принять вполне отзывовъ Тертуллиана и Иеронима, то съ другой стороны нельзя согласиться и съ Климентомъ, который хочетъ оправдать Николая: и слова послѣдняго, и поступокъ съ женою, какъ бы благосклонно ни относиться къ нимъ, не заключаютъ въ себѣ истинныхъ воззрѣній на отношенія между полами и на основы аскетизма. — Изъ разсмотрѣнія церковныхъ преданій о Николаѣ и Николаитахъ оказывается, что ихъ невозможно выводить изъ однихъ указаній Апокалипсиса, и необходимо предположить для нихъ самостоятельный источникъ. А результатъ по отношенію къ занимающему вопросу нужно

<sup>54)</sup> Fabricii Codex apocryphus Novi Testamenti T. I, p. 498.

формулировать почти такъ, какъ это сдѣлалъ бл. Августинъ <sup>55</sup>). Николаиты получили свое имя отъ одного изъ семи діаконъ Николая, который своимъ необдуманнѣмъ поступкомъ и не вполнѣ правильнымъ нравственнымъ изреченіемъ (*παρά-χρησασθαι τῆ σαρχὶ θεῷ*) подалъ поводъ безнравственнымъ сектантамъ ссылаться на него въ оправданіе своего образа дѣйствій и приурочивать къ нему свое происхожденіе.

Völter <sup>56</sup>) относитъ возникновеніе николаитской секты къ послѣапостольскому вѣку, откуда и дѣлаетъ выводъ о весьма позднемъ происхожденіи Апокалипсиса. Но противъ этого предположенія говоритъ одно ясное хронологическое указаніе, сохранившееся у Иринея: „Іоаннъ, ученикъ Господа, по свидѣтельству Иринея, желалъ проповѣдью евангелія уничтожить тѣ заблужденія, которыя посѣяны въ людяхъ Керипеомъ, и гораздо ранѣе (*multo prius*) тѣми, которыя именуются Николаитами“ <sup>57</sup>). Весьма вѣроятно, что Николаиты принадлежали къ разряду тѣхъ людей, противъ которыхъ писали напр. ап. Петръ и ап. Іуда (2 Петра 2, 18 — 19; Іуды 4 и д).

По свидѣтельству Иринея, сектанты эти жили распущенно (*indiscrete*) и учили, что безразлично вкушать или не вкушать идоложертвенное, предаваться блудодѣянію или воздерживаться отъ него (*nullam differentiam esse docentes in comestando et idolothyton edere*) <sup>58</sup>). Слѣдовательно, безнравственная жизнь Николаитовъ не была результатомъ легкомысленной, бессознательной языческой распущенности, но вытекала изъ принциповъ ихъ морали, изъ ложнаго и превратнаго пониманія требованій христіанской любви и свободы. Уже ап. Петръ и Іуда обличали такого рода людей, которые, „произнося надутое пустословіе, уловляли въ плотскія похоти и развратъ“, „обѣщали свободу, будучи сами рабами тлѣнія“; „обращали благодать Бога нашего въ поводъ къ распутству“ (2 П. 2, 18—19; Іуды 4 и д.). Теоретическія

<sup>55</sup>) De haer. 5.

<sup>56</sup>) S. 41. Ср. Victorini Scholia in Ap—n: „sub nomine Nicolai ministr fecerant sibi haeresim“ (Migne C. P. C. s. Lat, t. V, col. 321).

<sup>57</sup>) Adv. haer. III, II.

<sup>58</sup>) ibid. I, 26, 3.



основоположенія міросозерцанія Николаитовъ, насколько они раскрываются у Иринея, Тертуллиана, Августина и др., носятъ характеръ чисто гностическаго матеріалистическаго дуализма. Николаиты, такимъ образомъ, были одними изъ первыхъ гностиковъ — антитактовъ, крайними представителями антиномизма и либертинизма въ первенствующей церкви.

Зная теоретическій и практический характеръ этой вредной секты и характеръ церковной жизни Ефеса, какую она представляется въ Апокалипсисѣ, мы легко можемъ объяснить себѣ, почему Николаиты не могли найти сочувствія своему образу жизни и мысли среди вѣрующихъ Ефеса: гностическое пустословіе не могло прельстить осторожныхъ и осмыслительныхъ христіанъ; превратно понимаемая свобода жизни (ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν) внушала къ себѣ отвращеніе и ненависть (μισοίς) въ строгихъ и точныхъ исполнителяхъ закона, какими были Ефесяне, не терпѣвшіе „развратныхъ“ (οὐ δύνη ζαστάσαι κακούς). За эту ненависть, направленную не противъ лицъ, а противъ безправственной жизни еретиковъ, Христосъ и похваляетъ ефесскую церковь, выразительно указывая (въ словахъ καὶ ἐγὼ μισῶ) на то, что ненависть ко злу — явленіе вполне нормальное и согласное съ основами христіанской нравственности.

Не совсѣмъ ясною представляется связь 6-го стиха съ предшествующими: на первый взглядъ слова, содержащія похвалу за ненависть къ дѣяніямъ Николаитовъ, должны бы занять мѣсто во 2 стихѣ, гдѣ перечисляются достоинства ефесской церкви, а не въ концѣ опредѣленія. Андрей Кесарійскій въ подобномъ расположеніи находитъ стремленіе къ внѣшней симметріи: „въ двухъ отношеніяхъ похваляя церковь, въ одномъ порицаетъ ее, что и положилъ въ срединѣ, а заслуги помѣстилъ по ту и другую сторону“ (ст. 2—3 съ одной, 6-й съ другой стороны). Hengstenberg<sup>59)</sup> думаетъ, что Христосъ желаетъ послѣдней похвалой смягчить строгое порицаніе за охлажденіе въ любви. Но эта цѣль могла бы имѣть мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если бы порицаніе было неумѣренно строгимъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ и быть не

<sup>59)</sup> Grotius и др.

можетъ. Неудовлетворительно и то объясненіе, которое предлагаетъ Düsterdick: „любовь Господа къ Своей церкви, говоритъ онъ, охотно признаетъ за нею то, что слѣдуетъ признать по справедливости, — поэтому то снова, но только въ иной, болѣе опредѣленной формѣ въ противоположеніи съ 4 стихомъ высказывается также похвала, которая заключается во 2 стихѣ. Смыслъ — тотъ, что хотя церковь утратила первую любовь, однакоже она все еще ненавидитъ то, что ненавистно Христу, и въ этомъ отношеніи составляетъ съ Нимъ одно“. Скорѣе должно полагать, что особенная похвала церкви за ненависть ея къ дѣламъ николаитскимъ объясняется тою опасностью, которая угрожала церкви со стороны вредной секты въ описываемое время. Поэтому указанная добрая черта и выдѣляется изъ ряда другихъ и поставляется на такомъ мѣстѣ и въ такомъ сочетаніи, что невольно должна обратить на себя особенное вниманіе. Увѣщевая къ возвращенію прежней любви, I. Христосъ словами 6 стиха предупреждаетъ возможное извращеніе принципа любви, какъ это было у Николаитовъ, и даетъ понять ефесской церкви, что спасительная, необходимая для ея благосостоянія реакція не должна заходить слишкомъ далеко, и въ особенности — церковь не должна измѣнять своего похвального отношенія къ направленію антиномизма. Такимъ образомъ въ ст. 4—6 Господь поставяетъ церкви задачу — совмѣстить съ истинно-христіанской любовью къ добру ненависть ко злу и найти разумную, здравую середину между рабскимъ, суровымъ и ригористическимъ исполненіемъ закона съ одной стороны и между распущеннымъ и разнузданнымъ либертинизмомъ Николаитовъ съ другой. Поэтому ἀλλά 6-го стиха ближайшимъ образомъ нужно противопоставлять выраженію ἐὰν μὴ μετανοήσῃς, а чрезъ это и всему содержанію 45 стиховъ. Господь говоритъ какъ бы такъ: двинь свѣтильникъ твой съ мѣста, если не покаешься, но въ ненависти къ дѣламъ Николаитовъ не кайся; ихъ и Я ненавижу.

г). *Воззваніе.* Ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. *Имѣй ухо, да слышитъ, что Духъ глаголетъ церквамъ.* Эти слова заключаютъ въ себѣ обычную формулу, которая часто употребляется для возбужденія вни-

манія въ читателяхъ или слушателяхъ (ср Мѡ. 11, 15; 13. 9; 13, 43; Марк. 4, 9, 23; 7, 16; Лк. 8, 8, Апок. 13, 9). Тὸ Πνεῦμα имѣетъ здѣсь тотъ-же смыслъ, какъ и въ Дн. 11, 12: εὐπέ μὲ τὸ Πνεῦμα (ср. Евр. 3, 7) и означаетъ лицо Св. Духа, глаголющаго въ пророкахъ. Хотя церквамъ говоритъ самъ Христосъ (черезъ ангела), однакоже сказано τὸ Πνεῦμα λέγει, — потому, что и видѣнїе, и слава, которыми ап. Іоаннъ слышитъ отъ І. Христа, составляютъ дѣйствию силы Св. Духа, просвѣщающаго духъ тайновидца и дарующаго способность къ воспрїятїю и усвоенїю откровенїя.

д) *Награда*. Τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς ὃ ἐστὶν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ Θεοῦ. *Побѣждающему дамъ ясти отъ древа животнаго, еже есть посресть рая Божїя*.

Вмѣсто νικῶντι Лахманнъ имѣетъ νικοῦντι. Последняя форма встрѣчается по А и С въ ст. 17-мъ; ср. также 15, 2 по код. С. Едва ли можно видѣть въ ней ошибку писца; очень можетъ быть, что писатель употреблялъ рѣдкую іоническую форму νικεῖν, νικέω вмѣсто обыкновенной νικᾶν, νικάω, которая впоследствии и появилась въ спискахъ Апокалипсиса, какъ корректура оригинала. — Вмѣсто ἐν τῷ, παραδείσῳ text. гесерт. имѣетъ ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, откуда слав. *посредъ рая*, р. „посреди рая“. Въ пользу чтенїя ἐν τῷ свидѣтельствуютъ ABC, Vulg и др. пер., а потому и въ русскомъ должно быть „въ раю“. Глосса ἐν μέσῳ, по всей вѣроятности, заимствована изъ Быт. 2, 9. — Въ код. В 2.4.6.7, Vulg., Syr. Aeth., Orig., Cypr. и др., въ изд. Бенгеля, Гризбаха, Маттэи, 7 Типендорфа послѣ Θεῷ поставлено мѣстоименїе μου, относящееся къ лицу І. Христа (Код. 26 у Wetstein'a вм. μου имѣетъ σου, что косвенно свидѣтельствуетъ въ пользу чтенїя μου). Напротивъ text. гес., Lachm., Tisch. 8 опускаютъ μου на основанїи ACSin. Ареѡа, читающїй этотъ стихъ съ μου, въ толкованїи на него замѣчаетъ: μή τις ἀκούων ταῦτα σκανδαλιτέσθω „да не соблазнится кто, слыша это“. Въ словахъ Ареѡа находимъ ключъ къ объясненїю того, почему во многихъ кодексахъ опущено μου: казалось соблазнительнымъ, что Христосъ называетъ Бога Своимъ Богомъ, а потому одни опускали

μου, другіе на мѣсто его ставили σου. Ср. въ пользу чтенія μου Ін. 20,17; Ап. 3,12 и 1,6. Поэтому мы предпочитаемъ текстъ 7 изданія Тишендорфа съ словомъ μου и переводимъ весь стихъ такъ: „побѣждающему дамъ ему (αὐτῷ) вкусить (φαγεῖν) отъ древа жизни, которое находится въ раю Бога Моего“. Вся эта рѣчь ближайшимъ образомъ принадлежитъ не Духу Святому (πνεῦμα λέγει), — какъ можно бы заключать изъ разстановки знаковъ препинанія въ русскомъ переводѣ, а Христу, на котораго указываютъ слова δώσω и μου. Ср. заключительныя слова въ другихъ опредѣленіяхъ.

Τῷ νικῶντι. Причастіе ὁ νικῶν безъ дополненія здѣсь и въ другихъ мѣстахъ Eichhorn <sup>60)</sup> приравниваетъ по значенію къ δίκαιος, pius и видитъ причину такого словоупотребленія въ сирскомъ отгѣнкѣ рѣчи. Сирскій глаголь (зехд, евр. заха), употребленный въ переводѣ этого мѣста, дѣйствительно, имѣетъ значеніе „былъ чистъ, правъ, одержалъ верхъ надъ противною стороною, т. е. въ судѣ, оправдался“. Въ послѣднемъ смыслѣ, какъ юридическій терминъ, употребляется и греческій глаголь νικᾶν. Но паралельное мѣсто въ самомъ же Апокалипсисѣ не позволяетъ принять мнѣніе Эйхгорна. Въ опредѣленіи ангелу лаодикійской церкви І. Христосъ говоритъ: „побѣждающему дамъ сѣсть со Мною на престолѣ Моемъ, какъ и Я побѣдилъ и сѣлъ съ Отцомъ Моимъ на престолѣ Его“ (3,21). Слѣдовательно, побѣда вѣрующихъ, аналогичная съ побѣдою Христа, принимается не въ узкомъ юридическомъ смыслѣ, какъ оправданіе по суду, но обозначаетъ успѣхъ въ подвигѣ жизни, въ борьбѣ противъ злыхъ силъ, враждебныхъ царству Бога и Христа Его. Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ мѣстахъ Св. Писанія, христіанская жизнь и дѣятельность мыслятся въ формѣ борьбы, состязанія, подвига (ἀγών—см. Филипп. 1, 30; 1 Тимоѳ. 6, 12; 2 Тимоѳ. 4, 7) Борьбу „долженъ вести на землѣ родившійся человѣкъ, говорится въ книгѣ Езры, чтобы, если будетъ побѣжденъ, потерпѣть“ наказаніе, „а если побѣдитъ, получить“ награду (3 Езры 7, 57—58). Противники, съ которыми долженъ бороться христіанинъ, суть — міръ, какъ бо-

<sup>60)</sup> По Düst. и Heinrichs: ср. Ew. I.

богвраждебное, антихристіанское царство зла и смерти (Іп. 13, 33, 1 Іп. 5, 45), діаволь, міродержитель тьмы вѣка сего (Еф. 6, 11—17; 1 Ів. 2, 13—14; ср. Апок. 12, 11), и люди, насколько послѣдніе являются живыми представителями и носителями духа антихристового (1 Іп. 4, 3—4). Подобно тому, какъ на мірскихъ состязаніяхъ побѣдители увѣнчиваются наградами, и побѣдители въ подвигахъ цѣлой жизни получаютъ должное воздаяніе за трудъ свой. Раздаятелемъ наградъ, естественно, является Судія и Мздовоздаятель—Христосъ. Эта мысль прекрасно выражена въ 3 книгѣ Ездры и можетъ служить комментариемъ къ разбираемому стиху: „я видѣлъ, говоритъ Ездра, на горѣ Сіонской сонмъ великій, котораго не могъ исчислить, и всѣ они пѣснями прославляли Господа. Посреди ихъ былъ юноша величественный, превосходящій всѣхъ ихъ, и возлагалъ вѣнцы на главу каждого изъ нихъ, и тѣмъ болѣе возвышался; я пораженъ былъ удивленіемъ. Тогда я спросилъ ангела: кто сіи, господинъ мой? Онъ въ отвѣтъ мнѣ сказалъ: это тѣ, которые сложили смертную одежду и облеклись въ безсмертную, и исповѣдали имя Божіе; они теперь увѣнчиваются и принимаютъ побѣдныя пальмы. Я спросилъ: а кто сей юноша, который возлагаетъ на нихъ вѣнцы и вручаетъ имъ пальмы? Онъ отвѣчалъ мнѣ: Самъ Сынъ Божій, котораго они прославляли въ вѣкѣ семь. И я началъ славить ихъ, мужественно стоявшихъ за имя Господне“ (3 Ездры 2, 42—47; ср. Апок. 14, 1—5; 2 Тимоѳ. 4, 7—8).

Широкое понятіе борьбы и побѣды христіанской, раскрываемое въ Св. Писаніи въ общихъ чертахъ, въ Апокалипсисѣ точнѣе опредѣляется содержаніемъ и характеромъ церковной жизни: отъ основнаго направленія церкви и характера ея отношеній къ боговраждебному міру зависитъ опредѣленный характеръ борьбы, и вслѣдствіе разнообразія формъ и видовъ зла разнообразятся формы самой борьбы и измѣняются условія побѣды, что въ свою очередь оказываетъ вліяніе на характеръ обѣщаемой награды. Поэтому каждое опредѣленіе содержитъ въ себѣ особенную приспособленную къ условіямъ церковной жизни награду.

Награду побѣдителямъ изъ среды ефесскихъ христіанъ составляетъ вкушеніе райскаго древа жизни.

Δώσω αὐτῷ, т. е. τῷ νικῶντι—плеоназмъ, не чуждый и классическимъ писателямъ <sup>61)</sup>, особенно же свойственный еврейской рѣчи. Цѣль его въ разбираемомъ мѣстѣ та, чтобы сосредоточить силу выраженія на νικῶντι: вслѣдствіе постановки αὐτῷ связь νικῶντι съ глаголомъ въ качествѣ дополненія ослабляется, и причастіе въ нѣкоторой степени приобращаетъ значеніе придаточнаго предложенія, содержащаго въ себѣ необходимое условіе для полученія награды („если кто побѣдитъ“, „всякій, кто побѣдитъ“). Δοῦναι φαγεῖν не имѣетъ буквальнаго значенія „дать ѣсть“—въ смыслѣ „накормить, напитать“, а означаетъ „дать право и возможность вкушать“ плоды древа жизни, открыть доступъ въ рай, гдѣ произрастаетъ это дерево.

Ἔθλον ξῆς τωῆς и παράδεισος хорошо извѣстны изъ книги Бытія 2, 8 и д.: 1-е соотвѣтствуетъ у LXX евр. эц гахайим, а παράδεισος=пардес. Эккл. 2,5; Пѣснь П. 4,13; Пееміи 2,8,—слово персидскаго происхожденія и означаетъ обширный садъ, паркъ. Въ Новомъ Завѣтѣ кромѣ разбираемаго мѣста παράδεισος встрѣчается еще Лк. 23,43 и 2 Кор. 12,4. У Луки означаетъ вообще мѣсто упокоенія и блаженства праведныхъ душь. Въ посланіи къ Коринтянамъ представленія о раѣ болѣе опредѣленныя: изъ сравненія 4 стиха со 2-мъ той же главы видно, что рай, мѣсто обитанія блаженныхъ, есть не что иное, какъ третье небо, до котораго былъ восхищенъ Ап. Павелъ <sup>62)</sup>.

Παράδεισος Апокалипсиса нельзя отождествлять ни съ раемъ, мѣстомъ блаженства первыхъ людей, ни съ раемъ, на-

<sup>61)</sup> Wolff. Curae etc.

<sup>62)</sup> По раввинскимъ представленіямъ небесъ насчитывалось семь. Высшее изъ нихъ, седьмое, называется аравот и раздѣляется на три концентрическихъ сферы (чехица), изъ коихъ центральная составляетъ въ собственномъ и тѣснѣйшемъ смыслѣ жилище Божіе. Эта внутренняя сфера отдѣляется паргодомъ отъ охватывающей ее сферы, жилища праведныхъ. Жилище праведныхъ обнимается со всѣхъ сторонъ новою сферою, составляющею жилище ангеловъ. Праведники, такимъ образомъ, занимаютъ мѣсто, ближайшее къ Богу, и могутъ, вступая въ паргодъ, или предверіе центральной мехицы, внимать неизреченнымъ глаголамъ Божіимъ. Первыя шесть небесъ, какъ можно полагать, составляютъ одно низ-

ходящимся на третьемъ небѣ, гдѣ праведники наслаждаются блаженствомъ еще до всеобщаго суда. Παράδεισος въ книгѣ Откровенія есть святой городъ Іерусалимъ (21,10), сходящій свыше (21,2) и расположенный на обновленной землѣ; въ немъ находится престолъ Бога и Агнца (22,3); отъ этого престола посрединѣ городской улицы протекаетъ чистая рѣка воды жизни, прозрачная, какъ кристаллъ; по ту и другую сторону рѣки произрастаетъ древо жизни, которое приноситъ плодъ ежемѣсячно, 12 разъ въ годъ, а листья этого дерева предназначаются для исцѣленія (или для служенія εἰς θεραπεία) народовъ. Въ этомъ описаніи рай Божія соединяются черты первобытнаго рая (древо жизни), прославленнаго, новаго Іерусалима (ср. Исаи 52) и новой обѣтованной земли (Иезек. 47, особ. ст. 12 -- рѣка, ежемѣсячное созрѣваніе плодовъ, листья для врачеванія — теруфа).

Изъ сказаннаго ясно, что время исполненія обѣтованія Христова о вкушеніи плодовъ древа жизни нужно относить къ будущей блаженной жизни въ небесномъ Іерусалимѣ. А потому подъ дровомъ жизни нельзя разумѣть ни свѣта евангельской истины <sup>63</sup>), ни Духа Святаго, источника жизни <sup>64</sup>), ни Самого Христа <sup>65</sup>), ни евхаристіи <sup>66</sup>). Необходимо видѣть въ немъ древо, подобное тому, о которомъ повѣствуется въ книгѣ Бытія <sup>67</sup>). Обыкновенно считаютъ древо жизни только символомъ, который, по мнѣнію толкователей обозначаетъ или вѣчную жизнь <sup>68</sup>) и вѣчное блаженство во обще <sup>69</sup>), или сумму всѣхъ пособій и средствъ, доставляющихъ безсмертіе обновленному человѣчеству <sup>70</sup>) и под. Но

---

нее, ближайшее къ землѣ небо по воззрѣніямъ древней космографіи, 2-мъ небомъ будетъ мехица ангеловъ, 3-мъ мехица праведниковъ или рай, наконецъ 4-е есть жилище и престолъ Іеговы. Weber С. XXII, § 33, s. 158.

Ср. Кн. Эноха 31, 1—2; 24, 1—11, и Завѣты 12 патриарховъ.

Ср. Hamburger въ членахъ Eden. Vergeltung и др.

<sup>63</sup>) Aretius.

<sup>64</sup>) Grotius.

<sup>65</sup>) Андрей, Ареа, Vitringa, Ebrard.

<sup>66</sup>) Sylveira.

<sup>67</sup>) Bengel, Ew. I и II, De-W., Bleek, Düst., Kliefoth, Waller, Tait и др.

Ср. Эноха 24, 25 и Riehm'a это слово.

<sup>68</sup>) De-Wette, Sabel.

<sup>69</sup>) Kemmler и др.

<sup>70</sup>) Kliefoth.

едва ли можно удовольствоваться однимъ символическимъ истолкованіемъ въ его общей и абстрактной формѣ: въ такомъ случаѣ нужно будетъ согласиться, что упоминаемая въ 22,1 вода жизни имѣетъ совершенно одинаковое значеніе, а листья древа жизни, служащіе для исцѣленія народовъ, нужно будетъ признать поэтической подробностью, рассчитанной на художественную полноту и законченность образа. Позвоительно думать, что древо жизни, упоминаемое въ Апокалипсисѣ, по своимъ свойствамъ аналогично съ райскимъ деревомъ, питавшихъ нашихъ прародителей.

Обѣщанная награда соотвѣтствуетъ отреченію ефесскихъ христіанъ отъ чувственныхъ наслажденій языческаго міра, строгой чистотѣ жизни и тяжелымъ трудамъ, понесеннымъ въ борьбѣ съ дурными людьми: какъ возмущеніе чувственныхъ влеченій противъ закона (антиномизмъ) древле лишило прародителей права вкушать отъ плодовъ древа жизни, такъ подчиненіе закону и отвращеніе отъ антиномизма (Николаитовъ) возвращаетъ потерянные права.

*Б) — Ангелу смирнской церкви.*

(2, 8—11);

а) Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίας γράψου. *И ангелу церкви Смирнскія напиши.*

Смирна — знаменитый торговый городъ Іоніи (Ptolem. 5, 2, 7) — расположенъ на берегу Эгейскаго моря, при устьѣ незначительной рѣчки Мелеса, на разстояніи 320 стадій (около 9 геогр. миль) отъ Ефеса къ С. (Strabo 14, 1, 32). Во времена Страбона этотъ городъ по населенности и обширности торговыхъ оборотовъ могъ спорить съ Ефесомъ. Въ немъ, по Плинію (V, 29), происходили народныя собранія (comitia celebrari) со всей Малой Азіи<sup>1)</sup>.

Смирняне — язычники, почитатели Діониса<sup>2)</sup> или Вакха, Бахуса, бога вина, веселья и буйнаго разгула, славились въ древности своею роскошью, которая вошла даже въ пословицу<sup>3)</sup>, и изнѣженостью нравовъ (mores Smyrnaei)<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Торжественныя собранія для религіозныхъ и граждaнскихъ цѣлей. См. надпись у Норова, стр. 190.

<sup>2)</sup> Tait.

<sup>3)</sup> Bleek.

<sup>4)</sup> Schleussner.



Издавна въ Смирнѣ былъ очень силенъ іудейскій элементъ <sup>5)</sup>, и у іудеевъ была здѣсь многочисленная и вліятельная синагога <sup>6)</sup>.

Въ настоящее время Смирна—самый значительный городъ на всемъ малоазійскомъ побережьи, центральный торговый рынокъ для всего Леванта. Ея населеніе достигаетъ 150000, изъ которыхъ, кромѣ турокъ, до 20000 грековъ, 8000 армянь, около 2000 франковъ (европейцевъ) и 9000 евреевъ (6%). Процентъ христіанскаго населенія въ Смирнѣ значителенѣе, чѣмъ въ какомъ-либо другомъ турецкомъ городѣ, а потому правовѣрные мусульмане называютъ ее *Giaur Izmir* <sup>7)</sup>, т. е. невѣрная Смирна.

Когда основана въ Смирнѣ христіанская церковь, — объ этомъ нѣтъ прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ. Не лишено значенія косвенное указаніе, сдѣланное св. Поликарпомъ, епископомъ смирнскимъ, въ его посланіи къ Филиппійцамъ (оно даетъ возможность опредѣлить время, ранѣе котораго не существовала смирнская церковь, что весьма важно при рѣшеніи вопроса о времени происхожденія цѣлой книги). „У васъ, пишетъ Поликарпъ Филиппійцамъ, подвижался блаженный Павелъ и о васъ отзывается съ похвалою въ началѣ своего посланія (Филипп. 1, 3 — 9 и д.). Вами онъ хвалится во всѣхъ церквахъ, какія только познали въ то время Бога, а мы, т. е. смирняне, еще не знали его <sup>8)</sup>“. Если въ годъ написанія посланія къ Филиппійцамъ Ап. Павломъ Смирна еще не была просвѣщена свѣтомъ евангельской проповѣди, а посланіе къ Филиппійцамъ отправлено въ 63 <sup>9)</sup> или 64 году <sup>10)</sup>, то, по всей вѣроятности, смирнская церковь возникла никакъ не ранѣе конца 70-хъ годовъ. Другую предположительную дату относительно времени насажденія въ Смирнѣ христіанства можно извлечь изъ посланія смирнскихъ

5) Riehm—Smyrna.

6) Евс. IV, 15—повѣствов. о мученичествѣ Св. Поликарпа.

7) Tait. Izmir отъ древней формы *Σμύρνη*. См. текстъ у Тищенд.

8) Пресображенскаго Писанія мужей Апостольскихъ. Посланіе Поликарпа къ Филиппійцамъ гл. XI, стр. 448—449.

9) Герике Введ. въ Н. З. т. II, стр. 44.

10) Baumgarten—Crusius Commentar über die Briefe Pauli an die Philipper und Tessalonicher s. 6. тамъ же Meyer.

христіанъ къ Филомелійской церкви, въ которомъ содержится разсказъ о гоненіи Марка Аврелія (167 года) и мученичествѣ св. Поликарпа <sup>11)</sup>). Когда смирнскій проконсулъ, говорится въ посланіи, настойчиво требовалъ отъ Поликарпа, чтобы онъ хулилъ Христа, престарѣлый епископъ отвѣчалъ: „уже 86 лѣтъ я служу Ему, и Онъ ничѣмъ не обидѣлъ меня“ и пр. 86 лѣтъ служенія Христу, по справедливому заключенію Штерна, могутъ означать не другое что, какъ только время, въ продолженіе котораго Поликарпъ былъ христіаниномъ <sup>12)</sup>; слѣдовательно годомъ обращенія Поликарпа въ христіанство нужно признать 81-й годъ отъ Р. Хр. (167—86). Не будетъ большой натяжки, если предположить, что Поликарпъ былъ однимъ изъ первыхъ смирнскихъ христіанъ, такъ какъ онъ былъ потомъ послѣ Вукола вторымъ епископомъ Смирны <sup>13)</sup>). Но извѣстно, что Поликарпъ былъ слушателемъ и ученикомъ Ап. Іоанна <sup>14)</sup> и имъ же поставленъ въ епископы Смирны <sup>15)</sup>; по этому естественно приписать основаніе смирнской церкви Ап. Іоанну и приурочить это ко времени незадолго до 81 года, а можетъ быть и къ самому 81 году. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что смирнская церковь возникла не ранѣе 64 и не позже 81 года и въ числѣ другихъ пользовалась апостольскими попеченіями Іоанна Богослова.

б) Τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος ὃς ἔγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν, тако (sic) *младшегъ первый и послѣдній, иже бысть мертвъ, и се живъ есть.*

Эпитеты, которые здѣсь прилагаетъ къ Себѣ І. Христосъ, заимствуются изъ 1, 17 — 18 съ незначительнымъ измѣненіемъ: вмѣсто καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμί — καὶ ἔζησεν. Формы аорн-

<sup>11)</sup> Евс. IV, 15.

<sup>12)</sup> Ср. Hieronymi, Vita S. Pilonis Eremitae n. 44. 46. Stern. s. 149.

<sup>13)</sup> Suidas: Πολύκαρπος Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου ἀκροατῆς, διάδοχος δὲ Βουκόλου τοῦ πρώτου ἐπισκοπήσαντος τῆς Σμυρναίων ἐκκλησίας. Stern, s. 148.

<sup>14)</sup> Евс. IV, 14 изъ Иринея. Противъ ерес. 3, 3; Hieron. De vir. illustr. 17 выше Ср. свид. Свиды.

<sup>15)</sup> Ibidem, ср. Постановл. Апост. VII, 47.

ετα ἐγενόμην, ἔζησεν указываютъ на опредѣленные историческія событія—смерть и воскресеніе Господа.

Г. Христось открываетъ Себя гонимой (см. ниже) смирнской церкви какъ Спаситель—Богочеловѣкъ: Онъ—вѣчно живой Богъ (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος), который въ Своей десницѣ содержитъ судьбы міра и человѣчества, а потому силенъ избавить вѣрныхъ послѣдователей Своихъ отъ враговъ и можетъ даровать имъ вѣчную жизнь въ замѣнъ временной (ср. Исаи 46—48); Онъ—Богочеловѣкъ, который Своею смертію и воскресеніемъ (ἐγ. νεκρὸς καὶ ἔζησεν) положилъ начало новой жизни для вѣрующихъ въ Него и показалъ имъ примѣръ побѣды надъ смертію (Евр. 12, 1—3; 2 Тим. 2, 11). См. объясн. 1, 17—18 <sup>16</sup>).

в) Главная часть опредѣленія распадается на двѣ половины. а) первая (ст. 9) содержитъ изображеніе неблагопріятныхъ условій, при которыхъ проводили жизнь свою члены смирнской церкви, β) вторая (ст. 10) заключаетъ въ себѣ ободреніе гонимыхъ, соединяемое съ предсказаніемъ о новыхъ предстоящихъ имъ испытаніяхъ, и увѣщаніе къ твердому перенесенію гоненій.

а) Ст. 9. Οἶδά σου τὴν θλίψιν καὶ τὴν πτωχείαν, ἀλλὰ πλούσιος εἶ, καὶ τὴν βλασφημίαν ἐκ τῶν λεγόντων, Ἰουδαίους εἶναι ἐαυτούς, καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ. *Вѣмъ твоя (дѣла и) скорбь и нищету, но богатъ еси: и хулы глаголющихся быти Иудей, и не суть, но сонмище сатанино.*

Въ text. recespt этотъ стихъ начинается обычнымъ вступленіемъ οἶδά σου τὰ ἔργα καὶ и пр. (дѣла и); но въ изд. Beng., Lachm., Tischend. τὰ ἔργα καὶ опускается на основаніи kod. AC Sin 19, 47, vulg., copt., aeth. и др., Primas., Ved. и пр. Предполагаютъ, что rec., kod. В и мн. др., сирскій пер., Андр., Ареѳа и пр. (Tischend. 7) имѣютъ τὰ ἔργα какъ прибавку, вызванную желаніемъ сообщить

<sup>16</sup>) Въ обозначеніи Христа можно находить противоположеніе богу смирнянъ Діонису, который носилъ имя σωτήρ и съ эпитетами Ζαγρεύς, Σαβάξιος олицетворялъ умирающую и снова воскресающую (ср. νεκρὸς καὶ ἔζησεν) силу природы. См. Lubker—Dionysus.

одинаковую форму всѣмъ опредѣленіямъ (см. 2, 2, 13, 19; 3, 1 и д.); по нетрудно предположить и выпущеніе этихъ словъ по ихъ кажущемуся несоотвѣтствію дальнѣйшимъ *θλίψις*, *πτωχεία*, *βλασφημία*. — Мѣстоименіе *σου* относится ко всѣмъ тремъ существительнымъ — (*θλ.*, *пт.*, *βл.*), объединяя ихъ въ одно сложное понятіе, которое выражаетъ собою всю тяжесть положенія христіанъ въ Смирнѣ.

Главная особенность жизни христіанской церкви въ Смирнѣ — гоненіе со стороны враговъ христіанства, — *θλίψις* (см. 1, 9). *θλίψις*, какъ мы видѣли, обнимаетъ всю сумму внѣшнихъ, неблагопріятныхъ для вѣрующихъ, условій существованія, преимущественно же оно указываетъ на воздвигнутыя противъ христіанъ преслѣдованія. Тяжелый гнетъ преслѣдованій еще болѣе увеличивался для смирянъ отъ ихъ нищеты, бѣдности — *πτωχεία* — въ матеріальномъ смыслѣ, что подтверждается парентетическимъ (вноснымъ) предложеніемъ *ἀλλὰ πλούσιος εἶ*, „но ты богатъ“, въ которомъ явно противопоставляется недостатокъ матеріальныхъ средствъ съ одной стороны и богатство внутренней энергіи духа съ другой (ср. 3, 17, 18; 2 Кор. 6, 10). Бѣдность составляетъ отличительную черту первенствующихъ христіанъ, которые по большей части принадлежали къ низшимъ недостаточнымъ классамъ населенія: „посмотрите, писалъ Ап. Павелъ Коринѳянамъ, кто вы — призванные: не много изъ васъ мудрыхъ по плоти, не много сильныхъ, не много благородныхъ; незнатное міра и уничиженное и ничего не значащее избралъ Богъ, чтобы упразднить значащее“ (1 Кор. 1, 26, 28; ср. Іак. 2, 5). Только въ послѣдствіи, когда благовѣстіе Христово крѣпко утверждалось въ извѣстномъ мѣстѣ, присоединялись къ церкви богатые и знатныя семейства и лица, которыя могли оказывать внѣшнюю поддержку своимъ сочленамъ матеріальными средствами и вліяніемъ въ обществѣ. Смирнскіе христіане, какъ люди бѣдные, и слѣдовательно худородные, незнатные, были вполнѣ беззащитны по отношенію къ своимъ преслѣдователямъ — языческимъ властямъ, отъ которыхъ могли ждать снисхожденія скорѣе лица богатыя и вліятельныя.

Кромѣ вѣшнихъ испытаній (θλίψις) бѣдные матеріально, но богатые духомъ смирянне должны были терпѣть не менѣе тяжелыя испытанія внутреннія — злословіе, худу, (Βλασφημίαν). Βλασφημία (βλάπτω врежу и φήμη—молва, слава) обнимаетъ собою все, что клонится ко вреду для добраго имени ближняго—насмѣшки, брань, клеветы и под. Врагами, которые старались очернить добрую славу христіанъ, являются іудеи. Іисусъ Христосъ изрекаетъ имъ грозный приговоръ, говоря, что они только называютъ себя Іудеями, а на самомъ дѣлѣ—не Іудеи, но синагога сатаны (ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτούς καὶ οὐκ εἰσιν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ). Противоположеніе—„не Іудеи, но синагога сатаны“—показываетъ, что имя Іудеевъ употребляется здѣсь въ особенномъ смыслѣ. Въ названіи „Іудей“ заключается не одно только указаніе на происхожденіе и національность, но вмѣстѣ съ тѣмъ, и главнымъ образомъ, на тѣ преимущества, которыя были связаны съ ихъ происхожденіемъ и составляли предметъ справедливой, хотя иногда и преувеличенной гордости іудейскаго народа. Какія именно преимущества имѣлъ въ виду тотъ, кто съ гордымъ самосознаніемъ называлъ себя „іудеемъ“, находимъ въ посланіи Ап. Павла къ Римлянамъ (2, 17—20): „ты называешься Іудеемъ, говоритъ Апостоль, —и успокоиваешь себя закономъ, и хвалишься Богомъ, и знаешь волю его, и разумѣешь лучшее, научаясь изъ закона, и увѣренъ о себѣ, что ты путеводитель слѣпыхъ, свѣтъ для находящихся во тмѣ, наставникъ невѣждъ, учитель младенцевъ, имѣющій въ законѣ образецъ вѣдѣнія и истины“. Іудеи—народъ обѣтованій и закона, носители свѣта истиннаго боговѣдѣнія между безбожными и беззаконными языческими народами; поэтому, и справедливо, они называли себя народомъ Божіимъ, обществомъ святыхъ (*адат кедошим* Weber с. V, § 14, 2, 5. 51; *адат Йегови*—Числь 31, 16, *кегал Йегова*, συναγωγή Κυρίου—Числь тамъ же; ср. 20, 4). Въ этомъ состоитъ смыслъ словъ οἱ λέγοντες Ἰουδαῖοι εἶναι. Но они (Іудеи) не остались тѣми, какими были (οὐκ εἰσιν): послѣ того, какъ они отвергли въ лицѣ І. Христа своего Мессію, свободно отказались отъ обѣтованій, которыя составляли истинный

смыслъ ихъ исторической жизни, они сдѣлались изъ друзей Божіихъ врагами Божіими, убійцами Христа, гонителями апостоловъ (1 Сол. 2, 15). Въ евангеліи Іоанна I. Христосъ говорилъ имъ: „вашъ отецъ — дѣволъ и вы хотите исполнять похоти отца вашего“ (8, 44), а здѣсь, въ Апокалипсисѣ, вмѣсто прежняго славнаго наименованія *συναγωγή Κυρίου* даетъ страшное наименованіе *συναγωγή τοῦ σατανᾶ*. Іудеи первые выступили, какъ противники и гонители вѣрующихъ во Христа (Дн. 13, 50; 14, 2, 19; 17, 5; 20, 3; 21, 17; I Сол. 2, 15—16); и если собственными силами не могли причинить зла христіанамъ, то обращались къ содѣйствию языческой власти, при чемъ съ цѣлю навлечь ея гнѣвъ на послѣдователей Христа не гнушались ни злословіемъ, ни клеветою (Дн. 13, 45; 18, 6; 19, 6). Значительная, если не бѣльшая, часть тѣхъ чудовищныхъ нечестностей, въ которыхъ язычники обвиняли христіанъ, по мнѣнію большинства церковныхъ историковъ, была пущена въ обращеніе именно Іудеями.

Съ этимъ опаснымъ, неразборчивымъ на средства врагомъ и пришлось бороться смирскимъ христіанамъ. Очень возможно, что и гоненія, которымъ они подвергались (*ὀλίφις*), отчасти были слѣдствіемъ ложныхъ слуховъ (*βλασφημίαι*), распускаемыхъ іудеями, и изъ происковъ предъ языческимъ пачальствомъ: многочисленная смирская синагога, могущественная своимъ корпоративнымъ духомъ и сильная ненавистью къ христіанамъ, долгое время, какъ показываетъ исторія, враждовала противъ церкви. Свѣдѣнія объ этомъ сохранились, напр., въ мученическихъ актахъ (св. Піопія)<sup>17)</sup>; у Евсевія<sup>18)</sup> въ рассказѣ о мученичествѣ Поликарпа читаемъ: „вся толпа язычниковъ и *Іудеевъ*, жившихъ въ Смирнѣ, съ неукротимую яростью и громогласно закричала: онъ (Поликарпъ) учитель Азіи, отецъ христіанъ“ и пр. Въ исполненіи казни (сожженіе на кострѣ) Іудеи „съ особеннымъ усердіемъ по своему обыкновенію“ содѣйствовали разъяренной черни; Іудеи же подучили доложить проконсулу, чтобы онъ

17) Rosenmüller. Есть значительно большія выдержки у Порова.

18) Ц. Ист. IV, 25.

не выдавалъ христіанамъ останковъ священномученика, „дабы они, христіане, не начали поклоняться ему, оставивъ Распятаго;“ сотникъ, „видя враждебную настойчивость Іудеевъ“, долженъ былъ съечь тѣло Поликарпа. Какъ видно изъ приведенныхъ выдержекъ, и послѣ Іудеи дѣйствовали какъ истая синагога сатаны и прибѣгали къ своимъ обычнымъ хуламъ (βλασφημίαι) на христіанъ.

β) Ст. 10. Μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν. Ἴδοὺ μέλλει βαλεῖν ὁ διάβολος ἐξ ὑμῶν εἰς φυλακὴν ἵνα πειρασθῆτε καὶ ἔξετε θλίψιν ἡμερῶν δέκα. Τίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. *Не бойся ничего, яже имаети пострадати. Се иматъ диаволъ всаждати отъ васъ въ темницы, да искуситеся: и имъти будете скорбь до десяти днѣй. Буди вѣренъ даже до смерти, и дамъ ти вѣнецъ живота.*

— Вмѣсто μηδὲν, стоящаго почти во всѣхъ минускульныхъ кодексахъ, Вульгатѣ, Сирскомъ и толкованіяхъ Андрея и Ареопы, кодексы ABC и др. кромѣ Sin имѣютъ μή, которое болѣе соотвѣтствуетъ духу классическаго языка, и потому, по всей вѣроятности, представляетъ поправку первоначальнаго μηδὲν—Вм. βαλεῖν AC и друг. имѣютъ βάλλειν; наоборотъ B, 6 и др., также текстъ, сохранившійся у Андрея и Ареопы, имѣютъ παθεῖν вм. πάσχειν<sup>19)</sup>. Такимъ образомъ получаютъ три различныхъ редакціи этого стиха: 1) πάσχειν—βάλλειν,, 2) παθεῖν—βαλεῖν и 3) πάσχειν—βαλεῖν. Можно предположить, что двѣ первыя появились вслѣдствіе желанія придать однообразіе рѣчи, при чемъ въ первой редакціи βαλεῖν измѣнено въ соотвѣтствіе съ πάσχειν, во второй—наоборотъ<sup>20)</sup> Въ экзегетическомъ отношеніи болѣе удовлетворительна выше приведенная третья редакція, принятая въ 8 взд. Тишендорфа. Неопредѣленное настоящаго (πάσχειν) при μέλλεις можетъ обозначать или ближайшее, непосредственное наступленіе выражаемаго глаголомъ дѣйствія, или его неопредѣленную продолжительность въ будущемъ; послѣднее здѣсь и разумѣется: πάσχειν обнимаетъ

<sup>19)</sup> De Wette, Tischendorf.

<sup>20)</sup> De-Wette.

собою всѣ скорби и гоненія, которымъ имѣеть подвергнуться смирская церковь съ момента произнесенія разбираемыхъ словъ, а въ дальнѣйшемъ общее понятіе *πάσχειν* разлагается на частные моменты, соотвѣтствующіе опредѣленнымъ историческимъ фактамъ: отсюда форма *θαλεῖν*, указывающая не на всю продолжительную эпоху гоненій, въ теченіе которой христіанамъ неоднократно приходилось подвергаться тюремному заключенію (*φυλακῆ*), а на какой—то частный случай изъ исторіи смирской церкви, представившійся въ недалекомъ будущемъ.—*Ἔξετε*, принятое Тишендорфомъ (по В и мн. др., Вульг., Сирск. и др., Андрю, Ареѣ, Tichon-Bed.) замѣняется разночтеніями: *ἔχητε* въ код. А, 36, сорт., Primas., Lachm. и *ἔχετε* въ код. С и др. Читенію *ἔξετε* (слав. *имѣти будете*) нужно отдать предпочтеніе въ грамматическомъ и экзегетическомъ отношеніи.

Обращаясь съ словами одобренія къ мужественнымъ и твердымъ смиряннамъ, Иисусъ Христосъ открываетъ имъ предстоящія ихъ церкви испытанія (*μέλλεις πάσχειν*), указываетъ ихъ родъ (*φυλακῆ*), продолжительность (*ἡμερῶν δέκα*), причину (*διάβολος*) и цѣль (*ἵνα πειρασθῆτε*). Это предварительное познаніе того, что ожидаетъ смирскую церковь въ ближайшемъ будущемъ, должно было вести ко многимъ благодѣтельнымъ послѣдствіямъ для ея членовъ: оно изгоняло естественный страхъ (*μηδὲν φοβοῦ*) и смущеніе духа предъ неизвѣстнымъ, которое болѣе устрашаетъ человѣка, чѣмъ самая опасность,—давало смиряннамъ полную возможность по—христіански приготовиться къ преслѣдованіямъ, достойно встрѣтить ихъ и претерпѣть съ увѣренностью, что эти преслѣдованія совершаются по Божію попущенію для испытанія ихъ вѣры и мужества, что онѣ заранѣе предусмтрѣны въ планахъ провидѣнія, неусыпно бодрствующаго надъ церковію.

*Ἴδοὺ μέλλει θαλεῖν ὁ διάβολος*. Виновникомъ всѣхъ бѣдствій, которыя церковь имѣеть претерпѣть въ будущемъ, Иисусъ Христосъ называетъ діавола, который, по ученію Св. Писанія, непрестанно ведетъ брань съ людьми, сохраняющими заповѣди Божіи и имѣющими свидѣтельство І. Христа (Апок. 12, 17) Поэтому языческія власти, чернь и синагога суть только орудія въ рукахъ исконнаго врага Божія, оболь-



щающаго всю вселенную (Апок. 12, 17; ср. Еф. 6, 11—12, 16). Цѣль діавола, воздвигающаго гоненіе противъ церкви та же, какъ и всегда—*ἵνα πειρασθῆτε*—искусить вѣрующихъ, т. е. поставитъ въ затруднительное положеніе, соединенное съ опасностью отречься отъ Христа и отступить отъ Бога (отсюда названіе діавола *ὁ πειράζων*, искуситель, опредѣляющее характеръ его дѣйствій по отношенію къ людямъ—Мѡ. 4, 3; (1 Сол—3, 5). Обнаруживая предъ смиренными скрытыя козни и ковы діавола и указывая въ немъ тайную причину гоненій, Господь предупреждаетъ возможное со стороны христіанъ раздраженіе противъ гонителей, язычниковъ и іудеевъ, и предрасполагаетъ относиться къ нимъ съ человѣколюбіемъ и состраданіемъ, видѣть въ нихъ несчастныхъ и ослѣпленныхъ людей, обольщенныхъ діаволомъ.

Преслѣдованіе, воздвигнутое противъ христіанъ искусителемъ, приведетъ, по предреченію Господа, къ тому, что ихъ будутъ заключать въ темницу (*φυλακῆ*), несомнѣнно, по повелѣнію языческой власти, и по всей вѣроятности— по навлѣтамъ іудейской синагоги.<sup>21)</sup> Кромѣ лишенія свободы, угрожающаго *нѣкоторымъ* членамъ церкви (*ἐξ ὧν=τινές*, ср. Лк. 11, 49; Ін. 16, 17; Апок. 11, 9 и др.), и вся церковь должна будетъ испытать на себѣ бѣдствія гоненія въ продолженіе дней десяти: *ἔξετε τὴν θλίψιν ἡμερῶν δέκα*. Срокъ продолжительности гоненія опредѣляется различно, потому что выраженіе *ἡμερῶν δέκα* имѣетъ множество различныхъ толкованій, изъ которыхъ большинство основывается на употребленіи числа десять въ Св. Писаніи Новаго и, преимущественно, Вѣтхаго Завѣта. Извѣстныя намъ толкованія сводятся къ слѣдующимъ двумъ основнымъ группамъ: I) десять дней понимается въ смыслѣ переносномъ или символическомъ и означаетъ: 1) *неопредѣленный* и вмѣстѣ съ

---

<sup>21)</sup> Eichhorn разумѣетъ подъ *φυλακῆ* вообще всѣ бѣдствія, которымъ должны подвергнуться христіане, *omnis generis miseriam, pars pro toto*; но въ употребленіи слова *φυλακῆ* нѣтъ основанія къ такому пониманію, и при томъ послѣдующее *θλίψις*, въ этомъ случаѣ было бы вполне одновозначающимъ съ *φυλακῆ*.

тѣмъ *продолжительный срокъ*<sup>22)</sup>; 2) *неопредѣленный и краткій срокъ*<sup>23)</sup>; 3) число 10 есть символъ численной полноты и означаетъ *строго опредѣленный, полный періодъ времени, соотвѣтствующій высшимъ промыслительнымъ планамъ Провидѣнія, и притомъ періодъ—малой продолжительности*<sup>24)</sup>; 4) 10 дней=*10 лѣтъ*<sup>25)</sup>; 5) 10 дней=*десять гоненій* противъ всей церкви<sup>26)</sup>; 6) 10 дней=*10 эпохъ* или *періодовъ гоненій* отъ основанія церкви до кончины міра<sup>27)</sup>, и 7) 10 дней=*всегда*, потому что десять дней соотвѣтствуютъ десятословію, а соблюденіе заповѣдей десятословія обязательно до тѣхъ поръ, пока стоитъ міръ<sup>28)</sup>. II Очень немногіе толкователи<sup>29)</sup> понимаютъ 10 дней въ собственномъ, буквальномъ смыслѣ.

Такъ какъ І. Христосъ словами 10 стиха пмѣетъ въ виду поддержать бодрость духа и мужество смирнянъ (μὴ φοβοῦ), то въ 10 дняхъ невозможно видѣть указаніе на продолжительное время гоненія и тѣмъ болѣе на непрерывность его до самой кончины міра (пункты 1, 6, 7): если бы смирняне поняли слова Христа въ этомъ именно смыслѣ, то они скорѣе должны были бы потерять всякую энергію духа и впасть въ состояніе безнадежности. Въ частности нельзя разумѣть подъ 10 днями 10 гоненій на всю церковь,—потому во 1-хъ, что смирнская церковь не можетъ быть представительницею

22) Beda. Sibeira, C. alapide на основаніи Іова 19, 3; Числ. 14, 22; 1 Ц. 1, 8.

23) Eichhovn, Rosenm., Ew. I, De-Wette, Stevn, Bleek, Düsterdick, по Быт. 24, 55; Дан. 1, 12, 14; Числ. 11, 19; Дѣян. 25, 6. Ср. Terentii Adelph. V, I, 36—„decem dierum vix mihi est familia“.

24) Sylveira, Dabel, Hengst. Kliefoth, по Дан. 1, 12, 14; 1 Ц. 25, 38.

25) Vitringa, разумѣющій гоненіе Деція, Cluverius у De-Wette—гоненіе Домиціана,—Kemmler—10 лѣтъ отъ 167 до 177, начиная гоненіемъ противъ смирнянъ въ 167 году и кончая гоненіемъ въ Ліонѣ и Вьеннѣ, которое близко касалось и смирнянъ, потому что въ церкви, по апостолу (1 Кор. 12, 26), если страдаетъ одинъ членъ, страдаютъ и всѣ (!).

26) N. Lyra, Massl.

27) Ebrard.

28) Y. Dylv.

29) См. М. Poli; Herder, Grotius, Ebrard, допускающій и символическое толкованіе.

всей церкви (даже и при типологическомъ толкованіи вселенская церковь изображается полнымъ священнымъ числомъ семи церквей), во 2-хъ историческая наука оспариваетъ принятое нѣкоторыми изъ древнихъ писателей круглое число гоненій (10); она или ограничиваетъ его, исключая тѣ гоненія, которыя не были объявлены официальными указами верховной языческой власти, или расширяетъ, присоединяя къ этому числу еще много другихъ гоненій; въ 3-хъ можно доказать, что нѣкоторыя изъ десяти гоненій совсѣмъ не касались смирнской церкви <sup>30)</sup>. Мнѣніе, по которому десять дней суть десять лѣтъ (п. 4), основано на истолкованіи слова *ἡμέρα* въ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса, именно: 11, 3, 9, 11 и 12, 6; но и въ этихъ мѣстахъ очень немногіе толкователи понимаютъ „день“ въ значеніи „года“; если бы даже принять это пониманіе для главъ 11 и 12, имѣющихъ несомнѣнно символическій характеръ, то оставалось бы еще доказать необходимость примѣненія символическаго толкованія къ исторической части Апокалипсиса, а затѣмъ опредѣлить, когда именно смирнская церковь подвергалась гоненію въ теченіе 10 лѣтъ: у указанныхъ же толкователей ничего подобнаго нѣтъ. Всѣ изъясненія, опирающіяся на тѣ мѣста Ветхаго Завета, гдѣ число 10 употребляется въ несобственномъ смыслѣ, не имѣютъ подъ собою настоящей твердой почвы (п. 1, 2, 3), потому что значеніе числа 10 измѣняется соотвѣтственно контексту, и измѣненія бывають настолько разнообразны, что въ нихъ можно подыскать доказательства въ пользу любого толкованія по желанію. Впрочемъ, рассматривая приводимыя различными толкователями мѣста и нѣкоторыя другія, имъ подобныя, нельзя не замѣтить, что приспособленіе ихъ къ Апокалипсису возможно лишь только при помощи значительныхъ натяжекъ: въ самомъ дѣлѣ—въ однихъ случаяхъ число 10 вполне соотвѣтствуетъ численному количеству, имъ выражаемому (Дан. I, 12, 14—десять дней испытанія Даниила и трехъ отроковъ, ср. Дн. 25, 6), въ другихъ—составляетъ промежуточный членъ восходящаго или нисходящаго ряда чиселъ (Быт. 18, 32; Числѣ

<sup>30)</sup> А. П. Лебедева „Эпоха гоненій“.

11, 19) и не имѣеть никакого существеннаго значенія; въ гретыхъ, наконецъ, замѣняетъ соотвѣтствующее ему русское слово „нѣсколько“ (конкретное вмѣсто абстрактнаго): „десять разъ“ — Быт. 31, 7; Числь 14, 22; Иова 19, 3; „десять дней“ — Быт. 24, 55; 25, 38; „десять сыновей“ — 1 Ц. 1, 8; „десять человѣкъ“ — Ам. 6, 9: вмѣсто: „нѣсколько разъ, дней, сыновей и пр. Оборотъ рѣчи — свойственный всѣмъ языкамъ и не имѣющій никакого символическаго значенія.

Не находя основанія для символическаго толкованія, разумѣемъ подъ ἡμερῶν δέκα или ровно 10 дней, или „нѣсколько“ дней, немногимъ больше, немногимъ меньше десяти — безразлично. Постановка существительнаго ἡμερῶν предъ числительнымъ δέκα скорѣе благоприятствуетъ послѣднему пониманію. Ср. Андрея: „Оно (гоненіе) только на десять дней, а не на долгое время“. Подобно и Ареѳа. За недостаткомъ историческихъ свѣдѣній изъ древняго періода существованія смирнской церкви невозможно рѣшить, какое именно гоненіе предвозвѣстилъ І. Христосъ. Штерпъ склоненъ видѣть десятидневное гоненіе въ томъ гоненіи, во время котораго пострадалъ св. Поликарпъ, потому что послѣдній былъ 12-мъ мученикомъ и на немъ закончился рядъ жертвъ въ гоненіе Марка Аврелія. Но по количеству замученныхъ жертвъ едва ли можно опредѣлить съ точностью продолжительность гоненія; къ тому же, и ранѣе Марка Аврелія, какъ видно изъ мученическихъ актовъ Піонія <sup>31)</sup> смирняне подвергались преслѣдованіямъ. Всего вѣроятнѣе, какъ намъ кажется, приурочить десятидневное гоненіе къ ближайшему народному собранію (комиціямъ), когда фанатизмъ языческой черни, подстрекаемый внушеніями сатанинской синагоги, всего легче могъ воспламениться и вызвать жестокія мѣры противъ ненавистной, безбожной секты, презирающей святыя обычаи старипы.

Γίνου πιστός ἄχρι θανάτου, *буди вѣренъ даже до смерти.*

Düsterdick старается провести тонкое различіе между ἵσθι πιστός и γίνου πιστός; γίνου, по его мнѣнію, въ противо-

<sup>31)</sup> Rosenmüller, Норовъ.

положность ἴσθι содержитъ въ себѣ прямое указаніе на будущее время, когда вѣрующимъ придется обнаружить стойкость въ перенесеніи скорбей; ср. Мѡ. 10, 16 — γίνεσθε φρόνιμοι, также 24, 44; Лк. 12, 40 — γίνεσθε ἑτοιμοί. Различіе, дѣйствительно, есть, но состоитъ совсѣмъ не въ этомъ: ἴσθι, какъ и γίνου, какъ и всякое другое повелительное наклоненіе необходимо указываетъ на будущее время. Но γίνεσθε въ приведенныхъ мѣстахъ (будьте мудры, будьте готовы) показываетъ, что апостолы должны въ каждый моментъ времени обладать тѣми качествами, которыя выражены въ словахъ φρόνιμοι, ἑτοιμοί. Этотъ выводъ подтверждается сличеніемъ Апок. 3, 2 — γίνου γρηγορῶν, „бодрствуй“ — и Мѡ. 5, 25 — ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ, „помирись съ соперникомъ твоимъ скорѣ“, ср. Лк. 19, 17, гдѣ ἴσθι указываетъ на однократный, заканчивающійся фактъ, а γίνου напротивъ выражаетъ дѣйствіе постоянное и непрерывно продолжающееся.

Имѣя въ виду предстоящее гоненіе, Господь убѣждаетъ членовъ смирнской церкви къ непреклонной твердости: γίνου πιστός — „пребывай вѣрнымъ“; а истинная и непоколебимая вѣрность должна простираться даже до смерти (ἄχρι θανάτου; ср. 12, 11). Многие толкователи подъ „смертію“ разумѣютъ здѣсь естественную смерть отъ болѣзни или старости<sup>32)</sup>; но въ такомъ случаѣ нарушается логическая связь мысли не только въ этомъ стихѣ, но и во всемъ опредѣленіи. Необходимо предполагать здѣсь смерть насильственную, мученическую. Этими словами Спаситель прибавляетъ новую черту къ описанію угрожающихъ церкви страданій; не тюрьма только, и не десятидневное преслѣдованіе предстоить ея членамъ, — нужно всегда быть готовыми и жизнь положить за Христа.

Непосредственно за этимъ предлагается и награда мученикамъ: καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, „и дамъ тебѣ вѣнецъ жизни“.

Союзъ καὶ присоединяетъ послѣднее предложеніе къ первому (γίνου *kl.*), какъ слѣдствіе къ условію. Мученичество

<sup>32)</sup> Ad finem usque vitae. См. Rosenm.

за Христа есть необходимое условіе полученія награды отъ Него (Лк. 11, 9; Еф. 5, 14; Іак. 4, 7; Апок. 4, 1; 16, 2, 34 и др.). „Вѣнецъ жизни“, по Цюллигу<sup>33)</sup>, указываетъ на царственное величіе мучениковъ въ будущей жизни; по Генгстенбергу — это царская корона, съ которой однакоже не соединяется никакихъ царственныхъ правъ, и если она называется царскою, то лишь только потому, что она имѣетъ высокое достоинство и значеніе для вѣрующихъ. Но съ словомъ *στέφανος* собственно не соединяется мысли о царственномъ достоинствѣ: приводимыя Генгстенбергомъ параллели — Ап. 4, 4; 6, 2; 9, 7; 14, 14, — гдѣ *στέφανος* можно понимать въ смыслѣ вѣнца царскаго, не подтверждаютъ его мнѣнія, потому что въ нихъ особый оттѣнокъ значенія *στέφανος* всецѣло зависитъ отъ связи, въ которой стоитъ это слово съ предшествующимъ и послѣдующимъ, и отъ другихъ частныхъ опредѣленій. Что же касается „царскаго вѣнца“, съ которымъ *не соединяется* никакого царственного достоинства, то это представляетъ нѣчто совсѣмъ непонятное. — Дѣйствительную параллель къ *στέφανος τῆς ζωῆς* находимъ въ посланіи Іакова 1, 12: „блаженъ человекъ, который переноситъ искушеніе, потому что, бывъ испытанъ, онъ получитъ вѣнецъ жизни, который Богъ обѣщаль любящимъ Его“. *Ζωῆς* есть *genitivus appositivus*, имѣющій тотъ смыслъ, что самая жизнь и будетъ награднымъ вѣнкомъ побѣдителю (ср. 1 Петра 5, 4)<sup>34)</sup>. Образъ заимствованъ отъ обыкновенія увѣнчивать побѣдителей на играхъ и состязаніяхъ (ср. Апок. 3, 11; 2 Тим. 2, 5; 4, 7—8; 1 Кор. 9, 24—25; 3 Ездры 2, 43). Впрочемъ вѣнецъ побѣдителя не исключаетъ царской короны и служитъ только самымъ общимъ обозначеніемъ блаженства вѣчной жизни, съ которымъ соединяется и царствованіе со Христомъ.

Весь ходъ мыслей 10 стиха, имѣющаго цѣлю ободрить смирянъ и изгнать страхъ изъ ихъ сердца, можно представить въ слѣдующемъ видѣ: не страшитесь предстоящихъ вамъ

<sup>33)</sup> См. De-Wette, *Düsterd.*

<sup>34)</sup> Ср. *Düst.* См. еще въ В. З.: Плачъ 2, 15; Притч. 1, 19; Ис. 28, 5 и др.

страданій; васъ ввергнуть въ темницу, но это сдѣлаетъ дьяволъ по попущенію Божию для испытанія вѣры вашей; васъ будутъ гнать и преслѣдовать, но гоненіе будетъ кратковременно, будетъ продолжаться всего дней десять; наконецъ, если кто во время гоненія лишится временной жизни, тотъ получитъ въ награду блаженство жизни вѣчной (ср. Мѡ. 10, 28, 39). Такимъ образомъ весь стпхъ представляетъ прогрессивное развитіе мысли, выраженной въ общей формѣ въ словахъ *μη φοβοῦ*, — заключаемое высшимъ обѣтованіемъ „вѣнца жизни“, которое можетъ служить сплнѣйшимъ побужденіемъ къ мужественному перенесенію страданій.

г) Ст. 11 *Ὁ ἔχων οὖς ἀκούσάτω τί τὸ Πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις*. См. ст. 8.

Въ славянскомъ и русскомъ прибавляется послѣ „ухо“ — „слышати“, „слышать“. Этотъ вариантъ принадлежитъ къ числу самыхъ рѣдкихъ: о немъ даже не упоминаетъ въ своихъ изданіяхъ Типендорфъ.

д) *Ὁ νικῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆ ἔκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου*, *побѣждающій, не имать вредитися отъ смерти вторыя*.

Апостоль Іоаннъ различаетъ двѣ смерти: первую, или физическую (2, 10; 6, 8; 9, 6; 12, 11; 13, 3, 12; 18, 8) и вторую, духовную (20, 6, 14; 21, 8); первая имѣетъ мѣсто до всеобщаго воскресенія мертвыхъ и страшнаго суда, вторая — послѣ нихъ; одна — временная, другая — вѣчная. Послѣ всеобщаго суда остатокъ людей, не вписанныхъ въ книгу жизни Агнца и не освобожденныхъ по милосердію Божию и молитвамъ церкви изъ области ада, ввергнуть будетъ въ озеро огненное, горящее огнемъ и сѣрою (20, 14; 21, 8); это — мѣсто вѣчныхъ мученій, смерть вторая (20, 10; ср. 19, 20), ожидающая кромѣ нераскаянныхъ грѣшниковъ и духовъ злобы.

Избавленіе отъ второй смерти, т. е. отъ вѣчныхъ мученій, въ сущности выражаетъ ту же самую мысль, которая въ положительной формѣ высказана въ ст. 10-мъ: *и дажди ти вѣнецъ живота*. Повтореніе одной и той же мысли въ различныхъ формахъ вызывается необходимостью; въ 10 стпхѣ обѣщаніемъ вѣнца жизни смягчается предвозвѣщеніе мучепп-

ческой смерти, а въ заключительныхъ словахъ та же мысль развивается далѣе и разъясняется новой подробностью.

Двумя частицами *o' — m'* выражается сила отрицанія. Форма аориста послѣ *o' m'* означаетъ дѣйствіе, которое имѣетъ совершиться въ неопредѣленный моментъ будущаго времени и притомъ разъ навсегда <sup>35</sup>).

Понятіе о „второй смерти“ было извѣстно и іудейскимъ раввинамъ. Они также различали двѣ смерти: временную, физическую—въ здѣшней жизни и вѣчную, духовную въ жизни будущей. Въ *Tanchuma fol. 48, 2* сказано: повинны (нечестивые) смерти въ семь вѣкѣ и въ будущемъ; ср. *Talkut Rubeni fol. 44, 2*. „Вторая смерть, пишетъ Кимхи, наступитъ въ будущемъ вѣкѣ“ (беолям габба). Она обозначается совершенно одинаковыми терминами: *mota pli mita tin'jana* = смерть вторая; см. *Talkut Rubeni fol. 93, 4 ad locum Exodi XIX, 12; fol. 124, 1; fol. 138, 4 и Sota fol. 35, 1 ad verba Numer. XIV, 37*. Это смерть окончательная, послѣ которой нѣтъ надежды на возвращеніе къ жизни (*Pirke R. Eliezer c. 34 — ex qua nemo potest reviviscere*); она составляетъ удѣлъ нераскаянныхъ грѣшниковъ: по Таргуму на Исаию 22, 14, *dixit propheta: auribus meis audivi, quod hoc decretum sit a Domino—peccatum hoc ipsis remittendum non esse usque dum moriantur morte secunda*. И по іудейскимъ представленіямъ адъ, какъ промежуточное состояніе до всеобщаго суда, прогнвополагается гееннѣ, т. е. второй смерти—*Vaba bathra fol. 10, 1* <sup>36</sup>).

Разсмотрѣніе опредѣленія о смирской церкви показываетъ, что его начало и заключеніе вполне соотвѣтствуютъ характеру христіанской жизни: бѣднымъ и беззащитнымъ вѣрующимъ Смирны, хулимымъ, гонимымъ и убиваемымъ за имя Христово или, по крайней мѣрѣ, ожидающимъ гоненія и смерти, Господь является съ эпитетами Избавителя (*ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος* по Исаи 44 — 48 и д.) и Искупителя,

<sup>35</sup>) Winer гл. V, 3, стр. 592.

<sup>36</sup>) *chött. ad Ap. 20, 14; Weber гл. XXIV, § 88, 1, 373; Buxtorfii Lexicon Chald. etc. подъ словомъ motá; Wünsche D. Bab. Talm.; Hamburg.—Tod и др. Ср. Апок. 21, 14.*



начальника жизни (ἐξῆσεν, ср. Дн. 3, 15). Какъ вѣчный источникъ всякой жизни, Онъ общаетъ въ замѣнъ жизни временной — вѣчную, въ награду за смерть временную, тѣлесную предлагаетъ мученикамъ избавленіе отъ смерти духовной и вѣчной.

Kliefoth, усматривающій въ каждой изъ азійскихъ церквей символъ одного изъ послѣдовательныхъ періодовъ развитія церкви вселенской, сравниваетъ состояніе смирнской церкви съ состояніемъ ефесской и приходитъ къ желаемому для него заключенію, что Ефесъ въ своемъ отношеніи къ іудейской синагогѣ стоитъ на раннѣйшей ступени развитія въ сравненіи съ Смирною: въ первомъ іудейскій элементъ еще не выдѣлился въ его враждебной противоположности христіанству; во второй онъ уже представляетъ грозную враждебную церкви силу. Но особенная враждебность іудеевъ къ христіанамъ именно въ Смирнѣ легко и просто объясняется тѣмъ, что въ этомъ городѣ Іудеи были многочисленны и сильны. Что же касается непріязненныхъ отношеній синагоги къ христіанству, то они, какъ свидѣтельствуется исторія, обнаруживались на самыхъ первыхъ порахъ въ видѣ гоненій (Дн. 4 — 5 гл. и д.); первая, въ буквальномъ смыслѣ, проповѣдь Павла возбудила въ нихъ гнѣвъ и зависть (Дн. 13, 45); они воздвигли гоненіе противъ Павла и Варнавы (ст. 50); тоже случилось въ Иконіи: „невѣрующіе Іудеи возбудили и раздражили противъ братьевъ сердца язычниковъ“ (14, 2) и пр. (особ. Дн. 20, 19). Приведенныя мѣста въ связи съ главною частью опредѣленія о смирнской церкви даютъ право къ противоположному выводу, именно, что ефесская церковь опередила въ своей исторической жизни церковь смирнскую. Это и естественно, если принять во вниманіе то обстоятельство, что смирняне приняли христіанство незадолго до полученія откровенія <sup>37)</sup>.

---

<sup>37)</sup> См. объ этомъ выше, въ объясн. 8 стиха.

*В) Ангелу пергамской церкви.*

(2, 12—17)

а) Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Περγάμῳ ἐκκλησίας γράψου, *и ангелу Пергамскія церкви напиши.*

Пергамъ (Πέργαμον, рѣже Πέργαμος, нынѣ Бергамо) древній мизійскій городъ, находящійся на 12 миль къ С. отъ Смирны <sup>1)</sup>, на правомъ берегу рѣки Каика <sup>2)</sup> (у Турокъ — Бакиръ-Чая) <sup>3)</sup>, лежащій въ 4 миляхъ отъ морскаго берега <sup>4)</sup>. Древній городъ былъ расположенъ на двухъ крутыхъ и возвышенныхъ холмахъ, между которыми вдоль города, по оврагу, струился ручей, въ древности извѣстный съ именемъ Селипуса <sup>5)</sup>: одинъ изъ холмовъ былъ занятъ акрополисомъ <sup>6)</sup>. Элій Аристидъ, греческій риторъ 2 вѣка, въ своей рѣчи „De concordia“, адресованной азіійскимъ городамъ (oratio de concordia ad civitates asiaticas), говоритъ о мѣстоположеніи Пергама: „Пергамъ съ своимъ акрополисомъ высится какъ глава соединенныхъ народовъ и глядитъ на мелькающіе внизу города и цвѣтушія равнины, усѣяныя селеніями“ <sup>7)</sup> Въ древности Пергамъ былъ главнымъ городомъ Мизіи, а потомъ, при Грезѣ, вошелъ въ составъ лидійскаго царства <sup>8)</sup>. Въ 284 году до Р. Хр. онъ сдѣлался столицею

---

1) Waller.

2) Plin. 5,33; Ptol. 5,2.14; loc. Фл. De b. j. 1,21,11. Winer—Pergamus.

3) Норовъ 209.

4) Bleek.

5) Норовъ. 218.

6) Норовъ 218, 210.

7) Норовъ 219.

8) Норовъ 212.

самостоятельнаго царства, названнаго по имени его пергамскимъ. <sup>9)</sup> Подъ управленіемъ собственныхъ государей (2-хъ Эвменовъ и 3-хъ Атталовъ) онъ сталъ по своему богатству на ряду съ знаменитѣйшими городами Азіи; роскошь пергамскаго двора вошла въ пословицу: *Attalicae conditiones, Attalicae vestes, Attalicae aulae* (т. е. счастье, одежды, чертоги Атталовы) были даже воспѣты римскими поэтами <sup>10)</sup>. По завѣщанію послѣдняго пергамскаго царя, бездѣтнаго и безроднаго Аттала 3-го, Пергамъ перешелъ во владѣніе Римлянъ <sup>11)</sup>; пергамское царство обратилось въ римскую провинцію, процвѣтавшую и во времена римскаго владычества <sup>12)</sup>. Роскошь пергамлянъ, унаслѣдованная отъ предковъ—Мизійцевъ, которые прославились крайнею извѣженностію <sup>13)</sup>, по замѣчанію историка Флора, „развратила нравы того вѣка и ввергла Римлянъ въ грязную пропасть, изрытую собственными ихъ пороками.“ <sup>14)</sup>. Во 2 столѣтіи по Р. Хр. въ Пергамѣ число жителей доходило до 120 тысячъ <sup>15)</sup>. Въ эпоху написанія Апокалипсиса, т. е. въ концѣ 1-го вѣка, онъ былъ административнымъ и судебнымъ центромъ для римскаго правительства: сюда доставлялись подати съ цѣлаго округа; здѣсь паходилось верховное римское судилище, куда должны были являться жители окрестныхъ городовъ <sup>16)</sup>; здѣсь же чеканилась монета. Черезъ Пергамъ также пролегалъ торговый путь западной Азіи <sup>17)</sup>.

<sup>9)</sup> Liv. 35,13—Winer.

<sup>10)</sup> Horat. од. I, 1, 12; Propert. III. 18, 19. II. 32 12. Норовъ 210—211.

<sup>11)</sup> Horat. од. I, 1, 12; II, 18, 5. Düsterdick.

<sup>12)</sup> Проконсульская Азія почти соотвѣтствуетъ по объему древнему Перг. царству. Lübker—Asia.

<sup>13)</sup> Норовъ 212.

<sup>14)</sup> Flor. III, 13. Норовъ 213.

<sup>15)</sup> Riehm.

<sup>16)</sup> Plin. Histi. nat. 5, 33: Pergamena vocatur ejus tractus jurisdictio. Ad eum conveniunt Thyatyreni, Mygdones, Molynti etc. aliaeque inhonoraе civitates, Düst., Klief. По Страбону XIII, 623—ἔχει δὲ τινα ἡγεμονίαν πρὸς τόπους τούτους τὸ Πέργαμον. Kliefoth.

<sup>17)</sup> Riehm.

Кромѣ этого и главнымъ образомъ Пергамъ былъ извѣстенъ культомъ Эскулапа (Асклепія), бога врачебнаго искусства, который по городу носилъ названіе Pergameus deus<sup>18)</sup>. Древній и знаменитый храмъ бога медицины съ убѣжищемъ (asylum—Tacit. Annal. 3, 63) привлекалъ къ себѣ народныя массы со всей Азіи; жрецы, составлявшіе при храмѣ нѣчто въ родѣ медицинской академіи<sup>19)</sup>, исцѣляли больныхъ, предсказывали будущее, открываемое Эскулапомъ въ сновидѣніяхъ<sup>20)</sup>. О Пергамѣ упомянутый уже нами риторъ Аристидъ пишетъ какъ „о выпрепнемъ мѣстѣ, которое избралъ спаситель — богъ (Эскулапъ), переселясь на твердую землю (съ острова Коса), для внищаго распространенія своихъ даровъ его безчисленнымъ поклонникамъ<sup>21)</sup>. Эскулапа Аристидъ называетъ своимъ спасителемъ, а Пергаму даетъ преимущество предъ всѣми городами Греціи, какъ жилищу истиннаго свѣта, просіявшаго въ Эскулапѣ.<sup>22)</sup> Съ культомъ Эскулапа имѣли тѣсную связь цѣлебныя воды, пользовавшіяся громкою славою въ эпоху цезарей<sup>23)</sup>.

Извѣстенъ былъ Пергамъ и своими гладіаторскими играми и звѣрными травлями<sup>24)</sup>.

По всѣмъ указаннымъ причинамъ нисколько не удивительно, если Плиній называетъ Пергамъ „longe clarissimum Asiae Pergamum“<sup>25)</sup>, а Страбонъ — ἐπιφανής πόλις.<sup>26)</sup>

---

18) Martial. 9. 16. 2—Winer.

19) Ewald II.

20) Это — родъ гаданія, извѣстной съ техническимъ названіемъ „incubatio“, Herodian. Histor. 4. 8 у Düst. Инкубанты ложились спать въ храмѣ Эскулапа въ ожиданіи вѣщихъ сновъ, посылаемыхъ отъ боговъ, и по этимъ снамъ гадали о будущемъ. Ср. Virgil.: pellibus incubuit stratis somnosque petivit (Анапьева слов. incubare),

21) Норовъ 219.

22) Норовъ 212.

23) Riehm.

24) Riehm.

25) Hist. nat. 5, 33. Düst.

26) Strabo 13, 623—Winer.

О возникновении христiанскаго общества въ Пергамѣ и первыхъ временахъ его существованiя исторiя не даетъ никакихъ свѣдѣнiй. Первое упоминанiе о пергамской церкви мы имѣемъ въ разбираемомъ опредѣленii Господа. Извѣстiе о мученикѣ Антипѣ, сохранившееся у Тертуллиана въ его *Adversus gnosticos scorpiae* с. 12, какъ справедливо предполагаютъ, само основано на свидѣтельствѣ Апокалипсиса и не сообщаетъ въ сравненii съ послѣднимъ ничего новаго. За болѣе позднiй перiодъ исторiи пергамской церкви сохранились извѣстiя у Евсевiя 4, 15, гдѣ повѣствуется о страданiяхъ Карпа, Папиль и Агаѳонки въ гоненiе Марка Аврелия. Изъ которыхъ позднѣйшихъ данныхъ, основанныхъ на церковномъ преданii и относящихся къ мученичеству Антипы, мы должны будемъ коснуться при объясненii, 13 стиха.

б) *Táδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ῥομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξείαν, тако глаголетъ имѣяй мечъ обоюду изъощренъ.*

Эпитетъ заимствуется изъ 1, 16: *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ῥομφαία δίστομος ὀξεία ἐκπορευομένη.* См. объяснен. Связь съ состоянiемъ пергамской церкви см. ниже въ объясненii на 2, 16.

в) Въ главной части (13—16) содержится 1) раскрытiе достоинствъ пергамской церкви (ст. 13), 2) недостатковъ ея (14—15) и 3) увѣщанiе къ покаянii, соединяемое съ угрозою наказанiя въ случаѣ нераскаянности (ст. 16).

1) *Οἶδα ποῦ κατοικεῖς· ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ.*

*Вѣмъ гдѣ ты живешь, гдѣ же престолъ сатанинъ.*

Въ код. В. и мн. др., переводѣ сирскомъ и др., у Андрея и Арсѣи, въ катенахъ и text. чес. послѣ *οἶδα* читается *τὰ ἔργα σου καὶ* (ср. слав. и русск.). Напротивъ въ ACSin 38, Vulg., sord., aeth, Hieron., Primas и др. эти слова опускаются. Послѣднимъ свидѣтелямъ отдаютъ предпочтенiе лучшiя критическiя изданiя Н. Завѣта. При рѣшенii вопроса о сравнительномъ достоинствѣ той и другой редакцii текста можно предполагать съ одной стороны, что указаннiя слова вставлены по желанii придать единообразiе всѣмъ опредѣленiямъ, съ другой—что они выпущены съ цѣлю устранить кажущееся несоотвѣтствiе между *τὰ ἔργα σου* и даль-

нѣйшимъ ποῦ κατοικεῖς κτλ. Предпочитаемъ удержать чтеніе славянской библіи (ср. сказавное на 2, 9). Нужно перевести: „знаю дѣла твои и гдѣ ты живешь: гдѣ престолъ сатаны“ согласно съ славянскимъ. Въ русскомъ переводѣ безъ достаточнаго основанія поставлено „что“ передъ „живешь“ и предъ „содержишь“.

„Знаю, гдѣ живешь“ (ποῦ κατοικεῖς)—указываетъ на особенныя условія, при которыхъ проводила жизнь свою церковь Пергама. Въ дальнѣйшихъ словахъ эти условія раскрываются съ большою ясностью: ὁποῦ ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ, *иди же престолъ сатанинъ* (ср. ниже: ὅπου κατοικεῖ ὁ σατανᾶς). Что же означаетъ пребываніе въ Пергамѣ сатаны и въ какомъ смыслѣ нужно признать этотъ городъ мѣсто нахождения престола сатаны? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ одни изъ толкователей указываютъ вообще на особенное развитіе въ Пергамѣ языческаго суевѣрія и фанатизма.<sup>27)</sup> Другіе (и справедливо) не удовлетворяются этимъ и стараются опредѣлить частныя формы, въ которыхъ могла въ особенности проявиться сила язычества, при чемъ разумѣютъ то культъ Эскулапа, то верховное судилище, то фанатизмъ отдѣльных личностей.<sup>28)</sup> Но каждая изъ частныхъ причинъ, приводимыхъ различными толкователями въ объясненіе названія „престолъ сатаны“, въ отдѣльности сама по себѣ взятая недостаточна для того, чтобы мотивировать это сильное выраженіе. При такомъ положеніи вопроса нѣкоторые<sup>29)</sup> прибѣгаютъ къ выходу еще менѣе удовлетворительному, именно—предполагаютъ, что пергамская церковь терпѣла самую жестокія гоненія въ сравненіи съ другими церквами Проконсульской Азій; но если это предположеніе и справедливо, въ немъ, очевидно, не дается отвѣта на вопросъ объ особенныхъ условіяхъ существованія церкви, въ которыхъ нужно искать и причину гоненій, и основаніе къ наименованію „престолъ сатаны“.—Заслуживаетъ упоминанія (но не опроверженія) объясненіе Цюлига<sup>30)</sup>, который—на томъ осно-

<sup>27)</sup> Андрей, Ареѳа, большинство старинныхъ католическихъ и протестантскихъ толкователей.

<sup>28)</sup> Grotius, Wetstein, Ebrard, Kliefoth и др.

<sup>29)</sup> Düsterdick, отчасти Ebrard и Kliefoth, и др.

<sup>30)</sup> См. Bleek.

ваніи, что по мифологическимъ представленіямъ іудеевъ жилище сатаны находится на сѣверѣ, — навязываетъ писателю Апокалипсиса мнѣніе, будто-бы такое жилище и есть Пергамъ, какъ крайній сѣверный городъ изъ всѣхъ, упоминаемыхъ въ откровеніи о 7 церквахъ. Нѣкоторые толкователи пытались отыскивать тронъ сатаны въ самой христіанской церкви Пергама, именно—въ ея членахъ, ведущихъ безправственную языческую жизнь<sup>31)</sup>, въ Инокантахъ<sup>32)</sup>. Но въ такомъ случаѣ слова *τοῦ κατοικεῖς* теряютъ всякій смыслъ, и вмѣсто похвалы, которой противопоставляется осужденіе 14—15 стиховъ получается жестокой упоръ и противоположеніе уничтожается (*ἀλλά* ст. 14-го).

Какъ мы уже сказали, въ Пергамѣ находился храмъ Эскулапа (*Pergameus deus*); богъ-цѣлитель привлекалъ къ себѣ поклонниковъ и болящихъ не только со всей Малой Азии<sup>33)</sup>, но и изъ отдаленнаго Рима; не куда-либо въ другое мѣсто, а именно въ Пергамъ обращался императоръ Каракала за исцѣленіемъ отъ своей болѣзни<sup>34)</sup>. Цѣлыя семьи жрецовъ и храмовыхъ прислужниковъ паходили себѣ пропитаніе отъ щедротъ бога-врача. Со времени знаменитаго Галена при храмѣ Эскулапа образовалось обшрное учено-религіозное учрежденіе, напоминающее нынѣшнія клиники<sup>35)</sup>, гдѣ право лѣчить было присвоено исключительно жрецамъ Эскулапа<sup>36)</sup>. Эскулапъ, покровитель врачей и врачеванія, получилъ поэтому названіе *σωτήρ, Θεὸς σωτήρ*<sup>37)</sup>; онъ изображался сидящимъ на тронѣ съ жезломъ въ рукѣ, — около жезла обвивался змѣй, символъ волшебной и таинственной цѣлительной силы (эмблема медицины). Это изображеніе вычеканивали на пергамскихъ монетахъ; иногда даже изображали одного змѣя

31) Sabel.

32) C a Lapide.

33) Филостратъ въ жизни Аполлонія Тіанскаго, кн. IV. pag. 192—Wolff.

34) Herodianus IV, 4. 8: *ἠπειχῦθη εἰς Πέργαμον τῆς Ἀσίας χρήσασθαι βουλόμενος θεραπείας τοῦ Ἀσκληπιοῦ*—Kosenmüller.

35) Ewald. II.

36) Ср. на ст. 12.

37) Tait. Ср. Vitruv. примъ къ стр. 89.

или дракона, который служилъ символомъ самого Эскулапа <sup>38</sup>). Въ составъ богослуженія Эскулапу входили омовенія водою изъ ключа, посвященнаго этому богу; кромѣ религіознаго значенія этимъ умовеніямъ приписывали и цѣлебную силу <sup>39</sup>). Вмѣстѣ съ Эскулапомъ въ Пергамѣ чествовалась и Ἴγυεία (Hygeia) богиня здоровья <sup>40</sup>).

Послѣ Августа Пергамъ сдѣлался для всей Малой Азіи средоточіемъ возмутительнаго и суевѣрнаго культа цезарей, который соединилъ въ себѣ всю суть язычества, не позволявшаго раздѣленія между областію государства и религіи. Изъ Тацита (Annales lib: IV, с. 38) узнаемъ, что Пергамъ преимущественно предъ всѣми городами Малой Азіи гордился храмомъ въ честь царственнаго Рима и Августа Кесаря (superbiit Pergamus inter omnes Asiae civitates templo Romae et Augusti <sup>41</sup>). Много было воздвигнуто подобныхъ храмовъ въ различныхъ пунктахъ римской имперіи (послѣ Августа), но пергамскій храмъ, по замѣчанію Витринга <sup>42</sup>), былъ знаменитѣйшимъ (celeberrimum). Пасколько привился и развился у льстивыхъ подданныхъ Рима — пергамлянъ культъ цезарей, видно изъ того, что позднѣе рядомъ съ храмомъ Августу (Αὐγουστεία) воздвигнуты были Траіανεία и Коммоδεία <sup>43</sup>).

Кромѣ верховнаго государственнаго судилища въ Пергамѣ были такъ называемыя κοινὰ βουλευτήρια, κοινοβουλία, періодическія религіозныя собранія, на которыхъ происходили совѣщанія о культѣ боговъ, священныхъ зданіяхъ, играхъ, празднествахъ и т. п. <sup>44</sup>).

Такимъ образомъ въ этомъ городѣ, можно сказать, сосредоточивалась вся религіознополитическая сила язычества, и въ этомъ отношеніи Пергамъ нужно поставить значительно выше даже знаменитой политической метрополіи всей Азіи — Ефеса. Именно въ Пергамѣ нужно было ожидать самыхъ

<sup>38</sup>) Pausanias l. II, с. 28, Spannheim De praestantia numismatum T. I, p. 113 и др. Arnobius l. VI, p. 249—Wolff.

<sup>39</sup>) Mich. Rossallus—Vitr ad p. 89.

<sup>40</sup>) Eichhovn.

<sup>41</sup>) Vitringa, p. 90.

<sup>42</sup>) Ibidem.

<sup>43</sup>) Eichhorn.

<sup>44</sup>) Eichhorn.



жестокихъ проявленій фанатизма по отношенію къ христіанамъ. Въ самомъ дѣлѣ: христіане проповѣдывали о Христѣ Спасителѣ, Его чудесною силою исцѣляли болѣзни (даръ исцѣленій), во имя Его совершали крещеніе водою; змій, священный символъ пергамскаго бога, былъ для христіанъ предметомъ ужаса и отвращенія, какъ символъ князя тьмы (Апок. 12, 9; 20, 2). Пергамляне язычники, естественно, въ словахъ и дѣйствіяхъ христіанъ должны были видѣть дерзкое посягательство на то, что составляло предметъ ихъ религіознаго поклоненія и вмѣстѣ патріотической гордости. Христу они должны были противопоставлять своего бога — спасителя, что и дѣлалъ извѣстный противникъ христіанства Цельсъ<sup>45</sup>), христіанскимъ чудотворцамъ цѣлителямъ, — своихъ ученыхъ медиковъ жрецовъ, которые въ свою очередь съ ненавистью должны были относиться къ своимъ соперникамъ по профессіи, подрывавшимъ ихъ авторитетъ и отбивавшимъ у нихъ выгодную медицинскую практику; крещеніе христіанское папоминало язычникамъ ихъ священныя омовенія. Внѣшнее сходство въ указанныхъ пунктахъ съ необходимостью должно было вызвать самый сильный антагонизмъ между двумя враждебными сторонами, который еще болѣе обострялся благодаря разногласію въ существенномъ пунктѣ — относительно религіознаго почитанія императоровъ<sup>46</sup>). Если въ Ефесѣ, какъ мы видѣли, христіанскими проповѣдниками затрогивались интересы религіи и многочисленнаго класса ремесленниковъ, въ Смирнѣ христіане сдѣлались предметомъ ненависти еврейской части населенія, то въ Пергамѣ противъ новой религіи и ея послѣдователей должно было соединиться все: какъ отступники отъ религіи предковъ и политическіе измѣнники, они вооружали противъ себя и верховную свѣтскую власть, и жрецовъ, безъ сомнѣнія, имѣвшихъ вліяніе въ судѣ и управленіи, и возбужденную жрецами фанатическую чернь города, кровожадные инстинкты которой были воспитаны на травляхъ звѣрей и бояхъ гладіаторовъ.

---

<sup>45</sup>) Оригенъ *Advers. Celsum* I. III, p. 112 у Витринги.

<sup>46</sup>) Насколько было важно послѣднее обстоятельство, какъ причина гоненій на христіанъ, можно видѣть въ изслѣдованіи А. П. Лебедева „Эпоха гоненій“.

По всѣмъ этимъ причинамъ мы и встрѣчаемъ въ Пергамѣ мученика Антипу, а нѣсколько позже, въ царствованіе Марка Аврелія, вражда противъ христіанъ здѣсь обнаружилась съ особенною силою. Поэтому вполне естественно, что именно въ Пергамѣ І. Христосъ указываетъ *ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ*. Можетъ быть, на всемъ пространствѣ римской имперіи и нашлся бы другой городъ, который превзошелъ бы Пергамъ и развитіемъ грубыхъ суевѣрій, и фанатизмомъ жителей, но необходимо помнить, что мы имѣемъ предъ собою сравнительную характеристику 7 городовъ Проконсульской Азіи, а изъ этихъ городовъ названіе „престолъ сатаны“ всего болѣе приличествуетъ Пергаму.

Замѣчательно, что храмъ Эскулапа вмѣстѣ съ его учрежденіями (въ томъ числѣ и зданіемъ для *κοινοβουλία*) назывался *καθέδρα*: не разъ упомянутый нами риторъ Аристидъ, описывая свое путешествіе по Малой Азіи, говоритъ: *καὶ παρελθόντος ἐνιαυτοῦ καὶ μηνῶν ἐπὶ τὴν ἐν Περγάμῳ καθέδραν ἦλθομεν*<sup>47)</sup>. *Καθέδρα* т. е. Ἀσκληπιοῦ или Δράκοντος, подъ символомъ котораго изображался Эскулапъ, можетъ быть, и равняется разбираемому *ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ* (ср. 12, 9, гдѣ діаволь или сатана называется великимъ дракономъ и древнимъ змиемъ; 1 Коринѳ. гл. 10). Каѳедрою Эскулапа могъ быть названъ и самый городъ Пергамъ, что дѣлаетъ, напр., Филостратъ въ „жизни Аполлонія Тианскаго“, употребляя часть вмѣсто цѣлаго<sup>48)</sup>.

*Καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου* и *держиши имя мое*.

— *Καὶ* имѣетъ здѣсь значеніе „но, однако:“ хотя ты и живешь тамъ, гдѣ престолъ сатаны, однако держишь имя Мое.

Въ сочетаніи *κρατεῖν τὸ ὄνομα* многіе толкователи<sup>49)</sup> принимаютъ *τὸ ὄνομα* въ переносномъ смыслѣ. „*ὄνομα* въ этомъ смыслѣ, какъ и евр. шем, обозначаетъ сущность извѣстнаго предмета (отсюда, напр. *ὄνομα μου* = *ἐγώ* у Малах. 1, 11, 14), лицо, личность (ср. Апок. 3, 14 — *ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα*, имѣешь нѣсколько лицъ, нѣсколько челоуѣкъ), авторитетъ,

47) Wolff.

48) Stern: *pars pro toto*.

49) Напр. Düsterd.

власть, славу, величіе и под.<sup>50)</sup>. Но если бы мы, удерживая основное значеніе глагола *κρατεῖν*, захотѣли подставить на мѣсто *ὄνομα* какое-либо изъ его переносныхъ значеній, то не получили бы никакого удовлетворительнаго смысла. — *ὄνομα* употреблено здѣсь въ своемъ обыкновенномъ буквальномъ смыслѣ: метафорическое значеніе получаетъ уже цѣлое выраженіе *κρατεῖν ὄνομα*. „Носить чье-либо имя“ (*κρατεῖν τὸ ὄνομα*, ср. Сир. 40, 21)—это значить или быть собственностью извѣстнаго лица, или быть представителемъ этого лица предъ другими и исполнять извѣстныя обязанности, налагаемыя ношеніемъ имени (ср. Дн. 9, 15). Церковь пергамская, держащая или носящая имя Христа, какъ представительница новыхъ христіанскихъ началъ среди языческаго міра, сохранила свое высокое значеніе церкви Христовой при самыхъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ. Она „держала имя Христа“, т. е. мужественно и неустрашимо исповѣдывала его въ ученіи и жизни. Свѣтильникъ ея, какъ церкви Христовой, сіялъ даже въ той тьмѣ, въ которой поставилъ себѣ тронъ князь тьмы—сатана,—и не погасалъ. не смотря на бури народной ярости, воздвигаемыя тѣмъ же исконнымъ врагомъ Христа и церкви.

Далѣе Господь указываетъ на частный историческій фактъ, поясняющій общую мысль *κρατεῖς τὸ ὄνομα μου* и наглядно подтверждающій мужественную твердость пергамскихъ христіанъ:

*καὶ οὐκ ἠρνήσω τὴν πίστιν μου καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντίπατος ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου ὃς ἀπέχταυθη παρ' ὑμῶν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ, ἢ не отвергся еси вѣры моя и въ моя дни, въ няже Антипасъ свидѣтель мой вѣрный, иже убиенъ бысть въ васъ, и дѣже живетъ сатана.*

— Указаніемъ на опредѣленный историческій фактъ объясняется переходъ отъ настоящаго *κρατεῖς* къ исторической формѣ аориста *ἠρνήσω*. *Πίστιν μου*—*μου*—родительный предметный, какъ въ Ап. 14, 12 (*πίστις Ἰησοῦ*): ср. Дн. 3, 16; Римл. 3, 3, 22, 26 и др.; „не отвергся вѣры въ Меня“ и пр.

<sup>50)</sup> См. Schleussner.

Текстъ стиха 13-го со словъ καὶ ἐν ταῖς и далѣе до конца по необычности своей грамматической конструкціи служить предметомъ споровъ между экзегетами и критиками, и почти у каждаго изъ нихъ подвергается разнообразнымъ измѣненіямъ. Оригинальность конструкціи была давно замѣчена, и уже въ древнихъ кодексахъ сдѣланы были попытки облегчить или исправить ее опущеніемъ нѣкоторыхъ словъ или прибавленіемъ новыхъ. Такъ, прежде всего опущенъ былъ союзъ καὶ предъ ἐν ταῖς ἡμέραις (2, 4, 6, 7, и др. у Wetst., 5 код. Matthaei., Sin., Syr., Aeth. Arab., Complut и др.)<sup>51)</sup>, сохранившійся въ АС Vulg (въ изданіяхъ Вульгаты Махманпа и Тишендорфа — „et in diebus etc. Ср. слав. и р. и въ моя они, „даже въ тѣ дни“). За сохраненіе этого союза кромѣ авторитетовъ АС и Vulg говоритъ также то обстоятельство, что чтеніе съ καὶ по общему мѣвнью представляется болѣе труднымъ. Далѣе: такъ какъ все разсматриваемое предложеніе несомнѣнно должно имѣть относительный смыслъ, то послѣ ἐν ταῖς ἡμέραις прибавляли ἐν αἷς („въ тѣ дни, въ которые“ Андр., Ар., всс., Bengel. Griesbach) или αἷς (2. 4. 6. 9 и др. у Wetst., 4 Matthaei, изд. Matthaei. нѣк. изд. Тишендорфа)<sup>52)</sup> Erasmus и Vuth ἐραις, слав. „въ моя дни“, не имѣетъ за себя никакихъ основаній и, всего вѣроятнѣе, есть искаженіе ἐν αἷς. Въ АС Vulg. и 8 изд. Тишендорфа этихъ прибавленій нѣтъ. Прибавленіе относительнаго мѣстоимѣнія (ἐν αἷς, просто αἷς) въ нѣкоторыхъ кодексахъ повело за собою опущеніе ὅς предъ ἀπεχτάυθη, между тѣмъ какъ во всѣхъ авторитетныхъ кодексахъ оно есть. Чтеніе, принятое Тишендорфомъ въ 8 изданіи и приводимое нами выше, заслуживаетъ во всѣхъ отношеніяхъ предпочтенія. Оно почти съ буквальной точностью воспроизводится и въ Вульгатѣ: et in diebus illis Antipas. testis, meus fidelis qui occisus est et caet.

— Какъ же объяснить странную конструкцію этого мѣста? Эвальдъ (I) предполагаетъ, что въ текстѣ первоначально стояло Ἀυτίπα, родительный падежъ вмѣсто настоящаго именительнаго Ἀυτίπας. Блеекъ признаетъ Ἀυτίπας первоначаль-

<sup>51)</sup> Düst., Tisch.

<sup>52)</sup> Düsterd., De-W., Tischend.

нымъ, но разбираетъ его родительнымъ падежемъ, какъ существительное несклоняемое. Въ томъ и другомъ случаѣ послѣдующее *ὁ μάρτυς κτλ* нужно считать приложеніемъ къ *Ἀντίπα*; не согласованнымъ съ нимъ въ падежѣ, какъ въ Ап. 1, 5 (*ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός*), 2, 20 (*ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεσαβὲλ ἢ λέγουσα*), 3, 12 (*τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ μου τῆς καινῆς Ἰερουσαλὴμ ἢ κατὰ βαίνουσα*) и под. Согласно объясненіямъ обоихъ поименованныхъ ученыхъ переводъ нужно будетъ сдѣлать такъ: „и ты не отвергся вѣры въ Меня даже (*καὶ*) во дни Антипы, свидѣтеля Моего. вѣрнаго Моего, которой убить былъ у васъ, гдѣ живеть сатана“. Grotius предполагаетъ, что теперешней текстъ получился отъ выпущенія слова *Ἀντίπα* и перестановки *ὅς*, т. е. первоначально читалось будто-бы такъ: *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντίπα, ὅς Ἀντίπας κτλ*. По Эббарду, который удерживаетъ *αἷς* предъ *Ἀντίπας*, неправильность рѣчи объясняется тѣмъ, что писатель, сдѣлавъ пояснительное прибавленіе *ὁ μάρτυς ὁ πιστός*, упустилъ изъ виду первоначальный грамматическій строй и присоединилъ сказуемое *ἀπεκτάνθη* съ относительнымъ мѣстоименіемъ *ὅς* (анаколуѳъ). Наконецъ Düsderdick придаетъ члену *ταῖς* (*ἐν ταῖς ἡμέραις*) значеніе указательнаго мѣстоименія, какъ Вульг. *in illis diebus* и подразумѣваетъ *ἦν*, при чемъ переводъ дѣлаетъ такъ: „и въ тѣ дни былъ Антипа свидѣтель“ и пр.

Всѣ эти попытки объясненія разбираемаго мѣста не могутъ быть признаны удовлетворительными. Предположеніе Эвальда не подтверждается ни однимъ кодексомъ. Если же согласиться съ Блескомъ, то придется обвинить писателя Апокалипсиса въ незнапіи греческихъ склоненій, что невозможно. Произвольность объясненія Гроція, который свободно вставляетъ и переставляетъ слова священнаго текста и кромѣ того употребляетъ тяжелые, свойственные только новѣйшей рѣчи обороты (*Ἀντίπα, ὅς Ἀντίπας*), вполне очевидна. Сверхъ того, при всѣхъ этихъ объясненіяхъ получается мало понятное выраженіе „во дни Антипы“: эти дни, по контексту, должны обозначать время самаго жестокаго преслѣдованія противъ христіанъ, которое они перенесли съ примѣрнымъ мужествомъ; но едва-ли это время могло получить свое на-

звание отъ одного, хотя бы самаго доблестнаго, мученика, потому что гоненія называются не по именамъ гонимыхъ, а по именамъ гонителей. — Эбрардъ объясняетъ только вторую половину всей фразы:  $\delta\varsigma \acute{\alpha}\pi\epsilon\chi\tau\acute{\alpha}\nu\theta\eta$ , приче́мъ употребле́нiе  $\delta\varsigma$  съ предыдущимъ  $\alpha\acute{\iota}\varsigma$  (анаколуо́ѣ) является не совсѣмъ у́мѣстнымъ. Всего менѣе удачнымъ слѣдуетъ признать объясненiе Дюстердикка: 1) онъ неправильно переводитъ указательнымъ мѣстоименiемъ члеть  $\tau\alpha\acute{\iota}\varsigma$ ; 2) предполагаетъ опущенiе вспомогательнаго глагола  $\tilde{\eta}\nu$ , что не допускается правилами грамматики; 3) и, самое главное, разрываетъ связь разбираемаго мѣста съ предшествующимъ и лишаетъ его должной выразительности, благодаря чему получается мало понятная тирада: „и ты не отвергся вѣры въ Меня, и въ тѣ дни существовалъ Антипа“ и пр.

Вообще, при объясненiи конструкции даннаго мѣста необходимо — 1) сохранить неприкосновеннымъ священнѣй текстъ, засвидѣтельствованный древними авторитетными кодексами, 2) помнить, что единственно возможный и соответствующiй контексту смыслъ всего мѣста долженъ быть таковъ: „и ты не отвергся вѣры въ Меня даже въ тѣ дни, когда у васъ, гдѣ жьветъ сатана, былъ убитъ Мой вѣрный свидѣтель Антипа“. Въ такомъ случаѣ объясненiю подлежать 1)  $\acute{\epsilon}\nu \tau\alpha\acute{\iota}\varsigma \tilde{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota\varsigma$ , которымъ писатель начинаетъ придаточное предложенiе и 2)  $\delta\varsigma$  предъ сказуемымъ  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\chi\tau\acute{\alpha}\nu\theta\eta$ , т. е. опущенiе необходимаго относительнаго мѣстоименiя въ началѣ предложенiя и вставка его предъ сказуемымъ, при чемъ оно согласуется уже съ другимъ существительнымъ.

Но всѣмъ признакамъ, какъ кажется намъ, писатель слѣдовалъ здѣсь еврейской конструкции, именно: въ еврейскомъ языкѣ очень часто опускается относительное мѣстоименiе или нарѣчiе *ашер* при опредѣленiи времени, если оно соответствуетъ нарѣчiю „когда“; особенно часто это бываетъ послѣ слова *йѣм* — день, напримѣръ: *бейѣм диббер*, „въ тотъ день, когда говорилъ Йегова“ — Исход. 6, 28, опущенное *ашер* у LXX-ти не передано ( $\acute{\epsilon}\nu \tilde{\eta}\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\lambda\eta\sigma\epsilon \text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma \text{πρ}\acute{\omicron}\varsigma \text{Μωυσ}\acute{\eta}\nu \text{κτλ.}$ ), Ср. Ис. 55, 4 и др. <sup>52</sup>). Такъ было и въ настоя-

<sup>53</sup>) Гезенiуса Грамм. § 123 в, стр. 468; Thesaurus — слово *ашер*.

щемъ случаѣ: писатель подразумѣвалъ относительное мѣстоименіе въ выраженіи ἐν ταῖς ἡμέραις (оно и дополнено во многихъ кодексахъ постановкою пояснительныхъ—ἐν αἷς, αἷς). Послѣ этого рѣчь шла плавно и безпрепятственно до ἀπεχτάνθη; здѣсь же потребовалось восполнить относительное мѣстоименіе, но уже нельзя было употребить αἷς, потому что передъ этимъ находятся слова ὁ μάρτυς ὁ πιστός. Эти послѣднія слова и рѣшили выборъ мѣстоимѣнія ὅς вмѣсто αἷς.

—Имя Антипы Тишендорфъ въ 8 изданіи пишетъ чрезъ εἰ (Ἀντίπας), слѣдуя Александрійскому кодексу (A) вм. Ἀντίπας другихъ кодексовъ: начертаніе εἰ вмѣсто ι объясняется особенностью мѣстнаго александрійскаго говора (итацизмъ) и составляетъ общій признакъ всѣхъ рукописей александрійскаго происхожденія, смѣшивающихъ εἰ, ι, υ. <sup>54)</sup> Въ нѣкоторыхъ переводахъ Ἀντίπας или Ἀντείπας принимается за глаголь и передается соотвѣтствующимъ ему словомъ: копт.—et... *prodidisti testem fidelem*, сирск., арабск. *quibus contendisti cum teste* <sup>55)</sup>).

Очень многіе толкователи, которые въ каждомъ словѣ Апокалипсиса ищутъ таинственнаго смысла, и имя Антипы понимаютъ символически. Такъ, Ἀντίπας разлагали на ἀντί *противъ* и πᾶς *весь*; въ этомъ случаѣ Антипа есть „противникъ всему“, т. е. „міру“, который обнимаетъ собою „все“; а противникъ міру, враждующему противъ Бога, очевидно, есть союзникъ, другъ и чтитель истиннаго Бога <sup>56)</sup>. Нѣкоторые изъ старыхъ протестантскихъ толкователей умудрялись переводить это имя словами „противникъ папы“: ἀντί *противъ* и πᾶς=πάππας *отецъ, папа*. Эти умствованія опровергаются уже тѣмъ, что Ἀντίπας, несомнѣнно, есть сокращеніе имени Ἀντίπατρος <sup>57)</sup>. Впрочемъ и въ Ἀντίπας = Ἀντίπατρος Соссеjus и Vitringa также искали и находили мистическое значеніе: Ἀντίπατρος, изъ ἀντί *вмѣсто* и πατήρ *отецъ*, значитъ „вмѣсто отца“, замѣняющій отца“, почти то

<sup>54)</sup> Stern.

<sup>55)</sup> Tischend.

<sup>56)</sup> Aretius, Hengstenberg. См. еще Sylv. и Corn, a Lap.

<sup>57)</sup> Winer § 16, Anmerk I, s. 114.

же что *ισόπατρος*, равный отцу, а последнее равносильно термину *ὁμοούσιος*; слѣдовательно въ Антипѣ необходимо видѣть ревностнаго поборника единосущія Сына съ Отцемъ, исповѣдника православія противъ аріанства; но такъ какъ самымъ замѣчательнымъ борцомъ противъ аріанъ былъ Аѳанасій александрійскій, то, по мнѣнію Витринги, подъ именемъ Пергама мистически изображается городъ Александрія. Было бы излишнимъ опровергать эти измышленія: мы привели ихъ только въ качествѣ фактовъ, характеризующихъ методъ толкованія Апокалипсиса въ сравнительно недавнее время (Hengstenberg).

Антипа былъ дѣйствительнымъ историческимъ лицомъ; онъ, какъ говоритъ Андрей, „былъ мужественнѣйшій мученикъ въ Пергамѣ, *коего мученіе я читалъ*“. По мартирологамъ восточной и западной церкви Антипа былъ епископомъ Пергама и за ревностное исповѣданіе христіанской вѣры былъ сожженъ во внутренности мѣднаго раскаленнаго быка. По свидѣтельству Георгія Кедрина (XI в.) этотъ мѣдный быкъ при Θεодосіи Великомъ перевезенъ былъ въ Константинополь<sup>58</sup>). Мученическіе акты Антипы въ ихъ первоначальномъ видѣ обязаны своимъ происхожденіемъ одному изъ жителей Пергама: въ нихъ напр., говорится<sup>59</sup>), что „мы, собираясь, воздаемъ благодареніе Богу“, что „то мѣсто, гдѣ совершилось мученіе, до сего дня сіяетъ чудесами“ и пр.<sup>60</sup>). Полагаютъ, что Антипа былъ замученъ въ 93 году<sup>61</sup>), что согласуется съ другими данными касательно времени написанія Откровенія. Память священномученника Антипы въ православной церкви празднуется 11 го Апрѣля.

Молчаніе Евсевія о мученичествѣ Антипы можно объяснить тѣмъ, что во время написанія Церковной Исторіи это событіе сохранялось только въ преданіи, которое, можетъ быть, записано было уже послѣ Евсевія, или же, если и существовалъ какой-нибудь письменный документъ въ родѣ актовъ мученическихъ, то онъ не былъ извѣстенъ историку.

<sup>58</sup>) Calend. un. eccl. т. VI, 248.

<sup>59</sup>) Acta Sanctorum, Apr. II, 3 и 96

<sup>60</sup>) Сергія Мѣсяцесловъ Востока т. II, ч. 2, стр. 102—103, откуда взяты и вышерив. двѣ ссылки.

<sup>61</sup>) Corn. a Lapide.



Во всякомъ случаѣ мы не имѣемъ твердыхъ основаній отрицать историческія данныя, сохраненныя церковнымъ преданіемъ, но должны быть благодарными и за тотъ свѣтъ, который оно проливаетъ на мало извѣстную личность одного изъ древнѣйшихъ мучениковъ за Христа.

Нужно думать, что преслѣдованіе противъ христіанъ, во время котораго пострадалъ Антипа, было особенно жестокимъ испытаніемъ для вѣрующихъ Пергама, которое они и выдержали, съ истиннымъ мужествомъ; отсюда слова: Καὶ οὐκ ἠρνήσω καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις, содержащія въ себѣ высокую похвалу твердости пергамлянъ.

(“Ὁς ἀπεχτάνθη) παρ’ ὑμῶν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ.— ‘Ὅπου нельзя относить къ παρ’ ὑμῶν ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ, потому что вѣрующихъ Пергама (ὑμῶν) невозможно считать жилищемъ сатаны. Въ словахъ ὅπου и д. Kliefoth видитъ частное указаніе на мѣсто мученичества Антипы, и такъ какъ, по его мнѣнію, престоль, жилище сатаны есть верховное судилище Пергама, то около этого судилища и былъ преданъ смерти Антипа. Но если, какъ мы видѣли, престоломъ сатаны правильнѣе считать ту часть города, въ которой сосредоточивались языческіе храмы и которая носила названіе καθέδρα, то скорѣе можно полагать, что именно здѣсь и былъ убитъ Антипа (по мартирологамъ у храма Діаны)<sup>62)</sup>.

Естественнѣе всего однако въ словахъ παρ’ ὑμῶν и д. видѣть возвращеніе къ начальнымъ словамъ стиха и повтореніе ихъ въ нѣсколько измѣненной формѣ: παρ’ ὑμῶν соотвѣтствуетъ ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ = ὅπου ὁ ἄρβυλος τοῦ ‘σατανᾶ. Слѣдовательно ходъ мыслей въ стихѣ будетъ таковъ: въ немногихъ словахъ указываются сначала неблагоприятныя условія жизни пергамской церкви; мракъ и тьма, окружающія престоль сатаны, составляютъ наилучшій фонъ, на которомъ со всею ясностію выступаютъ свѣтлыя стороны христіанскаго общества и становится болѣе замѣтнымъ и яркимъ свѣтъ, распространяемый свѣтильникомъ церкви Пергама; далѣе изображается мужественная твердость

<sup>62)</sup> Stern.

ея членовъ, при чемъ мысль переходитъ отъ общаго къ частному, отъ κρατεῖς къ οὐκ ἤρνήσω и останавливается на фактѣ мученической смерти Антипы; въ заключеніе для большаго выраженія похвалы I. Христосъ какъ бы говорить: „и все это совершилось въ Пергамѣ, гдѣ живетъ сатана“; вслѣдствіе повторенія начальныхъ словъ рѣчь, такимъ образомъ, получаетъ округленность и законченность.

2) Съ 14-го стиха начинается описаніе противоположныхъ (ἀλλά), худыхъ, качествъ пергамскихъ христіанъ, которое заканчивается въ стихѣ 15.

Ст. 14—15. Ἀλλὰ ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα· ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλάκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι· οὕτως καὶ σὺ ἔχεις κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν ὁμοίως. *Но имамъ на тя мало, яко имашу ты держащихъ учение Валаамово, иже учаше Валака положить соблазнъ предъ сынами Израилевыми, ясти жертвы идолскія, и любви творити. Тако имашу и ты держащія учение Николаитско, еи же ненавижду.*

— Предъ ἔχεις ἐκεῖ ASin rec. и др. имѣютъ ὅτι, котораго нѣтъ въ C Vulg Syr Cort. <sup>68</sup>). Трудно сдѣлать выборъ между противными свидѣтельствами почти равносильныхъ авторитетовъ: ὅτι могло быть выпущено для облегченія конструкціи при ὀλίγα, могло быть и вставлено въ соотвѣтствіе 2, 4 и 20. Мы болѣе склонны къ первому предположенію и предпочитаемъ удержать ὅτι въ текстѣ согласно съ славянскимъ и русскимъ переводами. Впрочемъ русскій переводъ передаетъ ὅτι неправильно—союзомъ „потому что“; вѣрнѣе давать ему значеніе „что“, какъ въ параллельныхъ мѣстахъ 2, 4, 6, 20, и послѣдующія слова считать не причиною къ ἔχεις ὀλίγα, а объясненіемъ, объектомъ.

Вмѣсто τῷ Βαλάκ (въ изданіяхъ Лахманна и Тишендорфа по A и C) textus receptus имѣетъ τὸν Βαλάκ. Всѣ ученые комментаторы въ своихъ объясненіяхъ слѣдуютъ чтенію авторитетныхъ кодексовъ — τῷ Βαλάκ. Конструкція διδάσκειν съ дательнымъ лица во всемъ Новомъ (и Вѣтхомъ)

<sup>68</sup> Düst., chm., La Tisch.

Завѣтъ встрѣчается только разъ, и именно здѣсь. По Генгстенбергу и Kliefoth τῷ Βαλάκъ есть *dativus commodi*, который можно передавать словами „для Валака, въ интересахъ Валака“; но въ подтвержденіе подобной конструкціи при διδάσκειν они не приводятъ (и нельзя привести) ни одного примѣра: обыкновенно послѣ διδάσκειν поставляется винит. лица: Ів. 7, 35; 8, 2; 8, 28; 9, 34; 14, 26 и 1 Ів. 2. 27 (три раза).—De-Wette и Düsterdick признаютъ сочетаніе διδάσκειν съ дат. гебранзмомъ и ссылаются на Іова 21, 22. гдѣ будто бы съ дат. лица употребленъ еврейскій глаголъ лиммед: гальэль йеляммед даат, въ русскомъ переводѣ „Бога ли учить мудрости?“ Такимъ образомъ единственный во всемъ Новомъ Завѣтѣ случай эти ученые объясняютъ единственнымъ случаемъ изъ Ветхаго Завѣта, и притомъ—болѣе, чѣмъ сомнительнымъ. Слово гальэль у Іова обыкновенно разлагаютъ на три части: га — вопросительная частица, л — указатель дательнаго падежа и эль—Богъ<sup>64</sup>). Однако же не только возможно, но и болѣе правильно другое разложеніе, именно: галь — вопросительная частица (= галё) и эль — Богъ. Въ пользу этого разложенія говорятъ слѣдующія основанія: 1) изъ двухъ вариантовъ перевода LXX общепринятый передаетъ это мѣсто словами πότερον οὐχὶ ὁ Κύριος ἐστὶν ὁ διδάσκων и д.,—ср. слав.—не Господь ли есть научаяи разуму и хитрости; слѣдовательно эль полагается въ именительномъ падежѣ; 2) существованіе вопросительнаго галь подтверждается Второзак. 32, 6, откуда видно, что это слово, какъ архаическое, уцѣлѣло только въ поэзи еврейской; 3) вторая половина стиха начинается словами вегу, при чемъ союзъ в удобнѣе объясняется только при этомъ разложеніи; 4) наконецъ ни въ книгѣ Іова, ни въ какой-либо другой книгѣ Ветхаго Завѣта лиммед не сочиняется съ дательнымъ лица, а съ дательнымъ вещи (см. Пс. 144, 1 по евр. библіи). Слѣдовательно переводъ, согласно съ LXX-ю, долженъ быть та кой: „не Богъ ли учить вѣдѣнію: Онъ вѣдь судить и горнихъ“ (м. б. также гораздо лучше читать дамим вм. рамим).

<sup>64</sup>) См. Gesen. Thesaurus—лямад. Этому разложенію слѣдуютъ De Wette, Düst, также русскій переводъ.

а ссылка Де-Ветте и Дюстердикка оказывается фиктивной. Даже и въ томъ случаѣ, если въ указанномъ мѣстѣ дѣйстви- тельно признать конструкцію лиммед съ л лица, и то трудно предположить, чтобы единственный примѣръ могъ подать по- водъ къ гебранзму въ Апокалипсисѣ; для этого необходимо было бы постоянное пли, по крайней мѣрѣ, частое употреб- леніе извѣстнаго оборота въ разговорной еврейской рѣчи. — Въ нѣкоторыхъ манускриптахъ находится вариантъ ἐν τῷ Βαλάχ, въ которомъ нельзя не замѣтить желанія облегчить неподдающуюся объясненію форму τῷ Βαλάχ. Ἐν τῷ Β. принято въ нѣмецкомъ переводѣ Лютера (durch den Balak), и по Шлейсснеру также представляетъ гебранзмъ, какъ лиммед съ б лица; но предлогъ б при лиммед указываетъ не на лицо, а на вещь. — Вольфъ приводитъ одно толкованіе, по кото- рому Βαλάχ есть названіе параша, начинающейся съ 22 главы Числь и содержащей повѣствованіе о Валакѣ, а ἐν τῷ Βαλάχ = въ парашѣ, называемой „Валакъ“. Но это объясненіе не подтверждается ни однимъ примѣромъ изъ Но- ваго Завѣта (ссылка на Марка 12, 16 ἐπὶ τοῦ βᾶτου, гдѣ βᾶτος будто бы тоже имя параша, несостоятельна). — Въ комментаріи Андрея сохранился еще болѣе распространенный вариантъ: ὃς ἐδίδασκεν ἐν τῷ Βαλαάμ τὸν Βαλάχ (по край- ней мѣрѣ Тишендорфъ считаетъ приведенныя слова за осо- бый вариантъ): мысленный Валаамъ—дьяволъ, по толкованію Андрея, избралъ своимъ орудіемъ чувственнаго Валаама и въ лицѣ его научилъ Валака злу. — Наконецъ Синайскій ко- дексъ совсѣмъ опускаетъ τῷ Βαλάχ, вѣроятно—по причинѣ сходства рядомъ стоящихъ словъ βαλάχ и βαλεῖν (см. Тиш. 8 изд.).

Удобнѣе всего, по нашему мнѣнію, считать τῷ Βαλάχ за особый видъ *dativ. commodi*, который переводится съ пред- логами „у, при, предъ“<sup>65)</sup>, т. е.:..... „который училъ у Валака или при Валакѣ положить соблазнъ“. Употребленіе *dat.* вмѣсто винительнаго могло бы найти себѣ оправданіе въ томъ, что въ Св. Писаніи нѣтъ ни одного прямого сви- дѣтельства о непосредственномъ наученіи Валака Валаамомъ;

<sup>65)</sup> Krüger § 48, 4, Anm. 2 называетъ его *Dativ. Zugehörigkeit*.

единственное, относящееся сюда мѣсто Числь 31, 16 читается такъ: *тыя* (т. е. женщины) *быша* сыномъ Израиле-вымъ, *по словеси Валаамю* (гораздо лучше, чѣмъ русск. „по совѣту“, ибо по евр. стоитъ бидвар), *еже отступити* и пр. <sup>66</sup>). Ср. впрочемъ Второз. 33, 10, гдѣ евр. *гори учили* находится въ сочетаніи съ дат. падежемъ: EXX — *ἐηλώσουσι τὰ δικαιώματά σου τῷ Ἰακώβ*, русск. „учать законамъ Твоимъ Иакова“.

— Ὁ μισῶ въ заключеніи 15 стиха (сл. *ego же ненавижду*, русск. „которое Я ненавижу“), стоящее въ t. ges., должно быть замѣнено стовомъ *ὁμοίως* на основаніи ABC Sin Uulg. Syr. Андр., Ар. и др.

Логическій строй стиха 14 и 15 очень простъ: высказанная въ началѣ (ст. 14) общая мысль *ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα* въ дальнѣйшихъ словахъ получаетъ подробное развитіе въ формѣ полного и законченнаго сравнительнаго періода: его первая половина вполне соотвѣтствуетъ второй: *ἔχεις ἐκεῖ* = *ἔχεις καὶ σύ: κρατοῦντας τὴν διδασχὴν Νικολαῖτῶν* = *κρατοῦντας τὴν διδασχὴν Βαλαάμ*; это соотвѣтствие закрѣпляется частицами *οὕτως* и *ὁμοίως* во второй половинѣ періода (рѣдкій въ писаніяхъ Іоанна Богослова примѣръ периодической рѣчи).

Ἄλλ' *ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα*. Въ множественной формѣ *ὀλίγα* Бенгель находитъ основаніе различать въ пергамской церкви двѣ секты: Валаамитовъ и Николаитовъ, потому что, по его мнѣнію, если содержаніе 14 — 15 стиховъ относить къ одной только сектѣ Николаитовъ, тогда порицаніе будетъ касаться единственнаго недостатка пергамской церкви (было бы *ὀλίγον*), а не нѣсколькихъ (*ὀλίγα*). Но сама по себѣ взятая эта форма не даетъ права на подобныя заключенія: и въ классической греческой рѣчи множественныя формы при-

---

<sup>66</sup>) Весьма возможно, что Валаамъ соблазнилъ Израильтянъ не столько словомъ, сколько примѣромъ, принимая непосредственное участіе въ безстыдныхъ празднествахъ Фегору (пріапическаго характера оргіи). Выраженіе Числь 31, 16 бидвар Бильам можно перевести: „по примѣру Валаама“; ср. еще 2 Пар. 8, 13; 3 Ц. 18, 36 (*διὰ σέ*, при помощи) и др., гдѣ иногда вер. бидвар = р. изъ-за.

лагательныхъ часто относятся къ единичнымъ обстоятельствамъ и дѣйствіямъ, напр. у Фукидида: ἀδύνατα ἐφαίνετο εἶναι πολεμεῖν<sup>67)</sup>. Точно также и здѣсь: ὀλίγα равносильно словамъ „немного, нѣсколько, нѣчто“; ἔχειν ὀλίγα κατὰ τινος = ἔχειν τι κατὰ τινος Мө. 5, 23; ср. Апок. 2, 4, 20. По Лютеру<sup>68)</sup> и Генгстенбергу ὀλίγα выражаетъ незначительность и легкость осуждаемаго Христомъ недостатка пергамской церкви: ὀλίγα = ein Kleines. Но при этомъ они, какъ и другіе, смѣшиваютъ ὀλίγος съ μικρός: въ то время какъ μικρός указываетъ на незначительность чего-либо по объему, размѣру, степени или качеству, ὀλίγος касается только количества. И немногіе грѣхи бываютъ важными, и одинъ недостатокъ вызываетъ грозное слово Господа „покайся“ (ст. 16). Впрочемъ, во всей фразѣ „имѣю противъ тебя нѣчто“ нельзя не замѣтить намѣренно смягченнаго тона укоризны, обращенной къ вѣрующимъ Пергама<sup>69)</sup>.

Ἐχεις ἐκεῖ Ἐκεῖ — „тамъ“, т. е. ὅπου κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ и пр. „Тамъ“ — говорится о Пергамѣ въ его отношеніи къ острову Патмосу, потому что Пергамъ былъ городомъ наиболѣе отдаленнымъ отъ Патмоса и занималъ крайне сѣверное положеніе между всѣми городами Проконсульской Азіи, поименованными въ Апокалипсисѣ.

Κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ вмѣстѣ съ словами 15 стиха κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν противопоставляется выраженію κρατεῖν τὸ ὄνομά μου, обозначающему правомыслящихъ членовъ церкви (ст. 13).

Валаамъ (см. Числь 22—25 гл.; 31, 16; Второз. 25, 5 и др. 2 Петра 2, 15 — 16) сынъ Веоровъ (по 2 Петра Воссоровъ), родомъ изъ Пеѳора на Евфратѣ, извѣстный прорицатель, былъ приглашенъ Валакомъ, царемъ моавитскимъ, проклясть израильскій народъ, угрожавшій безопасности Моавитянъ, но вмѣсто проклятія по волѣ Божіей онъ долженъ былъ произнести пророческое благословеніе. Послѣ этого Валаамъ, по общему мнѣнію толкователей, основанному на

67) См. Krüger § 44, 4 Апп. 2. s. 13.

68) См. Düsterdick.

69) Düst., Kliefoth и др.

Числь 31, 16, далъ совѣтъ—склонить израильтянъ къ блудодѣянiю и вкушенiю идоложертвеннаго, что и было приведено въ исполненiе (Числь 25, 1 — 3) съ вѣдома и соизволенiя Валака. Впослѣдствii Валаамъ найденъ убитымъ въ числѣ Мадiанитянъ, павшихъ отъ меча Израиля (Числь 31, 8). Позднѣйшiя произведенiя iудейской письменности вносятъ Валаама въ списокъ самыхъ опасныхъ враговъ израильскаго народа, которые не имѣютъ права на участiе въ блаженствѣ будущей жизни <sup>70)</sup>.

Τὴν διδαχὴν Βαλαάμъ находитъ себѣ объясненiе въ слѣдующемъ предложенiи ὅς ἐδίδασκεν и пр. Διδαχὴ не имѣетъ здѣсь значенiя „ученiя“ въ обычномъ общеупотребительномъ смыслѣ этого слова: его содержанiе вполнѣ исчерпывается совѣтомъ ввести израильтянъ въ извѣстнаго рода соблазнъ; а потому точнѣе передавать διδαχὴ словами „наученiе, наставленiе, то, чему научилъ Валаамъ Моавитянъ и Мадiанитянъ“.

Σχάνδαλον ζαλεῖν ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ (ἀπαξ λεγόμενον—ср. 1 Ин. 2, 10). Σχάνδαλον собственно обозначаетъ всякое матеріальное препятствiе (коль, бревно, камень и пр.), положенное или поставленное на пути съ тою цѣлю, чтобы проходящiй наткнулся на него и потерпѣлъ отъ этого какой либо вредъ, въ примѣненiи къ животнымъ —ловушку, сѣть (Лев. 19, 14; Второз. 7, 16; Пс. 57, 14; Иудниль 5, 1), <sup>71)</sup>. Съ этимъ первоначальнымъ конкретнымъ значенiемъ σχάνδαλον и стоитъ въ связи сочетанiе σχάνδαλον ζαλεῖν, которое въ собственномъ смыслѣ значитъ — бросить комень претыканiя, разставить ловушку, сѣть, а въ перенадномъ духовномъ смыслѣ—подать поводъ къ нравственному паденiю, соблазнить (соотвѣтствуетъ еврейскому выраженiю натан. мokesh или михшоль лифнэ у Иезек. 3, 20; 14, 3; Иерем. 6, 21 и греческому τιθέναι πρόςχορμα Римл. 14, 13,—ср. LXX).—Соблазнительной приманкой и гибельнымъ камнемъ претыканiя для израильтянъ были дочери Моава вмѣстѣ съ мадiанитянками (Числь 25, 2). Народъ блудодѣйствовалъ съ ними, а онѣ привлекали его ко вкушенiю идольскихъ

<sup>70)</sup> Weber § 69, s.s. 312—313: Bammidbar rabba c. 14.

<sup>71)</sup> Schleussner.

жертвъ и къ служенію Вааль—Фегору. Что израильтяне дѣйствительно сдѣлались жертвою хитраго и тонкаго политически религіознаго расчета, можно видѣть изъ послѣдующихъ словъ книги Числь: „враждуйте съ Мадіанитянами (союзниками, сосѣдями и родичами Моавитянъ), пбо они враждебно поступили съ вами въ коварствѣ своемъ, прельстивъ васъ Фегоромъ и Хазвою“, дочерью начальника мадіамскаго (ст. 17—18). Участіе знатныхъ женщинъ ясно показываетъ, что дѣло совершалось не безъ вѣдома и распоряженія правителей народныхъ.

Φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι изъясняютъ предметъ и цѣль предыдущаго σχάνδαλον βαλεῖν.

Οὕτως καὶ σύ.... ὁμοίως. Сравненіе касается израильскаго народа и пергамской церкви: какъ въ Израилѣ нашлись люди, поддавшіеся соблазну со стороны язычниковъ, такъ и въ Пергамѣ оказались послѣдователи лжеученія Николаитовъ <sup>72)</sup>. Предшествующія слова *ясти жертвы идольскія и любви творити* въ примѣненіи къ Николаитамъ нѣкоторые <sup>73)</sup> толкуютъ въ переносномъ и несобственномъ смыслѣ: вкушеніе идоложертвеннаго и блудъ должны будто бы обозначать въ настоящемъ случаѣ всѣ пороки, похоти, лжеученія и пр. По насколько мы знаемъ жизнь и ученіе Николаитовъ изъ древнихъ историческихъ свидѣтельствъ, ихъ теорія и практика имѣли своими существенными пунктами дѣйствительное вкушеніе идоложертвеннаго и блудъ во имя превратно понятыхъ любви и свободы христіанской. Какъ извѣстно, первую заботою апостоловъ касательно внутренней жизни церкви было—предохранить вѣрующихъ именно отъ этихъ опасныхъ уклоненій въ язычество (см. Дѣяній гл. 15); раскрытію ихъ пагубнаго значенія для христіанской церкви Ап. Павелъ посвящаетъ значительную часть 1 посланія къ Коринтянамъ (см. съ 5-й главы дал.).

Сдѣланное въ стихахъ 14—15 сопоставленіе новаго явленія, обнаружившагося во внутренней жизни новозавѣтной церкви, съ извѣстнымъ событіемъ изъ исторіи церкви ветхо-

<sup>72)</sup> О Николаитахъ см. выше 2, 6.

<sup>73)</sup> С. a Lapide, Uitr., Herd., Eichhorn, Züllig; см. Düst



завѣтной имѣеть глубокой и знаменательный смыслъ. Сходство между тѣмъ и другимъ не ограничивается одною только внѣшностію фактовъ: блудодѣяніе и вкушеніе идоложертвеннаго въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ (въ рассматриваемыхъ мѣстахъ) осуждаются не столько сами по себѣ, сколько по тѣмъ пагубнымъ послѣдствіямъ, по тому вреду, какой они непременно должны были нанести обществу ветхаго и новаго Израиля. Совѣтъ Валаама (Числь 31, 16), можетъ быть, данный изъ-за корыстныхъ видовъ (2 Петра 2, 15—16), былъ основанъ на вѣрномъ пониманіи силы и значенія израильскаго народа и, если не принимать во вниманіе его безнравственности, былъ совѣтомъ самымъ удачнымъ, какой только можно было дать на мѣстѣ Валаама. Вѣроятно, языческій прорицатель хорошо понималъ, что Израиль опасенъ Моавитянамъ и другимъ племенамъ Ханаана не своею политической и численной силой, а тѣмъ, что на этомъ народѣ почивало благословеніе Божіе, какъ на народѣ возлюбленномъ, избранномъ, призванномъ къ завѣту съ Богомъ. Лишить его этихъ, духовныхъ, благъ значило лишить его всего, уничтожить его самостоятельность, его силу и значеніе, сдѣлать неспособнымъ къ выполненію его великой всемірноисторической задачи и низвести въ рядъ другихъ народовъ, которыхъ Іегова не избралъ на служеніе Себѣ. Если бы этотъ сатанинскій планъ удался, то израильтяне въ самомъ непродолжительномъ времени потеряли бы свои отличительныя особенности, слились бы съ туземными обителями Палестины и на всегда сошли бы съ своего славнаго историческаго поприща. Тоже значеніе имѣла для новаго Израиля безнравственная, антиномистическая теорія и практика Николаитовъ. Новый Израиль долженъ быть свѣтомъ міру и солію земли, долженъ осуществлять на землѣ среди царства міра, — язычества, — царство Христово. Николаиты, введившіе въ церковную жизнь безнравственные принципы язычества, тѣмъ самымъ разрушали идею святаго царства Христова, уничтожали всѣ существенныя свойства христіанства, по которымъ оно составляетъ острую предохранительную соль земли, и лишали его всякаго просвѣтительнаго значенія. Поэтому І. Христосъ направляетъ строгія обличенія противъ разрушитель-

ной секты и указываетъ на ея прототипъ въ Ветхомъ Заветѣ Тамъ, какъ повѣствуетъ Моисей, воспыласть гнѣвъ Божій на Израиля и Ягова повелѣлъ поразить отступниковъ, причемъ всѣхъ умершихъ отъ пораженія было 24000 (Числь 25, 9; по 1 Кор. 10, 8 — 23000), и тогда только „Ягова отвратилъ ярость свою отъ сыновъ Израилевыхъ и не истребилъ ихъ всѣхъ до одного въ ревности своей“ (ст. 11). Это грозное проявленіе гнѣва Божія должно было служить поучительнымъ примѣромъ для христіанъ Пергама и предостерегать ихъ отъ уклоненія въ Николаитскую секту.

Изъ характеристики существенныхъ и типическихъ сторонъ церковной жизни Пергама, сдѣланной въ разсмотрѣнныхъ стихахъ, можно видѣть, что христіанство въ Пергамѣ должно было бороться преимущественно, если не исключительно, съ язычествомъ: объ іудейскомъ элементѣ въ церковной жизни нѣтъ и рѣчи. Язычество въ Цергамѣ выставило противъ христіанства двѣ могущественныя силы: силу внѣшнюю, вооруженную всѣми способами преслѣдованія, и силу нравственнаго растлѣнія, выразившуюся въ чисто языческомъ образѣ мысли и жизни. Такимъ образомъ христіанской церкви приходилось въ одно и тоже время бороться съ врагомъ внѣшнимъ и внутреннимъ. Первый былъ побѣдосно отражаемъ, а второй, менѣе замѣтный и болѣе сильный, прокрался внутрь церкви и захватилъ въ свои сѣти нѣкоторую часть вѣрующихъ. Ефесская церковь не поддавалась послѣднему врагу, потому что ея члены прошли строгую нравственную дисциплину и мало-по-малу сдѣлались ревностными исполнителями нравственнаго закона; смирнская церковь имѣла предъ собою іудейскую синагогу, которая невольно и безсознательно была строгимъ и безошаднымъ цензоромъ христіанской жизни и зорко подмѣчала все, что не соответствовало еврейскимъ понятіямъ о чистотѣ; да и сами христіане, принадлежавшіе къ бѣднѣйшимъ классамъ преимущественно іудейскаго населенія Смирны, не представляли благоприятной почвы для успѣшнаго развитія разрушительнаго ученія Николаитовъ. Напротивъ въ Пергамѣ нашлись внутри самой церкви, среди вѣрующихъ, элементы, способные подвергнуться дѣйствию

николаитской закваски: можетъ быть. въ нѣкоторыхъ изъ христіанъ сказалась переданная по наслѣдству изнѣженность ихъ древнихъ праотцевъ—обитателей Мизіи и обнаружилось вліяніе роскошнаго и развращеннаго двора династіи Атталидовъ, который за эти качества былъ воспѣтъ римскими поэтами. Что касается вкушенія идольскихъ жертвъ, то къ нему могла отчасти склонять забота о здоровьѣ тѣла, потому что жертвы Эскулапу, богу цѣлителю, и Гигейѣ, богинѣ здоровья, были въ то же время предохранительными и лѣкарственными средствами отъ болѣзней.

Тѣ изъ членовъ церкви, которые не увлекались такъ далеко, какъ другіе болѣе слабые ихъ собраты, не имѣли на столько нравственной силы, чтобы удержать послѣднихъ отъ пороковъ, и, можетъ быть, смотрѣли на нихъ снисходительнѣе, чѣмъ бы слѣдовало. Поэтому 3) Господь (въ стихѣ 16) обращается съ строгимъ увѣщаніемъ ко всей церкви во всей ея совокупности: *Μετανοήσου, покайся*. Этимъ обращеніемъ ко всей церкви І. Христосъ устанавливаетъ полную солидарность между ея членами, при которой каждый за пороки другихъ долженъ винить и себя, потому что проявленіе порочности въ одной части членовъ церкви служить въ то же время показателемъ ненормальнаго состоянія всего церковнаго организма (см. 1 Кор. 12, 12—17). Однако же Господь, какъ праведный Судія, возлагаетъ на виновныхъ различную отвѣтственность, смотря по мѣрѣ ихъ вины и участія въ преступленіи: къ истинновѣрующимъ (или точнѣе — ко всей церкви въ лицѣ ея ангела) Онъ обращаетъ только призывъ къ покаянію, а послѣдователямъ Николаитовъ кромѣ того угрожаетъ наказаніемъ: *εἰ δὲ μὴ, ἔρχομαι σοὶ ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου, аще ли ни, прииду тебѣ скоро, и брань сотворю съ ними мечемъ устъ моихъ*. Изъ словъ этого стиха видно, почему І. Христосъ, обращая свое слово къ пергамской церкви, является съ мечемъ обоюднымъ, острымъ, исходящимъ изъ устъ Его (ст. 12; его символическое значеніе ст. 1, 10). Въ случаѣ нераскаянности грѣшниковъ мѣра долготерпѣнія Божія истощится и гнѣвъ Господа не замедлитъ (*ἔρχομαι σοὶ ταχὺ*) покарать ослушниковъ; всемогущее слово Божіе, изрекающее

судъ надъ Николаитами и опредѣляющее наказаніе за грѣхи ихъ, войдетъ въ свою законную силу и окажетъ надъ ними свое грозное дѣйствіе (*πολεμήσω μετ' αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου*, гдѣ *ἐν* = евр. б). Въ чемъ именно будетъ состоять наказаніе, — не говорится, а потому послѣдователи Николаитской секты должны были тѣмъ съ бѣльшимъ трепетомъ ожидать невѣдомаго, но неотвратимаго суда Божія.

Kliefoth и др. подъ „мечемъ усть“ разумѣютъ слово евангельской проповѣди, которое чистотою заключенной въ немъ истины поражаетъ всякую ложь заблуждающихся. Но мечъ усть Христовыхъ, по Его изреченію, будетъ дѣйствовать противъ Николаитовъ лишь въ случаѣ ихъ пераскаянности и нераскаянности всѣхъ вообще членовъ церкви; между тѣмъ слово евангельской проповѣди всегда входило и входитъ какъ составной, и существенно необходимый, элементъ въ жизнь пергамской и всякой другой церкви, и вѣрующіе, несомнѣнно, всегда слушали его отъ своихъ пастырей, учителей и проповѣдниковъ, читали и сами; поэтому въ *ῥομφαία στόματος* необходимо видѣть не что либо обыкновенное, а чрезвычайное, не слово искупленія и любви, а слово гнѣва и возмездія. Нѣкоторые <sup>73)</sup> проводятъ параллель между мечемъ усть Христовыхъ и тѣмъ мечемъ, которымъ ангелъ преграждалъ дорогу ослицѣ Валаама (Числь 22), или же мечемъ, который поражалъ Израильтянъ, согрѣшившихъ съ моавитянками (Числь 31). Это не лишенное остроумія сопоставленіе можно было бы признать удачнымъ лишь въ томъ случаѣ, если бы о мечѣ ангела Божія и мечахъ мстителей Израильтянъ было какое нибудь упоминаніе въ стихѣ 14-мъ и главное, если бы *ῥομφαία στόματος* было употреблено въ одномъ только опредѣленіи ангелу пергамской церкви; напротивъ, этотъ образъ, какъ мы видѣли, входитъ въ составъ великаго символическаго видѣнія 1-й главы, гдѣ изображается лице Иисуса Христа въ Его общихъ отношеніяхъ ко всѣмъ церквамъ Проконсульской Азіи.

г) Ст. 17 'Ο ἔχων κτλ. См. ст. II, 7.

д) *Награда* 1) Τῶν νικοῦντι δώσω αὐτῶ τοῦ μάννα τοῦ

<sup>73)</sup> Vitringa, Hengstenberg, Stern и др.

χεχρυσμένου, побъждающему дамъ ясти отъ манны сокровенныя.

Τῷ κχοῦντι и αὐτῷ см. 2, 7. Φαγεῖν гес. (слав. ясти, русск. „вкусать“) предъ τοῦ μάννα отсутствуетъ въ ABC Sin. Vulg. и друг. и представляетъ, по всей вѣроятности, позднѣйшую пояснительную вставку. Τοῦ μάννα при δώσω—правильный genitivus partitivus, ср. Дн. 27, 36 προσελάβοντο τροφῆς. Переводъ: побъждающему—дамъ ему манны сокровенной.

Τὸ μάννα τὸ χεχρυσμένον. По Гроцію<sup>74)</sup> χεχρυσμένον= χρύπτον, νοητόν, т. е. таинственная, духовная магна, такъ что Grotius уже въ самомъ названіи χεχρυσμένον видитъ ясное доказательство мистическисимволическаго значенія обѣтованной манны. Но это истолкованіе не согласуется съ употребленіемъ χρύπτειν и χεχρυσμένος: и то, и другое имѣетъ въ языкѣ Новаго Завета всегда прямое и конкретное, а не переносное и отвлеченное значеніе. По Дюстердикку и многимъ другимъ толкователямъ μάννα называется τὸ χεχρυσμένον потому, что она откроется только при будущемъ прославленномъ состояніи вѣрующихъ. Но этотъ способъ объясненія противорѣчитъ формѣ прош. сов. времени χεχρυσμένον. Если, напр., его приложить къ извѣстному мѣсту Колосс. 3, 3—ἡ ζωὴ ὑμῶν χεχρύπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ, то это мѣсто утратитъ свой дѣйствительный, соответствующій контексту смыслъ: χεχρύπται по связи рѣчи указываетъ на вознесеніе І. Христа, сокрывшагося отъ взоровъ учениковъ и возсѣвшаго одесную Бога Отца, т. е. на конкретный историческій фактъ, послѣдствія котораго продолжались до времени ап. Павла и будутъ продолжаться до того времени, когда Христосъ явится снова во всей славѣ Своей—ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε κтл. Въ такомъ же историческомъ смыслѣ необходимо понимать и причастіе χεχρυσμένον. Μάννα χεχρυσμένον—это такая магна, которая разъ сокрыта отъ взоровъ людей и продолжаетъ быть скрытою до опредѣленнаго момента времени. Здѣсь этотъ моментъ обозначается въ попятіи глагола δώσω.

74) De-Wette, Düsterdick.

Священные книги Ветхаго Завета повѣствуютъ, что манна, которою питались Израильтяне въ теченіе 40-ка лѣтняго странствованія по пустынѣ, перестала падать съ неба въ то время, когда они вступили въ предѣлы земли обѣтованной (Исх. 16, 35). По повелѣнію Моисея Ааронъ поставилъ горь моръ съ манною предъ ковчегомъ свидѣтельства для храпенія на память потомству въ роды родовъ (ст. 34). О дальнѣйшей судьбѣ этого драгоценнаго памятника странствованія Евреевъ по пустынѣ во всей священной канонической письменности свѣдѣній нѣтъ. Хранились только историческія воспоминанія о самой чудесной пицѣ отцовъ въ пустынѣ (Пс. 105, 40; 78. 24—25 по евр. библіи; Ін 6, 31, 49, 58; Евр. 9, 4). По преданіямъ позднѣйшаго іудейства пророкъ Іеремія (ср. 2 Макк. 2, 4—8), когда Іерусалиму угрожали полчища Навуходоносора, скрылъ скинью, ковчегъ завета, стамну съ манною, процвѣтшій жезлъ Аарона и прочія принадлежности скинии въ одной пещерѣ на вершинѣ горы Фасги. Во 2-й книгѣ Маккавейской читаемъ: Іеремія „по бывшему ему божественному откровенію, повелѣлъ скинии и ковчегу слѣдовать за нимъ, когда онъ восходилъ на гору, съ которой Моисей, восшедши, видѣлъ наслѣдіе Божіе. Пришедъ туда, Іеремія нашелъ жилище въ пещерѣ и внесъ туда скинью и ковчегъ и жертвенникъ кадилный и заградилъ входъ. Когда потомъ пришли нѣкоторые изъ соутствовавшихъ (ему), чтобы замѣтить входъ, то не могли найти его“ (2 Макк. 2, 4 — 6). По другимъ преданіямъ эти священные предметы скрылъ іудейскій царь Іосія <sup>75</sup>). Наконецъ третьи думали, что ковчегъ и прочая историческая святыня Израиля были восхищены на небо <sup>76</sup>). Расходясь въ опредѣленіи времени и мѣста сокрытія священныхъ памятниковъ, всѣ три формы преданія согласны въ томъ, 1) что стамна съ манною раздѣляла судьбу скинии и ковчегъ завета <sup>77</sup>), 2) что скрытая

---

<sup>75</sup>) Abarbanel in 1 Sam. 4, 4: haec est arca, quam... Iosias abscondit ante vastationem templi nostri. Düst.

<sup>76</sup>) Ewald I

<sup>77</sup>) Joma, fol. 52. 2: traditio est: cum absconderetur arca, abscondita sunt cum illa vasculum mannae, vasculum olei sacerdotalis, baculus Aaronis cum amygdalis et floribus etc. Ib.

манна снова будетъ нѣкогда открыта вмѣстѣ съ ковчегомъ завѣта и пр.; когда Іеремія узналъ о попыткѣ своихъ спутниковъ проникнуть въ пещеру, то, упрекая ихъ, сказалъ, что это мѣсто останется неизвѣстнымъ, „доколѣ Богъ, умилосердившись, не соберетъ сонма народа. И тогда Господь покажетъ его (2 Макк. 2, 7—8); это совершится при наступленіи славнаго царства Мессіи<sup>78)</sup>. Также самая манна уготована для наслажденія праведникамъ въ будущемъ вѣкѣ<sup>79)</sup>).

Такимъ образомъ „манна сокровенная“ (манна absconditum) общеіудейскаго преданія и по наименованію своему, и по назначенію -- служить пищею праведныхъ въ вѣчной блаженной жизни—(т. е. въ чертахъ наиболее существенныхъ) представляетъ непререкаемое сходство съ τὸ μάννα τὰ κρυπτόμενον, которая обѣщана побѣдителямъ изъ среды вѣрующихъ Пергама: и та, и другая вызываютъ мысль о будущемъ, славномъ и вѣчномъ, царствѣ Мессіи и о блаженствѣ, ожидающемъ праведниковъ. Выборъ именно такой, а не иной награды опредѣляется отщительными особенностями церковной жизни въ Пергамѣ: вѣрующіе въ борьбѣ съ антицизмомъ Николаитовъ должны были побуждаться въ себѣ желаніе вкушать идоложертвеннаго, воздерживаться отъ участія въ веселыхъ и шумныхъ языческихъ оргіяхъ, которыми сопровождалось вкушеніе идольскихъ жертвъ у язычниковъ и Николаитовъ; въ замѣнъ земныхъ чувственныхъ удовольствій имъ обѣщается вкушеніе манны, хлѣба небеснаго, ангельскаго

---

78) Abarb. I. c.: haec arca futuro tempore adveniente Messia nostro manifestabitur. Tanchuma p. 83, 2: haec est una ex tribus rebus, quas Elias Israelitis restituet; nempe urnam mannae, vasculum olei unctionis et vasculum aquae; quidam addunt etiam virgam Aaronis. Eichhorn.

79) Tanchuma in Ialcut Simeoni part 1, fol. 73, 4 (Schöttgen): Cuiam vero manna praeparatum est? — Iustis in saeculo futuro. Quicumque credit, dignus est, qui illud comedat. Ср. Апокалипсисъ Варуха 29: et erit illo tempore descendet iterum desuper thesaurus mannae, et comedent ex eo istis ânnis Völter. s. 177. Sohar in Exodum fol. XXVII. col. IV и fol. XXVIII: de illo manna comesuri sunt iusti in futuro saeculo. Si dixeris an eo modo quo Israelitae olim comederunt, dico: nequaquam, sed longe excellentiore, qualiter nunquam fuit, sicut scriptum est: ad videndum amoenitatem D·mini et inquirendum in templum ejus etc. Vitringa.

(Ис, 104, 78). Ареѳа: δοθῆναι φαγεῖν τοῦ μάννα ἀντὶ τοῦ ἀχαθάρτου βρώσεώς τε καὶ βδελυρᾶς ὑπέσχετο.

Указывая на происхождение и имени, и представленія „сокровенной манны“ изъ богатой сокровищницы іудейскаго преданія, древность котораго засвидѣтельствована 2-ю книгою Маккавейской, мы однакоже не имѣемъ права думать, что Ап. Іоаннъ раздѣлялъ грубыя іудейскія представленія своего времени и считалъ скрытую манну реальнымъ чувственнымъ предметомъ, который хранится до будущаго употребленія на небѣ или въ тайномъ мѣстѣ на землѣ. Апостоль пользуется этимъ образомъ, какъ символомъ, что можно усматривать изъ характера втораго члена награды, обѣщанной пергамской церкви, т. е. ψῆφος λευκῆ, символическое значеніе котораго не подлежитъ сомнѣнію; если понимать μάννα κεχρομμένον буквально, то и рядомъ стоящей наградѣ слѣдовало бы придавать одинаковый съ нею смыслъ, -- но такъ какъ послѣднее невозможно, то всего естественнѣе распространить символическое истолкованіе и на первый членъ награды, на τὸ μάννα τὸ κεχρομμένον.

Что же означаетъ эта символическая „сокровенная манна“?

Въ рѣшеніи этого вопроса толкователи раздѣляются на двѣ группы.

1) Одни отыскиваютъ предметъ, обозначаемый символомъ манны, въ настоящей жизни: по Андрею и Ареѳѣ „манна сокровенная есть хлѣбъ жизни небесный, съ небесъ для насъ сшедшій и содѣлавшійся для насъ ядомымъ“, т. е. Христось, котораго вѣрующіе приобщаются въ таинствѣ Евхаристіи<sup>80</sup>); по мнѣнію Бернарда Клервосскаго манна означаетъ неизреченную сладость, которая соединяется съ мистическимъ созерцаніемъ божественнаго существа и дѣлъ Божіихъ; по С. а Lapide это—сладостное ощущеніе душевнаго мира, подаваемое вѣрующимъ свыше для утѣшенія въ скорбяхъ настоящей жизни; по другимъ—благодать, спасающая избранныхъ<sup>81</sup>), слово Божіе<sup>82</sup>).

Всѣ эти и однородныя съ ними объясненія не могутъ

<sup>80</sup>) Ср. Tichonius, Beda, Rupertus, Sylveira и др.

<sup>81</sup>) Majus, см. Wolff.

<sup>82</sup>) Laurentius.



быть приняты, — потому, что награда обѣщается побѣдителю, а побѣдителемъ никто не можетъ быть признанъ, пока связанъ настоящею временною жизнію: только смерть рѣшаетъ вопросъ о побѣдѣ; слѣдовательно награду нужно искать въ жизни будущей. Кромѣ того, въ частности, въ нѣкоторыхъ изъ упомянутыхъ толкованій даже и не указывается въ собственномъ смыслѣ награды: такъ, евхаристія, благодать, слово Божіе предназначаются не побѣдителямъ только, а всѣмъ членамъ церкви, и составляютъ не побѣдныя награды, а необходимые для побѣды условія и средства, спасительныя силы къ животу и благочестію (2 Петра 1, 3).

II) Другая часть толкователей съ полнымъ правомъ и основательностію относить награду къ будущей блаженной жизни. Въ этомъ случаѣ манна означаетъ или вообще сладость вѣчнаго блаженства праведниковъ<sup>84)</sup>, или самого Христа какъ источникъ жизни и блаженства<sup>85)</sup>.

Последнее объясненіе заслуживаетъ предпочтенія во многихъ отношеніяхъ. Правда, Дюстердикъ, возражая противъ него, говоритъ: если манна есть символъ Христа, то Христосъ обѣщаетъ побѣдителю Самого Себя, дать Самого Себя, что, по мнѣнію Дюстердикка, заключаетъ въ себѣ явную несообразность. Но возраженіе это паходитъ себѣ основательное и достаточное опроверженіе въ самомъ Апокалипсисѣ: I. Христосъ обѣщаетъ побѣдителю (2, 28) изъ членовъ еіагирской церкви „звѣзду утреннюю“ а въ 22, 16 даетъ объясненіе этого образа въ словахъ: „Я (Иисусъ) есть корень и потомокъ Давида, *звѣзза свѣтлая и утренняя*“.—

Самъ Господь Иисусъ Христосъ сравниваетъ Себя съ манною, которою Евреи питались въ пустынѣ, и въ 6 главѣ евангелія отъ Іоанна (что знаменательно) подробно раскрываетъ ученіе о Себѣ, какъ истинномъ хлѣбѣ животномъ. Въ Псалмѣ 77 (ст. 24), приведенномъ вопрошавшими Христа Іудеями (Ин. 6, 31), манна называется хлѣбомъ, сходящимъ съ неба. Въ отвѣтъ на это I. Христосъ говоритъ

<sup>84)</sup> Андр., Ар., S. Victor, Bengel, De-Wette, Hengst., Ebrard, Stern, Düsterd и др.

<sup>85)</sup> Primasius, Ambros., Vitranga, N. de Lyra и др.

имъ: не тотъ истинный хлѣбъ, который Моисей далъ вамъ съ неба, — истинный небесный хлѣбъ даетъ вамъ Отець (32). На вопросъ, что это за хлѣбъ, І. Христосъ отвѣтилъ: „Я есмь хлѣбъ жизни“ (35). и далѣе: „Я есмь хлѣбъ, спешій съ небесъ“ (41, 48, 51). Чувственная манна, служившая пищею для Израильтянъ во время странствованія по пустынѣ, была необходимымъ условіемъ существованія и сохраненія народа Божія. Окончились дни странствованія, исчезла и чудесная манна, сходящая съ неба. Утратилась затѣмъ и та драгоценная стамна съ манною, которую Ааронъ поставилъ на храненіе предъ ковчегомъ завѣта. Израиль сталъ жить надеждою на сокрытую манну, и мѣсто реальной, дѣйствительной манны заступила символическая, ожидаемая при наступленіи будущаго мессіанскаго царства. Ветхій Израиль возрастилъ въ себѣ сѣмя новаго (христіанскаго) Израиля: послѣдній сдѣлался наслѣдникомъ обѣтованій даваемыхъ первому, — съ тѣмъ различіемъ, что согласно духовному характеру новаго Израиля, плотскія и чувственныя блага ветхаго, плотскаго Израиля приобрѣли духовныя свойства. Духовный Израиль, подобно своему плотскому прототипу, долженъ совершить странствованіе по пустынѣ временной земной жизни (Евр. 11, 13; 1 Петр. 2 11), чтобы достигнуть обѣтованнаго небеснаго отечества, повои земли (Апок. 21 гл. и д., 2 Петра 3. 13), соотвѣтствующей чувственной обѣтованной землѣ еврейскаго народа. Духовная манна, поддерживающая жизнь духа у вѣрующихъ во время земаго странствованія и составляющая залогъ вѣчной жизни (Ін. 6, 51), есть Евхаристія, въ которой вѣрующіе подъ видами хлѣба и вина вкушаютъ истинное тѣло и истинную кровь Христовы съ вѣрою и надеждою на прискрепнее приобщеніе Христа въ невечернемъ днѣ царствія Его. Земное приобщеніе Христа по причинѣ тѣлеснаго состоянія членовъ церкви сокрыто подъ чувственными и вещественными образами хлѣба и вина, которые возводятъ умъ къ иному, высшему и духовному, прискрепному приобщенію, ожидаемому въ жизни вѣчной (Ср. слова церковной пѣсни: „О, Пасха велія и священнѣйшая, Христе! подавай намъ *истинно* тебе причащатися въ невечернѣмъ дни царствія твоего“ и Св. Григорія Богослова Слово

на Св. Пасху 45-е, ч. 4, стр. 176—177). Небесная вѣчная Евхаристія и есть таинственная сокровенная манна обѣтованная въ награду вѣрующимъ. Это будетъ духовное непосредственное насыщеніе Христомъ, источникомъ жизни (ср. Апок. гл. 21). Манна именуется сокровенной. τὸ κρυπτόν—потому, что до откровенія вѣчнаго царства вознесшійся Христосъ, въ духовномъ вкушеніи котораго будетъ состоять вѣчная Евхаристія, сокрытъ въ Богѣ: „жизнь ваша, пишетъ Ап. Павелъ къ Колоссянамъ, сокрыта (κρυπταί) со Христомъ въ Богѣ; когда же явится Христосъ, жизнь ваша, тогда и вы явитесь съ Нимъ во славу“ (Кол. 3, 3, 4). Съ будущимъ вкушеніемъ духовной манны будетъ соединено и неизреченное блаженство, которое предъизображалось сладостью чувственной манны Ветхаго Завета и живописуется сладостью винограднаго сока Новозавѣтной Евхаристіи (см. тоже слово св. Григорія Богослова).

При такомъ истолкованіи „сокровенной манны“ устанавливается болѣе тѣсная и реальная связь между обѣщаемой наградой и воздержаніемъ отъ вкушенія идоложертвеннаго у Николаитовъ: участники въ трапезѣ бѣсовской, какъ Ап. Павелъ называетъ вкушеніе идоложертвеннаго (1 Кор. 10, 21), сами себя лишаютъ права на участіе въ трапезѣ Господней, потому что ложныя и суетныя жертвы идоламъ составляютъ прямую и непримиримую противоположность единственно истинной и вѣчной жертвѣ Христовой (Евр. 10, 10—14).

Въ какой формѣ будетъ совершаться вкушеніе сокровенной манны, объ этомъ можно составить нѣкоторое понятіе изъ словъ 16 псалма, гдѣ описывается блаженство праведника сравнительно съ грубыми чувственными утѣхами грѣшниковъ: въ то время какъ люди міра, для которыхъ высшее благо заключается въ предѣлахъ земной жизни, наполняютъ чрево свое, праведникъ въ правдѣ взираетъ на лице Божіе и насыщается образомъ Божіимъ (ст. 15).

2) Другой видъ награды, обѣтованной христіанамъ Пергама, — φῆφος λευκή: καὶ δώσω αὐτῷ φῆφον λευκὴν, καὶ ἐπὶ φῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν οὐ μὴ ὁ λαμβάνων, и дамъ ему камень бѣлый, и на камени имя ново написано, его же никто же вѣсть, токмо пріемляй.

— Вмѣсто οἶδεν. подтверждаемаго кодексами ABC Sin и др. text. чес. имѣетъ ἔγνω.— Γεγραμμένον—обычный переходъ къ *verbum finitum*: „написано“, русск. „и на камнѣ написанное новое имя“, какъ будто бы ὄνομα есть вычительный отъ ὁῶσω.

Съ ψῆφος λευκή связано множество разнообразнѣйшихъ толкованій, изъ которыхъ одни основаны на безотчетныхъ и произвольныхъ догадкахъ экзегетической фантазій<sup>86</sup>). другія опираются на историкоархеологическихъ данныхъ изъ практики и обычаевъ іудейства и язычества. Отъ разбора первыхъ мы считаемъ себя въ правѣ уклониться, а для удобства въ обзорѣ извѣстныхъ намъ толкованій второй категоріи будетъ слѣдовать естественному порядку, въ которомъ раскрывается черта за чертою разсматриваемый символическій образъ; постепенно устанавливая точное значеніе употребляемыхъ священнымъ писателемъ словъ. мы будемъ исключать и отвергать тѣ объясненія, которыя упускаютъ изъ виду хотя одинъ изъ существенныхъ элементовъ цѣлаго образа, что по большей части и бываетъ.

Во всемъ символическомъ образѣ соединены въ одно цѣлостри существенныхъ элемента: 1) лежащее въ основѣ образа понятіе ψῆφος, 2) его конкретное опредѣленіе λευκή и 3) написанное на немъ новое имя (ὄνομα καινόν).

1) Ψῆφος (отъ φάω, φαύω, ψήχω, тру, скоблю) первоначально значитъ маленькій, гладкій и округленный камешекъ, какіе въ изобиліи встрѣчаются по берегамъ и на днѣ ручьевъ и рѣкъ (голышъ, округлая форма котораго зависитъ отъ тренія—φάω — о поверхность другихъ камней во время движенія по руслу рѣки или ручья). Древние употребляли ψῆφος въ самыхъ разнообразныхъ случаяхъ: для игры, при счетѣ (*calculus*), при метаніи жеребья, подачѣ голосовъ на выборахъ, при состязаніяхъ, въ судѣ; отсюда ψῆφος получило значеніе — жребій, рѣшеніе, судъ, голосъ, постановленіе (въ переносномъ смыслѣ оно и употребляется вездѣ въ Новомъ За-

<sup>86</sup> Такъ, ψῆφος λευκή есть омытое водою крещенія тѣло, прославленное тѣло по воскресеніи мертвыхъ, евангеліе, Христосъ, Евхаристія. Любовь, подражаніе Христу, Духъ Святой и пр. См. С. a Lap., Sylv, и др.

вѣтъ). Въ послѣдствіи вмѣсто камешковъ во всѣхъ указанныхъ случаяхъ стали употреблять шарикъ, кубикъ, плоскія дощечки изъ различныхъ матеріаловъ, даже бобы и другія подобныя мелкія вещицы, при чемъ за всѣми этими предметами удержалось общее названіе  $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$ ; наконецъ это названіе перенесено и на самое мѣсто, гдѣ совершалась подача голосовъ или произносился приговоръ <sup>87)</sup>. Эта лексикологическая справка дастъ право отвергнуть объясненія а) Эбрарда, по мнѣнію котораго  $\psi\eta\phi\omicron\varsigma \lambda\epsilon\upsilon\chi\eta$  блестящій драгоценный камень, аналогичный по своему значенію съ дщицею ветхозавѣтнаго первосвященника (Исх. 28, 9 и д.). б) Ветштейна <sup>88)</sup>, который приводитъ при истолкованіи этого мѣста іудейское преданіе о паденіи вмѣстѣ съ манною (Исх. 16, 14) драгоценныхъ камней и перловъ <sup>89)</sup> в) Клефотъ:  $\psi\eta\phi\omicron\varsigma \lambda\epsilon\upsilon\chi\eta$  — дщица (дщц) съ надписью „святыня Господня“ (Исх. 28, 36); д) Цюллига <sup>90)</sup> в Тренча <sup>91)</sup>, по которымъ  $\psi$ .  $\lambda$ . — Уримъ и Туммимъ. Одни изъ этихъ объясненій грѣшатъ тѣмъ, что придаютъ слову  $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$  значеніе драгоценнаго камня, котораго оно не имѣетъ; а въ другихъ забывается, что  $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$  можетъ обозначать дщицу или дощечку лишь въ томъ единственномъ случаѣ, когда эта дщица употребляется для подачи голоса и под.

2)  $\Psi\eta\phi\omicron\varsigma \lambda\epsilon\upsilon\chi\eta$ . Многие толкователи <sup>91)</sup> придаютъ слову  $\lambda\epsilon\upsilon\chi\omicron\varsigma$  значеніе „бѣлый, блестящій, сіяющій“. Это было бы вѣрно, если бы  $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$  могло обозначать драгоценный камень или пластинку изъ драгоценнаго металла. Здѣсь же на основаніи вышеуказаннаго значенія  $\psi\eta\phi\omicron\varsigma$  можно видѣть въ  $\lambda\epsilon\upsilon\chi\omicron\varsigma$  только обозначеніе цвѣта, бѣлизны, безъ указанія блеска или сіянія.  $\Psi\eta\phi\omicron\varsigma \lambda\epsilon\upsilon\chi\eta$  (буквально — камешекъ бѣлаго цвѣта) у древнихъ обозначалъ — счастливый жребіи, гдѣ бы онъ ни выпадалъ: въ судѣ, на играхъ, на выборахъ <sup>92)</sup>. а) Бѣлымъ

<sup>87)</sup> Schleussner, Benzeler, Lübker и др.

<sup>88)</sup> См. Ew. I, Düst.

γ) Joma 8.: cadebant Israëlitis una cum manna lapides pretiosi et margaritae.

<sup>90)</sup> De--Wette и Winer подъ словомъ Urim und Tummin.

<sup>91)</sup> Tait.

<sup>91)</sup> Ebrard, Kliefoth и мн. др.

<sup>92)</sup> Elsner, Schleussner.

кашечкомъ древніе отмѣчали счастливые дни. *Sixtus Senensis* in *Bibliotheca sacra* lib. 2 говоритъ: *constat apud veteres Ethnicos victoriarum dies publicis fastorum tabulis insculptos consuevisse candido lapillo praenotare, quo clarius a caeteris diebus discernentur. Ad quem morem alludens Zoënzonius, poëta christianus, triumphalem Servatoris nostri diem hoc hendekasyllabo cecinit:...* „O diem festum populis diemque candidum, qui nos rediens nos beatos reddis, hunc *signa niveo quotannis musa lapillo*“. О сходномъ по существу обычаѣ у Θρακίηцевъ пишетъ Плиній, *Hist. naturalis* lib. 7, с. 1: *Thraciae gens calculos colore distinctos pro experimento cujusque diei in urna condit, ac supremo die separatos dinumerat atque ita de quoque pronunciat. Ср. Plinii epistola 6, 11, n. 3: o diem laetum notandumque mihi candidissimo calculo; Persii Sat. 2: hunc, Macrine, diem numera meliore lapillo, qui tibi labentes arponit, candidus annos.* Отсюда выраженіе *albus dies*, *λευκή ἡμέρα* = счастливый день. β) Бѣлые камешки выдавались побѣдителямъ на играхъ. *Αρεθα τὴν λευκὴν ψῆφον τὴν ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς θεάτροις καὶ τοῖς σταδίοις ἀγωνιζομένων γνώριμον οὖσαν τοῖς νικῶσι παρεχομένην ἐνταῦθα τέθεικεν*<sup>93</sup>). γ) Они же употреблялись на выборахъ, при баллотировкахъ, въ качествѣ избирательныхъ шаровъ. *Plutarch. in Arphrogmat. regis: τὴν μέλαιναν βαλεῖν ψῆφον ἀντὶ τῆς λευκῆς*<sup>94</sup>) δ) На судѣ бѣлый камешекъ обозначалъ оправдательный приговоръ. *Ἀνδρεί: λήφονται ψῆφον λευκὴν τοῦτέστι νικῶσαν τῆς δεξιᾶς μοίρας ἀξιούμενοι.* Онъ носить названіе *ψῆφος σώζουσα* въ противоположность обвинительному *ψῆφος καθαιρούσα*. Овидій (*Metamorphoseon* lib. XV, vers. 41 — 42) говоритъ: *mos erat antiquis niveis atrisque lapillis his damnare reos, illis absolvere culpa*<sup>95</sup>). Опираясь на эти данныя, мы должны отвергнуть объясненіе Ewald'a II,

<sup>93</sup>) Ср. *Plinii ep. ad Traianum* 119. 120; *Vitruvii Lib. IX, praefat.*

<sup>94</sup>) Ср. *Livii* I 2, decad. 3.

<sup>95</sup>) *Martial. XII, epigr. 3: etsi calculus omnis huc et illuc diversus bicolorque dirigatur, vincet candida turba nigrorem* Ср. *Aelian. Var. hist. 13, 38.* Большую часть приведенныхъ свидѣтельствъ заимствуемъ у *Laurentius'a, Stern'a, Düsterdick'a* и нѣк. др.

который разумѣеть подѣ ψῆφος λευκή — tessera hospitalis <sup>96)</sup>, нѣчто въ родѣ пригласительнаго билета на пиръ, званый обѣдъ, празднество и под. съ именемъ приглашающаго <sup>97)</sup>; къ тому же этотъ пригласительный билетъ не носилъ названія ψῆφος.

3). Выборъ между счастливымъ жребіемъ побѣдителя, оправданнаго по суду (ψῆφος σωξουσα) и избраннаго къ чему-либо можетъ быть сдѣланъ на основаніи заключительной черты всего символическаго образа: καὶ ἐπὶ τὴν ψῆφον ὄνομα καινὸν γεγραμμένον ὃ οὐδεὶς οἶδεν οὐ μὴ ὁ λαμβάνων. Изъ этихъ словъ видно, что составляющій предметъ награды бѣлый камешекъ α) имѣлъ на себѣ начертаніе имени и β) выдавался на руки лицамъ награждаемымъ (ὁ λαμβάνων) отъ раздаятеля наградъ (δῶσω αὐτῶ). Если такъ, то ψῆφος λευκή не могъ быть ни жребіемъ избирательнымъ, ни оправдательнымъ, потому что ни тотъ, ни другой не выдавались на руки избранному или оправданному, и кромѣ того жребій судебный не имѣлъ никакой надписи <sup>98)</sup>. Поэтому необходимо принять истолкованіе Ареѣы и видѣть въ ψῆφος λευκή наградный жребій побѣдителя на играхъ, скачкахъ, въ театрѣ и под. Въ языческомъ мірѣ побѣда на какомъ бы то ни было состязаніи ставилась весьма высоко и увѣщивалась щедрыми наградами. Витрувій говоритъ (I. IX, praef): *nobilibus athleticis, qui Olympia, Pythia, Nemea, Isthmia vicissent, Graecorum majores ita magnos honores constituerunt, ut non modo in conventu stantes cum palma et corona ferant laudes, sed etiam quum revertantur in suas civitates cum victoria, triumphantes, quadrigis in moenia—invehantur e reque publica perpetua vita constitutis vectigalibus fruuntur* <sup>99)</sup>. Въ эпоху цезарей было обыкновеніе бросать на арену деревянные шарики, на которыхъ надписывались названія различныхъ предметовъ изъ одежды или съѣстныхъ припасовъ или же обозначались денежные суммы;

<sup>96)</sup> Plautus Poenulus V, 1, 8.

<sup>97)</sup> Gastzettelchen или Einlassbilet у Heinrichs'a.

<sup>98)</sup> Ψῆφος избирательный по Эльснеру, оправдательный по Victorin. Erasm., С. a Lap., Vitruv., Wolff'у и др.; то и другое вмѣстѣ—De W., Stern. Ср. Düst.

<sup>99)</sup> Düsterdick.

кто изъ борцовъ доставалъ себѣ одинъ изъ этихъ шариковъ, тотъ получалъ соотвѣтственную награду. Xiphilin. Epit. Dion. p. 228 говоритъ объ императорѣ Титѣ: σφαίρια γὰρ ξύλινα μικρά ἄνωθεν εἰς τὸ θέατρον ἐσπίπτει σύμβολον ἔχοντα, τὸ μὲν ἐδώδιμου τινὸς κτλ., ἃ ἀρπάσαντάς τινας ἔδει πρὸς τοὺς δωτήρας αὐτῶν ἀπενεχεῖν καὶ λαβεῖν τὸ ἐπιγεγραμμένον <sup>100</sup>).

Пергамъ, какъ было сказано выше, знаменитъ былъ своими гладиаторскими играми и звѣриными травлями. Любовь къ зрѣлищамъ, безъ сомнѣнiя, не была чужда многимъ и изъ членовъ христіанской церкви; можетъ быть, нѣкоторые изъ нихъ и сами принимали личное участіе въ состязанiяхъ въ надеждѣ получить побѣдную награду. Какъ бы то ни было, участіе въ безправственныхъ и кровавыхъ зрѣлищахъ языческихъ должно было служить для христіанъ сѣтью, которая снова могла увлекать ихъ въ язычество; театральныя зрѣлища сближали христіанъ съ язычниками, заставляли смотрѣть снисходительнѣе на языческіе пороки, вынуждали участвовать въ ихъ религіозныхъ церемонiяхъ и жертвоприношенiяхъ, которыя соединялись съ зрѣлищами; а это было переходною ступенью къ николаитизму.

Такимъ образомъ вторая награда заимствуется изъ сферы, знакомой всѣмъ жителямъ Пергама, и имѣетъ подобно первой тѣснѣйшую связь съ николаитскимъ движенiемъ, вызваннымъ нѣкоторыми отличительными особенностями мѣстной жизни.

Согласно данному объясненiю, новое имя, извѣстное только получающему, должно обозначать извѣстный родъ и степень блаженства въ будущей жизни, различные для каждаго побѣдителя—соотвѣтственно различнымъ степенямъ нравственнаго совершенства и различнымъ родамъ подвиговъ (1 Кор. 15, 41). Имя каждой отдѣльной награды есть имя новое (καίνον),—потому, что небесная награда не имѣетъ ничего общаго съ суетными, тлѣнными и скоропреходящими благами, которыя выпадаютъ на долю побѣдителей въ состязанiяхъ языческихъ.

Вопреки прямому и ясному изреченiю Господа ὁ οὐδεὶς

<sup>100</sup>) Онъ же.



οἶδεν οὐ μὴ ὁ λαμβάνων многие толкователи пытались определить съ точностью ὄνομα καινόν и разумѣли подъ нимъ имя Божіе (какъ Ап. 3, 12), имя І Христа, новаго Іерусалима, самого вѣрующаго или еще ближе: „ἅγιος τῷ Θεῷ καὶ τῷ ἁγίῳ, filius Dei, electus и ми. др. <sup>101)</sup>. Но всѣ эти попытки представляютъ плодъ празднои экзегетической фантазіи и не заключаютъ въ себѣ ничего основательнаго и убѣдительнаго.

---

*I). Ангелу Θιατιρской церкви.*

(2, 18—29).

а) Ст. 18. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θιατείροις ἐκκλησίας γράψον, и ангелу Θιαтирской церкви напиши.

Въ 11 стихѣ 1-й главы имя этого города по кодексамъ А и С въ изданіяхъ Лахманна и Тишендорфа употребляется въ единственномъ числѣ и измѣняется по 1-му склоненію: вмѣсто εἰς Θιατέρα читаемъ εἰς Θιατείραν. Вѣроятно, конечное υ приставлено вполнѣдствіи переписчиками, не обратившими вниманія на форму Θιατείροις въ разбираемомъ мѣстѣ, засвидѣтельствованную большинствомъ древнихъ авторитетовъ. Настоящее (или, по крайней мѣрѣ, наиболѣе употребительное) имя города Θιατέρα или Θιαтира, род. Θιατείρων <sup>1)</sup>. Ср. Дѣян. 16, 14: „изъ города Θιαтиръ“ <sup>2)</sup>.

Городъ Θιαтиры (четыре раза въ Новомъ Завѣтѣ. Дн. 16, 14; Ап. 1, 11; 2, 18, 24), въ древности Пелопія или Евиппія (Plin. 5, 31), находился на границѣ Лидіи и Мизіи

---

<sup>101)</sup> Beda, Riberia, C. u Lap., Sylv., Vitringa, Wolff, Eichh., De-Wette, Hengst., Ebrard, Kliefoth.

<sup>1)</sup> Tisch. 8 изд., Lücke § 29, s. 490.

<sup>2)</sup> Въ настоящемъ случаѣ русскій по В и др. въ 2, 24 имѣетъ „въ Θιαтиръ“, слав. также, но въ 1, 11 слав. „въ Θιαтиръ“.

при рѣкѣ Ликусѣ, на дорогѣ изъ Пергама въ Сарды <sup>3)</sup>, на разстояніи 9 географическихъ миль къ Ю. В. отъ Пергама и 6—7 миль къ С. З. отъ Сарды <sup>4)</sup>. Одни писатели <sup>5)</sup> считали Θιατιры мизійскимъ городомъ, другіе <sup>6)</sup> — лидійскимъ. Весьма возможно, что при частой перемѣнѣ административнаго дѣленія полуострова Θιατιры, какъ городъ пограничный, переходили отъ одной области къ другой, или же — одни изъ писателей имѣли о немъ не точныя свѣдѣнія. Первоначально это была македонская колонія, основанная Александромъ Великимъ <sup>7)</sup>; потомъ она вошла въ составъ римскихъ владѣній и подчинена въ административномъ отношеніи Пергаму <sup>8)</sup>. Хотя сами жители Θιαтиръ въ древнихъ надписяхъ называютъ свой городъ великимъ (μεγίστη), а сенатъ свой державнымъ (κράτιστος) <sup>9)</sup>, но эти пышныя названія свидѣтельствуютъ, кажется, только о тщеславномъ патриотизмѣ гражданъ, а не о дѣйствительномъ величій города: Плиній <sup>10)</sup>, ставитъ Θιαтиры въ число другихъ незначительныхъ городовъ (in honore civitates), принадлежавшихъ къ пергамскому округу. Главнымъ занятіемъ обитателей Θιαтиръ было красильное ремесло, и если вѣрять древнимъ надписямъ, сохранившимся въ Θιαтирахъ, они соперничали въ этомъ отношеніи съ знаменитымъ Тиромъ. На занятія гражданъ ясно указываютъ заключительныя слова надписи на памятникѣ Антонія Клавдія Алфема — οἱ ζωφεις, красильщики <sup>11)</sup>; упоминаемая въ Дѣяніяхъ 16, 14 женщина Лидія торговала багрянцами, произведеніемъ своего роднаго города Θιαтиръ.

О нравственно-религіозныхъ особенностяхъ характера Θια-

3) Liv. 37, 21: inde per Thyatira Sardes rediit.

4) См. Ebr., Bleek, Düsterl., Kliefoth, Tait.

5) Plin. въ указ. мѣстѣ, Ptolem. 5, 2 16.

6) Strabo 13, 625: τῆν Μυσῶν ἐσχάτην πρὸς φασίον — Winer.

7) Strabo 13, 625, Tait, Winer. Сношенія колоніи съ метрополіей см Дв. 16, 14.

8) Plin. 533: Pergamena vocatur ejus tractus jurisdictio: ad eam conveniunt Thyatireni.

9) Поровъ 175.

10) Въ ук. мѣстѣ: 5, 33.

11) Tait, ср. надпись у Spon'a Miscell. erud. antiqu. p. 113—Winer.

тирь почти ничего неизвестно. Древнія надписи свидѣтельствуютъ, что городъ преимущественно чтить богиню Діану <sup>12)</sup>.

Когда и кѣмъ основана въ Θιαтирахъ христіанская церковь, — объ этомъ за весь древній періодъ христіанской исторіи нѣтъ никакихъ свидѣтельствъ.

Предполагать, что первою проповѣдницею христіанства въ Θιαтирахъ была извѣстная Лидія <sup>13)</sup>, почти также произвольно, какъ и видѣть въ этой Лидіи пророчицу Іезавель, упоминаемую въ 2, 20 Апокалипсиса <sup>14)</sup>. — Алоги, отвергавшіе боговдохновенность и каноническое достоинство Апокалипсиса (въ концѣ 2 вѣка), утверждали даже, что въ Θιαтирахъ совсѣмъ не было христіанской церкви: *καὶ οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία χριστιανῶν ἐν Θυατείροις· πῶς οὖν ἔγραψε τῇ μὴ οὖσῃ;* <sup>15)</sup>. Возраженіе алоговъ, въ основѣ котораго лежатъ ихъ еретическія догматическія предубѣжденія противъ Апокалипсиса, давно опровергнуто Штошемъ <sup>16)</sup>. Къ тому же приведенное мѣсто изъ сочиненія св. Епифанія кипрскаго даетъ возможность понимать возраженіе алоговъ нѣсколько иначе, чѣмъ обыкновенно понимаютъ. Сказано: „οὐκ ἔνι ἐκεῖ ἐκκλησία“, „не существуетъ тамъ (въ Θιαтирахъ) церковь“; слѣдовательно христіанской церкви не было въ этомъ городѣ въ эпоху появленія секты алоговъ, и не было, можетъ быть, только съ ихъ собственной точки зрѣнія, такъ какъ городъ Θιαтры былъ переполненъ ихъ заклятыми врагами монтистами. Такъ Епифаній пишетъ: *ἐνοικησάντων τούτων* (разумеются алоги) *καὶ τῶν κατὰ Φρύγας, οἱ μὲν δίκην λύκων ἀρπαξάνταν τὰς διανοίας τῶν ἀχραιῶν πιστῶν μετήνεγκαν τὴν πᾶσαν πόλιν εἰς τὴν αὐτῶν αἵρεσιν, οἱ δὲ ἀρνούμενοι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου τούτου εἰς ἀνατροπὴν κατ' ἐκείνον καιρὸν ἐστρατεύοντο* <sup>17)</sup>.

12) Th. Smith Opusc. p. 20 у Норова, стр. 175.

13) Hengst.

14) Heinrichs у Düst.

15) Epiph. Haeres. 51.

16) Stosch Antiquitates Thyatirenae. См. Rosenmüller.

17) Lücke § 39, s. 581, Anm. 2; ср. Bleek Einleitung s. 30.

Въ настоящее время на мѣстѣ древнихъ Θιατιръ находится мусульманскій городъ Ак-Гиссаръ (Ак-Hissar=бѣлый замокъ по причинѣ мѣстонахожденія въ окрестныхъ горахъ значительныхъ мраморныхъ ломокъ)<sup>18)</sup>; его бѣлая мечети, утопающія въ зелени садовъ, и мрачныя, высокiе кипарисы живописно выдѣляются среди обширной опоясанной горными хребтами равнины<sup>19)</sup>. Населенія въ Ак-Гиссарѣ насчитывалось въ 40-хъ годахъ текущаго столѣтiя около 1200 человекъ изъ коихъ до 500 грековъ, гораздо болѣе армянъ<sup>20)</sup>. Достоинo замѣчанiя, что и до сего времени жители Θιαтиръ занимаются красильнымъ ремесломъ<sup>21)</sup>.

б) Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρός, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ, *такo глаголетъ Сынъ Божiй, имѣяи очи свои яко пламень огненъ, и нозь его подобни халколивану.*

Аὐτοῦ послѣ ὀφθαλμοῦς не имѣютъ кодексы А и С, также изд. Лахманна<sup>21)</sup>. Въ копструкцiи фразы замѣчается обычный переходъ къ *verbum finitum*.

Эпитеты Сына Божiя замѣтуются изъ 1, 14—15. Ихъ отношенiе къ содержанию опредѣленiя выяснится тогда, когда мы ознакомимся съ типическимъ характеромъ церковной жизни Θιαтиръ.

в) Главная часть опредѣленiя по своему содержанию подраздѣляется на 4 отдѣла: 1) изображение добрыхъ качествъ θιαтирской церкви—ст. 19; 2) ея недостатки—ст. 20; 3) судъ Господа надъ дурными членами церкви—ст. 21—23; 4) слово Его обращенное къ лучшей части θιαтирскаго общества ст. 24—25.

1) Ст. 29. Οἶδά σου τὰ ἔργα· καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν καὶ διακονίαν καὶ τὴν ὑπομονήν σου, καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων, *вѣдѣ твоя дѣла, и*

18) Норовъ 175.

19) Норовъ 174—176.

20) Норовъ 179.

21) Норовъ 174—176.

21) Tischend. ср. Düsterdick.

*любовь, и службу, и вѣру, и терпѣніе твое, и дѣла твоя, и послѣдняя болше первыхъ.*

Порядокъ, въ которомъ перечисляются достоинства еіатирской церкви, не во всѣхъ кодексахъ одинъ и тотъ же. Выписанный нами текстъ 8 изданія Тишендорфа основанъ на свидѣтельствахъ АС и др., Syr., Андр., Ар. и др. Textus receptus, Muralto (по В), русскій и славянскій переводы соединяють ἀγάπη съ διακονία, πίστις съ ὑπομονή по логической связи понятій. Для истолкованія тотъ или другой порядокъ почти не имѣетъ значенія; впрочемъ болѣе основаній слѣдовать чтенію Тишендорфа. — Καὶ τὰ ἔσχατα слав. и послѣдняя, не подтверждается ни однимъ сколько нибудь авторитетнымъ свидѣтельствомъ.

Нравственные достоинства, которыми отличались въ своей жизни члены еіатирской церкви, перечисляются въ строгой логической послѣдовательности: на первомъ планѣ поставляются любовь въ сочетаніи съ вѣрою, какъ внутреннія и непоколебимыя основанія всякой нравственной жизни и дѣятельности; за ними слѣдуютъ и имъ соотвѣтствуютъ служеніе и терпѣливое упованіе, какъ болѣе внѣшнія сравнительно съ первыми и вытекающія изъ нихъ обнаруженія добраго направленія церковной жизни. Ἀγάπη—любовь—находитъ себѣ выраженіе въ διακονία (ср. особ. Евр. 6, 10), въ служеніи, т. е. въ разнообразныхъ дѣлахъ челоуколюбія и милосердія (ср. Дн. 11, 29; 1 Кор. 16, 15; 2 Кор. 11, 8), преимущественно же въ попеченіи о бѣдныхъ, сборѣ и раздаяніи милостыни (ср. Дн. 6, 1; 12, 25; 2 Кор. 8, 4; 9, 1, 13). Въ послѣднемъ значеніи διακονία было синонимомъ δωροφορία, которое и встрѣчается на мѣстѣ διακονία въ 15, 31 посланія къ Римлянамъ въ кодексахъ BDFG<sup>22</sup>). Вѣра еіатирскихъ христіанъ (πίστις) послужила естественнымъ основаніемъ ὑπομονή (см. 1, 8; 2, 2, 3), добраго и дѣятельнаго отношенія къ скорбямъ настоящей жизни, соединеннаго съ твердымъ упованіемъ на помощь свыше.

Καὶ τὰ ἔργα σου τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων, и дѣла твои послѣднія болше первыхъ (ср. Евр. 11, 4).

<sup>22</sup>) См. Bruder Γαμείου и Schleussner: διακονία.

Въ сравненіи съ церковною жизнію Ефеса въ Оіатирахъ замѣчается явленіе совершенно противоположное: въ Ефесѣ первоначальная христіанская любовь съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе охлаждалась и изсякала; здѣсь же всѣ указанная добрая качества чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе укрѣплялись и развивались и приносили большіе плоды (ἔργα) сравнительно съ первыми временами существованія оіатирской церкви (πλεῖονα πρότω). Это преуспѣваніе и служитъ предметомъ особенной похвалы изъ устъ Господа.

2) Ст. 20. Ἄλλ' ἔχω κατὰ σου ὅτι ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα αὐτὴν προφήτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα, *но имамъ на ты мало, яко оставляеши женъ Иезавели, глаголющей себе быти пророкицу, учити и лестиши моя рабы, любодѣйствовати и снѣсти жертву идолскую.*

Послѣ κατὰ σου въ нѣкоторыхъ кодексахъ прибавляется ὀλίγα (сл. *мало*, р. „немного“) вопреки авторитетамъ ABC, свыше 40 минускульныхъ, всѣмъ переводамъ и свидѣтельствамъ Епифанія, Андрея, Тертуллиана <sup>23</sup>). Синайскій кодексъ и нѣкоторые другіе имѣютъ вм. ὀλίγα — πολύ, лат. multa. Вѣроятно, ὀλίγα перенесено изъ 14 стиха, а πολύ и πολλά представляютъ собою экзегетическую поправку.— Ἀφείς отъ ἀφέω <sup>24</sup>) по кодексамъ ABCSin (въ нѣкоторыхъ ἀφίης или ἀφῆκας) въ text. гес. замѣнено безъ достаточнаго основанія пояснительною глоссою ἐῶς, которая, впрочемъ, довольно вѣрно передаетъ смыслъ подлиннаго ἀφείς <sup>25</sup>).— Послѣ γυναῖκα въ кодексахъ AB и другихъ, въ сирскомъ переводѣ, у Андрея <sup>26</sup>), Арефы и др. читаются слова σου или σου τῆν, которыхъ нѣтъ въ C. Sin, Вульгатѣ и другихъ переводахъ, у Епифанія, Тертуллиана, также въ славянскомъ и русскомъ. Чтенію τῆν γυναῖκα Ἰεζάβελ, сохраненному въ отечественныхъ переводахъ, необходимо отдать предпочтеніе, какъ болѣе трудному по своей грамматической конструкціи:

<sup>23</sup>) Tischend.

<sup>24</sup>) Winer Gramm. § 14, 3.

<sup>25</sup>) Ср. De-Wette, Düst.

<sup>26</sup>) Впрочемъ, не во всѣхъ изданіяхъ. См. Tisch. 8 изд (major).

греки въ подобныхъ случаяхъ скорѣе употребили бы оборотъ ἀφείς Ἰεζάβελ τὴν γυναῖκά σου, или—τὴν γυναῖκά σου τὴν Ἰεζάβελ, или, по крайней мѣрѣ, —τὴν γυναῖκά σου Ἰεζάβελ, но не τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ. Отсюда естественно разсматривать варианты съ σου и σου τὴν какъ приспособленіе къ общепринятымъ правиламъ греческаго словосочетанія. Одинаковый характеръ имѣютъ варианты τὴν λέγουσα въ textus receptus и ἡ λέγει въ кодексахъ В, 33, у Андрея, Арены и Ветштейна: они обязаны своимъ происхожденіемъ желанію облегчить труднѣйшее чтеніе подлинника ἡ λέγουσα. Последнее подтверждается кодексами ACSin, принято во всѣхъ лучшихъ изданіяхъ Новаго Завѣта и вполне согласуется съ характеромъ языка священной книги. — Тѣ же авторитеты ACSin со включеніемъ сирскаго и коптскаго переводовъ удостоверяютъ чтеніе διδάσχει καὶ πλανᾷ вм. recept. — διδάσχειν καὶ πλανᾶσθαι (Vulg. docere et seducere)<sup>27)</sup>.

Такимъ образомъ въ подлинномъ текстѣ разбираемаго стиха снова встрѣчаемъ примѣръ измѣненія косвенной рѣчи въ прямую, переходъ отъ причастія къ verbum finitum: а) τὴν γυναῖκα, б) ἡ λέγουσα, в) διδάσχει καὶ πλανᾷ. Эта конструкция, если сдѣлать въ ней измѣненія согласно духу греческаго языка, должна принять слѣдующій видъ: ἀφείς τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ λέγειν αὐτὴν προφητιν, διδάσχειν καὶ πλανᾷν κτλ. Ἀφείς, слав. оставляеши, имѣетъ здѣсь значеніе— „позволять, попускать“, давать полную свободу дѣйствию, подобно тому, какъ Ів. 11, 44, 48; 12, 7; Мѡ. 3, 15 — ἄφες ἄρτι; 4, 20; 8, 22 — ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι и мн. др.; ср. Апок. 11, 9.

Итакъ: „но имѣю противъ тебя то, что ты позволяешь женѣ Іезавели называть себя пророчицею (выдавать себя за пророчицу), учить и увлекать рабовъ Моихъ къ блуду и вкушенію идоложертвеннаго“. I. Христось осуждаетъ общество еіатирскихъ христіанъ за то, что оно безъ должнаго вниманія, равнодушно и безпечно относится къ вредной дѣятельности нѣкоей жены Іезавели, которая во 1-хъ присвоиваетъ себѣ званіе пророчицы, во 2-хъ проповѣдуетъ, и съ

27) Tisch. ср. De-Wette, Bleek, Düsterdick.

успѣхомъ, среди вѣрующихъ лжеученіе, подобное николаитскому.

Какъ смотрѣть на эту личность еіатирской лжепророчицы: была ли это дѣйствительная историческая личность, названная въ Апокалипсисѣ ея собственнымъ или символическимъ именемъ Іезавели, или же она есть только символъ, подъ которымъ скрывается иной, таинственный смыслъ?

а) Одни <sup>28)</sup> подъ Іезавелью разумѣютъ враждебную христіанской церкви іудейскую синагогу; б) другіе <sup>29)</sup> считаютъ ее символическимъ наименованіемъ николаитской секты, „въ переносномъ смыслѣ называемой Іезавелью по причинѣ нечестія и нечистоты“ (Андрей). Это — представители символическаго толкованія. Большинство новѣйшихъ толкователей видятъ въ Іезавели дѣйствительно существовавшую женщину, которая или на самомъ дѣлѣ носила имя „Іезавель“ <sup>30)</sup>, или получила его отъ І. Христа по причинѣ внутренняго сходства своего съ ветхозавѣтной израильской царицей Іезавелью <sup>31)</sup>; по мнѣнію нѣкоторыхъ <sup>32)</sup> она была женою еіатирскаго епископа.

а) При объясненіи Альказара и Цюллига, которые считаютъ Іезавель символомъ іудейской синагоги, совершенно непонятно, какимъ образомъ іудеи могли увлекать христіанъ къ блуду и вкушенію идоложертвеннаго, если то и другое формально и строго запрещено было іудейскимъ закономъ, который выполнялся іудеями съ строгой точностью, доходившей даже до степени скрупулезности <sup>33)</sup>. Затѣмъ, изъ книги Откровенія несомнѣнно, что какъ сама Іезавель, такъ и ея послѣдователи принадлежали къ христіанскому обществу: въ стихѣ 24-мъ прямо сказано: „вамъ же, находящимся въ Еіатирахъ, *остальнымъ*“ и д.; слѣдовательно вся церковь раздѣляется на двѣ части, изъ коихъ одна твердо держится

---

28) Alcazar и Züllig См. De-Wette и Düsterd.

29) Андрей, Ареба, Vitringa, Ebrard, Hengstenberg и пр.

30) Wolf, Bengel.

31) С. а Lapide, Ew. I, De-Wette, Stern, Bleek, Düst., Tait и др.

32) Grotius, Kliefoth и мн. др.

33) См. надп. объ этомъ трактатъ Abodah Sarah oder der Götzendienst, изд. F. Chr. Ewald.



истиннаго христiанства, а другая уклонилась въ слѣдъ лже-пророчицы Іезавели.

3) Древнѣйшіе толкователи, разумѣющіе подъ именемъ Іезавели секту николаитовъ, не приводятъ никакихъ основаній въ пользу своего символическаго изъясненія. Этотъ недостатокъ постарался восполнить Генгстенбергъ. Его доказательства состоятъ въ слѣдующемъ: а) историческое пониманіе личности Іезавели, по его мнѣнію, противорѣчитъ общему характеру семи апокалипсическихъ посланій (Sendschreiben, Briefe), въ которыхъ невозможно встрѣтить такіа незначительныя историческія подробности, какъ указаніе на личность какой-то женщины: если писатель посвящаетъ свою книгу церкви всѣхъ временъ и странъ, то каждая отдѣльная черта въ ней необходимо должна носить всеобщій (универсальный) характеръ; б) существуетъ полная аналогія между Іезавелью и Балаамомъ (2, 14), но послѣдній является для пророка (т. е. ап. Іоанна) не единичнымъ историческимъ лицомъ, а представителемъ всего класса лжеучителей въ совокупности; тоже должно примѣнить и къ Іезавели; с) самое рѣшительное доказательство, по мнѣнію Генгстенберга, состоитъ въ томъ, что въ разбираемомъ мѣстѣ идетъ рѣчь не о какой-то неизвѣстной женщинѣ (von einer Frau), но объ извѣстной женѣ (τῆς γυναῖκα съ членомъ) ангела церкви; а такъ какъ ангелъ церкви есть символическая личность, обозначающая весь іерархическій институтъ церкви, то и „жена его“ должна быть также символической личностью<sup>34)</sup>.

а) Ссылка Генгстенберга на общій характеръ 7 „посланий“, который будто-бы препятствуетъ введенію въ ихъ содержаніе частныхъ историческихъ подробностей, ничего не доказываетъ: чтобы признать характеристической особенностью „посланий“ отсутствіе такихъ подробностей, необхо-

---

<sup>34)</sup> Кромѣ того Генгстенбергъ указываетъ въ подтвержденіе своего мнѣнія на непослѣдовательность, допускаемую нѣкоторыми защитниками историческаго толкованія, которые, какъ напр. De-Wette, понимаютъ въ символическомъ смыслѣ любодѣйствующихъ съ Іезавелью и дѣтей ея (ст. 22, 23); но это говорить только противъ непослѣдовательности нѣкоторыхъ толкователей, а не противъ самаго (историческаго) толкованія.

димо напередъ доказать, что, напр., Антипа пергамскій, николаиты и наконецъ сама Іезавель—не историческія лица, а символы; но относительно Антипы и николаитовъ нами было уже доказано, что ихъ невозможно понимать символически, откуда слѣдуетъ, что Генгстенбергъ понимаетъ общій характеръ „посланій“ превратно, и выводы изъ этого пониманія по отношенію къ личности Іезавели не имѣютъ никакого значенія.

Если, далѣе, Генгстенбергъ считаетъ личность одной какой-то женщины не заслуживающей вниманія св. писателя, который имѣетъ въ виду вселенскую церковь всѣхъ вѣковъ, — то и это неправильно: для священнаго писателя имѣетъ важное значеніе и женщина, не сама по себѣ, по какъ опредѣленная историческая единица, которая по характеру своей дѣятельности и силѣ своего правственнаго вліянія занимала выдающееся положеніе въ исторіи еіатирской церкви. Прилагая критическій приѣмъ Генгстенберга въ нѣсколько увеличенномъ масштабѣ, мы въ правѣ были бы спросить: какимъ образомъ Іоаннъ оставяливаетъ свое вниманіе на малочисленной церкви ничтожнаго малоазійскаго городка, если онъ имѣетъ въ виду церковь всѣхъ временъ и народовъ? Въ томъ-то именно и заключается характеристическая особенность апокалипсическихъ „посланій“<sup>35</sup>), что въ нихъ рядъ наглядныхъ и общепонятныхъ фактовъ церковной жизни, современной ап. Іоанну, скрываетъ подъ собою безчисленное множество типическихъ формъ и отношеній, имѣющихъ универсальное значеніе для всей вселенской церкви, при чемъ эти дѣйствительные историческіе факты изъ жизни избранныхъ церквей даютъ гораздо болѣе матеріаловъ для размышленій, сближеній, сравненій и выводовъ, чѣмъ могли бы дать отвлеченные и отрѣшенные отъ всякой исторической почвы символы, потому что конкретный фактъ полнѣе и богаче содержаніемъ, чѣмъ общая отвлеченная идея.

б) Аналогія Іезавели съ Валаамомъ нисколько не опровергаетъ дѣйствительнаго историческаго существованія обѣихъ

---

<sup>35</sup>) Эту особенность они раздѣляютъ съ другими произведеніями св. письменности.

личностей: примѣръ Валаама непосредственно взятъ изъ исторіи Ветхаго Завѣта, какъ подходящій къ жизни пергамской церкви и назидательный для ея членовъ, и хотя бы Валаамъ былъ типомъ, онъ не теряетъ отъ этого своего историческаго характера. Его типическій характеръ Генгстенбергъ слишкомъ обобщаетъ, считая Валаама представителемъ всякаго рода лжеучителей: Апокалипсисъ проводитъ параллель лишь только между ученіемъ Валаама и ученіемъ николаитской секты,—не болѣе.

с) Если считать Іезавель символомъ еретическаго общества,—потому, что она есть жена ангела церкви, а ангелъ церкви понимается въ символическомъ смыслѣ,—то будетъ совершенно непонятенъ символическій брачный союзъ еретическаго общества съ ангеломъ церкви, какъ бы мы ни толковали этотъ послѣдній символъ.

Такимъ образомъ не оказывается основаній считать Іезавель символомъ еретическаго общества, поэтому необходимо смотрѣть на личность этой женщины какъ на личность историческую и видѣть въ Іезавели дѣйствительную ѳиатирскую лжепророчицу. Только при такомъ пониманіи находятъ себѣ надлежащее истолкованіе относящіяся къ ней подробности: ἡ λέγουσα αὐτὴν προφητιν (ст. 20), βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην (ст. 22), τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην (ст. 22), τὰ τέχνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ (ст. 23); между тѣмъ при символическомъ толкованіи онѣ теряютъ всякое значеніе.

Была ли эта женщина женою епископа ѳиатирской церкви <sup>36)</sup>? Какъ мы видѣли выше, въ значительномъ числѣ кодексовъ она называется ἡ γυνή σου, т. е. τοῦ ἀγγέλου τῆς ἐκκλησίας. Этому обстоятельству Kliefoth придастъ особенно важное значеніе и находитъ въ немъ самое убѣдительное доказательство того, что ангелъ церкви есть ея епископъ.

При изъясненіи 1,20 указаны были главныя основанія, по которымъ это мнѣніе не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. Въ примѣненіи къ разбираемому мѣсту къ нимъ

<sup>36)</sup> Grotius. Kliefoth и др.

нужно присоединить еще слѣдующія: а) невозможно предположить, чтобы жена епископа, оставаясь въ супружескомъ союзѣ съ нимъ, могла увлекать пасомыхъ своего мужа къ блуду и вкушенію идолжертвеннаго, вести въ предѣлахъ церкви его самостоятельную еретическую пропаганду, прямо противоположную тѣмъ началамъ, представителемъ которыхъ былъ ея супругъ — епископъ; сомнительно также, могъ ли мужъ подобной женщины при строгой чистотѣ нравовъ первенствующихъ христіанъ удержать свое іерархическое положеніе въ церкви; б) въ стихѣ 23-мъ дѣти (τέχνα) называются „дѣтьми ея“ (αὐτῆς), а не σου, т. е. ἀγγέλου; с) чтеніе безъ σου опирается на свидѣтельства, гораздо болѣе авторитетныя, чѣмъ тѣ, въ которыхъ есть σου или σου τῆν; особенно важное значеніе въ этомъ отношеніи имѣютъ древніе переводы; д) прибавленіе σου или σου τῆν легко объяснить, напротивъ опущеніе σου было бы совсѣмъ непонятно. Поэтому слову ἡ γυνή необходимо давать значеніе не „супруги“, а „женщины“; ἡ γυνή будетъ указывать не на всякую женщину изъ среды еіатирской церкви, а на извѣстную всѣмъ, вліятельную личность, которая, можетъ быть, пользовалась не малымъ уваженіемъ во всей церкви <sup>37)</sup>.

Называлась ли еіатирская лжепророчица въ дѣйствительности именемъ Іезавели, въ высшей степени сомнительно; а) имя Іезавель <sup>38)</sup> по историческимъ воспоминаніямъ объ извѣстной женѣ Ахава было для іудеевъ настолько ненавистнымъ, что едва ли кто либо вздумалъ бы дать его своей дочери; б) дѣятельность еіатирской лжепророчицы и израильской царицы имѣютъ между собою много общаго, такъ что естественнѣе всего ожидать здѣсь, какъ въ 14 стихѣ, подобнаго же историческаго сопоставленія, которое и выразилось въ наименованіи лжепророчицы Іезавелью по примѣру

---

37) И родительный падежъ σου (принадлежности), если его признать подлиннымъ, можно объяснить въ смыслѣ „у тебя“, какъ евр. ли=σου въ 2 Пар. 8, 11, что указывало бы на принадлежность Іезавели къ числу членовъ церкви какъ цѣлаго, на тѣсную связь этой личности съ исторіею еіатирской церкви, затрогивало бы предосудительныя симпатіи, которыя питало къ ней все общество.

38) По Фюрсту иноземнаго, финикійскаго происхожденія.

ея ветхозавѣтнаго прототипа: примѣры этого рода не рѣдки въ Св. Писаніи, см. Мѡ. 17, 10, 11 и 12; Мрк. 9, 11—13; 1 Кор. 15, 45, гдѣ І. Христось называется вторымъ Адамомъ; Апок. 11, 8: „трупы ихъ оставить на улицѣ великаго города, который духовно называется Содомъ и Египеть, гдѣ и Господь нашъ распятъ“; ср. 17, 5 — Вавилонъ великій <sup>39)</sup>).

Итакъ, въ религіознонравственной жизни ѳіатирскаго общества предъ нами особенное, совершенно своеобразное явленіе: здѣсь выступаетъ женщина въ качествѣ пророчицы, учительницы и главы еретическаго общества. Это явленіе отчасти можетъ найти себѣ объясненіе въ бытовыхъ особенностяхъ города ѳіатиръ: красильное ремесло, которымъ издавна занимались его жители, по самому характеру своему ставило женскую половину населенія ѳіатиръ въ нѣкоторое независимое положеніе и давало ей нѣкоторый перевѣсъ надъ мужскою: Лидія, напримѣръ (Дн. 16, 14), вдали отъ родины ведетъ самостоятельную торговлю багряницами, приглашаетъ къ себѣ и принимаетъ апостоловъ, крестится сама и обращаетъ въ христіанство своихъ домашнихъ (ст. 15). — вообще ведетъ себя совершенно независимо. Припомнимъ также, что приблизительно столѣтіе спустя ѳіатиры сдѣлались однимъ изъ центровъ мѣстообитанія секты катафриговъ, или монтанистовъ, въ жизни которой очень важное значеніе имѣли женщины пророчицы, напримѣръ Прискилла и Максимиλλα, извѣстныя спутницы Монтана. Эта особенность секты имѣла связь съ мѣстными условіями религіозной жизни язычества: распространенный во Фригіи (пограничной съ Мизіею и Лидіею) культъ Цибелы или Діаны сообщалъ женщинамъ религіозное значеніе и возвышалъ ихъ въ глазахъ толпы, какъ носительницъ божественнаго, пророческаго вдох-

---

<sup>39)</sup> Можно, впрочемъ, допустить, что пророчица на самомъ дѣлѣ носила это имя: до обращенія въ христіанство она могла быть и всего вѣроятнѣе — была язычницей, вела свое происхожденіе изъ Финикіи или Финикійской колоніи, перенесла въ христіанство наклонности, прибрѣтенныя въ безнравственномъ служеніи Астартѣ, и стала главою собственной безнравственной секты. Ср. еще имена каниитовъ, офитовъ и под.

новенія. Но мы уже знаемъ, что Тіатиры находились очень близко отъ границъ Фригіи, и жители ихъ чтили богиню Діану <sup>40)</sup>.

Разсмотримъ теперь ближе дѣятельность этой женщины.

Ἦ λέγουσα αὐτῇ προφητίῃ. Въ первенствующей церкви однимъ изъ благодатныхъ даровъ Св. Духа, которыми преизобиловали вѣрующіе, былъ и даръ пророчества—*προφητεία* (См. напр. 1 Кор. 12, 10, 28—30). Его не слѣдуетъ понимать въ тѣсномъ смыслѣ, какъ даръ предвѣдѣнія и предвозвѣщенія будущаго, неизвѣстнаго простымъ смертнымъ; преимущественно и главнымъ образомъ это былъ даръ вдохновеннаго обличенія и назиданія: „ревнуйте о дарахъ духовныхъ, пишетъ ап. Павелъ Коринѣянамъ, — особенно же о томъ, чтобы пророчествовать; кто пророчествуетъ, тотъ говоритъ людямъ въ назиданіе, увѣщаніе и утѣшеніе, — тотъ назидаетъ церковь“ (1 Коринт. 14, 1, 3, 4); „когда всѣ пророчествуютъ, и войдетъ кто невѣрующій или незнающій, то онъ всеми обличается, всеми судится, и такимъ образомъ тайны сердца его обнаруживаются“ (ст. 24, 25; ср. также 31). Подобный же характеръ носить *προφητεία* въ Апок. 11, 3, 6.—Тонкое пониманіе чужихъ душевныхъ движеній, способность проникать въ сокровенныя глубины души другаго,—вотъ естественныя основы дара прозорливости, которыя даютъ возможность ловкимъ и хитрымъ людямъ носить личину прозорливцевъ и вводить въ заблужденіе простыхъ, довѣрчивыхъ людей. Такова, безъ сомнѣнія, была и женщина Іезавель, сумѣвшая выдать себя за пророчицу (въ указанномъ смыслѣ). Подъ покровомъ мнимой боговдохновенности, присвоивъ себѣ самозванно и незаконно высокій авторитетъ пророчицы (ср. 1 Кор. 14, 34—35), Іезавель воспользовалась имъ для совращенія вѣрующихъ въ сектанство: *διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμοὺς δούλους*, „учитъ и прельщаетъ (ср. *πλανᾷ* у Мѡ. 24, 4 — 5; Іп. 7, 12; Апок. 12, 9) Моихъ рабовъ“ (ср. *δούλος* въ Апок. 1, 1;

---

<sup>40)</sup> О значеніи женщинъ у еретиковъ и сектантовъ см. ниже свидѣтельства Иеронима и др.

7, 3; 19, 2; 22, 6). Πλανῆ указывает на превратное направление ея учительской дѣятельности и сообщает опредѣленный конкретный оттѣнокъ понятію διδάσκει. Главными пунктами ея ученія, подтверждаемаго и примѣромъ (πλανῆ), были тѣ же, что у Николаитовъ — блудъ и вкушеніе идоложертвеннаго; только здѣсь они слѣдуютъ въ обратномъ порядкѣ: на первомъ планѣ поставляется блуженіе, а затѣмъ уже и вкушеніе идоложертвеннаго (πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα). Возможно, что въ основѣ антиномистической практики Николаитовъ существенное значеніе имѣли теоретическія положенія, изъ которыхъ вытекало дозволеніе ѣсть идольскія жертвы, приходившее къ блуду; наоборотъ, Иезавель, какъ женщина, прельщала членовъ церкви сначала блуженіемъ, а блуженіе было естественнымъ переходомъ къ усвоенію другихъ языческихъ обычаевъ. Сходными въ сущности чертами, какъ Иезавель еіатирская, изображается въ Св. Писаніи Иезавель ветхозавѣтная. Дочь сидонскаго царя Эобаала (3 Царствъ 16, 31—32), Иезавель всѣми мѣрами старалась ввести въ израильскомъ царствѣ свой родной, отечественный культъ Ваала (21, 15). Она была настолько проникательна, что въ словесіи пророковъ разгадала великую теократическую силу, главную опору религіи Іеговы, а потому рѣшилась во 1-хъ истребить всѣхъ пророковъ истиннаго Бога (311, 18, 4, 10—13), во 2-хъ на ихъ мѣсто поставить многочисленный институтъ пророковъ Вааловыхъ и дубравныхъ (Астарты, ст. 18, 19 и д.) и такимъ образомъ упрочить существованіе культа Ваала съ Астартою въ царствѣ израильскомъ. Сама Иезавель, какъ женщина, происходившая, по мнѣнію Витринги, изъ жреческаго рода <sup>41)</sup>, была знакома съ искусствомъ заклинанія и волхвованія: когда Божій избранникъ Іиуѣ выступилъ мстителемъ за нечестіе дома Ахавова, то онъ, при встрѣчѣ съ Іорамомъ, царемъ израильскимъ, сыномъ Иезавели, на вопросъ послѣдняго „съ миромъ ли, Іиуѣ?“ рѣзко отвѣчалъ: „какой миръ при любовдѣйствѣ Иезавели, матери твоей, и при многихъ волхвованіяхъ ея?“ (4 Ц. 9, 22: „волхвованіяхъ ея“ — на еврей-

41) Иосифа Фл. Противъ Аппіона 1. I, 18 въ сравн. съ А. I. I. VIII, 13, 1—2.

скомъ: кешафегга отъ кашафъ—шепталъ, ворожилъ; можетъ быть. Иезавель была ворожея). Въ лицѣ Иезавели лживая языческая мантика вступила въ ожесточенную борьбу съ истиннымъ пророчествомъ, представителями котораго были Ілія Освятиницъ и Елисей (3 Ц. 16 и д.).

Изъ приведеннаго отзыва Іиуя открывается также безправственный, любодѣйный характеръ Иезавели, въ которомъ заключалась тайна ея вліянія на слабого и жецолубиваго Ахава: приманкою жепской красоты и чувственности она, кажется, хотѣла уловить въ свои сѣти и Іиуя: получивъ вѣсть о прибытіи его въ Израиль, она „парумяпила лице свое и украсила голову свою, и глядѣла въ окно“ (4 Ц. 9, 30). Если бы ей удалось обольстить суроваго воина, то ея любодѣйство снова послужило бы средствомъ къ распространенію финикійскаго культа.

Таже гибельная мысль воспользоваться даромъ пророчества для еретической пропаганды и для увлеченія къ языческой распущенности—руководить дѣйствіями Иезавели ѳіатирской <sup>42)</sup>).

<sup>42)</sup> О широкомъ распространеніи сектанства при помощи жепщинъ даетъ краснорѣчивое свидѣтельство Іеровимъ, ер. (133) ad Ctesiphontem п. 4: Cum haec ita se habeant, quid volunt miserae mulierculae oneratae peccatis, quae circumferuntur omni vento doctrinae, semper discentes et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes; et caeteri muliercularum socii, prurientes auribus et ignorantes quid audiant, quid loquantur, qui vetustissimum coenum quasi novam suscipiunt temperaturam. qui juxta Ezechielem liniunt parietem absque temperamento et superveniente veritatis pluvia dissipantur? Simon Magus haeresim condidit Helenae meretricis adiutus auxilio. Nicolaus Antiochenus omnium immunditiarum repertor choros duxit foemineos. Marcion Romam praemisit mulierem, quae decipiendos sibi animos praepararet. Appelles Philomenem suarum comitem habuit doctrinarum. Montanus, immundi spiritus praedicator, multas ecclesias per Priscam et Maximillam nobiles et opulentas foeminas primum auro corrupit, deinde haeresi noluit. Arius ut orbem deciperet sororem Principis prius decepit. Donatus per Africam, ut infelices quosque foetentibus pollueret aquis. Lucillae opibus adiutus est. In Hispania Agape Elpidium, mulier virum, caecum caeca duxit in foveam successoremque qui Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex mago episcopum, cui iuncta Galla non gente, sed nomine, germanam huc illucque currentem alterius et vicinae haereseos reliquit haeredem. Stern. Ср. еще Tert. De praescr. haer. 6, 30, 41; August. De haer. 26; Theodoret Haeret. fab. 1, 25. Ibid. Также Иринея Adv. haer. 1. I, 25, 6 (о Марцеллищѣ, сотрудницѣ Карпократа).



3) Ст. 21—22. Исусъ Христосъ изрекаетъ строгое осужденіе Іезавели и ея послѣдователямъ, угрожаетъ имъ наказаніемъ, потому что мѣра Его долготерпѣнія истощилась и Опъ пашель лжепророчицу неисправимою: ст. 21 — *καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς, ἢ δαξ̄ ей время, да покается отъ любодѣйства своего, и че покается.*

Приведенное чтеніе подлинника основано на ABC, 44 minusc., почти всѣхъ безъ исключенія переводахъ и принято въ изданіяхъ Бенгеля, Гризбаха, Маттэи, Лахманна и Тпшендорфа (А вм. θέλει имѣеть ἠθέλησεν). Textus receptus, по которому главнымъ образомъ сдѣланы переводы славянскій и русскій, имѣеть, на основаніи немногихъ кодексовъ, чтеніе: *ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς, καὶ οὐ μετενόησεν*; здѣсь, очевидно, болѣе затруднительному выраженію подлинника приданъ для ясности простѣйшій видъ. Въ синайскомъ кодексѣ находится кратчайшее, по De-Wette и Düsterdick'у, можетъ быть, первоначальное чтеніе: *καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ ἐκ τῆς πορνείας ταύτης.*

Согласно тексту, принятому въ лучшихъ критическихъ изданіяхъ, переводъ 21 стиха долженъ быть такой: „и давалъ Я ей время, чтобы покаяться, но <sup>43)</sup> она не желаетъ покаяться въ блудѣ своемъ“ <sup>44)</sup>.

Въ словахъ *οὐ θέλει μετανοῆσαι* Эбрардъ находитъ не указаніе на фактъ настоящаго, а пророчество І. Христа о будущей нераскаянности Іезавели, противъ которой поэтому заранѣе и принимаются строгія карательныя мѣры (ст. 22—23). Очевидно, Эбрардъ даетъ *θέλει* значеніе вспомога-тельнаго глагола и въ сочетаніи „*θέλει μετανοῆσαι*“ видитъ

<sup>43)</sup> Καὶ=евр. в.

<sup>44)</sup> Русск. „въ любодѣніи“, слав. „отъ любодѣйства“. Но „любодѣвіе“=μοιχεία у Ів. 8, 3; Мѡ. 15, 19; Мрк. 7, 21, а не πορνεία, ср. 1 Кор. 5, 1; Апок. 9, 21; 14, 8; 17, 2, 4. Вообще русскій переводъ не выдерживаетъ послѣдовательно во всемъ Апокалипсисѣ различенія между πορνεία, πορνεύειν и μοιχεία, μοιχεύειν и употребляетъ — то „блудодѣвіе“, то „любодѣвіе“, см. 18, 3; 19, 2. Тоже славянскій; ср. 9, 21 съ другими, выше указанными.

форму описательнаго будущаго (Ср. Апок. 11, 5: εἴ τις αὐ-  
 τοῦς θέλει ἀδικῆσαι и Дп. 2, 12). Этого объясненія нельзя  
 допустить потому, что во 1-хъ θέλω съ неопредѣленнымъ  
 сближается по значенію съ μέλλω только въ положительной  
 формѣ рѣчи (безъ отрицанія οὐ), во 2-хъ, если нераскаян-  
 ность Іезавели относить къ будущему времени, то данный  
 Господомъ срокъ (χρόνος) нужно мыслить еще продолжаю-  
 щимся въ моментъ произнесенія угрозы, а въ такомъ случаѣ  
 форма аориста ἔδωκα была бы неумѣстна и ее слѣдовало бы  
 замѣнить прош. совершеннымъ δέδωκα. Весь строй рѣчи  
 показываетъ, что срокъ, данный Божиимъ милосердіемъ, про-  
 шелъ безъ пользы для Іезавели, и она не обнарудила ни-  
 какихъ признаковъ раскаянія: οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς  
 πορνείας αὐτῆς. упорствуетъ въ своемъ безстыдствѣ. —  
 Μετανοεῖν ἐκ τινος (ср. 2, 22; 9, 20; 9, 21; 16, 11)<sup>45)</sup>  
 составляетъ отличительную особенность языка священнаго  
 писателя (въ Дп. 8, 22 и Іер. 8, 6 — μετανοεῖν ἀπό, 2  
 Кор. 12, 21 — ἐπί) и наглядно передаетъ понятіе о перемѣнѣ  
 въ образѣ мыслей и дѣятельности, въ чемъ и состоитъ истин-  
 ное раскаяніе. — Πορνεία, по De-Wette, не точно передаетъ ха-  
 рактеръ дѣйствій Іезавели. Напротивъ: изъ этого наименова-  
 нія видно, что разнузданность низкихъ, чувственныхъ побуж-  
 деній и была истинною причиною того, что Іезавель уклонилась  
 въ язычество, утратила чистыя понятія о христіанской нрав-  
 ственности, самовольно присвоила себѣ званіе пророчицы и  
 собрала кружокъ послѣдователей, которые служили ей безнрав-  
 ственнымъ похотямъ. Поэтому Господь, испытующій сердца  
 и утробы (ст. 23), и указываетъ на корень заблужденія въ  
 его первоисточникѣ, — въ развращеніи сердца (πορνεία).

Въ дальнѣйшихъ стихахъ 22 — 23 I. Христосъ изрекаетъ  
 наказаніе а) самой Іезавели, б) участникамъ въ блужденіи ея  
 и с) дѣтямъ ея, а затѣмъ указываетъ и цѣль наказанія —  
 открытое обнаруженіе предъ всѣми церквами Божественнаго  
 всевѣдѣнія и правосудія.

<sup>45)</sup> Сл. Ксеноф. Куроп. I, 1. 3: ἐκ τούτου μετανοεῖν Schleussner

а) Наказаніе Іезавели: *ἰδοὺ βάλλω αὐτήν εἰς κλίνην, σε азъ полагаю ю на оубрѣ.*

Ἐγὼ прець βάλλω въ *textus receptus* не подтверждается авторитетами *ABCSin*; нѣтъ его и въ Вульгатѣ, сирскомъ и другихъ переводахъ; въ экзегетическомъ отношеніи оно также излишне и словоупотребленіемъ *Апокалипсиса* не подтверждается. — Въмѣстѣ βάλλω кодексъ В и др. имѣютъ βαλῶ, которое засвидѣтельствовано Вульгатою (не во всѣхъ однако изданіяхъ) и коптскимъ переводомъ; синайскій пмѣть χαλῶ, — очевидно, также вмѣсто βαλῶ по ошибкѣ переписчика. Въ параллель съ ἀποκτενῶ ст. 23 можно бы ожидать βαλῶ, но βάλλω находится въ большинствѣ авторитетныхъ кодексовъ и можетъ обозначать въ сравненіи съ ἀποκτενῶ ближайшее будущее, которое наступитъ непосредственно послѣ изреченія Господомъ суда и показанія; поэтому форма βάλλω (сл. *полагаю*) заслуживаетъ предпочтенія. — Въмѣсто κλίνην одинъ только кодексъ А имѣетъ φυλακήν <sup>46</sup>).

*Βάλλειν εἰς κλίνην.* какъ показываетъ употребленіе этого сочетанія въ повозавѣтномъ языкѣ (Мѡ. 9, 2; Мрк. 7, 30), означаетъ, что лжепророчицу, по волѣ Божіей, постигнетъ тяжкая болѣзнь, которая повергнетъ ее на одрѣ (*κλίνη* — здѣсь это слово вполне соотвѣтствуетъ евр. *мишкав* — Пс. 41, 4 по евр. библии или *митта* 4 Ц. 1, 4 — 17). Иногда даже одно *βεβλημένος, ἐβέβλητο* безъ всякаго другаго точнѣйшаго опредѣленія обозначаютъ трудно больнаго, лежащаго въ постели (см. напр. Мѡ. 8, 6, 14; Лк. 16, 20). Такимъ образомъ ложе Іезавели, оскверненное блудодѣяніемъ ея, по закону возмездія, дѣлается для нея ложемъ болѣзни <sup>47</sup>): наказаніе вполне соотвѣтствуетъ роду вины.

б) Наказаніе для послѣдователей Іезавеки: *καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς (βάλλω) εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς, ἢ μολοδѣющыя съ нею въ скорбь велию, аще не покаются отъ дѣлъ своихъ.*

<sup>46</sup>) Tisch., Bruder.

<sup>47</sup>) О родѣ болѣзни можно строить небезосновательныя догадки по Мѡ. 9, 2, и Мрк. 7, 30.

— Въмѣсто послѣдняго αὐτῆς А гес. имѣють αὐτῶν (слав. *своихъ*) вопреки BCSin и мн. другимъ. Замѣна одного другимъ въ А понятна.

Въ настоящемъ случаѣ μοιχεύειν (τοὺς μοιχεύοντας) употребляется (единственный разъ во всемъ Апокалипсисѣ) безъ причины. Поведеніе рабовъ (и рабынь) Христовыхъ въ Оіатирахъ въ двухъ отношеніяхъ заслуживало названія „прелюбодѣянія“ (μοιχεΐα): увлекаясь въ слѣдъ Іезавели, они нарушали святость законнаго, богоучрежденнаго супружескаго союза (μοιχεΐα въ собственномъ смыслѣ); повинуваясь власти лжепророчицы и принимая участіе въ языческихъ мерзостяхъ, они разрывали таинственный союзъ, невидимо соединяющій вѣрующихъ въ одно тѣло съ главою Христомъ, и становились „прелюбодѣями“ въ ветхозавѣтномъ теократическомъ смыслѣ этого слова: позорнымъ именемъ „прелюбодѣя“ пророки не рѣдко называли богоотступный народъ, ходившій въ слѣдъ боговъ чужихъ (Напр. Иерем. 3, 1; 5, 7; 13, 27; Іезек. 23; Осин 1—2 и мн. др.). „Прелюбодѣямъ“ грозитъ кара Божія подъ условіемъ, если они не отстанутъ отъ дѣлъ Іезавели (ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς): блудъ и вкушеніе идоложертвеннаго называются „дѣлами Іезавели“ — потому, что она увлекала къ нимъ и въ тоже время была главною руководительницею секты. Наказаніе „прелюбодѣямъ“ характеризуется общимъ выраженіемъ θλίψις μεγάλη, скорбь великая, которая прежде всего можетъ зависѣть, по крайней мѣрѣ отчасти, отъ посрамленія уважаемой ими пророчицы, какъ главы секты, а въ ея лицѣ и всего лжеученія ихъ, — затѣмъ, какъ должно полагать, эта скорбь будетъ состоять въ какихъ-либо внѣшнихъ бѣдствіяхъ, напастяхъ, имѣющихъ посѣтитъ послѣдователей Іезавели.

с) Ст. 23. Наказаніе дѣтямъ: καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποχτενοῦ ἐν θανάτῳ, и чада ихъ умрутъ смертію.

— Славянскій переводъ этого мѣста является въ своемъ родѣ единственнымъ: греческаго варианта, соответствующаго славянскому *умрутъ*, ни въ одномъ критическомъ изданіи Новаго Завѣта не показано. Въ Елизаветинскомъ изданіи и послѣдующихъ славянскихъ приводится также другой переводъ: „и чада ея убію смертію“.

Общее понятие θάνατος уже заключается *implicite* въ ἀποχτενῶ; поэтому прибавленіе ἐν θανάτῳ или указываетъ особый видъ смерти, какъ на примѣръ моровую язву (LXX часто передаютъ евр. деверъ язва словомъ θάνατος—2 Ц. 24, 13; Іезек. 11, 19; 33, 27; Пешито и таргумы — словомъ мота=θάνατος <sup>48</sup>); въ Апок. 6, 8 ἀποχτείνειν стоитъ въ сочетаніи съ ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν λιμῶ καὶ ἐν θανάτῳ <sup>49</sup>) καὶ ὑπὸ τῶν θηρίων τῆς γῆς, ср. 18, 8, что также подтверждаетъ это предположеніе <sup>50</sup>), или, что менѣе вѣроятно, служить къ усиленію угрозы (подобно евр. мот юмат — Лев. 20, 10, гдѣ γ ΧΧL—θάνατῳ θανατούσθωσαν <sup>51</sup>).

Строгий судъ Господа простирается и на дѣтей лжепророчицы <sup>52</sup>), цѣль его та, чтобы съ одной стороны усилить наказаніе самой Іезавели чрезъ дѣтей ея, такъ какъ она явилась разрушительницею семейныхъ началъ, и потому сдѣлалась недостойною имѣть дѣтей,—съ другой стороны чтобы истребить совсѣмъ злое развратное сѣмя, подобно тому какъ нѣкогда Господь въ правосудномъ гнѣвѣ Своемъ погубилъ жителей Содома и Гоморры (Быт, гл. 19; ср. 4 Ц. 9, 7—9).

Καὶ γινώσκονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐραυῶν νεφροῦς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἐχάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, *и уразумѣютъ вся церкви, яко азъ есмь испытаяй сердца и утробы: и дамъ вамъ комуждо по дѣломъ вашимъ.*

„Узнаютъ всѣ народы“, „узнаютъ сильныя земли“, „узнаютъ всѣ сыны Израилевы“ — такъ обычно заключаютъ свои обличительныя рѣчи отъ имени Іеговы пророки Ветхаго Завета (См. Ис. 37, 20; Іез. 17, 24; 23, 40 — 49; Іоилъ 3, 17 и мн. др.). Также отличительная особенность сохраняется и у новозавѣтнаго пророка, говорящаго отъ имени Христа семи азійскимъ церквамъ (ср. 1, 11: ταῖς ἑπτὰ ἐκ-

<sup>48</sup>) См. Ew I, Bleek.

<sup>49</sup>) Въ русскомъ: „морь“.

<sup>50</sup>) См. Vitr., Ew. I и II, Bleek и др.

<sup>51</sup>) Такъ Düst.; ср. Гезен. Евр. гр. § 131, 3, а, стр. 502.

<sup>52</sup>) Ср. Grotius, Bengel, Ew. I.

κλησίαις; здѣсь—αἱ ἐκκλησίαι; 22, 16: ὑμῖν ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις).

Въ словѣ γνώσονται Генгстенбергъ, отчасти Эббардъ и др. видятъ намекъ на γνώσις еретиковъ (ср. ст. 24: οὐκ ἔγνωσαν), но съ этимъ едва ли можно согласиться: сходство состоитъ только во внѣшнемъ созвучіи: γνώσονται, γνώσις, а связь идей если и существуетъ, то самая отдаленная.

Въ судѣ надъ Іезавелью, ея послѣдователями и дѣтьми, І. Христосъ явитъ славу Свою какъ всевѣдущій Судія (ὁ ἐραυνῶν κтλ.) и всемогущій Мздовоздаятель (δῶσω κтλ.).

Въ словахъ ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἐραυνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας св. писатель свободно пользуется употребительной въ Ветхомъ Завѣтѣ фразою—Пс. 7, 10; Іерем. 11, 20 (см. подлинникъ; ср. Пс. 17, 3; 26, 2; 62, 13; Іерем. 17, 10; 20, 12; 1 Пар. 29, 17 и мн. др.), но всей вѣроятности примѣнительно къ еврейскому тексту, потому что у LXX не употребляется ἐρευνᾶν, но или ἐτάζειν, или δοκιμάζειν (ср. Римл. 8, 27; ἐρευνᾶν — см. Ін. 5, 39; 7, 52; 1 Кор. 2, 10; 1 Петра 1, 11). Нѣкоторые комментаторы<sup>53)</sup> изъ словоупотребленія νεφροὶ καὶ καρδίαи въ Ветхомъ Завѣтѣ стараются вывести различіе между символическимъ значеніемъ того и другаго понятія: νεφροὶ, по ихъ мнѣнію, означаетъ пожеланія (desideria), καρδίαи—мысли (cogitata)<sup>54)</sup>; но это утонченное разграниченіе не оправдывается при сличеніи относящихся сюда мѣстъ Ветхаго Завѣта: νεφροὶ въ буквальномъ смыслѣ служатъ для обозначенія всего, что находится внутри человеческого тѣла (внутренности), въ переносномъ же обнимаетъ всю сокровенную глубину духовной жизни человека со включеніемъ и сердца (καρδία), которое, по представленію Свящ. Писанія, есть средоточіе психической жизни. Въ сочетаніи съ καρδίαи оттѣнокъ въ значеніи νεφροὶ измѣняется смотря по тому, какое мѣсто занимаетъ одинъ изъ этихъ терминовъ: въ выраженіи νεφροὶ καὶ καρδίαи къ общему или цѣлому—νεφροὶ — присоединяется наименованіе главнѣйшей части—сердца; при обратномъ порядкѣ νεφροὶ означаетъ всѣ остальные внутренніе органы кромѣ сердца. Въ томъ и другомъ случаѣ смыслъ остается одинъ и тотъ же: называя все, что

<sup>53)</sup> Grotius, Bengel, Rosenm., Sabd.

<sup>54)</sup> Ср. Delitsch Biblische Psychol., S. 204 и д.

находится внутри человеческого тѣла, св. писатели хотять этимъ показать, что отъ Бога не скрыты самыя глубокіе и сокровенныя тайники человѣческой души (Ис. 138, 15), и что Онъ видитъ и цѣнитъ каждый малѣйшій зародышъ пожеланія и помышленія въ его истинномъ значеніи и связи со всѣмъ содержаніемъ душевной жизни человѣка. Эпитетъ „испытующій сердца и утробы“ или, какъ здѣсь, „утробы и сердца“ прилагается въ Св. Писаніи Ветхаго Завѣта къ одному только Богу, и преимущественно въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Онъ является въ качествѣ Судіи (напр. Псал. 7, 10). Новый Завѣтъ переноситъ это божественное свойство на Сына Божія, потому что Богъ Отецъ, по евангелію отъ Іоанна, „весь судъ отдалъ Сыну“ (Ин. 5, 23, ср. 27 и дал.) Съ правомъ суда непосредственно и тѣсно связано другое право—право мздовоздаянія, другая неотъемлемая принадлежность Судіи Бога, присвоенная также Сыну Божію. Отсюда — заключительныя слова стиха: *καὶ ὁὕτω ὁμῖν ἐχάστω κατὰ τὰ ἔργα ὁμῶν* (αὐτοῦ).

Соотвѣтственно ἐγὼ εἰμι ἐραυνῶν, выражающему одну сторону Богочеловѣческой личности (именно — полномочія Судіи), слѣдовало бы ожидать вмѣсто *καὶ ὁὕτω*—*καὶ διδοῦς* для обозначенія другой стороны—постоянно присущаго Ему и неразрывнаго съ первыми права мздовоздаянія; но въ настоящемъ случаѣ на первый планъ выступаетъ частное воздаяніе вѣатирской церкви (ὁμῶν); поэтому общая мысль облекается въ конкретную форму („и воздамъ вамъ“) и такимъ образомъ получаетъ самостоятельное грамматическое значеніе, не теряя однако внутренней логической связи съ предшествующимъ.

Изъ заключительныхъ словъ 23 стиха становятся вполне понятными тѣ эпитеты, которые Господь усвоиваетъ Себѣ во вступленіи. Въ 18 стихѣ Онъ называетъ Себя Сыномъ Божіимъ. Это наименованіе составляетъ сущность всего символическаго видѣнія 1-й главы (ст. 13 и д.), а въ стихѣ 18-мъ поставляется на первомъ мѣстѣ, какъ основаніе и источникъ для послѣдующихъ атрибутовъ Христа: очи какъ пламень огненный, ноги подобныя халколывану. Какъ Сынъ Божій І. Христосъ есть Судія (Ин. 5, 23); какъ Судія Онъ обладаетъ и всевѣдѣніемъ (очи какъ пламень огненный), и всемогуще-

ствомъ (ноги какъ халколиванъ), — необходимыми для суда и мздовоздаянiя свойствами. Такимъ образомъ символическiе образы 18 стиха переводятся въ концѣ 23-го на обыкновенный несимволическiй языкъ.

4) Ст. 24—25. Возвѣстивъ опредѣленiя Своего божественнаго суда надъ тою частью еѳатирской церкви, которая уклонилась во главѣ съ Иезавелью къ языческимъ мерзостямъ, I. Христосъ обращается къ той части христiанъ, которая осталась неизмѣнно Ему преданной и вѣрной:

Ἰμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς ἐν τοῖς Θουατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδασχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βᾶρος· (ст. 24) πλὴν ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἴξω. *Вамъ же малолю и прочимъ сущимъ въ Θιαтиръ, иже не имуть ученiя сего, и иже не разумють глубинъ сатаниныхъ, якоже малолюють: не возложу на вы тяготы иныя: токмо, еже имате, держимѣ, дондеже прииду.*

Καὶ предъ τοῖς λοιποῖς въ t. гес. (слав. и русск.) должно быть опущено гла основанiи ABCSin, 37 minusc., многихъ переводовъ, Андрея, Примазiя и др. (Тш.). Притомъ же оно неудовлетворительно и въ экзегетическомъ отношенiи: ὑμεῖς καὶ οἱ λοιποὶ заставляетъ предполагать въ еѳатирской церкви кромѣ послѣдователей Иезавели еще двѣ группы вѣрующихъ, тогда какъ по смыслу ὑμεῖς именно и есть остальная часть еѳатирскихъ христiанъ (οἱ λοιποὶ). Равнымъ образомъ нѣтъ соединительнаго союза и предъ οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν въ код. ABCSin, многихъ переводахъ, у Андрея, Ареѳы и Примазiя; есть онъ только въ Вульгатѣ, text., гес. русскомъ и славянскомъ переводахъ и нѣкоторыхъ др.—О формѣ βαλω въ Sin, гес. вмѣсто βάλλω по код. AC 35 minusc., сирск., Андр., Ар. и др. сужно сказать то же, что было замѣчено о βαλω въ 22-мъ стихѣ.

Итакъ: „а вамъ, (т. е.) остальнымъ (находящимся) въ Θιαтирахъ, которые не имѣютъ ученiя онаго, которые не познали глубинъ сатаны, какъ говорятъ (= такъ называемыхъ глубинъ сатаны),—(вамъ) говорю: не налагаю на васъ иного бремени, кромѣ (слѣдующаго): что имѣете, соблюдайте (удержите) до той поры, пока приду“.



Въ первой половинѣ этого отдѣленія нельзя не замѣтить явнаго и усиленнаго желанія—какъ можно болѣе разграничить и отдѣлить здоровую часть членовъ еіатирской церкви отъ той, которая совращена и заражена лжеученіемъ Іезавеле. Отсюда рядъ опредѣленій—1) ὑμῖν δέ, 2) τοῖς λοιποῖς, 3) ὅσοι οὐκ ἔχουσι κтл. и 4) οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν κтл., расположенныхъ въ строго послѣдовательномъ порядкѣ, начиная съ самаго общаго ὑμῖν и кончая частнымъ οὐκ ἔγνωσαν.

Первыя три опредѣленія не требуютъ объясненія, послѣднее же — οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βιβλία τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσι—остаиваетъ на себѣ особенное вниманіе толкователей. Прежде всего толкователи расходятся въ опредѣленіи подразумѣваемаго подлежащаго при λέγουσι: по однимъ <sup>55)</sup>—здѣсь подлежащее οἱ λοιποί, т. е. истинно вѣрующіе, по другимъ <sup>56)</sup>—гностики. Разумѣется, смотря по тому, кто говорить, измѣняется смыслъ выраженія τὰ βιβλία τοῦ σατανᾶ.

Нужно замѣтить, что виѣшняя грамматическая форма выраженія ὡς λέγουσι не требуетъ непременно опредѣленнаго указанія на субъектъ его: оно показываетъ только, что слова γινῶναι τὰ βιβλία τοῦ σατανᾶ представляютъ общеизвѣстную, ходячую, такъ сказать—техническую фразу или поговорку. Кому она обязана своимъ возникновеніемъ, — гностикамъ ли, которые выразили въ ней гордое тщеславіе своими познаніями, — или истинно вѣрующимъ, которые въ ней могли высказать жестокую иронію надъ лжеименнымъ гносисомъ, — этого не можетъ рѣшить никакой грамматическій анализъ текста: необходима историческая справка о гностицизмѣ и его терминологіи.

Но и церковная исторія не даетъ положительнаго отвѣта на поставленный вопросъ. Позволительны только предположенія.—Какъ извѣстно, гностики хвалились предъ простыми вѣрующими христіанами тѣмъ, что они постигли сокровенный смыслъ Св. Писанія и глубочайшія тайны домострои-

<sup>55)</sup> Андр., Арсѣа, Ebr, Stern, Düsterd. и др.

<sup>56)</sup> Neander, Hengst., Kliefoth.

тельства нашего спасенія. По свидѣтельству церковныхъ писателей слово „глубина“ (βάθος) не сходило у нихъ съ устъ: „si bona fide quaeras, concreto vultu, suspensio supercilio *altum est* ajunt“ — Tertull. Advers. Valentin. 1; „qui *profunda Bythi* adinvenisse se dicunt“ — Iren. Adv. haeres. II, 38; ср. 39: „*profunda Dei*“<sup>57)</sup>. Въ особенности же предметомъ гордости гностиковъ было познаніе сущности зла и грѣха, относительно которой церковь, по ихъ мнѣнію, пребывала въ невѣдѣніи или заблужденіи. Многочисленные гностики антиномисты, къ которымъ необходимо отнести николантовъ и послѣдователей Іезавели, исходя изъ ученія о происхожденіи міра и человѣка отъ злой боговраждебной силы<sup>58)</sup>, логически приходили къ превратнымъ понятіямъ о значеніи и достоинствѣ откровеннаго нравственнаго закона, который управлялъ жизнью всего ветхозавѣтнаго человечества до пришествія Христа: въ предписаніяхъ закона Моисеева они видѣли тѣ пути, при помощи которыхъ мірдержецъ тьмы держитъ въ рабствѣ несовершенныхъ (психиковъ), и препятствуетъ ихъ восхожденію къ истинному свѣту и свободѣ гносиса (у пневматиковъ, какъ они называли себя самихъ). Въ этомъ смыслѣ гностики антиномисты могли говорить о себѣ, что они познали „глубины сатаны“, т. е. проникли въ его тайныя и лукавыя намѣренія, которыя будто бы заключались въ измышленные имъ нравственныхъ запрещеніяхъ Ветхаго Завѣта. На этихъ же началахъ могла опираться безнравственная проповѣдь и дѣятельность Іезавели, и ея послѣдователи могли говорить о себѣ, что они познали глубины сатаны (ἐγνώσαν τὰ βάθεα τοῦ σατανᾶ).

Но, съ другой стороны, и истинно вѣрующіе могли дать гносису названіе, прямо противоположное тому, какое прилагалось къ истинному богопознанію, и вмѣсто βάθη τοῦ Θεοῦ (1 Кор. 2, 10; ср. Римл. 33), употреблять въ примѣненіи къ нему выраженіе τὰ βάθεα τοῦ σατανᾶ.

Предполагать, что І. Христосъ Самъ сдѣлалъ замѣну —

<sup>57)</sup> Hengst и Düsterdick

<sup>58)</sup> Irenaei III, 11. Stern s 141—142, Anm 5.

σατανᾶ вмѣсто Θεοῦ <sup>59)</sup>, невозможно — потому, что въ такомъ случаѣ слова ὡς λέγουσι не имѣли бы никакого смысла.

Какъ бы то ни было, рассматриваемое мѣсто содержитъ въ себѣ всѣми признаваемое и непререкаемое свидѣтельство о существованіи въ ѳиатирской церкви гноспса, представителями котораго были послѣдователи Іезавели. Весьма возможно, что его распространеніе имѣло связь съ николаитской сектою Пергама, потому что ѳиатиры находились очень близко отъ послѣдняго и зависѣли отъ него въ административномъ отношеніи. Почти всѣ толкователи считаютъ ѳиатирскихъ гностиковъ николаитами — на томъ основаніи, что они, подобно николаитамъ, предавались блуду и вкушали идоложертвенное. Но утверждать это съ полною увѣренностью едва ли возможно, потому что безнравственный языческій образъ жизни былъ общимъ явленіемъ во всѣхъ гностическихъ сектахъ антипомстического направленія. Если же послѣдователи Іезавели были дѣйствительно николаитами, то нельзя не замѣтить бѣльшаго развитія этой секты въ ѳиатирахъ сравнительно съ Пергамомъ: участіе женщинъ въ проповѣди, попытка воспользоваться даромъ пророчества для сектаторской пропаганды, признаки опредѣленнаго формулированія теоретическихъ основоположеній гноспса или выработка извѣстной терминологіи (βαθεᾶ τοῦ σατανᾶ), многочисленность сектантовъ (вѣрующіе — οἱ λοιποί), — все это говоритъ о томъ, что гноспсъ крѣпко укоренился въ ѳиатирахъ и сдѣлалъ успѣхи, болѣе значительные, чѣмъ въ Пергамѣ.

Отдѣливъ истинно вѣрующихъ отъ еретиковъ, І. Христосъ сообщаетъ имъ Свою божественную волю въ словахъ: οὐ βάλλω εἰς ὑμᾶς ἄλλο βᾶρος κτλ, которыя составляютъ объектъ къ предшествующему ὑμῖν δὲ λέγω.

Подъ словомъ βᾶρος нѣкоторые <sup>60)</sup> разумѣютъ всѣ вообще страданія, которыя ѳиатирскіе христіане испытали до этого времени (ὑπομονή стиха 19-го), или въ частности — насмѣшки и презрѣніе со стороны Іезавели и ея послѣдова-

<sup>59)</sup> Vitringa, C. a Lapide, Eichhorn, Ew. I, De-Wette.

<sup>60)</sup> De-Wette, Züllig и др.

телей, а также душевную скорбь, возбуждаемую безстыднымъ поведеніемъ сектантовъ <sup>61)</sup>. По другимъ <sup>62)</sup> І. Христось, не возлагая на вѣрующихъ бремени, обѣщаетъ имъ свободу отъ тѣхъ наказаній, которыя угрожаютъ іезавелитамъ. Большинство <sup>63)</sup> понимаютъ βάρος въ смыслѣ исполненія Моисеева закона (ига закона). Согласно этому изъясненію І. Христось въ данномъ случаѣ признаетъ предписанія его необязательными для христіанъ, за исключеніемъ только постановленій о невкушеніи идольскихъ жертвъ и воздержаніи отъ блуда; такимъ образомъ здѣсь находятъ почти буквальное повтореніе апостольскаго предписанія прозелитамъ изъ язычниковъ, сдѣланнаго на іерусалимскомъ соборѣ (Дн. 15, 29): ἔδοξε... μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκας ἀπέχεσθαι τῶν εἰδωλοθύτων κτλ.

Всѣ эти толкованія не могутъ быть признаны удовлетворительными, потому что они не согласуются ни съ буквою текста, ни съ контекстомъ.—О страданіяхъ вообще нельзя сказать: κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἴξω, — тѣмъ менѣе о страданіяхъ, причиняемыхъ Іезавелитами, потому что въ такомъ случаѣ Христось осудилъ бы еіатирскую церковь быть постояннымъ центромъ еретическаго общества. — Если βάρος есть наказаніе сектантамъ (по Бенгелю и Клифоту), то выраженіе οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος должно означать, что Христось не возложитъ на вѣрующихъ другой тяжести, кромѣ той, которая здѣсь имѣется въ виду (οὐ... ἄλλο), т. е. подвергнетъ членовъ церкви тому же самому наказанію, какъ и послѣдователей Іезавели, что, конечно, было бы несправедливо.—Объ игѣ закона Моисеева въ предшествующемъ и послѣдующемъ нѣтъ никакого упоминанія, поэтому и βάρος не можетъ обозначать заповѣдей Ветхаго Завѣта.

Βάρος (и его синонимы—φορτίον, ζυγός) въ переносномъ смыслѣ значить: повелѣніе, заповѣдь, законъ (ἐντολή, νόμος и под.), для исполненія которыхъ требуется во всякомъ слу-

61) Bengel, Kliefoth.

62) Ew. I, Ebrard и др.

63) Victorin., Prim as., Hengst., Stern, Düst. и мн. др.

чаѣ усиленіе воли и напряженіе нравственныхъ силъ (ср. свр. выраженіе оль тора Іер. 5, 5; Сир. 51, 26; Мѳ. 11, 30; 23, 4; Лк. 11, 46; Дн. 15, 28<sup>64</sup>). Βάλλειν βάρος, равно какъ ἐπιτιθέναи βάρος, значитъ — дать предписаніе, повелѣніе, законъ, возложить извѣстныя нравственныя обязательства (ср. евр. патат оль въ Pirke Aboth—у Витринги). Οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος=Я не даю вамъ никакой другой заповѣди, не считаю нужнымъ обременять васъ иными какими иибудь предписаніями (какъ въ Дн. 15, 28). При этомъ разумѣются вообще всякія другія новыя заповѣди, каковы бы онѣ ни были, а не заповѣди Моисея или извѣстныя ранѣе заповѣди Христа. Въ тѣснѣйшей, неразрывной связи съ ἄλλο стоитъ послѣдующее πλήν<sup>65</sup>). Сочетаніе οὐχ ἄλλος и πλήν равнозначительно съ утверженіемъ, которому хотятъ придать особенную силу, напр : οὐχ ἔστιν ἄλλος πλήν αὐτοῦ, нѣтъ иного, кромѣ Его (Бога), т. е. существуетъ только одинъ Богъ (Мрк. 12, 32; ср. Дн. 15, 28; угодно Св. Духу и намъ признать обязательнымъ для язычниковъ *только* одно и пр.). Точно также и здѣсь: І. Христось признаетъ нужнымъ дать одно только повелѣніе, но повелѣніе это имѣетъ особенную важность для еіатирскихъ христіанъ; иного повелѣнія дано быть и не можетъ. Оно заключается въ словахъ: ὃ ἔχετε κρατήσατε ἄχρι οὗ ἂν ἴξω.

По Эйхгорну въ этихъ словахъ І. Христось выражаетъ ту мысль, что еіатирскіе христіане до сего времени, по мѣрѣ силъ своихъ, вполне достаточно потрудились для христіанской религіи (*satis a vobis pro virium ratione pietati christianae factum adhuc esse declaro*). Но истинное христіанское совершенство состоитъ не въ опредѣленномъ количествѣ добрыхъ дѣлъ, далѣе котораго будто бы христіанинъ можетъ и не заходить въ своей дѣятельности, и мысль, что онъ совершилъ ихъ вполне достаточное количество, можетъ быть пагубною

64) Платонъ. De legibus XI: τὸ τῶν τοιοῦτων νόμων βάρος. Eichh., Bleek.

65) У Тишендорфа послѣ ἄλλο стоитъ колонъ, въ русскомъ точка съ запятой ноэти знаки нельзя считать правильными.

для нравственной жизни. Поэтому объяснение Эйхгорпа необходимо отвергнуть. — Bleek видитъ въ словахъ I. Христа желаніе, чтобы члены еіатирской церкви сохранили ту степень нравственнаго совершенства, которой они достигли раньше. И этого допустить невозможно: истинно христіанская жизнь должна состоять въ непрерывномъ восхожденіи съ низшей ступени совершенства на высшую; всякая остановка на этомъ пути есть уже движеніе назадъ и заключаетъ въ себѣ противорѣчіе понятію жизни.

Истинное объясненіе словъ  $\acute{o} \acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon$  находимъ въ 19 стихѣ. Словами  $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon$ ,  $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma$  I. Христосъ всегда обозначаетъ положительныя, добрыя качества церкви (напр. 2, 6:  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\acute{o}\tau\iota \mu\iota\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ). Достоинства еіатирянъ, перечисленные въ 19 стихѣ, суть—дѣятельная любовь и соединенная съ твердымъ упованіемъ вѣра, при чемъ эти нравственные достоинства въ теченіе всего времени существованія церкви не уменьшались въ силѣ и степени, а напротивъ возвышались („дѣла твои послѣдвія больше первыхъ“). Слѣдовательно нравственное преуспѣяніе еіатирской церкви имѣло прочную внутреннюю основу и совершалось правильно и неукоснительно, безъ всякой остановки. Сохранить указанныя добрыя качества, жить и дѣйствовать въ томъ же добромъ направленіи—вотъ все, чего можно было желать для вѣрующихъ еіатирской церкви (ср. 3, 11; „держи, что имѣешь“).

$\text{Ἄχρι οὗ ἂν ἴξω}$  (ἂν съ изъявит. будущаго выражаетъ возможность дѣйствія)—буквально значить: „до того времени, въ какое Мнѣ угодно будетъ придти, въ какое бы Я ни пришелъ“; т. е.: вѣрующіе никогда не должны ослабѣвать въ подвигахъ вѣры и любви, постоянно, въ каждый моментъ времени ожидая пришествія Господа (ср. Марка 13, 33—38).

г) Ст. 26—28. Награда побѣдителю. Начиная съ опредѣленія о еіатирской церкви, формула  $\acute{o} \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu \omicron\upsilon\varsigma \chi\tau\lambda$ . поставляется уже не предъ наградой, а послѣ, въ заключеніи всего опредѣленія. Измѣненіе въ планѣ и внѣшнемъ построеніи рѣчи объясняется тѣмъ, что награда поставляется въ ближайшую логикопрагматическую связь съ существеннымъ содержаніемъ опредѣленія, составляетъ его непосредственное

продолженіе и не можетъ быть отдѣлена отъ него въ ущербъ логической ясности и послѣдовательности.

Ст. 26. *Καὶ ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν ἄχρι τέλους τὰ ἔργα μου, и побѣждающему и соблюдающему дѣла моя до конца.*

Обѣщаніе награды присоединяется къ предшествующему союзу *καί*. Уже одинъ этотъ внѣшній признакъ показываетъ, что награда стоитъ сравнительно въ болѣе тѣсной логической связи съ предшествующимъ. Связь эта подтверждается прибавленіемъ къ обычному *ὁ νικῶν* пояснительныхъ словъ: *καὶ ὁ τηρῶν*. Последнее выраженіе въ измѣненной формѣ передаетъ содержаніе 25-го стиха: *ὁ τηρῶν κρατήσατε, ἄχρι τέλους—ἄχρι οὗ ἂν ἴξω, τὰ ἔργα μου—ὃ ἔχετε*. Въ словѣ *κρατήσατε* высказывалось желаніе, чтобы вѣрующіе сохранили свои прежнія качества; *ὁ τηρῶν* присоединяетъ къ этому новую черту — необходимость для сохраненія ихъ бдительности и старанія со стороны вѣрующихъ (*τηρεῖν* и *κρατεῖν* см. Мрк. 7, 3 и 7, 9; *κρατεῖν παράδοσιν*—имѣть, хранить преданіе, *τηρεῖν παράδοσιν*—сознательно и ревностно наблюдать за его исполненіемъ). "*Ἀχρι τέλους* ясно показываетъ, что забота о своемъ нравственномъ преуспѣяніи должна простираться до самой смерти христіанина. Но такъ какъ *ἄχρι τέλους* соотвѣтствуетъ *ἄχρι οὗ ἂν ἴξω*, то смерть каждаго отдѣльнаго лица необходимо разсматривать какъ частный случай пришествія или посѣщенія Христова. По мысли Апокалипсиса, Господь непрерывно совершаетъ Свое шествіе на пространствѣ всей исторіи міра, человечества и церкви какъ Промыслитель, Судія и Мздовоздатель; посѣщая народы (съ 6 главы) и церкви (2, 3), Онъ не оставляетъ Своимъ пришествіемъ и отдѣльныхъ людей (3, 20), согласно Своимъ Божественнымъ планамъ преоблащаетъ нить ихъ жизни и тѣмъ самымъ полагаетъ копецъ (*τέλος*) ихъ земной дѣятельности. Ср. толкованіе Арсеы: *ἄχρι τέλους—της ἐαυτοῦ ζωῆς· ἐξ οὗ καὶ ὄτιλον ὡς ἡ παρουσία αὐτοῦ (т. е. Χριστοῦ) οὐχ ἡ ἐσχάτη, ἀλλ' ἡ ἐκάστου ἡμῶν πρὸς αὐτὸν τέως ἐστίν.*

Соотвѣтствующее словамъ *ὃ ἔχετε—τὰ ἔργα μου* противоплагается *ἔργα αὐτῆς* въ 22 стихѣ, т. е. дѣламъ Іезавели. Тамъ названы дѣлами Іезавели—распущенность чувственныхъ

влеченій, лжепророчество, превратное пониманіе христіанской любви и свободы, — потому, что Іезавель была ихъ проповѣдницею и представительницею. Здѣсь І. Христосъ „своими дѣлами“ называетъ любовь, надежду и вѣру (ст. 19), потому что Онъ далъ въ Своей жизни образецъ всѣхъ христіанскихъ добродѣтелей (Ін. 13, 15), а въ ученіи уяснилъ и подтвердилъ его (Ін. 14, 34).

Изъ повторенія повелѣнія Господа, содержащагося въ 25-мъ стихѣ, здѣсь, при разъясненіи понятія *ὁ υἱὸν*, видно, что повелѣнію придается особенная, нарочитая важность.

Съ дальнѣйшихъ словъ *δῶσω αὐτῷ* первоначальный строй рѣчи прерывается: вмѣсто ожидаемаго сказуемаго при *υἱὸν* и *τηρῶν* поставляется самостоятельное предложенье *δῶσω* и пр., въ которомъ *υἱὸν* и *τηρῶν* замѣняются дополненіемъ *αὐτῷ*. Одинаковую непослѣдовательность конструкціи можно указать въ евангеліи Іоанна 7, 37: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρέουσιν ὕδατος ζῶντος*. Ея причину нужно искать въ живости и силѣ вдохновенной рѣчи. Употребленныя такимъ образомъ причастія приобрѣтаютъ характеръ цѣлыхъ условныхъ предложеній и представляютъ примѣръ, аналогичный тому, съ которымъ мы уже неоднократно встрѣчались при анализѣ перехода отъ косвенной рѣчи и причастныхъ формъ къ рѣчи прямой и *verbum finitum*.

Кто побѣдитъ и соблюдетъ дѣла І. Христа до конца, тому обѣщается двоякая награда: 1) власть надъ язычниками и 2) звѣзда утренняя.

1) *Δῶσω αὐτῷ ἐξουσίαν ἐπὶ τῶν ἐθνῶν, καὶ ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντρίβεται, ὡς καὶ ἐλλήφα παρὰ τοῦ πατρὸς μου, дамъ ему власть на языцяхъ: и упасетъ я жезломъ жельзнымъ, яко сосуды скуделничии сокрушатся, якоже и азъ пріяхъ отъ Отца моего.*

Вмѣсто *συντρίβεται* по ACSin, многимъ минускульнымъ и по свидѣтельству Андрея <sup>66)</sup> кодексы 13, до 50 минус-

<sup>66)</sup> Ex codice Angustano. Tisch. Prolegomena CCLXIV (7 изд.).



-кульныхъ, почти всѣ переводы, Андрей <sup>64</sup>), Ареѳа, Primasius и др. имѣютъ συντριβήσεται (русск. и слав. „сокрушатся“). Хотя συντρίβεται принято въ изданіяхъ Лахманна и Тишендорфа, предпочтеніе нужно отдать чтенію συντριβήσεται (такъ у Гризбаха). Συντριβεται есть замѣна первоначальнаго и подлиннаго συντριβήσεται. Какъ и почему она произошла, — отвѣтъ на это даетъ толкованіе Ареѳы. По мнѣнію Ареѳы ὡς (ὡς τὰ σκεύη и д.) не имѣетъ здѣсь сравнительнаго значенія, но равносильно союзу ἵνα (οὐ παραβολῆς ἐνταῦθα ἢ ὁμοιώσεως χάριν τὸ ὡς παρελήφθαι, ἀλλ' αἰτιατικῶς ἀντὶ τοῦ ἵνα): „затѣмъ, говорить, и дается жезлъ желѣзный, чтобы сокрушены были глиняные сосуды“. При этомъ толкователь завѣдомо употребляетъ оборотъ, не свойственный чистой греческой рѣчи: ἀνελλήνιστος ἢ σύνταξις οὐδέποτε γὰρ τὸ ὀριστικὸν ῥῆμα ὑποτακτικῇ λέξει (по другимъ χρήσει) συντέταχται. Къ подобному употребленію ἵνα съ изъявительнымъ будущаго въ предложеніи цѣли (ὡς=ἵνα) онъ, очевидно, былъ выпущенъ тѣмъ, что сравнительное предложеніе ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικά συντριβήσεται при ποιμανεῖ κτλ казалось ему невразумительнымъ и еще болѣе непривычнымъ для греческаго слуха. Упрощеніе и облегченіе этой фразы могло быть отчасти достигнуто постановкою συντρίβεται вмѣсто συντριβήσεται, что и сдѣлано въ нѣкоторыхъ кодексахъ (ср. LXX Иерем. 19, 11: καθὼς συντρίβεται ἄγγος ὀστράκινον послѣ οὕτως συντρίψω κтл). Затруднительность фразы зависѣла отъ ея слитнаго характера выраженія, сроднаго съ еврейскимъ: ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικά συντριβήσεται=καὶ συντριβήσεται (τὰ ἔθνη) ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικά συντρίβεται. Ср. у Cramer'a: ἔστιν οὕτως καθ' ὑπέρβατον συντάσσειν ... διὰ τῆς σιδηρᾶς συντριβήσεται ῥάβδου ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικά.

Образъ, выражающій сущность первой награды, повторяется въ Апокалипсисѣ неоднократно (12, 5: „и родила жена сына, который будетъ пасти всѣ народы жезломъ желѣзнымъ“, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ; 19, 15: καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ); онъ заимствованъ изъ 2-го псалма, ст. 9.

67) In codd. Palatino et Coisliniano. Ibidem.

Большинство новѣйшихъ толкователей указываютъ на то, что Іоаннъ, пользуясь извѣстнымъ мѣстомъ изъ мессіанскаго псалма, или слѣдуетъ неправильному переводу, сдѣланному LXX-ю, или независимо отъ нихъ повторяетъ ту же самую ошибку. Именно, въ масоретскомъ текстѣ еврейской библии 9 стихъ псалма читается такъ: тероем бешевет барзель кихли йоцер тенафцем. Въмѣсто тероем, по мнѣнію толкователей. LXX, а также и Іоаннъ, читали тиремъ, производя глагольную форму не отъ раа (на концѣ аип) — сокрушалъ, раздроблялъ, какъ бы слѣдовало, а отъ раа (на концѣ ге) — пасъ (πομαίνειν), вслѣдствіе чего переводъ LXX, принятый въ Апокалипсисѣ, не согласуется съ буквою подлинника и противорѣчитъ контексту 2-го псалма. Что Іоаннъ слѣдовалъ въ данномъ случаѣ именно переводу LXX-ти, доказываютъ тѣмъ, что во 1-хъ, онъ буквально повторяетъ слова πομαυεῖ ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, во 2-хъ, при ἔθνη ad sensum ставитъ дополненіе αὐτοῦς какъ и LXX. Но такъ какъ въ дальнѣйшихъ словахъ онъ уклоняется отъ LXX-ти (Апок.: ὡς τὰ σκεύη τὰ κεραμικὰ συντριβήσεται, LXX: καὶ ὡς σκεῦος (у нѣкоторыхъ σκεύη) κεραμέως συντρίψαις αὐτοῦς), то предполагаютъ, что онъ приводитъ текстъ LXX-ти на память, свободно <sup>68</sup>).

Прежде всего должно замѣтить, что разбираемое мѣсто нѣтъ необходимости ставить въ прямую, непосредственную зависимость отъ Пс. 2, 9: оно могло быть свободнымъ воспроизведеніемъ общеизвѣстныхъ всему еврейскому міру представлений о мессіанскомъ царствѣ, при чемъ св. писатель нисколько не стѣснялся внѣшней формой выраженія, и избираемые имъ термины могли совпадать или не совпадать съ однородными изреченіями Ветхаго Завѣта, послужившими первоисточникомъ для послѣдующихъ изображеній мессіанскаго царства: для него было достаточно указать ихъ существенное содержаніе, выразить основную идею, что въ настоящемъ случаѣ и сдѣлано. Мало того: если даже признать связь изреченія Апокалипсиса съ Пс. 2, 9, и тогда обвинять св.

---

<sup>68</sup>) Еw. I и II, De-Wette, Düst.

писателя въ ошибкѣ противъ еврейскаго подлинника было бы преждевременно. Глаголь ποιμαίνειν и у классиковъ нерѣдко употребляется въ переносномъ значеніи „обуздывать, умѣрять, управлять, господствовать, разсѣивать, справляться, расправляться“ и под. <sup>69)</sup>. Если такъ, то нѣтъ надобности предполагать, что LXX читали иначе, чѣмъ масореты: и форму тероем они могли передать словомъ ποιμαίνειν. Вполнѣ сходный примѣръ находимъ у Михея 5, 5: LXX—καὶ ποιμανοῦσι τὸν Ἀσσοῦρ ἐν ῥομφαίᾳ; евр — верау эт — эрец Ашшур бахерев; ποιμαίνειν ἐν ῥομφαίᾳ вполнѣ соотвѣтствуетъ ποιμαίνειν ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ. Но такъ какъ на основаніи 3-го стиха той же главы Михея („и будетъ пасти въ силѣ Господней“ — вераа съ ге на концѣ) и 4-го („выставимъ семь пастырей“ — ропм) форму 5 стиха верау нужно производить отъ раа съ ге, а не отъ раа съ аинъ, то можно признать вполнѣ правильнымъ, если LXX во 2-мъ псалмѣ читали тирем также отъ раа съ ге. Далѣе: можно разсматривать чтеніе LXX-ти, какъ отголосокъ преданія, древнѣйшаго чѣмъ пунктуация масоры (ср. Псал. 49, 15 и др.) <sup>70)</sup>. Такимъ образомъ, чтобы обвинять LXX, а за ними и Іоанна въ ошибкѣ, нужно напередъ доказать или неправильность ихъ перевода, если они читали одипаково съ масоретами, или неправильность ихъ чтенія, если они читали не такъ, какъ масореты; но это едва ли возможно.

На основаніи сказаннаго выраженіе „и будетъ пасти“ почти равняется — „и будетъ обуздывать, усмирять, властвовать“ и под.

Ключъ къ пониманію всей награды находится въ заключительныхъ словахъ: „какъ и Я получилъ (власть) отъ Отца Моего“. Царственныя права надъ міромъ и языками 1. Христосъ получилъ отъ Отца, какъ Сынъ (Пс. 2): какъ Богу они

<sup>69)</sup> Schleussner: ποιμαίνω, ποιμήν и словари классическаго гр. языка.

<sup>70)</sup> По Фюрсту и глаголь раа съ ге первоначально имѣлъ болѣе широкое значеніе: гремялъ, бушевалъ, сокрушалъ, обуздывалъ, пасъ. Поэтому, если Фюрстъ правъ (ср. Gesen. Thesaur.), то масореты сузили понятіе раа съ ге, поставивъ болѣе опредѣленное раа съ аинъ.

принадлежать ему Ему отъ вѣка (Ин. 17, 5); какъ Бого-человѣкъ Онъ вступилъ въ обладаніе ими въ полной мѣрѣ только въ прославленномъ состояніи послѣ смерти и воскресенія (Филипп. 2, 8; Апок. 5, 12). Имѣя царственныя права какъ Сынъ Божій, Іисусъ Христосъ сообщаетъ ихъ также только сынамъ Божиимъ (Лк. 22, 29), такъ что сопаслѣдованіе Христу неразрывно связано съ сыновствомъ Богу: „если дѣти (Божія — ст. 15), то и наслѣдники, наслѣдники Божіи. сопаслѣдники же Христу“ (Римл. 8, 17).

Изъ этого открывается глубокой смыслъ вступленія, въ которомъ І. Христосъ прилагаетъ Себѣ наименованіе Сына Божія, а также—тѣснѣйшая внутренняя связь наименованія Господа съ разсматриваемой наградой.

Понятіе о власти вѣрующихъ должно быть составлено сообразно понятію о власти Христа, которую будутъ раздѣлять съ Нимъ вѣрующіе.

Предметъ власти (какъ и въ Пс. 2, 9; ср. 12, 5; 19, 15), обѣщанной побѣдителямъ, языки или язычники (ἑθνη). Пмя „ἑθνη“ обнимаетъ не однихъ только язычниковъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, но вообще всѣхъ противниковъ теократической власти (Пс. 2, 21. Въ Ветхомъ Завѣтѣ рѣзко и наглядно выдѣлялась та черта, которая разграничивала теократическое общество отъ антитеократическаго: то и другое имѣло своихъ племенныхъ, національныхъ представителей — евреевъ (ὁ λαὸς τοῦ Θεοῦ) съ одной стороны и всѣ остальные народы (гоим) съ другой. Новозавѣтный духовный Израиль также имѣетъ противъ себя ἑθνη; но это понятіе теперь опредѣляется уже не противоположностью племенной, различіемъ національностей, но противоположностью міра (κόσμος), обозначающаго боговраждебное, лежащее во злѣ челоуѣчество, и церкви Христовой, состоящей изъ чадъ Божіихъ. Изъ понятія о языкахъ, унаслѣдованнаго отъ Ветхаго Завѣта и одухотвореннаго въ Новомъ, само собою вытекаетъ заключеніе о томъ, въ какой формѣ должна проявиться Божественная власть надъ ними: боговраждебная и богоборная часть челоуѣчества, упорно отвергающая вмѣшательство Божественной власти и вооружающаяся противъ церкви Христовой, сама навлекаетъ на себя судъ и наказаніе

Божіе; Сынъ Божій взираетъ на нее очами, блистающими огнемъ праведнаго гнѣва, и попираетъ ее несокрушимыми стопами, подобными халколивану (ст. 19). Судъ и наказаніе надъ мятежными языками, по примѣру 2 псалма и многихъ другихъ мѣстъ Ветхаго Завѣта, представляется подъ образомъ сокрушенія глиняныхъ сосудовъ: πομανεῖ αὐτοῦς ἐν (евр. б) רָאֲבֹדוּ סִדְהָרָא וְכִסְאֵי הַבַּיִת׃ כִּי יִשְׁבֹּעַ הַיְהוָה וְיִשְׁבֹּעַ הַיְהוָה וְיִשְׁבֹּעַ הַיְהוָה וְיִשְׁבֹּעַ הַיְהוָה, „и смиритъ ихъ онъ жезломъ желѣзнымъ, и (лучше удерживать καὶ, такъ какъ опущеніе его стоитъ въ связи съ чтеніемъ συντρίβεται) какъ сосуды глиняные сокрушены будутъ“. Безъ труда и усилія сокрушаются глиняные сосуды, хрупкіе и непрочные, — обычный символъ ничтожества и бесплія человѣческаго, попираемаго всемогуществомъ Божиимъ (Пс. 2, 9; Іер. 19, 11; ср. Спр. 21, 15; Іер. 18; Плачъ 4, 2 и др.). Съ такою же легкостію сокрушаются антитеократическія силы — отдѣльныя лица и цѣлыя народы — всесильною десницею Господа, и всѣ враждебные ихъ замыслы противъ царства Божія обращаются въ ничто; они погибаютъ какъ сосуды, негодные для той цѣли, къ какой они предназначены великимъ Художникомъ. Въ этомъ великомъ судѣ надъ антитеократическимъ человѣчествомъ и мздовоздаяніи ему будутъ участвовать со Христомъ, какъ сонаслѣдники Его, и побѣдители, т. е. святые. Та же самая мысль высказывается и во многихъ другихъ мѣстахъ Св. Писанія: торжествуя паденіе великаго Вавилона, Іоаннъ Богословъ восклицаетъ: „веселись о семъ небо и святые апостолы и пророки, ибо совершилъ Богъ судъ вашъ надъ нимъ“ (Апок. 18, 20); въ 20 главѣ тайновидецъ созерцаетъ „престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить“. (Ст. 4). Ср. 1 Кор. 6, 2; Мѡ. 19, 28; Апок. 1, 6; 20, 4—6; 3, 21.

Въ разсматриваемой наградѣ содержится твердое основаніе для церковнаго ученія о блаженствѣ святыхъ до всеобщаго суда и невидимомъ участіи ихъ въ судьбахъ человѣчества и церкви.

2) Вторая награда — звѣзда утренняя: καὶ ὄψω αὐτῷ τὸν ἀστέρα τὸν πρωῒνον.

Изъ великаго множества толкованій этого символа заслужи-

вають упоминанія только тѣ, которыя имѣють хотя мнимыя основанія въ параллельныхъ мѣстахъ изъ Ветхаго и Новаго Завѣта.

а) По мнѣнію Андрея и Ареѡы утренняя звѣзда, денница, есть діаволь, спадшій съ неба (Ис. 14, 12; ср. Римл. 11, 20). б) Такъ какъ у Исаіи 14, 12 денницею называется въ собственномъ смыслѣ царь вавилонскій, то Цюллигъ <sup>71)</sup> подъ утреннею звѣздою разумѣетъ владыку духовнаго Вавилона, т. е. антихриста, потому что Вавилонъ по Цюллигу есть символъ враждебнаго Богу міра. в) На основаніи Дан. 12, 3; Мѡ. 13, 43; 1 Кор. 15, 40; 2 Петра 1, 19 большинство новѣйшихъ толкователей разрѣшаютъ символъ утренней звѣзды въ отвлеченныя понятія славы, духовнаго озаренія, просвѣщенія, власти и под. <sup>72)</sup>. Всѣ эти и другія толкованія должны быть отвергнуты—потому, что І. Христосъ Самъ даетъ истолкованіе этого образа въ 22, 16, именно — Онъ говоритъ: „Я — корень и потомокъ Давида, звезда свѣтлая и утренняя“.

Единственное возраженіе противъ примѣненія этихъ словъ къ истолкованію разбираемаго мѣста <sup>73)</sup> состоитъ въ томъ, что будто бы при δόσω не можетъ быть и субъектомъ и объектомъ І. Христосъ; но оно опровергается цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ изъ писаній ап. Іоанна (Ин. 4, 10, 14; 6, 27, 51; 10, 28 и 11, 25; 14, 6; 1 Ин. 5, 11).

На символическомъ языкѣ звѣзда означаетъ славнаго владыку (Числь 24, 17: „возсіяетъ звѣзда отъ Іакова“),—утренняя звѣзда, превосходящая своимъ блескомъ всѣ прочія,—самаго могущественнаго и славнаго изъ владыкъ, какимъ былъ, напр., въ глазахъ евреевъ царь Вавилона (Ис. 14, 12). І. Христосъ, какъ царственная отрасль Давида (22, 16), Царь царствующихъ и Господь господствующихъ (19, 16), владыка новаго Іерусалима (5, 12—13; 7, 9—12; 8, 17; 14, 1; 21, 9; 22, 1, 3), болѣе чѣмъ кто либо, до-

<sup>71)</sup> См. Bleek.

<sup>72)</sup> Ew. I, Pengl., De-Wette, Bleek, Düsterd. и мн. др.

<sup>73)</sup> Подъ утренней звѣздой разумѣють Христа С. а Lap., Uitringa, Wolff, Ebrard, Stern, Kliefoth и др.

стоннѣ носить имя утренней звѣзды. Это имя приличествуетъ Ему и потому еще, что Онѣ, властитель Иерусалима и источникъ власти для вѣрующихъ, его блаженныхъ обитателей, есть въ то же время и источникъ свѣта для нихъ („звѣзда свѣтлая“): „городъ (Иерусалимъ) не имѣетъ нужды ни въ солнцѣ, ни въ лунѣ для освѣщенія своего, ибо слава Божія освѣтила его и свѣтильникъ его—Агнецъ. Спасенные народы будутъ ходить во свѣтѣ Его“ (21, 23—24).

Объщая вѣрующимъ дать въ будущей жизни Самого Себя, какъ Владыку и Просвѣтителя, І. Христосъ вмѣстѣ съ тѣмъ даруетъ имъ и жителство въ горнемъ Иерусалимѣ и дѣлаетъ причастниками невечернаго дня Своего вѣчнаго царствія. Эта послѣдняя награда служитъ высшимъ завершеніемъ первой: владычество святыхъ надъ языками, какъ начало ихъ прославленія, заканчивается вѣчнымъ царствованіемъ со Христомъ на новой землѣ, въ новомъ Иерусалимѣ (ср. 1 Кор. 15, 24—28).

Повидимому, обѣтованіе будущаго Божественнаго свѣта находится въ связи съ существованіемъ въ Ѳіатирахъ гноссиса <sup>74)</sup>: гностики, которые гордились мнимо истиннымъ свѣтомъ христіанскаго вѣдѣнія, своимъ учителямъ давали наименованіе *ἀστῆρ* <sup>75)</sup>; въ противоположность этимъ тусклымъ блуждающимъ звѣздамъ гноссиса (Іуды 13—*ἀστῆρες πλανῆται*, ср. 2 П. 2, 17) Христосъ обѣщаетъ вѣрующимъ истинную звѣзду, блистающую дѣйствительнымъ, а не призрачнымъ свѣтомъ (ср. 2 П. 1, 19; Ів. 1, 4, 9; 8, 12; 9, 5 и др.). Этотъ свѣтъ озаряетъ и настоящую жизнь, но затемняется ложнымъ свѣтомъ міра. Въ полномъ блескѣ узреть его святые лишь тогда, когда займется заря новой, вѣчно блаженной жизни.

---

74) Hengst., Ebrard.

75) См. Schleussner.

Д) Ангелу сардіійской церкви.

(3, 1—6).

а) Ст. 1. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Σάρδεσιν ἐκκλησίας γράψον, и Ангелу Сардіійскія церкви и тиии.

Сарды (Σάρδεις)—древній и богатый городъ Лидіи, бывшая столица лидійскихъ царей<sup>1)</sup>, были расположены на сѣверномъ склонѣ горнаго хребта Тмолуса<sup>2)</sup>, на разстояніи въ 540 стадій отъ Ефеса<sup>3)</sup>, въ 33 миляхъ (англ.) отъ Оіатиръ и въ 28 отъ Филадельфій<sup>4)</sup>, въ плодородной равнинѣ, орошаемой золотоноснымъ Пактоломъ<sup>5)</sup>. Послѣ побѣды Римлянъ надъ Антиохомъ Великимъ Сарды подпали владычеству Рима, затѣмъ постепенно теряли свое прежнее значеніе и сдѣлались однимъ изъ посредственныхъ городовъ имперіи; когда, въ царствованіе Тиверія, около 20-го года по Р. Хр., городъ былъ разрушенъ землетрясеніемъ<sup>6)</sup>, то необходимо было пособіе изъ императорской казны для его возстановленія<sup>7)</sup>. Нѣкогда городъ славился золотоносными песками Пактола и Гермуса (рѣка Тмоль на туземномъ турецкомъ нарѣчій называется „рѣкою богатыхъ“)<sup>8)</sup>, мѣстонахожденіемъ драгоценныхъ камней (сардовиковъ) и производствомъ электра<sup>9)</sup>. Богатые жители Сардъ издавна отличались роскошью и изнѣженностію нравовъ<sup>10)</sup>. Что касается религіозныхъ особенностей жизни этого города,—то извѣстно только, что въ немъ

1) Herod. 7, 31; Xenoph. Cyrop. 7, 2, 11; Ptolem. 5, 2 17.

2) Strab. 13, 625. Plin. 5, 30.

3) Herod, 5, 54.

4) Ср. Itinerarium Antonii.

5) Winer, Tait, Норовъ стр. 142.

6) Strabo 12, 579.

7) Tacit. Annal. 2, 47.

8) Норовъ 146.

9) Tait.

10) Winer, Tait.



преобладалъ культъ Цибелы <sup>11)</sup>, „земли—кормилицы всѣхъ существъ, обитающей на берегахъ золотonosнаго Пактола“ <sup>12)</sup>. И до сего времени среди развалинъ стѣнъ, карнизовъ и пр. останавливаютъ на себѣ особенное вниманіе путешественниковъ остатки прекраснаго храма этой богини <sup>13)</sup>.

Въ настоящее время на развалинахъ прежняго цвѣтущаго города раскинуты жалкія глиняныя мазанки турецкой деревушки „Сартъ“. Вокругъ нея разстилаются пустыинныя и мертвенныя окрестности, а вдали, по направленію къ озеру Гигеса, высится цѣпь древнихъ могильныхъ кургановъ <sup>14)</sup>.

Первый древнѣйшій памятникъ существованія христіанской церкви представляетъ рассматриваемое опредѣленіе. Когда и кѣмъ занесена сюда проповѣдь о Христѣ, — неизвѣстно; можно предполагать, что она первоначально обращена была къ здѣшней колоніи Іудеевъ, о которой сохранились извѣстія у Іосифа Флавія <sup>15)</sup>. Послѣ Апокалипсиса въ исторіи христіанской церкви находимъ упоминаніе о Сардахъ только въ концѣ 2-го вѣка (около 170 года), когда здѣсь былъ епископомъ знаменитый писатель—апологетъ Мелитонъ (Евсев. 4, 13, 26; 5, 24). Нынѣ однѣ развалины древнихъ христіанскихъ храмовъ—Панагіи и Іоанна Богослова <sup>16)</sup> служатъ печальными памятниками того, что въ Сардахъ когда-то процвѣтала христіанская церковь.

б) *Τὰδε λέγει ὁ ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ Θεοῦ, καὶ τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας, тако глаголетъ имѣяй семь духовъ Божіихъ, и семь звѣздъ.*

Изъ объясненія на 1, 4 уже извѣстно, что 7 духовъ Божіихъ символически изображаютъ Ипостась св. Духа, изливающего на церковь полноту Своихъ благодатныхъ даровъ. Духъ Святой, Податель благодати, есть истинное и единст-

11) Herod. 5, 102.

12) У Софокла въ „Филоктетѣ“. Норовъ 143.

13) Tait, Норовъ 143.

14) Норовъ 156.

15) I. Фл. Ant. 14, 10, 24: рѣшеніе Сардійцевъ объ удовлетвореніи религиозныхъ нуждъ іудейскаго населенія города.

16) Лучицкій 458.

венное начало всякой духовной жизни („жизни подателю“); какъ такой Онъ почиваетъ на Христѣ и чрезъ Него посылается членамъ церкви (Апок. 4, 6; 1, 4 и др.). Въ этомъ смыслѣ І. Христосъ называетъ Себя „имѣющимъ 7 духовъ Божіихъ“. Звѣзда, или, что тоже, ангель церкви, какъ мы видѣли выше (1, 20), олицетворяетъ жизненную, органическую духовную силу, объединяющую въ одно цѣлое всѣ разнообразныя элементы церковнаго тѣла. Такимъ образомъ І. Христосъ, владычествующій надъ 7 духами и надъ 7 звѣздами, совмѣщаетъ въ Своей Богочеловѣческой личности два существенно необходимыхъ для церковной жизни элемента—божественный и человѣческій, сверхъестественный и естественный,—въ томъ смыслѣ, что Онъ изливаетъ на церковь благодатныя дары Духа съ одной стороны, съ другой—направляетъ, поддерживааетъ и укрѣпляетъ естественныя, человѣческія силы церковнаго развитія. Слѣдовательно І. Христосъ является сардійской церкви какъ податель и источникъ жизни въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, и это потому, что въ сардійцахъ было Имъ усмотрѣно оскудѣніе нравственныхъ силъ и крайній упадокъ истинно христіанской религіозной жизни.

в) Содержаніе главной части распадается на два отдѣленія: въ первомъ (1—3) Господь обращаетъ слово свое къ преобладающему большинству членовъ церкви, изображаетъ печальное состояніе ихъ религіознонравственной жизни (1), побуждаетъ къ покаянію и исправленію (2—3) и изрекаетъ угрозы нераскаяннымъ (3); во второмъ (4)—упоминаетъ о немногихъ истинныхъ носителяхъ живаго христіанскаго духа и утѣшаетъ ихъ обѣщаніемъ небесной награды.

1) *Οἶδά σου τὰ ἔργα, ὅτι ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς. καὶ νεκρὸς εἶ, ὅτι τὸ ὄνομα σου, ὡς ἡ ζῆς, καὶ ὡς ὁ νεκρὸς εἶ, ὅτι τὸ ὄνομα σου, ὡς ὁ νεκρὸς εἶ.*  
*вѣдь твоя дѣла, яко имя имаша яко живъ, а мертвъ еси.*

Въ этихъ краткихъ, но многозначительныхъ словахъ изрекаетъ Судія — Христосъ Свой грозный приговоръ надъ сардійскою церковію. Господь не нашелъ въ ней ни одного добраго качества, за которое она заслуживала бы похвалы; однако же не видно, чтобы Онъ и осуждалъ ее за какіе-нибудь особенныя пороки: въ Сардахъ не было ни Николаитовъ, ни

послѣдователей Іезавели; не было у вѣрующихъ этой церкви недостатка и въ дѣлахъ, какъ видно изъ 2-го стиха. Укоризну І. Христа вызываетъ не отсутствіе или недостатокъ дѣлъ, но ихъ отличительный характеръ и внутреннее достоинство: „Я не нахожу, говоритъ І. Христось, что бы дѣла твои были совершенны (πεπληρωμένα) предъ лицомъ Божиимъ“ (ст. 2). Слѣдовательно, дѣла сардійскихъ христіанъ могли казаться совершенными предъ обыкновеннымъ человѣческимъ судомъ, который по большей части останавливается на внѣшней и формальной сторонѣ дѣла, не проникая въ его сокровенный источникъ и цѣль; только всепроникающія очи Господа прозирали ихъ внутреннюю сущность и усматривали въ нихъ отсутствіе тѣхъ сторонъ, которыя необходимы для ἔργον πεπληρωμένου въ настоящемъ значеніи этого термина. Внѣшняя оболочка, наружная сторона дѣла въ очахъ Божіихъ не имѣетъ существеннаго значенія: дѣло съ формальной, юридической стороны можетъ согласоваться съ извѣстными извнѣ поставленными требованіями или предписаніями закона (ἔργον νόμου— Римл. 3, 20, 28; 9, 32 и др.; Гал. 2, 16; 3, 2, 10 и др.); но если оно происходитъ изъ нечистыхъ или лицемѣрныхъ побужденій и преслѣдуетъ безнравственныя цѣли, то все равно оно останется дѣломъ мертвымъ (νεκρὸν ἔργον— Евр. 6, 1; 9, 14), дѣломъ плоти (Гал. 5, 19), дѣломъ тьмы (Римл. 9, 32; Еф. 5, 1); „дѣломъ совершеннымъ“ (ἔργον πεπληρωμένον) можетъ быть названо только то, которое совершается въ Богѣ (Ин. 3, 21), т. е. по вѣрѣ въ Него и изъ любви къ Нему (ср. Іак. 2, 22) и при содѣйствіи благодатной силы Его Духа. Безъ божественнаго содѣйствія человѣкъ можетъ совершать только мертвыя дѣла, имѣющія внѣшнее призрачное сходство съ дѣлами истинными, которое часто вводитъ въ заблужденіе и другихъ, и его самого, и заставляетъ предполагать истинную жизнь тамъ, гдѣ есть только внѣшній видъ жизни.

Именно такимъ и было большинство членовъ сардійской церкви. Отсюда — слова Господа: ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῆς καὶ νεκρὸς εἶ. ὄνομα ἔχειν противопоставляется τῷ ὄντως εἶναι (Ареѳа: ὄνομά σοι ζωῆς περιθεῖ, τῷ ὄντι δὲ νεκρὸς εἶ) и указываетъ на отсутствіе тѣхъ качествъ, которыя мыслятся

въ связи съ этимъ именемъ (ср. Herod. VII, 138: ἡ δὲ στρατηλασίη οὐνομα μὲν εἶχε ὡς ἐπ' Ἀθῆνας ἐλαύνει, κατίετο δὲ ἐς πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα \*)). Въ словахъ ὅτι ζῆς I. Христось поясняютъ, въ чемъ состояло имя, присвоенное сардійской церкви. Нѣкоторые изъ толкователей осудили себя на суетный трудъ — опредѣлить, какое имя разумѣеть I. Христось: по Генгстенбергу—это имя сана или должности (Amtname), по Kliefoth'у — имя христианина (Christenname); С. а Lapide, Bengel, отчасти и Генгстенбергъ въ ὄνομα ἔχει ὅτι ζῆς находятъ тонкій намекъ на имя епископа, который, по ихъ мнѣнію, долженъ былъ называться Ζωσίμας или Vitalis (отъ ζωή, vita — жизнь). Всѣ эти попытки происходятъ отъ непониманія смысла изреченія ὄνομα.... ζῆς, которое можно вполне точно передать словами: „ты живешь только по имени“, т. е. не на самомъ дѣлѣ. Дѣйствительное же состояніе церкви — νεκρός εἶ, т. е. смерть (ср. Мѡ. 8, 22; 1 Тим. 5, 6; Еф. 2, 5; 5, 14). Καὶ предъ νεκρός приближается по своему значенію къ ἀλλά или δέ—καὶ adversativum.

Итакъ, сардійская церковь сохранила только „образъ благочестія“, которымъ прикрывалось ея внутреннее нравственное омертвѣніе (2 Тим. 3, 5); ея члены въ глубинѣ души остались тѣмъ же, чѣмъ были ихъ языческіе предки — Лидійцы, извѣстные нѣкогда своей изпѣженностью и распущенностью; ихъ внѣшнее благочестіе вполне напоминаетъ осужденное I. Христомъ благочестіе лицемѣрныхъ фарисеевъ, которые подобны были повапленнымъ гробамъ, красивымъ снаружи, внутри же полнымъ мертвыхъ костей и всякой нечистоты (Мѡ. 23, 27).

Указавъ сардійской церкви всю глубину ея нравственнаго паденія, Господь обращается къ ней съ увѣщаніями, цѣль которыхъ — снова воззвать ее къ жизни: (ст. 2) γίνου γρηγορῶν, буди бдя. Пробужденіе изъ состоянія нравственнаго усыпленія и духовное бодрствованіе—это первое необходимое условіе для возвращенія на путь христіанской жизни и для преуспѣянія въ добродѣтели; поэтому въ Св. Писаніи очень часто повторяется призывъ къ бдительности надъ собою (ср. Мѡ. 24, 42; 25, 13; Дн. 20, 31; 1 Кор. 16, 13; 1 Сол. 5, 10; 1 П. 5, 8).

Слѣдующій шагъ на пути нравственнаго усовершенствованія послѣ пробужденія отъ сна грѣховнаго І. Христосъ указываетъ въ словахъ: καὶ στήρισον τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν· οὐ γὰρ εὗρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ μου.

— Форма στήρισον подтверждается AC и др. ср. Mk. 22, 32 по кодексамъ ABDLM и др. и вариантомъ τήρησον по сирскому переводу; въ B Sin и t. гес. στηρισον, въ нѣкоторыхъ στηρίζων. Если судить по переводу LXX, то можно считать στήρισον отличительнымъ признакомъ александрийскаго говора.— Τοῦ Θεοῦ μου основано на кодексахъ ABCSin и мн. минускульныхъ, удостовѣряется Vulg. Syr. Copt. и многими другими переводами, свидѣтельствами Андрея, Арефы и Примазія. Опущеніе μου въ text. гес. и замѣна его въ нѣкоторыхъ кодексахъ словомъ σου объясняется, какъ не однажды было замѣчено ранѣе, тѣмъ, что богословская мысль находила соблазнительнымъ выраженіе „Богъ Мой“ въ устахъ І. Христа. Согласно вариантамъ στηρίζων и σου въ славянскомъ читается:... и утверждая прочая, имже умрети: не обрѣтохъ бо оубо Твоихъ скончанныхъ предъ Богомъ твоимъ.

Главное затрудненіе при истолкованіи этого мѣста заключается въ словахъ τὰ λοιπὰ ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν. Это выраженіе имѣетъ множество вариантовъ: ἃ ἔμελλον ἀποθανεῖν— по ACSin., 6 min., Vulg., Syr., Copt., Андр., Primas. и друг.; ἃ ἔμελλεν ἀποθανεῖν по Ареѣ и катенамъ; ἃ ἔμελλες, ἡμέλλες, ἔμελες по B, 20 minusc., арабск. (въ парижской полиглоттѣ); ἃ μέλλει ἀποθανεῖν по гес., очень многимъ минускульнымъ, еѳіопскому переводу и свидѣтельствамъ западныхъ отцевъ; ἃ ἔμελλες ἀποβαλεῖν или ἀποβάλλειν по B, 31 min., Arab., Matthaei. compl. pol. (см. изд. Muralto). Формы ἔμελλες, ἡμέλλες, ἔμελες находятъ объясненіе въ ἀποβαλεῖν, потому что ἔμελλον, μέλλει, ἔμελλεν не могли быть допущены, послѣ того какъ ἀποθανεῖν замѣнено было словомъ ἀποβαλεῖν. Замѣна, по всей вѣроятности, произошла вслѣдствіе сходства въ начертаніи того и другаго глагола. Μέλλει и ἔμελλε поставлены въ ви-

дахъ упрощенія конструкціи, чему примѣры мы уже не разъ встрѣчали ранѣе.

Большая часть экзегетовъ <sup>17)</sup> понимаютъ τὰ λοιπά въ смыслѣ οἱ λοιποί и относятъ его къ извѣстной части церковнаго общества, которая близка была къ смерти. Андрей и Арсеа: τὰ λοιπά = τὰ μέλη σου (т. е. ἐκκλησίας) τὰ ἀποθνήσκειν τελείως δι' ἀπιστίαν μέλλοντα. При этомъ объясненіи составъ вѣрующихъ сардійской церкви представляется въ слѣдующемъ видѣ: а) та часть церкви, къ которой І. Христосъ обращается съ словомъ στηρίσον, т. е. ея руководители, учителя, іерархія; б) близкая къ смерти часть вѣрующихъ (по Hengst. — міряне) и наконецъ с) здоровое зерно, не поддавшееся всеобщему тлѣнію—ὀλίγα ὀνόματα 4-го стиха.

Въ доказательство того, что τὰ λοιπά указываетъ на лица и равносильно οἱ λοιποί, новѣйшими толкователями приводятся нѣкоторыя основанія, но при повѣркѣ ихъ эти основанія оказываются мнимыми. Такъ, а) Düsterdick утверждаетъ, что глаголь στηρίζειν употребляется въ Новомъ Завѣтѣ непременно съ объектомъ, обозначающимъ лицо, а потому и здѣсь при στηρίσον дополненіе τὰ λοιπά должно относиться къ лицамъ. Но противъ этого ясно говорятъ мѣста: Луки 9, 51—στηρίζειν πρόσωπον, Іак. 5, 8 и 1 Сол. 3, 13—στηρίζειν καρδίας; ср. Луки 16, 26—χάσμα μέγα ἐστήρικται. Что же касается классиковъ, то они постоянно употребляютъ στηρίζειν τί и очень рѣдко τινά; LXX—чаще τί, чѣмъ τινά. β) По Kliefoth'у форма множественнаго числа ἔμελλον можетъ относиться только къ лицамъ, а не къ вещамъ. Но это доказательство обпаруживаетъ лишь незнаніе грамматики греческаго языка: діалекты гомеровскій и κοινή, на которомъ написаны кнѣги Новаго Завѣта, часто допускаютъ употребленіе сказуемаго во множественномъ числѣ при подлежащемъ средняго рода, хотя подлежаще и не обозначаетъ лицъ, напр.: Апок. 1, 19—ἃ εἰσί; 1 Тим. 5, 25—τὰ ἄλλως ἔχοντα χρυβῆναι οὐ δύνανται и др. <sup>18)</sup> γ) Düst., Ebrard и др. ссылаются на аналогичные будто бы примѣры

<sup>17)</sup> Кромѣ Андрея и Арсеы—Vitringa, Eichhorn, Rosenmüller, H., J. S. Ebrard, Stern, Düsterd., Kliefoth, Tait и др.

<sup>18)</sup> См. объ этомъ Winer § 47,3; Курціуса § 363, прим. 2-е.

Иезек. 34, 4 и 1 Кор. 1, 27; но эти примѣры не идутъ къ дѣлу: у Иезекіиля въ выраженіи τὰ πρόβατά μου οὐκ ἐβόσχετε, τὸ ἀσθενηκὸς οὐκ ἐνισχύσατε, καὶ τὸ συντετριμμένον, ... τὸ πλανώμενον, ... τὸ ἀπολωλὸς—при всѣхъ причастныхъ формахъ ясно подразумѣвается πρόβατον изъ 2—3 стиха, гдѣ чада Израиля представляются подъ образомъ овецъ, а духовныя и гражданскія власти—подъ образомъ пастырей (ст. 2); въ 1 Кор. 1, 27 понятія τὰ μωρὰ χόσμου, τὰ ἀσθενῆ κτλ не равнозначительны съ τοὺς μωρούς, τοὺς ἀσθενῆς κтл: они значительно шире и обнимаютъ собою не только самихъ христіанъ, призванныхъ къ царствію изъ низшихъ, бѣднѣйшихъ классовъ общества (ст. 26), но и христіанское ученіе, христіанскую мудрость, повѣдь о крестѣ въ противоположности ихъ съ мірской языческой мудростью (ст. 18 и 25). Кромѣ того τὰ μωρὰ κтл не однородны съ τὰ λοιπά, какъ прилаг. качественныя съ относительнымъ. δ) Наконецъ, Kliefoth при τὰ λοιπά подразумѣваетъ ὀνόματα=ἄνθρωποι (какъ въ ст. 4-мъ), но такъ какъ слово ὀνόματα ранѣе не встрѣчается, то Kliefoth отыскиваетъ его или въ ὄνομα ἔχεις, гдѣ оно употреблено совсѣмъ не въ томъ значеніи, какое нужно, или въ ὀλίγα ὀνόματα 4-го стиха, т. е. строкъ черезъ 5 ниже, что уже совсѣмъ непозволительно.

Не имѣя никакихъ основаній въ свою пользу, разбираемое изъясненіе заключаетъ въ себѣ многія несообразности какъ съ логической, такъ и съ формальной стороны. Изъ контекста ясно, что при στήρισον подразумѣвается тотъ же самый субъектъ, какъ и при γίνου, νεχρὸς εἶ, ζῆς, ἔχεις, т. е. ἄγγελος, слѣдовательно, στήρισον относится къ церкви въ ея цѣломъ, или къ епископу и іерархіи ея. Если подъ ангеломъ разумѣютъ всю церковь въ полномъ ея составѣ какъ цѣлое, то въ это цѣлое войдутъ всѣ ея члены безъ остатка, а потому τὰ λοιπά не будетъ имѣть смысла. Если же понимать ангела церкви въ смыслѣ епископа или вообще іерархіи, то ὄνομα ἔχεις, νεχρὸς εἶ нужно будетъ отнести или къ одному епископу, или только къ іерархіи, между тѣмъ выраженіе 4-го стиха ὀλίγα ὀνόματα ἔχεις ясно показываетъ, что въ 1-мъ стихѣ содержится характеристика *всей* церкви: *вся* церковь

должна принести покаяніе и „утверждать близкое къ смерти“; но какъ скоро мы допустимъ, что въ εἰ, ἔχεις, στήριζου въ качествѣ субъекта мыслится на ряду съ предстоятелями и паства, тогда опять τὰ λοιπά („остальные“) не будетъ имѣть никакого логическаго основанія. Еще большая несообразность обнаруживается въ этомъ объясненіи, если обратить вниманіе на послѣдующія слова, которыя стоятъ въ причинномъ отношеніи къ предшествующему; οὐ γὰρ εὗρηκά σου τὰ ἔργα πεπληρωμένα и пр. „Бодрствуй и укрѣпляй *прочихъ*, которые были близки или готовы къ смерти, ибо Я не нашелъ дѣлъ твоихъ совершенными“, — въ этой фразѣ трудно установить логическую связь послѣднихъ словъ съ начальными. Наконецъ, непонятно, почему св. писатель употребилъ только въ данномъ случаѣ τὰ λοιπά въ примѣненіи къ лицамъ, тогда какъ во всѣхъ другихъ мѣстахъ Апокалипсиса онъ пользуется обычнымъ οἱ λοιποί (2, 24; 9, 20; 11, 13; 12, 17; 19, 21; 20, 5).

Поэтому должно отдать предпочтеніе толкованію, предложенному Бенгелемъ<sup>19)</sup>: τὰ λοιπά, по Бенгелю и Эвальду, обозначаетъ всѣ тѣ добрыя качества, которыя еще сохранились въ сардійской церкви и могли бы совсѣмъ исчезнуть вслѣдствіе небреженія<sup>20)</sup>; Sabel опредѣленнѣе указываетъ на апостольское ученіе, вѣру, нравы и учрежденія, которымъ грозила опасность при общемъ нерадѣніи къ нимъ.

Духовная жизнь, по слову Господа, замерла (υεχρὸς εἶ) въ Сардахъ, но не въ безусловномъ смыслѣ: всевидящее око Господа усмотрѣло въ умирающемъ организмѣ церкви нѣкоторые признаки жизни, прозрѣло нѣкоторое, хотя постепенно ослабѣвающее, движеніе. Если церковь не приносила добрыхъ плодовъ, не творила дѣлъ, совершенныхъ предъ Богомъ (ст. 2), то все же въ ней оставалась малая искра духовной жизни, которая, при пробужденіи нравственнаго самосознанія и при должномъ попеченіи о ней, могла снова вспыхнуть яркимъ пламенемъ. На эти-то еще уцѣлѣвшіе жизненные эле-

<sup>19)</sup> Ср. Ew. I, Sabel.

<sup>20)</sup> Auge et obtine quae lucusque tibi mansere virtutes, ne mox et has omittas. Ewald I.



менты, въ чемъ бы они ни состояли, I. Христосъ и обращаетъ вниманіе церкви и совѣтуетъ, чтобы она поддержала ихъ существованіе (στήρισον), не дала имъ замереть окончательно и сдѣлала ихъ опорными пунктами для дальнѣйшаго нравственнаго преуспѣянія. Слова οὐ γὰρ εἶρηκα должны быть поставляемы въ связь вмѣстѣ и съ γίνου γρηγορῶν, и съ στήρισον. Весь 2-й стихъ можно перифразировать такъ: „буди бдительнъ и позаботься о томъ, какъ бы не утратить навсегда тѣхъ добрыхъ качествъ, безъ которыхъ никакое дѣло не можетъ быть совершеннымъ въ очахъ Божіихъ; а твои дѣла именно таковы“.

Что бы поднять ослабѣвающія силы сардійцевъ Господь напоминаетъ имъ о прошломъ, когда христіанская истина была въ нихъ живою и дѣйственною, и сердце ихъ горѣло любовью и ревностію по Богѣ.

Ст. 3): *μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον, поминай убо, како (р. „что“) приѣлъ еси, и слышалъ еси, и соблюдай и покайся.*

Словъ *καὶ ἤκουσας καὶ τήρει* не находимъ въ код. В., во многихъ мишускульныхъ (до 30 см. Tisch.) и у Арефы; еѳіопскіе переводы опускаютъ *καὶ τήρει*, удерживая *καὶ ἤκουσας*; армянскій сохраняетъ *ἤκουσας*, опуская *εἴληφας καὶ*. На основаніи этихъ свидѣтельствъ Гризбахъ, Маттеп, Муральто читаютъ: *μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ μετανόησον*. Въ пользу этого, кратчайшаго, чтенія могутъ быть приведены и экзегетическія основанія: *ἤκουσας* по значенію своему тождественно съ *εἴληφας*, что можно видѣть во всѣхъ комментаріяхъ; по смыслу нужно бы поставить *ἤκουσας* предъ *εἴληφας*, потому что слышаніе должно предшествовать принятію; *τήρει* должно бы занять мѣсто послѣ *μετανόησον*: вообще *τηρεῖν* употребляется въ Апокалипсисѣ (въ соединеніи съ *τὰ γεγραμμένα* — 1, 3, *τὰ ἔργα μου* — 2, 26, *τὸν λόγον* — 3, 8; 3, 10; 22, 7, 9; *τὰς ἐντολάς* — 12, 17: 14, 12, *ἰμάτια* — 16, 15), въ смыслѣ старательнаго и заботливаго храненія чего-либо, и слѣдовательно дѣйствию, выражаемое глаголомъ *τηρεῖν*, должно бы имѣть мѣсто послѣ момента покаянія. Естественнѣе всего было бы расположить понятія въ такомъ порядкѣ: *μνημόνευε οὖν πῶς ἤκουσας καὶ εἴληφας*

καὶ μετανόησον καὶ τήρει; при настоящемъ же, установившемся чтеніи слова καὶ ἤκουσας καὶ τήρει замедляютъ ожидаемый переходъ отъ μυημόνευε къ μετανόησον (ср. 2, 5: μυημόνευε, μετανόησον, τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον) и даютъ поводъ къ предположенію, что вмѣсто краткой и сжатой рѣчи подлинника здѣсь предъ нами находится перифразъ комментатора. Поэтому заслуживаетъ предпочтенія текстъ ватиканскаго кодекса, принятый въ изданіяхъ Гризбаха, Маттеи и Муральто. Пространная редакція кодексовъ AC Sin., вѣроятно же всего, обязана своимъ происхожденіемъ какому-нибудь древнему толкованію, которое и внесено въ текстъ; по египетскимъ переводамъ можно заключать, что сначала прибавлено καὶ ἤκουσας, а потомъ и τήρει<sup>21)</sup>. Это постепенное наращеніе текста могло случиться гораздо легче, чѣмъ пропускъ цѣлой фразы во множествѣ древнихъ кодексовъ.

Въ прибавленныхъ словахъ замѣтенъ тотъ же характеръ толкованія, какой встрѣчаемъ, напр., у Ареѣ: πῶς εἰληφας понимается въ смыслѣ ὃ εἰληφας, т. е. обозначаетъ ученіе, принятое церковію отъ первыхъ проповѣдниковъ христіанства<sup>22)</sup>. Между тѣмъ πῶς εἰληφας (буквально въ слав.: *како пріялъ еси*) не указываетъ на ученіе и преданіе апостольское<sup>23)</sup>, а на тѣ внутреннія расположенія сердца, съ которыми сардійцы принимали благую вѣсть (ср. Лк. 8, 18), и которыя, подобно „первой любви“ Ефеса, съ теченіемъ времени ослабѣвали и замирали. Воспоминаніе о первоначальномъ блаженномъ времени и сравненіе его съ настоящимъ должно было пробудить въ сардійцахъ мысль объ ихъ нравственномъ паденіи (ср. 2, 5), сожалѣніе объ утраченныхъ или ослабѣвшихъ отъ бездѣйствія добрыхъ качествахъ и стремленіе снова возвратитъ или утвердить ихъ. Отсюда—увѣщаніе Господа μετανόησον, покайся.

Указавъ сардійцамъ путь и средства къ исправленію,

21) Ср. впрочемъ, Cod. Fuldensis Вульгаты, гдѣ есть *serva, a et audieri* опущено. Lachm.

22) Ср. Ареѣ. τὴν παράδοσιν ἐκ τῶν ἀποστόλων. Vitr., De W, Hengst.

23) Или способы преподаванія ими христіанской истины: *quomodo institutus fueris*. Castalio у Düst.

I. Христосъ изрекаетъ угрозу на случай нераскаянности; при этомъ Онъ снова обращаетъ мысли сардійцевъ къ первому и главному условію исправленія—*γίνου γρηγορῶν*—въ словахъ *ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃ*, *аще убо не бдиши*. Если не пробудится снова нравственное сознание въ членахъ церкви, то ихъ неожиданно настигнетъ достойная кара праведнаго гнѣва Божія: *ἤξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνώσῃ ποίαν ὥραν ἤξω ἐπὶ σέ, прїиду на тя яко тать, и не имаша почути, вѣ кїи часъ прїиду на тя*.

— *Ἐπὶ σέ* предъ *ὡς κλέπτης*, русск. и слав. *на тебя, на тя*, Тишендорфъ опускаетъ по AC 12. 28, сорт, And<sup>a</sup>, Prim. и др., но оно подтверждается BSin и множ. минускульныхъ, Vulg., Syr. и др., нѣкоторыми изданіями Андрея, Ареѳою и др. У нѣкоторыхъ опускается второе *ἐπὶ σέ*. Вѣроятно все, въ подлинникѣ *ἐπὶ σέ* поставлено было дважды, и одно изъ нихъ—первое (по большей части) или послѣднее было опускаемо какъ излишнее.

Сравненіе *ὡς κλέπτης*, какъ тать, о пришествіи Господа часто встрѣчается въ евангеліяхъ (Мѳ. 24, 43—44; 15, 13; Лк. 12, 39) и посланіяхъ (1 Сол. 5, 2, 4; 2 Петра 3, 10). Ср. Іоила 2, 9; Іер. 49, 8. Въ указанныхъ мѣстахъ Св. Писаніе Новаго Завѣта говоритъ о днѣ Господнемъ, днѣ всеобщаго страшнаго суда, который внезапно настигнетъ людей, когда они будутъ имѣть полную увѣренность въ мирѣ и безопасности (1 Сол. 5, 3). Въ настоящемъ случаѣ *ἤξω ὡς κλέπτης* имѣетъ условное значеніе (*ἐὰν μὴ γρηγορήσῃς*) и касается одной только сардійской церкви (*ἐπὶ σέ*). Судъ надъ нею есть судъ частный (ср. 2, 5, 16, 25) хотя, онъ и имѣетъ тѣже типическія черты, какъ и всеобщій, и изображается въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ.

— Соединеніе усиленнаго отрицанія *οὐ μὴ* съ сослаг. аориста *γνώσῃ* или *γνώσῃ* объясняется желаніемъ писателя придать рѣчи большую выразительность и можетъ быть передано русскимъ „не узнать тебѣ“<sup>24)</sup>.

— *Ποίαν ὥραν* по Де-Ветте и Эбрарду есть гебраизмъ. Дюстердиккъ, напротивъ, указываетъ примѣры употребленія

<sup>24)</sup> Ср. Winer § 60, 3, S. 529.

випительнаго съ тѣмъ же характеромъ и въ греческомъ языкѣ и ссылается на Винара § 32, 6; но приводимые примѣры (Ин. 4, 52: *χθὲς ὥραν ἐξδόμενῃ ἀφῆκεν ὁ πυρετός* и Дн. 10, 3: *ὡσεὶ ὥραν ἐννάτην*) не аналогичны съ разбираемымъ, а ссылка на Winer'a къ настоящему случаю не относится<sup>25</sup>). Вполнѣ правильно по законамъ греческаго языка употребляютъ ὥρα въ соединеніи съ ποῖος Маттеей и Лука: ποῖα ὥρα. Мт. 24, 42; Лк. 12, 39; ср. Мт. 24, 43—ποῖα φυλακῆ. Однакоже въ ποῖαν ὥραν нѣтъ необходимости видѣть гебраизмъ: ввн. ποῖαν ὥραν вв. обычнаго дательнаго объясняется аттракціею къ γνώση, т. е. οὐ μὴ γνώση ὥραν ποῖαν ἴξω хтл.

2) Стихъ 4-й содержитъ въ себѣ слова Господа къ избранному меньшинству сардійскихъ христіанъ. Ἀλλὰ ὀλίγα ἔχεις ὀνόματα ἐν Σάρδεσιν οἱ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς ὅτι ἄξιοί εἰσιν, но *имаша мало именъ и въ Сардию, иже не оскверниша ризъ своихъ: и ходити имутъ со мною въ бѣлыхъ, яко достойни суть.*

— Textus receptus предъ ἐν Σάρδεσιν имѣетъ καὶ, слав. *и въ Сардию*, но онъ основывается на свидѣтельствѣ весьма не многихъ кодексовъ, и потому καὶ въ русскомъ не передано. Оἱ предъ οὐκ ἐμόλυναν, сохранившееся лишь въ очень немногихъ кодексахъ, справедливо принято Тишендорфомъ вмѣсто ἄ, хотя послѣднее, какъ легчайшее, встрѣчается въ громадномъ большинствѣ кодексовъ: οἱ подтверждается послѣдующимъ ἄξιοι и согласовано съ ὀνόματα по смыслу; ср. Vulg., Cort., Андр., Ар. и др. Обращаетъ на себя вниманіе и порядокъ словъ въ началѣ стиха: одна редакція (по В, свыше 20 minusc, Андр., Ар. и др.) имѣетъ: ἀλλὰ ὀλίγα ἔχεις ὀνόματα, другая (по ACSin и мн. др., text. rec., Vulg., Primas и др.)—ἀλλὰ или ἀλλ' ἔχεις ὀλίγα ὀνόματα. Въ первомъ случаѣ какъ будто бы сила выраженія сосредоточивается на ὀλίγα (ср. Мрк. 3, 1, 3; 8, 17; Лк. 6, 8; Ин. 8, 26, 41; 16, 12; 1 Кор. 7, 7; Апок. 3, 8 — μικράν ἔχεις δύναμιν; 17, 13—μίαν ἔχουσι γνώμην); слѣдовательно

<sup>25</sup>) См. въ этому Krüger § 46, 3, Anm. 1, 2.

рѣчь должна бы имѣть оттѣнокъ укора сардійской церкви за то, что *мало* въ ней истинныхъ христіанъ. Напротивъ, при постановкѣ ἔχεις на первомъ мѣстѣ на него переходитъ логическое удареніе, и все выраженіе будетъ заключать похвалу за то, что, не смотря на общій упадокъ духовной жизни, все таки есть и въ Сардахъ (р. „въ Сардисѣ“ изъ Σάρδεις въ 1, 11) лица, достойныя ходить въ бѣлыхъ одеждахъ (отсюда въ нѣкоторыхъ кодексахъ καί=даже). Логическое теченіе мыслей и противоположеніе 4-го стиха предыдущему (ἀλλά, котораго нѣтъ только въ Sin.) заставляютъ отдать предпочтеніе 2-й редакціи (ср. 2, 6—ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις), или лучше: тексту первой придавать смыслъ второй, предполагая, что вторая чрезъ упрощеніе произошла изъ первой.

Противопоставляя меньшинство истинныхъ христіанъ всей остальной массѣ членовъ сардійской церкви (ἀλλ' ὀλίγα ἔχεις ὀνόματα), І. Христосъ похваляетъ ихъ нравственную чистоту (οἱ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν) и изрекаетъ за ихъ заслуги (τί ἀξιοί εἰσιν) обѣтованіе будущаго блаженства (καὶ περιπατήσουσι κτλ.). Эти похвалы и обѣтованіе имѣютъ цѣлю не столько одобреніе всей церкви, сколько утѣшеніе тѣхъ немногихъ избранныхъ, которые не подходили подъ общую характеристику νεκρὸς εἶ.

— Ὀλίγα ὀνόματα. Ὀνομα здѣсь=ἄνθρωπος, какъ въ 11, 13; Дн. 1, 15; ср. евр. шмот—Числь 1, 2; 1, 18, 20; 3, 40, 43; 26, 53; по Арсоѣ въ этомъ значеніи слово ὄνομα — ἀνελλήνιστον καὶ τῆς ἀδοκίμου χρήσεως καὶ χιβδήλης.

Нравственная чистота немногихъ изъ сардійцевъ изображается подъ символомъ незамаренныхъ одеждъ. Нѣкоторые толкователи стараются опредѣлить, что собственно значить „одежда“; по однимъ такъ называется тѣло, какъ одѣяніе души, по другимъ—совѣсть (ср. 1 Кор. 8, 7), наконецъ — оправданіе вѣрою во Христа и др.<sup>26</sup>). Но ветхозавѣтная и вообще еврейская символика не даетъ права на такія утонченныя изысканія: она беретъ прямо цѣлый образъ μόλυνειν ἱμάτια и прилагаетъ его къ духовной природѣ человѣка. Кто

26) См. С. a Lapide, Sylv., Düsterdick

имѣть, по этой символикѣ, нечистыя одежды, тотъ пороченъ, виновенъ, грѣшенъ (см. Исаи 64, 6; „вся праведность ваша какъ запачканная одежда“; ср. Зах. 3, 3—4); кто сохранить одежду незамаранною, тотъ чистъ и святъ. Ср. Targum in Coheleth IX, 8; *omni tempore vestes tuae albae sint ab omni immunditate peccati*; Sohar in шиххат лекат fol. 4, 4; *desiderium Satanae non est aliud nisi hoc, ne induat homo vestem sanctam et puram et destruat vestem pollutam et opera Satanae*; Schabbath fol. 152, 2<sup>27</sup>).

Въ словахъ *περιπατήσουσι μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς*, содержащихъ обѣщаніе награды, тотъ же символъ повторяется, только въ положительной формѣ. *Ἐν λευκοῖς*, т. е. *ἱματίοις* — ср. Ин. 20, 12, гдѣ эти слова повторяются буквально.

„Бѣлыя одежды“ въ противоположность „нечистымъ и грязнымъ“ обозначаютъ праведность и святость (см. Апок. 3, 18; 19, 7—8) и присвоиваются прославленнымъ праведникамъ (Ап. 4, 4; 6, 11; 7, 9, 13—14; 19, 4; 3 Ездры 2, 40), ангеламъ Божиимъ (Дп. 1, 10; Ин. 20, 12) и І. Христу (Мө. 17, 2; Мрк. 9, 3), какъ одежды славы и побѣды. Хожденіе со Христомъ въ бѣлыхъ одеждахъ относится къ блаженству въ небесномъ Іерусалимѣ, гдѣ спасенные народы будутъ ходить во свѣтѣ Агнца (21, 14), и возводитъ мысль къ браку Агнца, на которомъ „жена“ Его, т. е. торжествующая церковь, облечется въ виссонъ бѣлый и чистый, означающій праведность святыхъ (19, 7—8; ср. 14 гл.). Подобныя же представленія находятся въ 3 Ездры 2, 38—40; „смотрите, какое число знаменованныхъ на вечера Господней, которые, *переселившись отъ тѣни вѣка сего, получили отъ Господа свѣтлыя одежды*. Прими число твое, Сіонъ, и заключи твоихъ, *одѣтыхъ въ бѣлыя одѣянія, которые исполнили законъ Господень*.”

Въ заключительныхъ словахъ стиха *ὅτι ἄξιοί εἰσιν* высказывается основная апокалипсическая идея—идея мздовоздаянія каждому соотвѣтственно дѣламъ его, которая наглядно выражена въ словахъ: *οὐκ ἐμόλυναν*, а потому *περιπατήσουσιν*

<sup>27</sup>) Schöttgen ad h. l.

ἐν λευκοῖς. Ср. 16, 6: кто проливаетъ кровь, тому Господь дастъ пить кровь, - и также ὅτι ἄξιοί εἰσιν.

г) Награда. Переходъ отъ характеристики церковной жизни въ главной части опредѣленія, къ наградѣ, настолько незамѣтенъ и близокъ, что слова обѣтованія побѣдителямъ по началу своему—ὁ νικῶν περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς—представляетъ простой перифразъ 4-го стиха. Если бы здѣсь была поставлена на своемъ обычномъ мѣстѣ пзвѣстная формула ὁ ἔχων οὖς κτλ., то, очевидно, она нарушала бы непрерывную постепенность въ развитіи мыслей и останавливала бы ихъ естественный ходъ. Благодаря этому общая схема, принятая ранѣе, испытываетъ небольшое измѣненіе, повинуваясь логическому строю рѣчи.

Все обѣтованіе побѣдителю распадается на три части. 1) Ст. 6. Ὁ νικῶν οὗτος περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, *побѣждающій, той облечется въ ризы бѣлыя.*

Οὗτος, основанное на код. В, въ очень многихъ минускульныхъ, нѣсколькихъ переводахъ и свидѣтельствахъ Андрея, Ареопы и катепъ. принято въ text. rec. (слав. *той*). Лахманъ и Тишендорфъ (въ 8 изд.) по ACSin 20 min., Vulg., copt., ar., arm., Prim. замѣняютъ его формою οὕτως. Но οὗτος (съ о) нужно отдать преимущество, потому что эта форма болѣе соотвѣтствуетъ характеру языка Апокалипсиса: при οὗτος, ὁ νικῶν, какъ и въ другихъ мѣстахъ, получаетъ значеніе условнаго предложенія и занимаетъ болѣе самостоятельное положеніе, чѣмъ при οὕτως (ср. ὁ νικῶν—ὁὖσω αὐτῷ въ другихъ опредѣленіяхъ).—Περιβαλεῖται ἐν—ср. Ап. 4, 4; Мо. 11, 8 (два раза у LXX—Bleek), обыкновенно же съ вѣдательнымъ—Апок. 7, 9, 13, 11, 3 и др.—Смысль символа изъясненъ въ 4 стихѣ.

2) Καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς, *и не имамъ отмыти имене его отъ книгъ животныхъ.*

Οὐ μὴ—ср. ст. 3.—Въ соединеніи съ ζωῆς св. писатель употребляетъ βίβλος и βιβλίον. Βίβλος и уменьшительное βιβλίον означаютъ „свитокъ изъ папируса или пергамента, книга, письмо, сочиненіе“. Въ переносномъ смыслѣ — βιβλίον не употребляется, а βίβλος получаетъ значеніе „списокъ“.

перечень, каталогъ“ (Быт. 5, 1; Песм. 7, 5)<sup>28)</sup>. Когда св. писатель говоритъ βιβλίον, то имѣеть въ виду прямое значеніе „книга, свитокъ“ (ст. 20, 12: βιβλίον, по не βιβλος, ἡνοσίχθην), а βιβλος придаетъ значеніе переспособное: „списокъ“ (20, 15: εἶτις οὐχ εἰρέθη ἐν τῇ βιβλῳ τῆς ζωῆς). Образъ—βιβλος ζωῆς встрѣчается въ псалмѣ 68 (евр. 69), 28—29, гдѣ Псалмопѣвецъ говоритъ: „да не войдутъ они (нечестивые) въ правду Твою, да изгладятся они изъ *книги живыхъ*“, или, по другому переводу, „изъ книги жизни“ (евр. хайим; ср. Быт. 2, 9: эц гахайим, древо жизни). Символическое представленіе о книгѣ, въ которую Богъ вписываетъ имена людей, находимъ еще въ кн. Исходъ 32, 32—33; Исаи 4, 3; Іезек. 13, 9; Дан. 12, 1; записаны Малах. 3, 16; въ ней имена рабовъ Божіихъ (Исх.), праведныхъ и святыхъ (Ис., Ис. 68), членовъ теократическаго царства (Іезек.) и послѣдниковъ Іерусалима съ землей обѣтованной (Ис., Іезек.). Книга жизни Новаго Завѣта имѣеть одинаковое значеніе, съ тѣмъ только различіемъ, что она имѣеть отношеніе къ новому, духовному Израилю, у котораго царь—Агнецъ, а столица—всесный Іерусалимъ (Апок. 19—21 гл.). Эпитетъ ζωῆς показываетъ, что въ этомъ символѣ преобладаетъ мысль о жизни, спасеніи, блаженствѣ, приобрѣтенныхъ смертію Христа (Апок. 13, 8). Но такъ какъ искупленіе простирается на всѣхъ людей безъ исключенія, и царство Божіе по идеѣ обнимаетъ все человѣчество, то въ книгѣ жизни вписаны имена *всѣхъ людей* отъ сложенія міра<sup>29)</sup> (Апок. 13, 8, гдѣ ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου относится не къ ἐσφαγμένου, какъ обыкновенно полагають, а къ γέγραπται; ср. 17, 8: οὐ γέγραπται τὰ ὀνόματα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου). Грѣхъ, какъ измѣна Царю-Богу и какъ признакъ духовной смерти, лишаетъ человѣка правъ на вѣчноблаженную жизнь въ царствѣ Божіемъ, поэтому Богъ изглаждаетъ имена грѣшниковъ изъ книги жизни (Исх. 32, 33; „того, кто согрѣшилъ предо Мною, изглажу его изъ книги Моей“), а имена праведниковъ остаются въ ней. От-

<sup>28)</sup> Ср. Herod. 2,100 Schleussner.

<sup>29)</sup> Исключеніе см. 17, 8.



сюда отрицательная форма οὐ μὴ ἐξαλείψω вмѣсто положительной γράψω.—Розенмюллеръ видитъ здѣсь простую риторическую фигуру (λιτότης).

3. Καὶ ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ Πατρὸς μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, и исповьмъ имя его предъ Отцемъ Моимъ и предъ Ангелы его.

Эти слова содержатъ въ себѣ почти буквальное повтореніе обѣтованій I. Хрпста праведникамъ, высказанныхъ у Мѡ. 10, 32 и Лк. 12, 8, и обозначаютъ высшее прославленіе побѣдителя Господомъ на небесахъ.

Всѣ три момента награды расположены въ строго послѣдовательномъ логическомъ порядкѣ: облеченіе въ бѣлыя одежды, т. е. оправданіе и освященіе, открываетъ доступъ къ вѣчно-блаженной жизни въ царствѣ Христовомъ, а съ вѣчною жизнію соединяется состояніе высшаго прославленія предъ Богомъ и небожителями.

Связь награды съ типическими особенностями церковной жизни выступаетъ съ полною ясностью: обѣщанныя побѣдителямъ бѣлыя одежды противоплагаются той призрачной одеждѣ праведности, въ которую облакалось большинство лицемѣрныхъ сардійскихъ христіанъ, гордившихся своимъ внѣшнимъ благочестіемъ,—имя въ книгѣ жизни—тому имени, которое они себѣ пезаконно, не по заслугамъ присвоивали (ὄνομα ὅτι ζῆς),—небесная слава предъ Богомъ и ангелами—славѣ земной, человѣческой, которую сардійцы ставили выше всего (ср. Мѡ. 6, 1—2).

д) Ст. 6. Ὁ ἔχων οὖς κτλ. См. въ предш. главѣ.

### *Е) Ангелу филиладельфійской церкви.*

(3, 7—13).

а) Ст. 7. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Φιλαδελφίᾳ ἐκκλησίας γράψον, и Ангелу Филадельфійскія церкви напиши.

Имя города Филадельфіи (Φιλαδέλφια, позднѣе Φιλαδέλφεια) кромѣ Апокалипсиса не упоминается ни въ одной книгѣ

Новаго Завѣта. Этотъ городъ находился въ Лидіи <sup>1)</sup>, на разстояніи 13 часовъ пути (около 7 геогр. миль) <sup>2)</sup> къ ЮВ отъ Сардъ, и занималъ одинъ изъ крутыхъ скалистыхъ холмовъ сѣвернаго ската горнаго хребта Тмолуса. Укрѣпленный природою и искусствомъ—онъ господствовалъ надъ богатою и плодоносною равниною рѣки Гермуса, притокъ котораго Когамъ протекалъ недалеко отъ городскихъ стѣнъ.

Филадельфія основана была Атталомъ Филадельфомъ, царемъ пергамскимъ, братомъ Евмена, и названа въ честь своего основателя <sup>3)</sup>. При Веспасіанѣ она была переименована въ Флавію <sup>4)</sup>, въ честь этого императора, который происходилъ изъ фамиліи Флавіевъ; но это оффиціальное имя не удержалось за нею въ народномъ употребленіи.

По свидѣтельству Постановленій апостольскихъ, первый епископъ Филадельфіи Димитрій былъ рукоположенъ Ап. Иоанномъ <sup>5)</sup>. На основаніи этого можно предполагать, что христіанство насаждено или самимъ Апостоломъ, или незадолго до его пришествія въ Малую Азію. Немного спустя послѣ написанія Апокалипсиса (въ началѣ 2-го вѣка, около 107 года) Св. Игнатій Антиохійскій въ своемъ посланіи къ Филадельфійцамъ даетъ весьма благопріятный отзывъ объ ихъ христіанской жизни и особенно хвалитъ ихъ за радушіе и гостепрѣимство <sup>6)</sup>. Въ этомъ посланіи можно находить нѣкоторые намеки на апокалипсическое опредѣленіе о церкви Филадельфійской; ср., напр.,— Ап. 3, 12: „побѣждающаго сдѣлаю столпомъ въ храмѣ Бога Моего... и напишу на немъ имя Бога Моего“ и Игнатія гл. VI <sup>7)</sup>: „если ни тотъ, ни другой (ни обрѣзанный, ни необрѣзанный) не говоритъ объ Иисусѣ Христѣ, то они, по Мнѣ, столпы и гробы мертвыхъ,

1) Ptolem. 5, 2, 17; Plin. 5, 30; Strabo 13.

2) Winer, Bleek.

3) *Φιλαδέλφεια πόλις Λυδίας Ἀττάλου κτίσμα τοῦ Φιλαδέλφου*. Bruder.

4) Winer.

5) Пост. Ап. въ р. переводѣ. Казань 1864. VII, 46, стр. 244.

6) Преображенскій П. Писанія мужей апостольскихъ. Посл. къ Филадельфійцамъ IX, стр. 416.

7) Ib. стр. 413.

на которыхъ написаны только имена человѣческія“; Апок. 3, 8: „вотъ Я отворилъ предъ тобою дверь и никто не можетъ затворить ее“ и Игнатія гл. IX <sup>8)</sup>: „Христосъ есть дверь къ отцу, которою входятъ Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ, пророки, апостолы и церковь“.

Филадельфія существуетъ до сего времени подъ турецкимъ названіемъ Allah — Shehr, Аллахъ — Шехръ, что значитъ „Божій городъ“ (ср. Апок. 3, 12); въ ней есть епископъ, подъ вѣдѣніемъ котораго находится отъ 15 до 20 церквей и до 5000 пасомыхъ, православныхъ грековъ <sup>9)</sup>. Изъ всей Малой Азіи только въ одной Смирнѣ процентъ христіанскаго населенія болѣе, чѣмъ во Филадельфіи. Населеніе ея отличается добротою и гостепрѣимствомъ (ср. Посланіе Игнатія), за что отъ самихъ Турокъ получило лестное названіе „добраго и вѣжливаго народа“ <sup>10)</sup>.

б) Τάδε λέγει ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθινός, ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαβίδ, ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείσει, καὶ κλείων καὶ οὐδεὶς ἀνοίξει, тако глаголетъ Святый истинный, имѣяй ключъ Давидовъ: отверзаяй, и никто же затворитъ: затворяяй, и никто же отверзетъ.

“Ἅγιος. по употребленію въ Новомъ Завѣтѣ въ примѣненіи къ лицу І. Христа, указываетъ на Него, какъ на безгрѣшнаго Богочеловѣка, Мессію и Сына Божія. Исповѣдуя свою вѣру въ Него, Ап. Петръ говорилъ: „мы познали, что Ты Святый Божій (Ін. 6, 69), т. е. „Христосъ, Сынъ Бога живаго“, какъ поясняетъ сохранившійся вариантъ этого мѣста <sup>11)</sup>. Таже самая мысль высказывается архангеломъ благовѣстникомъ въ словахъ — τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ (Лк. 1, 35) въ связи съ предсказаніемъ о Христѣ, что Онъ „будетъ великъ, и наречется Сыномъ Всевышняго, и дастъ Ему Господь Богъ престолъ Давида, отца Его, и будетъ царствовать надъ домомъ Іакова во вѣки“ (Лк. 1, 32; ср. Мрк. 1, 24; Лк. 4, 34; Дн. 4, 27; 3, 14 и др.).

8) Ів. стр. 415.

9) Tait, Поровъ 138—140.

10) Христ. Чт. 1843, стр. 461 въ ук. ст. Лучицкаго.

11) Bruder.

Совершенная святость Богочеловѣка служитъ основаніемъ другаго эпитета *ὁ ἀληθινός*, потому что истина доступна только святости. *Ἀληθινός* по Тренчу <sup>12)</sup> имѣетъ болѣе глубокое значеніе, чѣмъ синонимичныя ему *ἄψευδής* или *ἀληθής*: оно исключаетъ изъ понятія о предметѣ не одну ложь или неправду (*ἄψευδής*, *ἀληθής*), но все мнимое, кажущееся, призрачное, и выражаетъ полное соотвѣтствіе предмета съ своею сущностью, идеей, именемъ. Такъ, *Θεὸς ἀληθινός* (напр. 1 Солун. 1, 9) прежде всего возбуждаетъ мысль не о томъ, что сообщаемое Богомъ откровеніе не заключаетъ въ себѣ ничего ложнаго, но о томъ, что Богъ откровенія есть единственный, который соотвѣтствуетъ идеѣ Божества, и одинъ только достоинъ носить имя Бога въ противоположность богамъ ложнымъ, — одинъ только есть то, что Онъ есть; *φῶς ἀληθινόν* (Ин. 1, 9) не тоже, что *φῶς ἄψευδές*, *ἀληθές*, это — существенный и единственный свѣтъ, источникъ всякаго другаго, производнаго и несамостоятельнаго отраженія его или подражанія ему. Поэтому, какъ *ὁ ἀληθινός* I. Христосъ есть дѣйствительно таковъ, какимъ является въ новозавѣтномъ откровеніи и вѣрованіи церкви, т. е. единственный и истинный Сынъ Божій, Мессія, Богочеловѣкъ.

Оба эпитета, какъ *ὁ ἅγιος*, такъ и *ὁ ἀληθινός*, въ Ветхомъ Завѣтѣ прилагаются къ *Ιεγοῦ*, какъ Владыкѣ святаго, избраннаго народа Израильскаго (Ис. 6, 3; 40, 25; Авв. 3, 2; Ис. 77, 41 и др.; Ис. 65, 9, 16—17). Разсмотрѣніе ветхозавѣтныхъ мѣстъ, въ которыхъ *Ιεγοῦ* усвояются оба эти названія, открываетъ ихъ глубокий смыслъ въ примѣненіи къ лицу I. Христа въ настоящемъ случаѣ: перенесеніе эпитетовъ выражаетъ мысль объ одинаковомъ Божественномъ достоинствѣ, одинаковыхъ Божественныхъ правахъ I. Христа съ Богомъ Отцемъ и устанавливаетъ тѣже самыя отношенія I. Христа къ новому Израилю, какія связывали Израиля ветхозавѣтнаго съ *Ιεγοῦ*. Христосъ Мессія есть единосущный Сынъ Божій, царь (Ис. 6, 3, 13), законодатель (Лев. 20, 21), пастырь (Ис. 40, 11, 17, 25), Спаситель (Авв.

<sup>12)</sup> Trench Synonyms of the N. T. Cambridge 1854, § 8—Düsterdick.

3, 3, 13) духовнаго Израиля, ведущій народъ Свой къ наслѣдованію новой земли (Ис. 65, 9, 16—17), горнаго Сіона и Іерусалима (ст. 9).

Какъ слѣдствіе и поясненіе къ первымъ двумъ эпитетамъ присоединяется послѣдній: *ὁ ἔχων τὴν κλεῖν τοῦ Δαβὶδ κατλ.* Этотъ образъ находитъ объясненіе въ 22, 22 Псаи: обличая царедворца Севну (ст. 15), Господь Саваоѣъ говоритъ устами пророка: „возложу ключъ дома Давидова на рамена Еліакима, сына Хелкіина (ст. 20); отворить онъ, и никто не запретъ,—запретъ онъ, и никто не отворить“ (ст. 22). Съ ключемъ дома Давидова соединяется право надъ входами и выходами въ немъ, а ключъ, принадлежащій самому Давиду, сообщаетъ обладателю наслѣдственныя права Давида, т. е. власть надъ крѣпостью Сіономъ (2 Ц. 5, 7; 3 Ц. 8, 1), городомъ Іерусалимомъ (Ис. 10, 24; 33, 20), а вмѣстѣ съ тѣмъ и надъ всѣмъ Израилемъ (Мих. 4, 8 и мн. др.). Объемъ власти опредѣляется съ положительной и отрицательной стороны: отъ Христа зависитъ допустить или недопустить въ Іерусалимъ; слѣдовательно власть является во всѣхъ отношеніяхъ неограниченною. Послѣдній эпитетъ изображаетъ І. Христа какъ втораго Давида (ср. Осин 3, 5; Іереміи 30, 9; Іезек. 34. 23 и д. 34, 24 и д.), воцарившагося надъ новымъ Израильскимъ народомъ на престолѣ своего праотца (Лк. 1, 32—33; Дн. 2, 30; ср. 2 Ц. 7, 12; Пс. 131, 11 и д.), владыку новаго Сіона (Апок. 14, 1) и Іерусалима (гл. 21), возстановителя падшей Давидовой скиніи (Дн. 15, 16 и Апок. 21, 3; ср. Пс. 100 и Апок. 21, 8, 27). А такъ какъ царство духовнаго Израиля есть царство небесное, то ключъ Давида имѣетъ одинаковое значеніе, какъ и ключи царства небснаго у Мѡ. 16, 19.

Связь эпитетовъ І. Христа съ характеромъ церковной жизни см. ниже.

в) Въ главной части опредѣленія І. Христось 1) высказываетъ похвалу достоинствамъ церкви (ст. 8) 2) изрекаетъ пророчество объ іудейской синагогѣ (ст. 9), затѣмъ присоединяетъ 3) обѣтованіе и 4) увѣщаніе вѣрующимъ (ст. 10—11).

1) Ст. 8. *Οἶδά σου τὰ ἔργα. ἰδοὺ δέδωχα ἐνώπιόν σου θύραν ἠνεωγμένην, ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν ὅτι*

μικράν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησάς μου τὸν λόγον καὶ οὐκ ἤρνήσω τὸ ὄνομά μου. *Вѣмъ твоя дѣла: се дахъ предъ тобою двери отверсты, и никто же можетъ затворити ихъ: яко малу имаша силу, и соблюлъ еси мое слово, и не отвергся еси имене моего.*

— Вмѣсто καὶ, принятаго въ text. rec. послѣ ἠνεωγμένην, Тишендорфъ читаетъ по AC и мн. др. ἦν, что подтверждается всѣми древними переводами. Плеоназмъ ἦν—αὐτήν въ Sin устраняется опущениемъ αὐτήν.

Русскій переводъ этого стиха значительно уступаетъ славянскому: въ немъ чрезъ опущеніе ὅτι предъ μικράν затемнена логическая связь мыслей, — кромѣ того не соблюдено противоположеніе между μικράν ἔχεις δύναμιν и καὶ ἐτήρησας (καὶ adversativum). Яснѣе: „знаю твои дѣла: вотъ Я растворилъ<sup>13)</sup> предъ тобою дверь (слав. двери), которую никто не можетъ запереть, потому что хотя малую имѣешь силу, но соблюлъ Мое слово и не отвергся имени Моего“.

Слова δέδωχα θύραν ἠνεωγμένην ἣν οὐδεὶς δύναται κλείσαι имѣютъ прямое и непосредственное отношеніе къ эпитету Христа ὁ ἀνοίγων καὶ οὐδεὶς κλείει. Какъ обладатель ключа Давидова, Христосъ отверзаетъ членамъ филиладельфійской церкви дверь небеснаго Иерусалима, даруетъ свободный входъ въ небесное царство Его. Арееа: τῶν ἀγαθῶν ἡ θύρα ἀνεωγμένη δίδοται ὡς ἐτοιμοτάτη... παρέχειν τὴν εἴσοδον πρὸς ἀπόλαυσιν<sup>14)</sup>. Въ словахъ I. Христа содержится высокая похвала вѣрующимъ. Это значитъ, что они въ своей жизни и дѣятельности шли истиннохристіанскимъ путемъ, который приводитъ къ наслѣдованію будущаго вѣчнаго блаженства (ср. ст. 12). Полную параллель съ этимъ мѣстомъ представляютъ слова Постановленій апостольскихъ, обращенныя къ христіанамъ: „вамъ отворены врата жизни..., вы прибѣгли къ истинному единоначалію Вседержителя Бога чрезъ I. Христа, сдѣлавшись полнотою числа спасаемыхъ“<sup>15)</sup>,

<sup>13)</sup> Δέδωχα ἠνεωγμένην, гдѣ δίδωμι=ποιέω какъ въ евр. на-  
тав въ значеніи аса. Подробнѣе объ этомъ въ 9 стихѣ.

<sup>14)</sup> Ср. Eichh., Hengst., Bleek.

<sup>15)</sup> Кн. V, гл. 15, стр. 157.

а также 2 Петра 1, 11: „такъ откроется вамъ свободный входъ во вѣчное царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа“.

Большинство толкователей <sup>16)</sup> понимаютъ этотъ образъ иначе: ссылаясь на Дн. 14. 27; 1 Кор. 16, 9; 2 Кор. 2, 12; Колосс. 4, 3, они подъ „отверстою дверью“ разумѣютъ дверь учительной проповѣди (*διδασκαλικῆς κηρύγματος* — Андрей) и видятъ въ этомъ указаніе на чрезвычайный успѣхъ христіанскаго благовѣствованія, котораго должны ожидать филиладельфійцы въ близкомъ будущемъ среди язычниковъ и іудеевъ. Но противъ этого толкованія можно привести слѣдующія основанія: а) слова *ἐνώπιόν σου* ясно показываютъ, что дверь отверста предъ церковію, а не предъ прозелитами христіанства изъ іудеевъ и язычниковъ; в) представленіе о ключѣ Давида въ предыдущемъ стихѣ возбуждаетъ мысль не о вратахъ филиладельфійской церкви, въ которыя будутъ входить новообращенные, а о вратахъ небеснаго Іерусалима; та же мысль, какъ увидимъ, повторяется и въ заключеніи (ст. 12); слѣдовательно послѣднее толкованіе ослабляетъ связь 9-го стиха съ контекстомъ; с) успѣхъ христіанской миссіи въ Филадельфії является не достаточно мотивированнымъ въ послѣдующемъ причинномъ предложеніи *ὅτι μικράν ἔχεις δύναμιν* и пр. <sup>17)</sup>.

Почему именно филиладельфійцамъ открытъ былъ свободный входъ въ Новый Іерусалимъ, поясняется въ дальнѣйшихъ выраженіяхъ, которыя содержатъ въ себѣ характеристику добраго направленія церковной жизни: *ὅτι μικράν ἔχεις δύναμιν καὶ ἐτήρησας* и пр.

Филадельфійская церковь, не смотря на малую силу, т. е. малочисленность, недостатокъ матеріальныхъ средствъ <sup>18)</sup>,

<sup>16)</sup> Андрей, С. а Lap., Vit., Ew. I и II, De—W., Ebrard, Stern, Düst., Kliefoth, Tait и мн. др.

<sup>17)</sup> Этотъ недостатокъ замѣченъ былъ Ew. I и De—Wette, и въ избѣжаніе его они считали *ὅτι* дополнительнымъ и ставили въ непосредственную связь съ *ἔργα*, вслѣдствіе чего *δὲ δῶχα... ἠνεωγμένῃ* обращалось въ независимое парентетическое предложеніе. Неестественность подобной конструкціи очевидна.

<sup>18)</sup> Wetstein, Eichh., De—W., Düst., Ebrard, Hengst. и др.

можетъ быть, даже недостатокъ умственнаго образованія, необходимаго для борьбы съ языческими философами и іудейскими законниками, — все-таки твердо соблюдала вѣру во Христа (ἐτήρησας τὸν λόγον μου) и мужественно исповѣдывала имя Христово предъ врагами Его и церкви (οὐκ ἠρνήσω τὸ ὄνομά μου).

Главнымъ врагомъ церкви Христовой въ Филадельфίи, какъ и въ Смирнѣ, была синагога іудейская; поэтому Господь, высказавъ похвалу вѣрующимъ, касается отношеній церкви къ синагогѣ.

2) Ст. 9. Ἴδου διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἰσὶν, ἀλλὰ ψεύδονται. ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἤξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου, καὶ γνῶσιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε. *Се даю отъ сонмища сатанина глаголющияся быти Иудеи, и не суть, но муть: се сотворю ихъ, да придутъ и поклонятся предъ ногама твоима, и уразумѣютъ, яко азъ возлюбихъ тя.*

— Форма διδῶ по АС и мн. др., замѣняемая въ код. В, многихъ минускульныхъ, у Андр., Ареѣ, гес. и др. формою διδωμι, въ Sin. δέδωχα, принадлежитъ іоническому диалекту<sup>19)</sup>, какъ ἀφείς 2, 20, и ясно доказываетъ происхожденіе книги въ іонійскихъ колоніяхъ Малой Азій, гдѣ Ап. Іоаннъ могъ усвоить нѣкоторыя особенности мѣстнаго говора. Конструкція этого глагола носитъ слѣды еврейскаго вліянія: какъ евр. натан, употребляемое въ смыслѣ аса (Іез. 15, 8; ср. Дѣян. 10, 40 и др.) или сим. (Быт. 3, 12), и διδῶ здѣсь равносильно ποιέω или ποιήσω<sup>20)</sup>, такъ что ἰδοὺ ποιήσω есть повтореніе первоначальнаго ἰδοὺ διδῶ, по необходимости вызванное накопленіемъ вводныхъ словъ: τῶν λεγόντων ..... ψεύδονται. Объектомъ при διδῶ нужно считать подразумѣваемое τινάς, которое ниже обнаруживается въ αὐτούς (ср. Мѡ. 25, 8: δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ ἐλαίου сὺν подразумѣваемымъ τι), — а не τῶν λεγόντων, какъ Düsterdick и др., потому что διδόναι требуетъ винит. падежа. Тῶν

<sup>19)</sup> Düsterdick.

<sup>20)</sup> Vitringa, Eichh., Bleek, De—W., Düst.



λεγόντων согласовано по смыслу съ собирательнымъ τῆς συναγωγῆς, — ср. I н. 7, 49: ὁ ὄχλος — ἐπιχαράρατοί εἰσι; Апок. 7, 9: ὄχλος πολὺς — ἐστῶτες; также Апок. 5, 18; 5, 11—12 и мн. др. ποιήσω αὐτοῦ; ἵνα по аттракціи = ποιήσω ἵνα αὐτοί. — Рядомъ съ сослагательнымъ γυνῶσιν въ ACSin и нѣк. др. сохранились формы изъяв. буд. ἤξουσιν προσκυνήσουσιν, замѣняемая въ прочихъ кодексахъ обычными формами .сослаг. аориста ἤξωσιν, προσκυνήσωσιν, но безъ основанія: эта особенность встрѣчается и въ Апокалипсисѣ, и въ другихъ книгахъ Новаго Завѣта, напр.: Апок. 22, 14 ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία .... καὶ εἰσέλθωσιν; ср. 6, 4; 14, 13; Ин. 17, 2; 1 Петра 3, 1; Мрк. 3, 2. По наблюденію Венера<sup>21)</sup> будущее изъявительнаго (какъ и у классиковъ) въ этихъ случаяхъ выражаетъ продолжительность дѣйствія или состоянія, между тѣмъ какъ аористъ — быстрое наступленіе и прекращеніе ихъ: „будутъ приходить и кланяться въ ноги и узнаютъ“. — Ποιεῖν съ ἵνα — ср. Апок. 13, 12, 15, 16; Ин. 11, 37. — Ἰξουσι при προσκυνήσουσι равносильно: „пришедши, поклонятся“, ср. Апок. 15, 4.

Главная характеристическая черта въ жизни филиладельфійскихъ христіанъ, какъ и смирнскихъ (2, 9), — это вражда къ нимъ со стороны іудейской синагоги со всѣми ея послѣдствіями. Въ Смирнѣ іудеи, не довольствуясь мирной защитою своею религію, прибѣгали къ клеветамъ на христіанъ и воздвигали гоненія противъ нихъ; слѣдовательно ихъ враждебныя отношенія къ христіанамъ приняла по преимуществу внѣшній характеръ. Въ опредѣленіи о филиладельфійской церкви, напротивъ, нѣтъ ни одного намека на клеветы и гоненія со стороны синагоги; поэтому, надобно полагать, борьба іудейства съ христіанствомъ выразилась здѣсь въ иной формѣ: очевидно, іудеи старались дѣйствовать на христіанъ силою убѣжденія, пропагандою среди христіанъ возрѣній іудейства.

Слѣды предполагаемыхъ нами отношеній между іудеями и христіанами въ Филадельфії можно отчасти усматривать въ посланіи Св. Игнатія къ Филадельфійцамъ. Св. Игнатій предостерегаетъ христіанъ относительно іудейской пропаганды:

<sup>21)</sup> § 42, 1, b. s. 335.

„если кто будетъ проповѣдывать вамъ іудейство, не слушайте его“<sup>22</sup>). Видно однакоже, что подъ вліяніемъ іудеевъ между христіанами распространилось преувеличенное уваженіе къ Ветхому Заѣту, его писаніямъ и учрежденіямъ: „я слышалъ отъ нѣкоторыхъ слова: если не найду въ древнихъ (т. е. писаніяхъ Ветхаго Заѣта), то не вѣрю написанному въ евангеліи“<sup>23</sup>). Такое направленіе безъ сомнѣнія, могло возникнуть во время постоянной полемики съ Іудеями. Поэтому Св. Игнатій устанавливаетъ правильный взглядъ на отношеніе обоихъ заѣтовъ и говоритъ: „будемъ прибѣгать къ евангелію, какъ къ плоти Іисуса, и къ апостоламъ, какъ старѣйшинамъ церкви. Будемъ любить также и пророковъ, ибо и они возвѣщали то, что относится къ евангелію“<sup>24</sup>). Последнія слова направлены противъ легко возможнаго при полемикѣ неблагопріятнаго отношенія христіанъ къ Ветхому Заѣту. Объ учрежденіяхъ Ветхаго Заѣта Св. Игнатій говоритъ въ другомъ мѣстѣ: „хороши священники (подзаконной церкви), но лучше Первосвященникъ, которому ввѣрены тайны Божіи“<sup>25</sup>).

Существенными пунктами, на которыхъ сосредоточивалась борьба іудейства съ христіанствомъ, были: вопросъ о Богочеловѣческомъ достоинствѣ Мессіи—Іисуса, объ истинномъ, святомъ и избранномъ народѣ Божіемъ, наслѣдникѣ обѣтованій, данныхъ дому Давидову и праотцамъ. Эти вопросы были для церкви и синагоги вопросами жизни и смерти, и въ первенствующей церкви должны были болѣе занимать умы вѣрующихъ, чѣмъ теперь. Іудеи доказывали, что Іисусъ былъ обыкновенный, простой человѣкъ,—можетъ быть, даже болѣе грѣшный, чѣмъ другіе, потому что подпалъ страшному проклятію Ветхаго Заѣта (Второзак.<sup>26</sup>) 21, 23: „проклятъ всякъ кисящій на деревѣ“, ср. Гал. 3, 13). Іудей Трифонъ упревалъ христіанъ въ томъ, что они обманываются лживыми рѣчами и слѣдуютъ за людьми недостойными, даютъ вѣру

22) Гл. VI, стр. 413 по пер. Преображенскаго.

23) Гл. VIII, стр. 414.

24) Гл. V, стр. 412.

25) Гл. IX, стр. 415.

26) Св. Іустина Діалогъ съ Трифономъ іудеемъ § 32 (Hengst).

пустымъ баснямъ, вымышляютъ себѣ какого-то Христа, изъ любви къ которому напрасно погибають. Истиннымъ Израилемъ. народомъ Іеговы (кегаль Іегова), признавали только себя самихъ (λέγοντες Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς, ср. 2, 9) и проклинали благословенный Богомъ народъ Божій, т. церковь христіанскую<sup>27)</sup>. Они были увѣрены, что ихъ единоплеменники—христіане лишаются обѣтованнаго наслѣдія Давидова, и что если для христіанъ заперты двери синагоги, то заключены вмѣстѣ съ тѣмъ и врата Сіона.

Какъ бы въ отвѣтъ на это, для укрѣпленія вѣрныхъ своихъ послѣдователей и посрамленія іудеевъ, Христось открываетъ Себя церкви, какъ Святой, истинный (а не вымышленный и призрачный) Владыка дома Давидова (ст. 7), который отверзъ чадамъ своимъ врата небеснаго отечества (ст. 8), а іудеевъ (ст. 9) назвалъ синагогою сатаны, народомъ отверженнымъ, потерявшимъ свое прежнее званіе, (τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐχ εἰσὶν, ἀλλὰ ψεύδονται). Такъ какъ ветхій Израиль, ослѣпленный и ожесточившійся въ своемъ невѣрїи (Римл. 11, 25), сдѣлался врагомъ Божиимъ и сталъ въ ряды антитеократическихъ, т. е. антихристіанскихъ силъ, ветхозавѣтныя пророчества о язычникахъ въ ихъ отношенїи къ народу Божію получили теперь примѣненіе къ іудеямъ въ ихъ отношенїи къ церкви Христовой. По этому І. Христось говоритъ: „вотъ Я сдѣлаю, что (изъ синагоги сатанинской) будутъ приходить и будутъ преклоняться предъ ногами твоими и познають, что Я возлюбилъ тебя“. Это высокое обѣтованіе филадельфійской церкви выражается почти въ тѣхъ же словахъ, какія употребляли въ рѣчахъ своихъ пророки Ветхаго Завѣта о народѣ избранномъ (Ис. 2, 3; 43, 4; 45, 14; 49, 23, 26; Захар, 8, 20; Ис. 72, 9; 18, 45 по евр. б. и др.; особенно Ис. 60, 14: „придутъ къ тебѣ съ покорностію сыновья угнетавшихъ тебя и падутъ къ стопамъ ногъ твоихъ всѣ, угнетавшіе тебя, и назовутъ тебя городомъ Господа“). Προσκυεῖν ἐνώπιον (Быт. 23, 12) τῶν ποδῶν τινός (Ср. Дн. 10, 25 πᾶσιν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν; 1 Кор. 14, -25: πᾶσιν ἐπὶ πρόσωπον; Апок. 5, 14; 7, 11;

<sup>27)</sup> Диал. съ Триф. § 122 Henst..

11, 16; 19, 4, 10; 22, 8) — „поклониться кому-либо въ ноги“ — обычный на Востокѣ знакъ глубокаго уваженія и благоговѣнія, оказываемаго Богу, ангеламъ, царямъ, старшимъ, вообще лицамъ властнымъ и авторитетнымъ. Съ нимъ по идеѣ связывается смиренное сознание слабости и зависимости со стороны того, кто оказываетъ этотъ знакъ уваженія. Въ переносномъ смыслѣ поклоненіе означаетъ полное и непрекословное послушаніе (Ис. 44, 12). — Ebrard и Kliefoth предполагаютъ, что Іудеи поклоняются не христіанамъ, а Богу въ присутствіи ихъ; но слова ἐνώπιον τῶν ποδῶν σου со всей ясностью указываютъ на объектъ поклоненія въ лицѣ христіанъ. См. Дн. 10, 25.

Καὶ γινώσκιν ὅτι ἐγὼ ἠγάπησά σε (Ср. Ис. 43, 4; 49, 26). Поклоненіе до земли предъ христіанами, какъ выраженіе убѣжденія въ превосходствѣ церкви Христовой, выясняется въ послѣднихъ словахъ съ своей внутренней стороны: потому іудеи поклоняются, что они признаютъ благоволеніе Божіе къ новому избранному народу.

— Вмѣсто ἠγάπησα можно было бы ожидать ἠγάπηκα или ἀγαπῶ; поэтому въ формѣ аориста Düsterdick находитъ указаніе на историческій фактъ крестной смерти І. Христа за церковь (Еф. 5, 25); но этого нельзя признать правильнымъ: ἠγάπησα безотносительно къ начальному моменту и продолжительности любви указываетъ только на фактъ ея, какъ у Ін. 15, 9: καθὼς ἠγάπησέ με Πατήρ, гдѣ одинаково можно ожидать ἠγάπηκε или ἀγαπᾶ (сравн. ст. 10: ἐτήρησας. также Ін. 3, 16, 19; 12, 43; 13, 1, 24; 15, 9 и др; 1 Ін. 4, 10, 11, 19; Апок. 12, 11).

3) Послѣ того какъ вѣрующимъ (въ ст. 9) уяснены были настоящее и будущее враждебной имъ синагоги въ ея отношеніи къ церкви (ср. объ этомъ Римл. 11 гл.), Христосъ раскрываетъ предъ ними собственную ихъ славную судьбу: (ст. 10) ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου, καὶ γὰρ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἐρχεσθαι ἐπὶ τῆς οἰκουμένης ὅλης πειράσαι τῶν κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, *яко соблюлъ еси слово терпѣнія моего, и азъ тя соблюду отъ години искушенія, хотящія прити на всю вселенную искушити живущія на земли.*—Рус-

скій пер. — „и какъ ты сохранилъ“ предполагаетъ въ подлинникѣ καί, по καί встрѣчается не болѣе какъ въ 2 — 3 кодексахъ; точнѣе въ славянскомъ: яко соблюлъ еси.— Τηρεῖν λόγον — одно изъ характерныхъ выраженій въ стилѣ Ап. Иоанна: Ин. 8, 51, 52, 55; 14, 23, 24; 15, 20; 17, 6; 1 Ин. 2, 5; Апок. 3, 8, 10; 22, 7, 9. У другихъ новозавѣтныхъ писателей оно ни разу не встрѣчается. Тоже нужно сказать о сочетаніи τηρεῖν τινά ἔχ τινος, ср. Ин. 17, 15: ἵνα τηρήσῃ αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ.

“Ὅτι ἐτήρησας τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς μου. По мнѣнію нѣкоторыхъ толкователей <sup>28)</sup> μου непосредственно зависитъ отъ τὸν λόγον. Этотъ разборъ вызывается трудностью объясненія словъ ὑπομονή μου, если ставить μου въ зависимость отъ ὑπομονή, какъ обыкновенно дѣлаютъ. Но при истолкованіи 1, 9; 2, 2, 3, 19 нами было указано, что въ понятіи ὑπομονή заключается элементъ, сближающій его съ ἐλπίς — настолько, что ὑπομονή можно разсматривать какъ одинъ изъ частныхъ видовъ понятія ἐλπίς: ὑπομονή есть покорное, терпѣливое ожиданіе. Поэтому нѣтъ никакихъ препятствій ставить μου въ непосредственную зависимость отъ ὑπομονή. Ὑπομονή μου, т. е. Христоῦ, есть ожиданіе Христа. Λόγος въ соединеніи съ ὑπομονή получаетъ значеніе ученія, преданія, заповѣди. Заповѣдь о постоянномъ ожиданіи пришествія Христова дана была Самимъ Господомъ апостоламъ, а имъ была предана церкви; см. Лк. 18, 1—8; 21, 19; особ. 21, 34 — 36; Ин. 16, 33; Дн. 1, 11; Иакова 1, 12—13; 1 Петра 1, 6—9; 4, 12—19; 5, 1—11; 2 Петра 3, 1, 15, особ. 11—12 („какими должно быть въ святой жизни и благочестіи—вамъ, ожидающимъ и желающимъ пришествія дня Божія“); 1 Ин. 2, 28; Иуды 21. Изъ посланій Ап. Павла наиболѣе ясное мѣсто—Тит. 2, 12—13: спасительная благодать научаетъ насъ, „чтобы мы, отвергнувъ нечестіе и мирскія похоти, цѣломудренно и праведно и благочестно жили въ нынѣшнемъ вѣкѣ, ожидая блаженнаго упованія

<sup>28)</sup> Winer § 30, 3. Anm. 3, Düsterdick, Waller. При ихъ истолкованіи слѣдовало бы ожидать иного размѣщенія словъ, напр. ἐτήρησάς μου τὸν λόγον τῆς ὑπομονῆς.

и явленія славы Великаго Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа“.—Надежда на Христа, ожиданіе и желаніе Его пришествія, сохраняемыя въ сердцѣ вѣрующихъ, какъ обнаруженіе ихъ любви ко Христу, привлекають со стороны Господа обѣтованіе  $\chi\acute{\alpha}\lambda\omega\ \sigma\epsilon\ \tau\eta\rho\acute{\eta}\zeta\omega$ , какъ соотвѣтственное выраженіе взаимной любви Его къ церкви ( $\delta\tau\iota\ \acute{\epsilon}\tau\eta\rho\eta\zeta\epsilon\varsigma$  соотвѣтствуетъ  $\chi\acute{\alpha}\lambda\omega\ \sigma\epsilon\ \tau\eta\rho\acute{\eta}\zeta\omega$ ): „и Я сохраню тебя отъ години искушенія, которая прійдетъ на всю вселенную, чтобы испытать живущихъ на землѣ“.

“Ωρα πειρασμοῦ. “Ωρα (какъ въ 3, 3; 11, 13; 14, 7; 14, 15) употреблено здѣсь въ значеніи евр. эт (tempus, spec. tempus constitutum vel duratio temporis въ отличіе отъ шаа momentum, speciatim hora, tempus parvum=60 min), съ которымъ не соединяется понятія о какой-либо опредѣленной продолжительности<sup>29)</sup>, т. е. какая угодно часть времени, пора, періодъ, эпоха (Ср. 1 Ин. 2, 18: ἐσχάτῃ ὥρᾳ ἐστίν). Въ Апокалипсисѣ ὥρα можетъ быть передаваемо русскимъ „пора“, и въ этомъ значеніи оно требуетъ ближайшаго опредѣленія, напр. 14, 7—ὥρα τῆς κρίσεως, 15 ст. ὥρα τοῦ θέρους. Здѣсь это опредѣленіе дано въ словахъ τοῦ πειρασμοῦ и слѣд. Характеръ и сущность „искушенія“ зависятъ отъ того, на кого, съ какою цѣлю и къѣмъ оно направлено. Въ настоящемъ случаѣ „искушеніе“ распространяется „на всю вселенную“ и касается „живущихъ на землѣ“. Ἡ οἰκουμένη ὅλη въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Новаго Завѣта служитъ для обозначенія римской имперіи (Лк. 2, 1; Дн. 11, 28; 17, 6; 19, 27). На основаніи этихъ мѣстъ одни толкователи ограничивали предѣлы τοῦ πειρασμοῦ территоріею римской имперіи и подъ ὁ πειρασμός разумѣли всѣ вообще гоненія, которыя христіане должны были перенести во время владычества римскихъ императоровъ<sup>30)</sup>; другіе указывали въ частности то или другое гоненіе, ближайшее къ предполагаемому

<sup>29)</sup> Fürst Concordantiae l. s. V. T. Ср. Henle s. 91.

<sup>30)</sup> Андр., Uitr., Ebrard. По мнѣнію послѣдняго—гоненія совсѣмъ не касались филадельфійцевъ, чего однако, какъ онъ и самъ признаетъ, нельзя доказать исторически Stern къ понятію πειρασμός относитъ и казни, которыя постигли римскую имперію за пролитіе христіанской крови.

времени написанія Апокалипсиса—Неропово <sup>31)</sup>, Домиціаново <sup>32)</sup>, Траяново <sup>33)</sup>.

Разумѣть подь *ὁ πειρασμός* какое-либо изъ частныхъ гоненій невозможно—потому, что ни одно изъ нихъ не было повсемѣстнымъ въ римской имперіи. Нельзя разумѣть и эпоху гоненій вообще, потому что въ текстѣ сказано—*πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς*, гоненія же простирались на однихъ только христіанъ.

По словоупотребленію Апокалипсиса *οἰκουμένη ὅλη* понимается въ собственномъ смслѣ и обозначаетъ всю землю, какъ поприще всемірноисторической жизни человѣчества, и самое человѣчество, населяющее землю: въ 12, 9 дiаволь называется „обольщающимъ всю вселенную“; въ 16, 4 бѣсовскіе духи, творящіе знаменія, выходятъ къ царямъ земли всей вселенной, чтобы собрать ихъ на брань въ великій день Бога Вседержителя, и между этими царями есть цари изъ-за Евфрата, отъ восхода солнечнаго (ст. 12). Въ томъ и другомъ случаѣ *οἰκουμένη ὅλη*, конечно, не римская имперія, а вся вселенная. Таже мысль выражается въ *οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς LXX* этими словами передаютъ еврейское—*эшве гаарец* (Ис. 26, 21), обозначающее всѣ народы кромѣ Израиля, враждебныя царству Божию („Господь выходитъ изъ жилища Своего — наказатъ обитателей земли за ихъ беззаконіе“). Въ Апокалипсисѣ терминъ *οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς* обозначаетъ всѣхъ тѣхъ, которые не принимаютъ вѣчнаго евангелія и враждуютъ противъ него (14, 6), поклоняются звѣрю (13, 8, 12, 14; 17, 8), упиваются виномъ блудодѣянія вавилонской блудницы (17, 2), радуются смерти двухъ великихъ свидѣтелей Божіихъ (11, 10), терпятъ наказаніе отъ Бога (8, 13; 12, 12) и отмщеніе за пролитую кровь святыхъ (6, 10). Ясно, что „живущіе на землѣ“ есть боговраждебная сила, возстающая противъ владычества Мессіи, — все великое море „людей и народовъ,

<sup>31)</sup> Grotius y Düst., Rosenmüller.

<sup>32)</sup> Ареѳа, Tait.

<sup>33)</sup> С. a Lapide, Sylveira, Tait.

племя и языковъ“ (17, 15), не носящихъ на себѣ печати Агнца (7, 3).

Искушеніе, которому подвергнутся обитатели земли, походить отъ лица Бога Вседержителя. Направляемое противъ Его враговъ, оно представляетъ рядъ грозныхъ обнаруженій Божественнаго правосудія и всемогущества и имѣетъ цѣлю пробудить уснувшую совѣсть испытываемыхъ, заставить ихъ признать высокую и крѣпкую мышцу Вседержителя. Писаніемъ περασμός (евр. масса) Бытописатель называетъ „все, что сдѣлалъ Господь предъ глазами Израильскаго народа въ землѣ Египетской съ Фараономъ и всѣми рабами его и всею землею его,— великія казни, великія знаменія и чудеса“ (Втор. 29, 2—3), „войну, руку крѣпкую и мышцу высокую, и великіе ужасы, испытанныя Египтянами (Второз. 4, 34; ср. 7, 19). Во Второзаконіи же Господь предсказываетъ Израилю, что Онъ „тоже сдѣлаетъ со всѣми народами враждебными ему“ (7, 19—24). Но когда гнѣвъ Божій поражае землю Фараона, земля Гесемъ, населенная Израильтянами, наслаждалась миромъ и тишиною (Исх. 8, 22; 9, 4 и дал.). Равнымъ образомъ и въ будущемъ наказанія, предвозвѣщепныя врагамъ Израіля, не коснутся народа Божія: „отдалить отъ тебя Господь, говорилъ Моисей (Второз. 7, 15), всякую немощь и никакихъ болѣзней египетскихъ.... не наведетъ на тебя, но наведетъ ихъ на всѣхъ ненавидящихъ тебя“. Полную аналогію съ указанными фактами и обѣтованіями Ветхаго Завѣта представляетъ обѣтованіе Господа флладельфійской церкви. Казни, которыя будутъ постепенно и постоянно поражать враговъ новаго Израіля (главы 6, 8, 9), не имѣющихъ печати Божіей на челахъ своихъ, не посѣтятъ вѣрныхъ послѣдователей Христа (9, 4; 20—21). ср. Лк. 12, 37—44. Обѣтованіе христіанамъ есть въ то же время обличеніе синагогъ, которая присвоила себѣ права народа Божія и угрожала христіанамъ, какъ отступникамъ, наказаніями отъ Бога. Связь съ общими условіями существованія церкви въ Флладельфії не подлежитъ, такимъ образомъ, сомнѣнію.

Нѣкоторые изъ новѣйшихъ толкователей <sup>34)</sup> доказываютъ, что

<sup>34)</sup> Düst., Kliefoth и др.



πειρασμό ες коснется и вѣрующихъ, но они при помощи Божіей перепесутъ все мужественно и не потеряютъ вѣры. Основаніе для этого находить въ сочиненіи глагола τηρεῖν (χαῖώ σε' τηρήσω ἔχ и д.) съ ἔχ, а не съ ἀπό (какъ у Іак. 1, 27; Притч. 7, 5; ср. 2 Сол. 3, 3): τηρεῖν ἀπό τινος должно, по ихъ мнѣнію, выражать полную неприкосновенность, а τηρεῖν ἔχ τινος успешное перенесеніе искушеній. Но такое различіе въ дѣйствительности не находятъ себѣ подтвержденія: выборъ предлога обуславливается не оттѣнкомъ смысла, а особенностью стила того или другаго автора (ср. τερεῖν ἀπό и ἔχ τινος, φυλάσσειν съ тѣми же предлогами—Ис. 139, 5; 140, 9 и др. Ін. 12, 27: σῶσον με ἔχ τῆς ὥρας ταύτης; Ін. 17, 15: „не молю, чтобы Ты взялъ ихъ изъ міра, но чтобы сохранялъ ихъ отъ зла— τηρεῖν ἔχ τοῦ πονηροῦ, гдѣ выражается молитвенное желаніе, чтобы апостоламъ не приразилось господствующее въ мірѣ зло; см. стихи 17, 19, 11; Мѡ. 6, 13; Лк. 11, 4 и др.).

4) Ст. 11. Ἔρχομαι ταχύ. κράτει ὃ ἔχεις, ἵνα μηδεὶς λάβῃ τὸν στέφανόν σου. *Се яряду скоро: держи, еже имаша, да никто же приметъ вѣнча твоего*

— Textus receptus предъ ἔρχομαι имѣетъ ἰδοὺ (р. и сл. се) по нѣсколькимъ минускульнымъ, нѣк. издапіямъ Вульгаты и др. вопреки ABC Sin. до 50 min, Андр., Ар. и многимъ переводамъ <sup>35)</sup>.—Ἔρχομαι ταχύ, подобно 2, 5, 16 (ср. 1, 7; 3, 20) служить нагляднымъ и сильнымъ выраженіемъ неуспынной бдительности Господа, который, шествуя между свѣтильниками (περιπατῶν 2, 1) какъ Владыка, Судія и Мздовоздаятель, непрестанно посѣщаетъ каждую церковь, испытуетъ сердца и утробы ея членовъ, оцѣниваетъ ихъ внутреннія качества и дѣятельность, награждаетъ побѣдителей и караетъ враговъ.—Κράτει ὃ ἔχεις—см. 2, 25.—Такъ какъ І. Христось, судя филиладельфійскую церковь, не усмотрѣлъ въ жизни ея членовъ ничего укоризненнаго, то Онъ и повелѣваетъ имъ сохранять ихъ настояція добрыя качества (ст. 8, 10), чтобы вслѣдствіе небреженія о нихъ не оказаться побѣжденными въ борьбѣ съ міромъ и не поте-

<sup>35)</sup> Tisch. 8 изд.

рять заслуженной высокой награды (στέφανος) за христiанскiй подвигъ.

г) Ст. 12. Ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ Θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ Θεοῦ μου τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἣ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν. Побѣждающаго сотворю столпа въ церкви Бога моего, и болъ не имать изыти ктому; и напишу на немъ имя Бога моего, и имя града Бога моего, новаго Иерусалима, сходящаго съ небесъ отъ Бога моего, и имя мое новое.

— Π καταβαίνουσα по ACSin и мн. др. (ср. 2, 20) въ код. В, гес., Андр., Ар. и др. замѣняется болѣе соответствующимъ духу греческаго языка выраженiемъ ἢ καταβαίνει или τῆς καταβαινούσης, но въ подлинности ἢ καταβαίνουσα, вполне согласнаго съ стилемъ Апокалипсиса, не можетъ быть никакихъ сомнѣнiй.

„Побѣждающаго сдѣлаю столпомъ въ храмѣ Бога Моего“. Начальныя слова награды естественно вызываются заключенiемъ главной части, въ которомъ является представленiе о побѣдномъ вѣнцѣ христiанина (ὁ στέφανος). По этому св. писатель, чтобы не замедлять и не нарушать непрерывнаго теченiя мыслей, снова поставляетъ обычное возванiе ὁ ἔχω οὖς въ самомъ концѣ опредѣленiя и непосредственно переходитъ къ наградѣ.

Кромѣ разбираемаго стиха „храмъ Бога“ въ Апокалипсисѣ и въ другихъ мѣстахъ упоминается нерѣдко: 7, 15; 11, 1, 2; 11, 19; 14, 15, 17; 15, 5, 6, 8; 16, 1, 17. Указанныя мѣста даютъ возможность составить болѣе или менѣе ясное представленiе объ апокалипсическомъ ναός τοῦ Θεοῦ. Тайнозритель, восхищенный въ духѣ на небо (Апок. 4, 1), видитъ тамъ „великое множество людей, котораго никто не могъ перечестъ, изъ всѣхъ племенъ и колѣнъ и народовъ и языковъ, стоящихъ предъ престоломъ Божиимъ и предъ Агнцемъ въ бѣлыхъ одеждахъ, съ пальмовыми вѣтвями въ рукахъ“ (7, 9). Это — соборъ побѣдителей, непрестанно прославляющихъ Бога и Агнца (7, 10—12, 14): „они пребываютъ предъ престоломъ Божиимъ и служатъ Ему день и ночь въ

*храмъ Его* (ср. 11, 19; 14, 15, 17 и др). Слѣдовательно апокалипсическій храмъ не есть какой—либо земной храмъ, въ какомъ бы значеніи мы ни понимали этотъ послѣдній, а храмъ небесный, духовный, мѣсто обитанія Бога и особеннаго проявленія славы Его. По изображенію книги Откровенія и этотъ, небесный, храмъ имѣетъ временное значеніе: послѣ побѣды надъ всѣми антитеократическими и антихристіанскими злыми силами, съ наступленіемъ новаго періода въ исторіи міра съ появленіемъ новаго неба и новой земли, когда слава Божія не будетъ ограничиваться въ своихъ обнаруженіяхъ однимъ какимъ—либо особеннымъ мѣстомъ, но будетъ озарять все царство новаго Иерусалима,—тогда „*храма уже не будетъ*“ (21, 22) въ немъ, „*ибо Господь Вседержитель будетъ храмомъ его и Ангельцъ*“. Такимъ образомъ для праведника пребываніе въ небесномъ храмѣ начинается съ момента побѣды, т. е. блаженной смерти его (ср. 2, 10)., и обнимаетъ періодъ тысячелѣтняго царствованія со Христомъ (ср. 2, 26—27), послѣ чего смѣняется вѣчнымъ упокоеніемъ въ небесномъ Иерусалимѣ. Пѣкоторые изъ повѣйшихъ толкователей<sup>36)</sup> смѣшиваютъ пребываніе во храмѣ и послѣдующее блаженство въ новомъ Иерусалимѣ; но нельзя не замѣтить, что рѣчь о новомъ Иерусалимѣ начинается лишь въ дальнѣйшихъ словахъ, и при такомъ пониманіи измѣняется представленіе о храмѣ, содержащееся въ книгѣ Откровенія<sup>37)</sup>.

Твердое и безопасное положеніе побѣдителя въ храмѣ Божіемъ наглядно представляется образнымъ выраженіемъ ποιῆσω στῦλον. Στῦλος, (отъ корня ста, сту, ἵστημι)—собственно устой, затѣмъ столпъ, колонна и под., соединяетъ въ себѣ два понятія—1) устойчивости, неподвижности, твердости, 2) опоры, поддержки. Большинство эзегетовъ обращаютъ исключительное вниманіе на послѣднюю сторону въ понятіи στῦλος и на этомъ основаніи приписываютъ побѣдителямъ изъ среды филадельфійскихъ христіанъ особо выдающееся положеніе (ср. Гал. 2, 9; 1 Ти-

<sup>36)</sup> Dusterdick, Kliefoth и др.

<sup>37)</sup> Это пониманіе могло бы быть допущено лишь въ томъ случаѣ, если подъ храмомъ здѣсь разумѣть Самого Бога (ср. 21, 22).

мою. 3, 15) въ торжествующей церкви <sup>38)</sup>. Но правильнѣе видѣть здѣсь указаніе на устойчивость и неподвижность: какъ храмовой столпъ, составная часть храма, постоянно находится въ храмѣ, и его трудно вывести изъ занимаемаго имъ положенія безъ нарушенія цѣлости зданія, точно также и побѣдителя невозможно будетъ отторгнуть отъ цѣлаго тѣла торжествующей церкви, лишитъ права присутствовать предъ лицомъ Господа Вседержителя и прервать его постоянное и близкое общеніе съ Богомъ и Агнцемъ <sup>39)</sup>. Это пониманіе вполне подтверждается дальнѣйшими пояснительными словами: καὶ οὐ μὴ ἐξεέλθῃ ἔτι. Если бы στῦλος означало „опору“, на которой утверждается самый храмъ, то эти слова были бы излишни и имѣли бы слабую логическую связь съ предшествующимъ. Ἐξεέλθῃ почти равнозначительно, по мнѣнію многихъ толкователей <sup>40)</sup>, ἐκβάλλεσθαι (Мрк. 4, 21; Мө. 8, 12; 9, 33; Быт. 43, 18), т. е. побѣдителя нельзя будетъ извергнуть, удалить изъ храма.

Предположеніе нѣкоторыхъ комментаторовъ <sup>41)</sup>, что στῦλος имѣетъ прямое отношеніе къ двумъ столпамъ, поставленнымъ при входѣ въ храмъ Соломоновъ, — Іахину и Воазу (3 Ц. 7, 15—21), лишено всякихъ основаній.

Указывая на неотъемлемое право побѣдителей присутствовать въ храмѣ небесномъ, І. Христосъ посрамляетъ Іудеевъ, которые отлучали христіанъ отъ синагоги и думали тѣмъ лишитъ ихъ всѣхъ правъ и преимуществъ, присвоенныхъ возлюбленному народу Божию.

Точно также изъ отношеній филиладельфійской церкви къ синагогѣ обязываются и послѣдующія общины, въ которыхъ говорится уже о блаженной жизни въ небесномъ Іерусалимѣ, о соприсчисленіи побѣдителей къ сонму торжествующихъ праведниковъ. — Γράφω ἐπ' αὐτόν относится къ ὁ υἱὸν (ср. 14, 1; 22, 4, гдѣ сказано, что имя Божіе будетъ написано на челѣ святыхъ). Три имени, которыя будутъ

<sup>38)</sup> Stern, Düsterdick, Kliefoth, Tait и мн. др. (см. С. а L., Sylv., Poli).

<sup>39)</sup> Подобно Ew. I.

<sup>40)</sup> Uitringa, Eichhorn, Ew. I, De-Wette. Düsterdick.

<sup>41)</sup> См. у Bleek'a.

носить на себѣ побѣдитель — имя Бога, имя Иерусалима и имя Христа (новое, какъ символъ новыхъ болѣе тѣсныхъ отношеній ко Христу) указываютъ на то, что во 1-хъ побѣдитель вступаетъ въ новый превосходнѣйшій союзъ съ Богомъ, какъ сынъ и наслѣдникъ (см. 21, 7: „побѣждающій наслѣдуетъ все, и буду ему Богомъ, и онъ будетъ Мнѣ сыномъ“; 21, 3: Богъ будетъ обитать съ побѣдителями, какъ съ Своимъ возлюбленнымъ народомъ); во 2-хъ побѣдитель будетъ гражданиномъ небеснаго Иерусалима (21, 2, 24—27), въ 3-хъ будетъ служителемъ Агнца (22, 3; 21, 22—23). Всѣ эти блага дарованы будутъ новому Израилю Его святымъ и истиннымъ царемъ — Мессіею, обладателемъ ключа Давидова (ст. 7), вторымъ Давидомъ, отвергнутымъ синагогою сатаны — іудеями (ст. 9).

Достойно замѣчаніе, что Ап. Іоаннъ въ евангеліи изъ 12 случаевъ употребленія названія „Иерусалимъ“ ни въ одномъ не называетъ его *Ἱερουσαλήμ*, какъ въ Апокалипсисѣ, но всегда *Ἱεροσόλυμα*, *Ἱεροσόλυμων*. Это различіе между прочимъ признаютъ однимъ изъ сильныхъ основаній противъ происхождения евангелія и Апокалипсиса отъ одного автора <sup>42)</sup>.

*Ἱεροσόλυμα* было обычнымъ наименованіемъ города у Грековъ <sup>43)</sup>; въ его множественномъ окончаніи заключается указаніе на составъ города — *ἡ ἄνω πόλις* и *ἡ κάτω πόλις*, верхній и нижній городъ <sup>44)</sup>. Названіе „Иерусалимъ“, по Фюрсту, есть древнѣйшее, арамейское имя города. Основываясь на посланіи къ Галатамъ, гдѣ встрѣчаются обѣ формы, можно предполагать, что *Ἱερουσαλήμ*, какъ древнѣйшее, было именемъ города, какъ національной святыни, столицы теократическаго царства, мѣста особеннаго пребыванія Иеговы, а *Ἱεροσόλυμα* прилагалось къ нему, какъ извѣстному населенному пункту безотносительно къ священнымъ воспоминаніямъ, связаннымъ съ нимъ. Такъ, въ 1, 17, 18; 2, 1 Ап. Павелъ говорятъ: *ἀνῆλθον, ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα*, а

<sup>42)</sup> См. напр. Düst. Einleitung s. 77.

<sup>43)</sup> *Σόλυμα*—I oc. A. I. 1, 10, 12; *Solyma* Martial. 10, 65, 5.—Fürst—Словарь.

<sup>44)</sup> *Ibidem*.

въ 4, 25, 26, противопоставляя представителей двухъ завѣтовъ, выражается: ἢ νῦν Ἰερουσαλήμ, ἢ ἄνω Ἰερουσαλήμ. Точно также І. Христосъ въ своихъ обличительныхъ рѣчахъ употребляетъ не Ἰεροσόλυμα, а непременно Ἰερουσαλήμ (Мѡ. 23, 27—един. ср. Лк. 13, 34 и др.). Такимъ образомъ Ἰεροσόλυμα терминъ географическій, а Ἰερουσαλήμ—религіозный, священный. Этимъ, думаемъ, удовлетворительно объясняется различіе въ словоупотребленіи между евангеліемъ и Апокалипсисомъ.

д) Ὁ ἔχων οὖς κτλ. См. 2, 7.

### *Ж). Ангелу лаодикійской церкви.*

(3, 14—22).

а), Ст. 14. Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Λαοδικίᾳ ἐκκλησίας γράφον, *Ангелу лаодикійскія церкви напиши.*

Лаоди́κiа, или Лаоди́кеiа, находилась въ Великой Фригiи, къ В—отъ Ефеса, къ ЮВ отъ Филадельфiи<sup>45)</sup>. Ранѣе она называлась Διός πόλις или Rhoas, настоящее же имя получила, по свидѣтельству Стефана Византiйскаго, въ честь Лаодики, жены царя Антиоха II Θεός'а. Городъ былъ раскинутъ на плодосныхъ холмахъ, при рѣкѣ Ликусѣ и его притокахъ Азопѣ и Каперѣ; отсюда его эпитетъ Λαοδικία ἢ ἐπὶ Λύκῳ или ἢ πρὸς τῷ Λύκῳ<sup>46)</sup>. Нѣкогда онъ былъ очень великъ и богатъ<sup>47)</sup>. О его богатствѣ свидѣтельствуесть тотъ фактъ, что послѣ землетрясенiя, разрушившаго городъ въ 62 году по Р. Хр., онъ былъ снова отстроенъ на собственные средства гражданъ безъ всякаго пособiя со стороны императорской казны<sup>48)</sup>. Источникомъ благосостоянiя и богатства жи-

<sup>45)</sup> Strabo 12, 576; Plin. 5, 29. Winer, Tait.

<sup>46)</sup> Winer, Норовъ 91.

<sup>47)</sup> Tacit. Ann. 14, 27, Philostr. Soph. 1, 25; δυνατώτερα τῶν ἐπὶ θαλάττῃ (πόλεων).

<sup>48)</sup> Tacit. 14, 27; nullo a nobis remedio propriis opibus revaluit; ср. Euseb. Chron. Olymp. 210, 4. Winer). Свидѣтельство Тацита опровергаетъ мнѣнiя Эббарда и Шлѣйсснера, по которымъ Лаодикия разрушена въ 66 году, а

телей были замѣчательное плодородіе почвы, производство шерсти и шерстяныхъ издѣлій, ремесла, банкирскія операціи <sup>49)</sup> и торговля. Денежные обороты Лаодикія производила тѣмъ съ большимъ удобствомъ, что въ самомъ городѣ чеканилась монета <sup>50)</sup>. Неудивительно, при этихъ условіяхъ, что городъ былъ переполненъ евреями <sup>51)</sup>, и господствующимъ культомъ въ немъ былъ культъ золотого тельца <sup>52)</sup>.

Теперь на мѣстѣ обширныхъ развалинъ знаменитаго нѣкогда города находится жалкая турецкая деревушка Эски—Гиссаръ („старая крѣпость“).

Основателемъ христіанской церкви въ этомъ городѣ считаютъ Епафраса (Кол. 1, 7; 4, 12) <sup>53)</sup>. Въ посланіи ап. Павла къ Колоссянамъ (4, 13, 15, 16) послѣ привѣтствій, обращенныхъ къ Лаодикійцамъ, находятъ намекъ и на посланіе къ нимъ: „привѣтствуйте братьевъ въ Лаодикии, говоритъ апостоль, и Нимфана, и домашнюю церковь его; когда это посланіе прочитано будетъ у васъ, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и въ Лаодикійской церкви; а то, которое изъ Лаодикии, прочитайте и вы“. Предполагаемое посланіе къ Лаодикійцамъ сохранилось въ западныхъ церквахъ и принято въ нѣкоторые списки Вульгаты; это очень древній апокрифъ <sup>54)</sup>, представляющій, по Риму, компиляцію подлинныхъ посланій ап. Павла къ Колоссянамъ и Филипійцамъ. Однако же въ 13-мъ стихѣ этого посланія есть примѣчательный намекъ на бытовые особенности Лаодикии въ словахъ: *καὶ ὀράτε, καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης αἰσχροῦ κέρδους πλεονεξίας*, гдѣ авторъ предостерегаетъ христіанъ отъ корыстолюбія и постыднаго прибытка <sup>55)</sup>.—Первымъ епископомъ

---

снова построена уже при М. Аврелии, и имѣетъ важное значеніе при опредѣленіи времени написанія Апокалипсиса.

<sup>49)</sup> Размѣны денегъ—Cic. epist. ad fam. 2, 17; 3, 5. Норовъ 95; Riehm.

<sup>50)</sup> Riehm.

<sup>51)</sup> Иосифа А. I. 14, 10, 20. Ср. Riehm. Tait.

<sup>52)</sup> Cic. Ibidem.

<sup>53)</sup> Riehm—Laodicea, Ephras.

<sup>54)</sup> См. свидѣтельства о немъ у Фабриція Cod. apocr. N. T., I. II pp. 858 и д. Также Фрагм. Муруторія (напр. у Hesse).

<sup>55)</sup> Fabricii C. a. N. T., I. II, p. 878.

лаодикійскимъ по Постановленіямъ апостольскимъ былъ Архипъ (VII, 46). Послѣ собора 367—8 года (помѣстнаго, на которомъ, быть можетъ, былъ составленъ списокъ каноническихъ книгъ) значеніе лаодикійской церкви постепенно все болѣе и болѣе падало, пока наконецъ она не прекратила совсѣмъ своего существованія. Когда это совершилось, — исторія не даетъ отвѣта <sup>56</sup>).

б) Τάδε λέγει ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, *такъ глаголетъ аминь, свидѣтель вѣрный и истинный, начатокъ созданія Божія.*

Ἀμήν, обыкновенно употребляемое въ значеніи нарѣчія, здѣсь употреблено какъ существительное. Другой подобный примѣръ указываютъ <sup>57</sup>) у Исаи 65, 16, гдѣ Богъ называетъ Себя—Элоге амен, Богъ истины. Истина, обозначаемая словомъ Ἀμήν (отъ аман укрѣплялъ, утверждалъ), есть неуклонная вѣрность себѣ въ словахъ и поступкахъ; какъ эпитетъ І. Христа, въ этомъ своемъ значеніи она подтверждается и поясняется дальнѣйшими словами ὁ μάρτυς ὁ πιστός καὶ ἀληθινός (ихъ значеніе см. въ объясн. на 1, 5 и 3, 7): Христось, носитель Божественной истины (Ин. 14, 6), въ которомъ всѣ обѣтованія Божія нашли осуществленіе (2 Кор. 1, 20: „въ Немъ да, и въ Немъ аминь“), въ теченіе всей страдальческой жизни Своей пребылъ неизмѣнно и непоколебимо вѣрнымъ Своей высочайшей миссіи, свидѣтельствовалъ истину и словомъ и дѣломъ и запечатлѣлъ Свое свидѣтельство смертію на крестѣ, —высшимъ доказательствомъ смиреннаго послушанія волѣ Отца. Это послушаніе (Евр. 3, 2; 2, 9; особ. 10, 7, и мн. др.) было для І. Христа источникомъ и условіемъ Его прославленія; поэтому, какъ въ 1, 5 за эпитетомъ ὁ μάρτυς ὁ πιστός слѣдовалъ ὁ πρωτότοκος τῶν νεφρῶν, такъ и здѣсь за тѣмъ же эпитетомъ слѣдуетъ ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ.

Этотъ послѣдній эпитетъ понимается различно: 1) въ аріанскомъ смыслѣ, какъ „начало творенія“, т. е. первое (по времени) изъ всѣхъ сотворенныхъ существъ <sup>58</sup>), 2)—превос-

<sup>56</sup>) Ср. объ этомъ у Норова, стр. 92—93.

<sup>57</sup>) Steru.

<sup>58</sup>) Изъ новыхъ—Ew. I, Züllig.



ходивѣйшее изъ всѣхъ созданій (*chef d'oeuvre*)<sup>59</sup>), 3) творческий принципъ (*principium activum*) всего сущаго, мірозидательный Логосъ<sup>60</sup>); 4) Владыка твари, Царь міра<sup>61</sup>) и 5) наконецъ—Владыка новаго творенія Божія, возрожденнаго человечества<sup>62</sup>).

Выборъ между различными толкованіями, которыхъ можетъ быть столько, сколько значеній имѣетъ *ἀρχή*, долженъ въ настоящемъ случаѣ опредѣляться логикопрагматическою связью эпитета съ предшествующими, извѣстнымъ отношеніемъ къ наградѣ и общему содержанию всего, изреченнаго Господомъ о церкви. Награда (ст. 21) включаетъ въ себѣ по отношенію къ лицу І. Христа представленіе о царственномъ величій Его, какъ Сына Божія, сопредстольнаго Отцу. Царственной слава Христа мыслится какъ результатъ побѣды („какъ и Я побѣдилъ и сѣлъ со Отцемъ Моимъ на престолѣ Его“), т. е. какъ слѣдствіе подвиговъ, совершенныхъ Имъ въ теченіе земной жизни; величіе прославленнаго Богочеловѣка, такимъ образомъ, естественно развивается изъ Его уничиженнаго состоянія, какъ слѣдствіе изъ освоенія. Въ стихѣ 14 начальныя эпитеты служатъ выраженіемъ именно этого состоянія, изображаютъ подвигъ жизни Христовой какъ дѣло свидѣтеля вѣрнаго и истиннаго. Поэтому *ἀρχή τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ* послѣ *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* должно возводить мысль нашу не къ домірному бытію Логоса и Его творческой, промыслительной дѣятельности, но къ Его Богочеловѣческому прославленному состоянію по воскресеніи, и въ *κτίσις τοῦ Θεοῦ* нужно видѣть не первое твореніе міра изъ ничего, а второе, новое, *καὶνὴ κτίσις* (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15; ср. Еф. 2, 10; 4, 24. Евр. беріія хадаша—*Pesikta* 151<sup>a</sup>, *Schemoth rabba* с. 3. и д.<sup>63</sup>), т. е. новозавѣтную вѣчную теократію, всецѣло обязанную своимъ происхожденіемъ І. Христу, второму Адаму, первенцу и главѣ новаго возрож-

<sup>59</sup>) Castalio y Düst.

<sup>60</sup>) Андрей, Арева, Uitringa, Wolf, Stern, Ebrard, Hengst., De—Wette, Sabel, Düst. и мн. др.

<sup>61</sup>) Андрей, Арева, Rosenm. и др.

<sup>62</sup>) Eichhorn, Kliefoth.

<sup>63</sup>) Weber § 89, 3, s. 382.

деннаго человѣчества. Ап. Іаковъ называетъ вѣрующихъ, порожденныхъ словомъ истины, „нѣкоторымъ начаткомъ созданий Божіихъ“ (Іак. 1, 38), тѣмъ болѣе приложимо наименование ἡ ἀρχὴ τῆς χτίσεως къ „первенцу изъ мертвыхъ“ (1, 5), главѣ церкви. По существу и ἀρχὴ τῆς χτίσεως, и πρωτότοκος τῶν νεκρῶν составляютъ двѣ формы, два момента въ выраженіи одного и того же понятія и до извѣстной степени равнозначительны одно съ другимъ.

Во всѣхъ трехъ эпитетахъ 14-го стиха, располагаемыхъ въ ихъ естественной послѣдовательности и взаимной зависимости, І. Христосъ на примѣрѣ собственной жизни показываетъ лаодикійцамъ, какимъ путемъ, какою цѣною достигается прославленіе въ царствіи Божіемъ.

в) Въ главной части опредѣленія (ст. 15—20) І. Христосъ 1) со всею строгостію обличаетъ религіознонравственные недостатки церкви и указываетъ ихъ губительныя послѣдствія (ст. 15—16); 2) открываетъ истинный путь, ведущій къ нравственному преуспѣянію (ст. 17—18) и 3) обращается ко всей церкви съ отеческими увѣщаніями, которыя имѣютъ цѣлю возбудить въ нихъ духовную энергію, необходимую для слѣдованія въ указанномъ направленіи. Всѣ три отдѣленія — обличеніе, наставленіе и увѣщаніе (ср. ст. 19 — ἔλεγχις и παιδεία) расположены въ строгой постепенности и связываются одно съ другимъ переходными мыслями: переходъ отъ 15—16 стиховъ къ 18-му составляетъ стихъ 17; второе и третье отдѣленіе соединяются первой половиной 19-го стиха.

1) Ст. 15—16. Οἶδά σου τὰ ἔργα ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός. Ὁφέλον ψυχρὸς ἢς ἢ ζεστός. Οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ, καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου. *Вѣмъ твоя дѣла яко ни студень еси ни теплъ: не да студень бы былъ ни теплъ: Такъ яко обдуморенъ еси, и ни теплъ, ни студень, изблевати тя отъ устъ моихъ имамъ*, или: „знаю твои дѣла, — что ни холоденъ ты, ни горячь. Ужь быть бы тебѣ или холоднымъ или горячимъ! Посему, такъ какъ тепловать ты, а не холоденъ и не горячь, (то) готовъ Я тебя изблевать изъ устъ Моихъ“.

Образъ для характеристики нравственнаго состоянія лаоди-

дикійской церкви заимствованъ изъ области ощущеній вкуса: пища или питье доставляютъ удовольствіе, когда они холодны или горячи; при средней, тепловатой, температурѣ они становятся безвкусными, неприятными, въ крайнемъ случаѣ возбуждаютъ рвоту. Примѣняя этотъ образъ къ религіознонравственной жизни, большинство толкователей допускаютъ ту ошибку, это считаютъ ψυχρός, χλιαρός, ζεστός различными степенями одного и тогоже положительнаго нравственнаго качества<sup>64</sup>), — ревности по Богѣ, любви ко Христу, вѣры и под. При этомъ всегда возникаетъ неизбежное и важное затрудненіе: какъ объяснить предпочтеніе, которое Господь оказываетъ состоянію ψυχρός въ сравненіи съ χλιαρός? неужели полное отсутствіе ревности, любви, вѣры и под. болѣе пріятны Христу, чѣмъ ихъ присутствіе въ человѣкѣ, какъ бы ни была незначительна степень ихъ напряженности и развитія? — Разумѣется, кто имѣетъ сильную любовь, вѣру, ревность, тотъ стоитъ выше въ нравственномъ отношеніи, чѣмъ тотъ, кто имѣетъ эти качества въ слабѣйшей степени; кто имѣетъ слабую вѣру и пр., тотъ заслуживаетъ предпочтенія въ сравненіи съ тѣмъ, кто ея совсѣмъ не имѣетъ. Поэтому ψυχρός нельзя разсматривать, какъ простое отрицаніе качества ζεστός или какъ его низкую степень; толкователь не въ правѣ примѣнять здѣсь понятій, заимствованныхъ изъ научной физической теоріи теплоты, по которой холодъ есть низкая степень тепла: ψυχρός нужно разсматривать, какъ положительную противоположность съ ζεστός. Такъ какъ всѣ качества, усвояемыя Христомъ лаодикійской церкви, находятъ себѣ нормальную оцѣнку смотря по тому, пріятны они или неприятны Христу, то примѣненіе ихъ должно отыскивать въ сферѣ отношеній къ Нему церкви: ζεστός (отъ ζέω кипѣть) можетъ указывать на горячую любовь ко Христу, самоотверженную преданность Ему, полную надежду на Него и всѣ другія связи, соединяющія вѣрующихъ со Христомъ (ср. Филипп. 3, 8); ψυχρός въ такомъ случаѣ, какъ положительная противоположность, должно обозначать любовь къ міру (ср. 1 Ин. 2, 15), привязанность къ земнымъ, тлѣннымъ благамъ (16—17 ст.); χλιαρός,

64) Schöttg., Ew. 7, Kliefoth и мн. др. у C. a. L. Sylv., M. Poli.

по древнимъ представлениямъ—соединеніе двухъ противоположностей—тепла и холода, поэтому, есть состояніе, соединяющее въ себѣ любовь къ Богу и любовь къ міру.

Итакъ, нравственная жизнь богатой Лаодикіи представляла собою печальный компромиссъ между любовію ко Христу и любовію къ міру. Христіанство поставило предъ жителями Лаодикіи нелегкую задачу — выборъ между служеніемъ Богу и Христу съ одной стороны и служеніемъ Мамонѣ съ другой (Мѡ. 6, 24; Лк. 16, 3): они не имѣли достаточной силы воли, прямоты и послѣдовательности въ характерѣ и образѣ мыслей, чтобы прилѣпиться сердцемъ къ тому или другому, но, заключивъ унизительную сдѣлку съ собственною совѣстью, стали служить двумъ господамъ, облекли въ христіанскія формы служеніе міру. Эта двойственность, это противунравственное примиреніе оказалось для нихъ пагубнѣе, чѣмъ откровенное, ничѣмъ неприкрашенное служеніе золотому тельцу, потому что при этомъ у нихъ притупилась чуткость къ истинно доброму, умолкъ голосъ совѣсти, ослабѣла всякая энергія духа, и они впали въ состояніе безпечности, которое всего труднѣе поддается нравственному воздѣйствію <sup>65</sup>). Отсюда: *ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός*. Отъ этого состоянія недалеко было до полного извращенія христіанскихъ началъ жизни; потому І. Христосъ и угрожаетъ церкви полнымъ лишеніемъ Своего Божественнаго общенія: *μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου*.

Чтобы пробудить уснувшую совѣсть лаодикійцевъ, необходимо было указать въ ихъ спокойной, лишенной всякихъ подвиговъ, жизни подъ мнимохристіанскою внѣшностью внутренній разладъ и противорѣчіе, а затѣмъ предложить и средства къ ихъ устраненію. Эти цѣли достигаются въ стихахъ 17—18.

2) Ст. 17—18. *Ὅτι λέγεις ὅτι πλούσιός εἰμι καὶ πεπλούτηκα καὶ οὐδὲν χρείαν ἔχω, καὶ οὐκ οἶδας ὅτι σὺ εἶ ὁ ταλαίπωρος καὶ ὁ ἐλεεινὸς καὶ πτωχὸς καὶ τυφλὸς καὶ*

---

<sup>65</sup>) См. напр. Cassian. coll. IV: De concupiscentia carnis et spiritus, с. 19 у Stern'a прим. 9 къ стр. 176

γυμνός, συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι χρυσίον παρ ἑμοῦ πεπωρωμένον ἐκ πυρός ἵνα πλουτήσης, καὶ ἱμάτια λευκά ἵνα περιβάλη καὶ μὴ φανερωθῇ ἡ αἰσχύνη τῆς γυμνότητός σου, καὶ κολλύριον ἐγγρίσαι τοὺς οφθαλμούς σου ἵνα βλέπῃς. *Зане глаголеши, яко богатъ есмь, и обогатихся, и ничтоже требую: и не вѣси, яко ты еси окаяненъ, и бѣденъ, и нищъ, и слѣпъ, и нагъ. Совѣщаю тебѣ купити отъ мене злато разжжено огнемъ, да обогатишиися: и одѣяніе бѣло, да облечешиися: и да не явится срамота наготы твоя: и коλλυρίемъ помажи очи твои, да видиши.*

— Стихъ 17-й при помощи ὅτι поставляется въ причинную связь съ послѣдующимъ συμβουλεύω и д. Понятія πλούσιός εἰμι, πεπλούτηκα, οὐδὲν χρεῖαν ἔχω расположены въ прогрессивномъ порядкѣ отъ низшаго къ высшему: слова „ни въ чемъ не имѣю нужды“ выражаютъ крайній предѣлъ упоенія богатствомъ <sup>66</sup>). Καὶ предъ οὐχ οἶδας — adversativum и отмѣчаетъ переходъ отъ первой половины стиха ко второй, противоположной ей по содержанию. Накопленіе эпитетовъ ταλαίπωρος <sup>66</sup>) и пр. живо даетъ чувствовать всю силу праведнаго негодованія Христова: въ нихъ какъ бы ударъ за ударомъ обрушиваются на безпечныхъ лаодикійцевъ грозныя прещенія разгнѣваннаго Судии. Въ 18 стихѣ достигшая высшей степени напряженія и силы рѣчь разрѣшается трехчленнымъ рядомъ мыслей, поставленныхъ въ полное соотвѣтствіе съ тремя послѣдними эпитетами: καὶ πτωχός καὶ τυφλός καὶ γυμνός; πτωχός—въ 18 стихѣ находитъ себѣ соотвѣтствіе въ словахъ—χρυσίον ἵνα πλουτήσης; τυφλός— κολλύριον ἵνα βλέπῃς; γυμνός—ἱμάτια λευκά ἵνα περιβάλη.

— Κολλύριον или κολλούριον (лат. collyrium), уменьшительное отъ κόλλυρα—хлѣбъ или пирогъ овальной эллиптической формы <sup>67</sup>), есть извѣстная глазная мазь или пластырь, въ составъ котораго входило множество разнообразныхъ ме-

<sup>66</sup>) Ταλαίπωρος=угнетенный несчастіемъ отъ τλήμι выношу и πῶρος глыба, бремя, скорбь (scheussner): ἐλεεινός=возбуждающій сожалѣніе, по Свпдѣ=ἐλέους ἀξίος (у Düst.).

<sup>67</sup>) Bleek, ср. Düst., Stern.

дикаментовъ <sup>68)</sup>.—Вмѣсто ἐγχεῖσαι 7 изданія Тишендорфа 8 е имѣетъ ἔγχεσαι, какъ въ Вульгатѣ и др. переводахъ. Пояснительный вариантъ ἵνα ἐγχεῖσης (въ 13, min. до 35, у Авдrea, Арeаы и др.) и соотвѣтствіе формъ—χρυσίον, ἰμάτια, κολλύριον показываютъ, что оставленное Тишендорфомъ ἐγχεῖσαι (принято у Лахманна) здѣсь болѣе умѣстно. Оно соотвѣтствуетъ евр. неопредѣленному съ л (gerundium), и благодаря этому еврейскому оттѣнку въ характерѣ своего употребленія вызвало множество разнообразныхъ вариантовъ и переводовъ.

Большинство новѣйшихъ толкователей <sup>69)</sup> въ словахъ πλούσιός εἰμι видятъ выраженіе самообольщенія лаодикійцевъ, преувеличеннаго мнѣнія ихъ о собственной добродѣтели. Но при такомъ пониманіи совершенно сглаживаются отличительныя особенности религіознонравственнаго направленія лаодикійской церкви, исчезаетъ всякая точка опоры для пониманія терминовъ οὔτε φυχρός, οὔτε ζεστός, (ἀλλὰ) χλιαρός и нарушается связь съ 16 стихомъ. Поэтому слѣдуетъ предпочесть древнее толкованіе <sup>70)</sup>, по которому πλούσιος относится къ матеріальному благосостоянію лаодикійскихъ христіанъ, означаетъ „земное богатство“ (γῆινος πλοῦτος—Арeа).

Лаодикійцы, прельстившись тлѣнными благами міра, всю свою надежду возлагали на собираемыя ими земныя богатства (ср. Мѡ. 6, 20 и д.) и думали, что имъ ничего болѣе не нужно (οὐδὲν χρεῖαν ἔχω); богатство, къ которому прилѣпилось ихъ сердце, заглушало ихъ нравственныя потребности и скрывало ихъ духовную бѣдность (ср. 2, 9). І. Христосъ открываетъ имъ умственныя очи: „вы, какъ бы такъ говорить Онъ, привязались къ земнымъ благамъ и не знаете ничего выше ихъ; но эти блага—призрачныя, тлѣнныя, переходящія, и въ погонѣ за ними незамѣтно для самихъ себя вы стали несчастны, жалки, бѣдны духовно, лишились истиннаго свѣта и нравственной чистоты (ст. 17); истинное единое благо нужно искать у Меня (παρ' ἐμοῦ): у Меня вы можете

<sup>68)</sup> Horat. Sat. 1, 5, vers. 30; Plin. 26, 12; 27, 9; Celsus VI. 6. Особенно см. Henric. Stephani у Stern'a, Anm. 11, s. 179.

<sup>69)</sup> De—Wette, Hengst., Ebr., Düst., Kliefoth и др.

<sup>70)</sup> Авдр, Арeа, С. а haride и мн. др. изъ средневѣковыхъ толкователей.

приобрѣсти истинныя, духовныя богатства, небесныя сокровища (χρυσίου ст. 18), нравственную чистоту („бѣлыя одежды, чтобы одѣться и чтобы не видна была срамота наготы твоей“) и духовное просвѣщеніе“ (κολλύριον и пр.) Господь не допускаетъ двухъ источниковъ жизни и свѣта, двухъ противоположныхъ предметовъ любви и привязанности: истинное благо свѣтъ и жизнь въ Немъ одномъ и ни въ чемъ другомъ (ср. Ин. 14, 6; 15, 1—2, 4 и др.).

3) Ст. 19.—20. Ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω. ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. Ἴδου ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ χρούω. ἐὰν τις ἀκούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ' αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ' ἐμοῦ. *Азъ, иже аще люблю, обличаю и наказую: ревнуй убо и покайся. Се стою при дверехъ и толку: аще кто услышитъ гласъ мой, и отверзетъ двери, вниду къ нему, и вечеряю съ нимъ, и той со мною.*

— Ζήλευε въ ст. 19 по ABCSin и др. вмѣсто гес. ζήλωσον.—Параллели къ ст. 19-му см. Прптч. 3, 12; Евр. 12, 6. Ἐλέγχω (ср. Ин. 3, 20; 8, 9, 46; 16, 8 и мн. др.; 1 Тим. 5, 20) отпосится къ раскрытію недостатковъ (ст. 15—17), а παιδεύω обозначаетъ всѣ нравственновоспитательныя мѣры, предпринимаемыя для исправленія ихъ (ср. Тит. 2, 12; Евр. 12, 7 и др.).

Въ этихъ двухъ стихахъ заключается любвеобильный призывъ отца, направленный къ заблуждающемуся сыну. Послѣ обличенія и наставленія І. Христосъ хочетъ привлечь къ Себѣ сердца лаодикійцевъ выраженіемъ своей любви, въ которой и кроется истинная причина обличеній; Онъ желаетъ воспламенить въ нихъ огонь христіанской ревности (ζήλευε) и подвигнуть къ покаянію (μετανόησον). Господь долготерпѣливо ждетъ, когда человѣческое сердце откликнется на Его зовъ (φωνή), отвѣтитъ любовью на любовь и вступитъ въ тѣснѣйшее духовное общеніе съ Нимъ (ст. 20). — Образы 20 го стиха заимствованы изъ обычаевъ гостепріимства; ср. 19, 9, гдѣ блаженство праведниковъ представляетъ подъ образомъ участія въ вечери Агнца.

Обусловливаемое любовью внутреннее единеніе со Христомъ въ здѣшней жизни служитъ залогомъ единенія съ Нимъ въ

жизни будущей: кто приметъ Его съ любовью во внутреннюю храмину своего сердца (ср. Ин. 14, 23), того и Онъ введетъ на Свою брачную вечерю (Апок. 19). Поэтому отъ сопребыванія со Христомъ земнаго мысль лаодикійцевъ возводится къ небесному и вѣчному соцарствованію съ Нимъ, и къ главной части непосредственно присоединяется награда:

г) Ст. 21: *ὁ νικῶν ἄνωσται μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς καὶ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ Πατρὸς μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ, побѣждающему дамъ състи со мною на престолѣ моемъ, якоже и азъ побѣдихъ, и сядохъ со Отцемъ моимъ на престолѣ его.*

Путь къ небесному царствованію со Христомъ, которое изображается какъ сидѣніе съ Нимъ на тронѣ, для побѣдителя соединяется съ подвигомъ, подобнымъ подвигу земной жизни Христа (*ὡς καὶ ἐνίκησα*): какъ Христосъ получилъ прославленіе своими страданіями, такъ и христіанинъ можетъ получить вѣнецъ побѣдителя лишь только путемъ борьбы и терпѣнія (ср. объ этомъ 1, 5; 3, 14; 2 Тим. 2, 12).

Такимъ образомъ и въ началѣ, и въ концѣ (ст. 14 и 21) I. Христосъ собственнымъ примѣромъ побуждаетъ лаодикійцевъ, вступившихъ на пространнѣйшій путь гибели (Мѡ. 7, 13), обратиться къ истиннохристіанскому скорбному пути, ведущему къ жизни (ст. 14).

д) Ст. 22: *ὁ ἔχων οὖς*—см. 2, 7.

---

Критико-экзегетическое обозрѣніе содержанія первыхъ трехъ главъ Апокалипсиса показываетъ, что откровеніе Господа о семи азійскихъ церквахъ находитъ себѣ должное изъясненіе изъ общихъ историческихъ обстоятельствъ эпохи, къ которой относится происхожденіе св. книги, и изъ тѣхъ частныхъ, внѣшнихъ и внутреннихъ условій, подъ вліяніемъ которыхъ слагалась и развивалась религіознонравственная жизнь той или другой церкви. Каждая подробность, сообщаемая въ книгѣ откровенія, каждая отдѣльная черта,—и сами по себѣ, и во взаимной ихъ связи,—вызываетъ и укрѣпляетъ убѣжденіе въ томъ, что въ семи апокалипсическихъ церквахъ выступаютъ предъ нами реальныя историческія величины,—



въ опредѣленіяхъ Господа, изреченныхъ къ нимъ, изображается дѣйствительная жизнь, отмѣченная своеобразнымъ характеромъ извѣстной церковноисторической эпохи, — описываются и оцѣниваются по ихъ внутреннему достоинству историческія явленія, приуроченныя къ извѣстному времени и мѣсту, носяція на себѣ неизгладимую печать опредѣленной исторической обстановки. Господь чрезъ посредство Іоанна ввѣряетъ этимъ церквамъ, Проконсульской Азіи откровеніе о нихъ самихъ и о грядущихъ судьбахъ всего міра (1, 4): Апостоль, сосланный на Патмосъ, раздѣляетъ съ ними, какъ братъ и соучастникъ, и скорбь, и упованіе на вѣчное царство Христово (1, 9), шлетъ имъ свое привѣтствіе и утѣшаетъ ихъ въ гоненіи и бѣдствіяхъ. Въ 1, 11 церкви, удостоившіяся откровенія, перечисляются поименно, и перечень располагается въ строгомъ географическомъ порядкѣ, какъ расположены были города Азіи по отношенію къ острову Патмосу, мѣсту ссылки Тайпозрителя. Въ 2—3 главахъ при изложеніи характеристическихъ особенностей религіозно-правственной жизни каждой церкви упоминаются опредѣленные историческія личности (Антица — 2, 13; Іезавель — 2, 20), называются по имени сектанты, извѣстные изъ исторіи первенствующей церкви (Николаиты — 2, 6, 15), изобличается лжеапостольство (2, 2), — явленіе, свойственное 1-му вѣку христіанства. Въ большинствѣ случаевъ, при изученіи частныхъ изреченій Господа ангеламъ церквей, съ полною ясностью можно прослѣдить, какъ отражается на церковной жизни города вліяніе мѣстныхъ условій (синагога въ Смирнѣ и Филадельфія, язычество въ Пергамѣ, торговля операц и Лаодикія и пр.), и если бы до настоящаго времени сохранились болѣе подробныя свѣдѣнія касательно общей, гражданской, и церковной исторіи cadaго города и его бытовыхъ и культурныхъ особенностей, тогда еще съ большей очевидностью открылось бы тѣсное отношеніе изреченнаго Господомъ къ исторической действительности, современной Апостолу, и экзегетъ могъ бы усмотрѣть прямыя историческія намекы тамъ, гдѣ онъ теперь долженъ довольствоваться только догадками, болѣе или менѣе правдоподобными. Съ исторической точки зрѣнія первыя три главы представляютъ драгоцѣнный памятникъ

никъ, при помощи котораго прекрасно восполняется недостатокъ историческихъ свѣдѣній относительно церковной жизни въ концѣ I-го вѣка и восстанавливается непрерывная связь между періодомъ апостольской дѣятельности въ Азїи и эпохою мужей апостольскихъ.—Такъ какъ опредѣленія о церквахъ, изреченныя апостоломъ отъ лица І. Христа, проистекаютъ отъ Св. Духа (*πνεῦμα λέγει*), и поэтому въ нихъ съ идеальной, свойственной только Божественному откровенію, истинностью указаны существенные элементы, изъ которыхъ слагалась жизнь церквей, то, естественно, каждая церковь является (во 2 и 3 главахъ) съ опредѣленной, ей только свойственной, типической фізіономіей и представляетъ вполне законченный, исторически живой и до наглядности простой религіозно-нравственный типъ, который невольно отпечатлѣвается въ памяти во всей его органической цѣлости. Особенностями этого типа, по существу и значенію своему чисто историческаго, обуславливается характеръ и всѣхъ прочихъ частей, входящихъ въ составъ опредѣленія о каждой церкви, — разумѣемъ атрибуты І. Христа во вступленіи и обѣтованія побѣдителямъ. Тоже должно сказать и о пророчествахъ, изреченныхъ нѣкоторымъ изъ церквей (2, 10, 16, 22—23; 3, 9).

Поэтому съ полной основательностью и уже давно оставлено мистикосимволическое толкованіе многихъ старинныхъ экзегетовъ <sup>77)</sup>, по которому судъ Господа надъ 7-ю церквами не имѣлъ никакого историческаго значенія для современниковъ Ап. Іоанна и всецѣло заключаетъ въ себѣ пророчество о будущей судьбѣ церкви, облеченное покровомъ таинственныхъ образовъ.

Для экзегетовъ новѣйшаго времени историческій характеръ и значеніе откровенія о 7 церквахъ и буквально историческое изъясненіе его не подлежатъ спору и пререканіямъ; вниманіе и усилія ихъ сосредоточиваются на рѣшеніи вопроса: не допускаетъ ли откровеніе Господа о семи церквахъ кромѣ историческаго толкованія еще толкованіе символическое, не

---

<sup>77)</sup> См. объ этомъ въ комм. Laurentii, Sibelii, C. a Lapide, Sylv., M. Poli, у Lücke и др.

заклучаетъ ли оно въ себѣ таинственнаго предназначенія грядущихъ судебъ вселенской церкви?

Большинство толкователей даетъ утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ и такимъ образомъ удерживаетъ (въ нѣсколько измѣненномъ видѣ) мистикосимволическій способъ изъясненія. При этомъ въ 7 церквахъ усматриваютъ прообразы или символы семи послѣдовательныхъ эпохъ или періодовъ въ исторіи церкви всѣхъ временъ и народовъ. Гдѣ начинается первый періодъ, гдѣ кончается послѣдній, гдѣ находится раздѣлительная грань между каждыми двумя изъ періодовъ промежуточныхъ, — все это составляетъ предметъ нескончаемыхъ споровъ и почти у каждаго толкователя опредѣляется различнымъ образомъ — смотря по вѣроисповѣданію, образованію, богословскому или даже политическому направленію и личнымъ его наклонностямъ. Нѣкоторые <sup>78)</sup> вмѣсто 7 послѣдовательныхъ періодовъ общецерковнаго развитія видятъ въ 7 церквахъ совокупность одновременно существующихъ типическихъ формъ, исчерпывающихъ содержаніе вселенской церковной жизни въ каждый данный моментъ и проходящихъ такимъ образомъ параллельно одна другой чрезъ всю исторію церкви до окончательной побѣды царства Божіа. При послѣднемъ способѣ пониманія, очевидно, каждая эпоха должна выработать свое толкованіе, и въ примѣненіи типическихъ нормъ Апокалипсиса къ современной жизни открывается еще большій просторъ для конфессіональныхъ и личныхъ симпатій и антипатій.

Нельзя не замѣтить, что по общему характеру своему это толкованіе представляетъ превосходную, тучную почву для произрастанія экзегетическихъ плевеловъ и терній, и можно съ полной увѣренностью сказать, что для изслѣдователя было бы и неблагодарной, и непосильной задачей — собрать и классифицировать экзегетическія построенія, исполненныя въ этой области богатой фантазіей толкователей. Поэтому ограничимся оцѣнкою лишь общихъ основаній, на которыхъ зиждется это экзегетическое направленіе.

За отсутствіемъ ясно формулированнаго общецерковнаго

---

<sup>78)</sup> Напр. Lange, отчасти Kliefoth, Ebrard и др.

пониманія 1-хъ 3-хъ главъ остается единственное руководительное экзетическое начало—указанія самой священной книги. Является вопросъ: благопріятствуетъ ли мистикотипологическому толкованію книга откровенія? Отвѣчая на этотъ вопросъ утвердительно, его представители ссылаются а) на надписаніе книги, которое опредѣляетъ и общій характеръ ея содержанія и вмѣстѣ съ тѣмъ методъ изъясненія, б) на седмичное число церквей, в) на выборъ тѣхъ, а не другихъ изъ нихъ и г) на нѣкоторыя формальныя особенности въ построеніи отдѣльныхъ апокалипсическихъ опредѣленій.

а) Священная книга въ надписаніи (1, 1) носитъ названіе Ἀποκάλυψις; съ этимъ названіемъ, по мнѣнію разсматриваемой группы экзегетовъ, неразрывно связывается идея о пророчествѣ, мистикосимволическомъ по формѣ и эсхатологическомъ по содержанию. Что содержаніе книги составляютъ событія будущаго, это подтверждается дальнѣйшими словами надписанія—ἀ δὲ ἰ γενέσθαι ἐν τάχει, „чему надлежитъ быть вскорѣ“.

Но понятіе, соединяемое въ этомъ случаѣ съ реченіемъ ἀποκάλυψις, есть продуктъ экзегетической мысли очень поздняго времени, когда терминомъ ἀποκάλυψις стали обозначать особый родъ священной и вообще религіозной письменности, и у греческихъ авторовъ ἀποκάλυψις не употребляется въ указанномъ выше узкоспеціальному, технически-литературному смыслѣ: это слово всегда сохраняетъ общее значеніе откровенія вообще — безотносительно ко времени, къ которому приурочивается содержаніе откровенія, и къ формѣ, въ которую оно облекается; все тайное, скрытное, недоступное для естественной человѣческой проицательности въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ одинаково можетъ быть предметомъ откровенія, обозначаемаго терминомъ ἀποκάλυψις, и можетъ быть сообщаемо какъ въ прямой, такъ и символической формѣ (ср. Римл. 16, 25; 1 Кор. 14, 6, 26; 2 Кор. 12, 7; Гал. 1, 12; 2, 2; Ефес. 1, 17; 3, 3; 1. с. Сирах. 11, 27; 22, 24; 42, 1 по греч. библіи; у LXX ἀποκαλύπτειν=евр. галя во множествѣ мѣсть). Что это наблюденіе имѣетъ полную силу и въ примѣненіи къ Апокалипсису Іоанна Богослова, съ очевидностію откры-

вается изъ словъ 1, 19: „итакъ напиши, что ты видѣлъ, и что есть“ (*ἃ εἶσι*)<sup>73)</sup>. Слѣдовательно общее обозначеніе содержанія всего Апокалипсиса выраженіемъ *ἃ δεῖ γενέσθαι* нисколько не исключаетъ предварительнаго откровенія о современномъ Апостолу состояніи церквей, приѣмлющихъ св. книгу чрезъ его посредство отъ І. Христа. „Христось, какъ Владыка, — разсуждаетъ Андрей Кесарійскій, — чрезъ Ангела явилъ сіе Іоанну, какъ рабу Своему, чтобы онъ... посредствомъ видѣннаго для обращенія слушающихъ засвидѣтельствовалъ и возвѣстилъ о томъ, что *существуетъ* и сокрыто отъ людей, и объ имѣющемъ быть (*τὰ τε ὄντα καὶ τοὺς ἀνθρώπους λανθάνοντα, τὰ τε μέλλοντα ἕσεσθαι*); ибо пророчески видѣлъ и то и другое (*ἀμφότερα*), и ясно сіе изъ сказаннаго: *яже суть и имже подобаетъ быти*. Это есть означеніе *настоящаго* и *будущаго* времени“, (*παραστατικὰ τοῦ ἐνεστώτος χρόνου καὶ τοῦ μέλλοντος*).

б) и в). Главную опору для типологическаго толкованія составляютъ число и выборъ церквей: почему избраны Господомъ для сообщенія имъ откровенія именно *семь* церквей, ни болѣе, ни менѣе, — и почему въ это число вошли только поименованныя въ 1, 11 церкви? При рѣшеніи этихъ двухъ вопросовъ преимущество оказывается на сторонѣ изъясненія типикосимволическаго. Чтобы оцѣнить въ этомъ пунктѣ его настоящую доказательную силу, мы должны разсмотрѣть, къ какимъ результатамъ при рѣшеніи тѣхъ же вопросовъ привелъ чисто историческій способъ толкованія, познакомимся со всѣми объясненіями, сдѣланными доселѣ въ этомъ на-правленіи.

1) По мнѣнію Völter'a<sup>74)</sup> семью поименованными церквами ограничивался кругъ распространенія христіанства въ Азіи, т. е. всего только и было — *семь* церквей. Но изъ посланія Ап. Павла къ Колоссянамъ (2, 1; 4, 13, 15, 16) видно, что задолго или во всякомъ случаѣ ранѣе написанія Апокалипсиса существовали (и, нужно думать, не малолюдныя) церкви въ Колоссахъ, куда посланіе адресовано, и въ Іера-

<sup>73)</sup> См. объясненіе.

<sup>74)</sup> S. 12--13.

полѣ. И Колоссы, и Іераполь находились въ недалекомъ разстояніи отъ Лаодикии (къ ЮВ и С). Ко времени Игнатія Антиохійскаго (начало 2-го вѣка) были значительныя церкви въ Траллахъ и Магнезіи, которыя, какъ предполагають <sup>75)</sup>, были извѣстны и въ эпоху появленія Апокалипсиса. Поэтому отвѣтъ Völter'a нельзя признать удовлетворительнымъ.

2) По Іак. Uscher'у <sup>76)</sup> семь городовъ Апокалипсиса были политическими и административными центрами провинціи, — но это предположеніе со стороны его исторической точности вполне основательно опровергнуто Витрингою <sup>77)</sup>.

3) Точно также не оправдывается историческими данными мнѣніе Шольца <sup>78)</sup>, отчасти также De-Wette и Lücke, — что 7 городовъ были іерархическими центрами, около которыхъ группировались другія, менѣе значительныя, христіанскія общества. Это можно утверждать съ несомнѣнностью относительно Ефеса, съ вѣроятностью — относительно Смирны, Филадельфіи и Лаодикии, можетъ быть, Пергама (на основаніи самой св. книги и посланій Ап. Павла и св. Игнатія). О Сардахъ не сохранилось никакихъ извѣстій изъ церковной исторіи этого періода. Что же касается Фіатиръ, то алоги имѣли даже смѣлость отрицать существованіе въ нихъ христіанской церкви вообще <sup>79)</sup>. Хотя тенденціозность свидѣтельства еретиковъ очевидна, тѣмъ не менѣе и этого свидѣтельства вполне достаточно для вывода, что Фіатирская церковь не могла быть крупнымъ іерархическимъ центромъ.

4) По нѣкоторымъ <sup>80)</sup> семь названныхъ церквей были предметомъ особенныхъ апостольскихъ и пастырскихъ попеченій Іоанна Богослова и, можетъ быть, составляли особый ему подвластный округъ въ родѣ митрополи (Hengst.). На это должно замѣтить, что нѣтъ никакихъ основаній ограничивать пастырскую и апостольскую дѣятельность Іоанна только семью изъ всѣхъ азійскихъ или малоазійскихъ церквей; нѣтъ никакихъ

75) De-Wette, Lücke s. 422.

76) Uitr. p. 38, Lücke s. 422.

77) Uitringa pp, 38—41.

78) Scholz Die h. Schrift d. neuen T—s, 4-er Band: Die Apocalypse.

79) Ср. объясн. на 2, 18 и Lücke s. 423.

80) Hengst., De—Wette, Stern, Luthardt Offenb. joh. 1863.

уважительныхъ причинъ, чтобы она не могла простираться на сосѣдніе съ Лаодикіею города—Іераполь и Колоссы, или на ближайшіе къ Ефесу—Мангезію и Траллы. Въ церковномъ преданіи сохранилось извѣстіе о томъ, что Ап. Іоаннъ нѣкоторое время подвизался въ проповѣдываніи слова Божія съ Ап. Филиппомъ, и что оба Апостола посѣщали Іераполь<sup>81)</sup>; слѣдовательно и этотъ городъ стоялъ въ близкомъ отношеніи къ Ап. Іоанну.

5) Едва ли хоть сколько—нибудь служить къ уясненію вопроса предположеніе Люкке, что однѣ изъ церквей избраны по ихъ политическому и іерархическому значенію, другія— по географическому сосѣдству съ первыми (Ефесомъ, Смирного). Если такъ, то выборъ ихъ можно признать почти случайнымъ.

Неудача всѣхъ доселѣ предложенныхъ опытовъ чисто историческаго изъясненія числа и выбора церквей естественно располагаетъ искать ключъ къ рѣшенію вопроса въ таинственномъ значеніи священной седемерицы, что и дѣлаетъ большинство экзегетовъ, какъ новыхъ<sup>82)</sup>, такъ и древнихъ<sup>83)</sup>. Такъ какъ священное число „семь“ есть символъ законченности, полноты, то „семь церквей, обозначаютъ „полноту“ церквей, т. е. всю совокупность ихъ, всѣ церкви вселенной, иначе—всю вселенскую церковь. Въ этой общепринятой схемѣ символическое толкованіе излагается уже у бл. Августина, который говоритъ: „numero septenario universae ecclesiae significata est plenitudo: propter quod et Johannes apostolus ad septem scribit ecclesias, eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scvibeve“<sup>84)</sup>.

Если даже признать вполне правильнымъ это истолкованіе символическаго значенія священной седемерицы, то и въ такомъ случаѣ нельзя не замѣтить отсутствія многихъ промежуточныхъ членовъ, которые бы въ непрерывной логической послѣ-

<sup>81)</sup> Никиф. II, 39, Четн—Минен подъ 14 ноября. Норова стр. 113.

<sup>82)</sup> Vitringa, Eichhorn, Ebrard, Bleek, Düsterdick, Kliefoth, Sabel, Rougemont, Beck, Tait, Waller и мн. др.

<sup>83)</sup> Указываются ниже.

<sup>84)</sup> De Civitate Dei XII, 4. Stern.

довательности приводили отъ „полноты“ церквей къ семи церковноисторическимъ эпохамъ или къ семи формамъ христіанской жизни всѣхъ временъ и народовъ. Съ одинаковымъ правомъ въ семи церквахъ можно видѣть символы или типы всей христіанской церкви, *современной* Іоанну, — „полноту“ церквей вселенной въ эпоху написанія Апокалипсиса, — еще съ большимъ правомъ можно разумѣть въ нихъ „полноту церквей Азіи“ согласно съ словами 4-го стиха: *Іоаннъ семь церквамъ, яже суть въ Азії*. Въ томъ и другомъ случаѣ историческое толкованіе откровенія о нихъ сохраняетъ полную силу и для мистической символики не оказывается мѣста.

Но дѣйствительно ли число 7 здѣсь употребляется въ значеніи „полноты“?—Едвали. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно разсмотрѣть нѣсколько примѣровъ, гдѣ число, „семь“ въ сочетаніи съ конкретнымъ понятіемъ, по общему признанію всѣхъ толкователей, означаетъ „полноту“. У пр. Захаріи въ 3, 9 упоминаются „семь очей“; по 4, 10 — „это очи Господа, которыя объемлютъ всю землю“. „Семь очей“ означаютъ здѣсь не „полноту очей“, а „полноту того, что символически изображаютъ собою „очи Господа“, т. е. полноту, высшую степень бдительности, заботливости, которую Господь, по любви къ избранному народу, прилагаетъ къ дѣлу построенія новаго храма и востановленія теократическаго устройства. По 5, 6 Апокалипсиса Агнецъ имѣетъ семь роговъ; рогъ символъ силы. Въ главѣ 15-й и далѣе говорится о семи чашахъ; изліяніе каждой чаши сопровождается особеннымъ бѣдствіемъ, поражающимъ боговраждебное челоуѣчество, — язвою; чаша символъ кары божественнаго гнѣва, почему прямо называется „чаша гнѣва Божія“ (16, 1; ср. 15, 7); поэтому семь чашъ выражаютъ полноту праведнаго мздовоздаянія врагамъ теократіи. Очевидно, такимъ образомъ, что подстановка на мѣсто числа „семь“ его символическаго значенія „полноты“, возможна лишь тогда, когда оно стоитъ въ сочетаніи съ понятіемъ, имѣющимъ ясный символическій смыслъ. Въ противномъ случаѣ ему необходимо давать другое толкованіе, напр.: у пр. Іезекіиля сказано, что сыны Израилевы будутъ хоронить трупы враговъ „семь мѣсяцевъ“ (39, 12); если и здѣсь „семь“ означаетъ „полноту“, то сыны Израилевы должны



были бы хоронить пораженных въ теченіе „полноты“ мѣсяцевъ, т. е. постоянно, всегда, чего нельзя допустить по смыслу пророчества. Прилагая выводы изъ разобранныхъ примѣровъ къ истолкованію откровенія о 7 церквахъ, необходимо требовать, чтобы напередъ было установлено символическое значеніе понятія „церковь“, а затѣмъ уже съ нимъ соединялось бы число „семь“ въ смыслѣ „полноты“.

Что касается сужденій древнихъ толкователей и учителей церкви о священной седмирицѣ церквей, то они ясно свидѣтельствуютъ не въ пользу, а противъ типикосимволическаго изъясненія. Если древніе толкователи разсуждаютъ о символическомъ значеніи седмирицы, то ограничиваются краткими общими замѣчаніями объ универсальномъ характерѣ откровенія и не дѣлаютъ изъ нихъ никакихъ дальнѣйшихъ выводовъ въ примѣненіи къ истолкованію отдѣльныхъ изреченій о церквахъ. — Въ пзвѣстнѣйшихъ толкованіяхъ на Апокалипсисъ Викторина петавійскаго, Андрея и Ареопы кесарійскихъ, Икуменія триккскаго откровеніе о семи церквахъ согласно буквѣ священнаго текста изъясняется исторически<sup>85</sup>). Самыя сужденія древнихъ о седмирицѣ рѣзко отличаются отъ сужденій новѣйшихъ представителей типологическаго толкованія и, по своему разнообразію и малой опредѣленности, не могутъ дать твердой точки опоры для выясненія символики седмиричнаго числа. Даже Андрей кесарійскій колеблется въ своихъ мнѣніяхъ о седмирицѣ. Въ толкованіи на 1, 4 онъ говоритъ: „хотя много было по мѣстамъ церквей, послалъ только къ семи, обозначая седмиричнымъ числомъ тайну церквей, повсюду сущихъ, и соотвѣтствіе съ настоящею жизнію, которая состоитъ изъ седмиричнаго періода дней (намекъ на то, что міръ будетъ существовать семь тысячъ лѣтъ<sup>86</sup>), почему и

<sup>85</sup>) Викторинъ обращаетъ особенное вниманіе на истолкованіе нравственно-типологическое, но оно всецѣло зиждется на историческомъ, какъ показываетъ напр. объясненіе на 2, 6, гдѣ онъ сообщаетъ свѣдѣнія о Николантахъ (Migne V, col. 321).

<sup>86</sup>) Ср. на 17, 9—10: „блаженный Ипполитъ“ подъ 7 царями „разумѣть вѣка, изъ которыхъ пять уже прошли, шестой, въ который и видѣлъ сіе Апостолъ еще продолжается, седьмой, имѣющій наступитъ послѣ шести тысячъ лѣтъ, еще не пришелъ“.

упоминаетъ о семи ангелахъ и семи церквахъ“. Далѣе, при объясненіи 2, 1, объ ангелахъ, равночисленныхъ церквамъ и поставленныхъ для наблюденія надъ ними, онъ замѣчаетъ: „повидимому, подъ 7 звѣздами, или ангелами, разумѣется управленіе умными силами, находящимися на 7 небесахъ“; въ объясненіи на 8, 1—2: число 7 ангеловъ часто употребляется у святаго сего, какъ соотвѣтствующее сему вѣку и субботствованію и покою святыхъ“; на 15, 1: „вездѣ употребляется седьмеричное число, означая, что не правды, сдѣланныя въ семь дней настоящаго вѣка“ и пр. Тоже самое, лишь съ болшею подробностью, повторяютъ Ареѳа и Икуменій. — Иначе раскрывается значеніе седьмерицы у западныхъ писателей. Викторинъ въ толкованіи на 1, 16—о семи звѣздахъ въ десницѣ Господа—говоритъ, что звѣздъ этихъ семь потому, что ниспосланный отъ Отца и почивающій на Христѣ Духъ Святой открывается въ семи различныхъ формахъ (ср. Ис. 61, 1 и 11, 2); а семь церквей обозначаютъ вселенскую церковь, и слѣдовательно—что Іоаннъ пишетъ каждой изъ семи церквей, то относится и ко всѣмъ. Тоже самое Викторинъ утверждаетъ о посланіяхъ Ап. Павла, который писалъ равнымъ образомъ къ вѣрующимъ семи церквей (къ Римлянамъ, Коринѳянамъ, Галатамъ, Ефесянамъ, Солунянамъ, Филиппійцамъ, Колоссянамъ). Прообразъ семи церквей Викторинъ находитъ еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, въ известномъ изреченіи Псаіа 4, 1: *и имутся семь женъ за мужа единого*, гдѣ жены служатъ символомъ церквей. Одинаковый характеръ имѣютъ сужденія Кипріана<sup>87</sup>), Августина<sup>88</sup>), Григорія Великаго<sup>89</sup>) и неизвѣстнаго автора мураторіева фрагмента<sup>90</sup>).—Въ сопоставленіи откровенія о семи церквахъ въ Апокалипсисѣ съ посланіями Ап. Павла, какъ можно видѣть изъ фрагмента Мураторія<sup>91</sup>) и замѣчанія Августина въ тол-

<sup>87</sup>) De exhortatione martyrum, c. X. (Hesse Das Muratorische Fragment) s. 181.

<sup>88</sup>) Ep. 49 ed. Migne; Exposit. epist. ad Galat. 13 (Stern s. 183).

<sup>89</sup>) Stern. s. 183.

<sup>90</sup>) Hesse Das Muratorische Fragment.

<sup>91</sup>) Paulis... nominatim septem ecclesiis scribit.... et Iohannes enim in Apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Ib.

кованіи на посланіе къ Галатамъ <sup>92)</sup>, ясно выразилось желаніе писателей западной церкви обосновать и утвердить универсальное значеніе посланій и Апокалипсиса для всей церкви и согласовать его съ временноисторическимъ значеніемъ, какое они имѣли для частныхъ церквей, современныхъ Апостоламъ. Изъ того же желанія можно объяснить сужденія восточныхъ толкователей о значеніи семи церквей, какъ представительницъ церкви вселенской.

Нетрудно замѣтить изъ примѣровъ, приведенныхъ выше, что объясненія седемьрицы церквей у толкователей древнихъ и новыхъ совпадаютъ единственно въ общей формулѣ: „семи церквей изображаютъ вселенскую церковь“, но у тѣхъ и у другихъ въ эту формулу вляется совершенно различный смыслъ: новѣйшіе экзегеты мистическаго направленія доходятъ почти до полного реальнаго отождествленія образа съ прообразуемымъ, древніе—приближаются къ идеѣ простаго представительства (ср. Августина: *quae utique iniversalis ecclesiae personam gerunt*), нисколько не связаннаго съ индивидуальными и типическими особенностями церквей. — II самая формула эта, независимо отъ влягаемаго въ нее смысла, въ ея общемъ видѣ не можетъ представлять собою твердой точки опоры для дальнѣйшихъ экзегетическихъ построеній; необходимо даже сказать болѣе: она не можетъ найти себѣ примѣненія къ изъясненію седемьрицы азійскихъ церквей. Переходомъ отъ семи церквей Азіи къ идеѣ вселенской церкви могло бы быть только число „семи“ въ символическомъ значеніи „полноты, законченности“ и под., хотя и подобный переходъ не былъ бы удовлетворительнымъ въ логическомъ отношеніи; но число „семи“ можетъ получить символическій смыслъ, какъ уже было замѣчено, не само по себѣ, а только лишь въ связи съ понятіемъ, имѣющимъ несомнѣнно символическій характеръ, чего нельзя сказать о „церквахъ Азіи“.

Такимъ образомъ, представители чисто-историческаго истолкованія седемьрицы церквей погрѣшаютъ тѣмъ, что отрицаютъ всякое значеніе числа „семи“, выводя его изъ случай-

---

<sup>92)</sup> Unde etiam Ioannes ad septem scribit ecclesias, quae utique iniversalis ecclesiae personam gerunt. Stern 183.

ныхъ историческихъ причинъ, а представители противоположнаго экзегетическаго направленія—тѣмъ, что придаютъ ему преувеличенное, типологическое или символическое, значеніе.

Руководительнымъ началомъ въ изъясненіи числа и выбора церковей должны служить тѣ мѣста св. Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта (въ особенности Ветхаго), гдѣ число „семь“ избирается по его священному характеру, но въ тоже время не имѣетъ символическаго значенія. Напримѣръ: въ 6 главѣ книги Дѣяній повѣствуется, что для удовлетворенія потребностей возрастающей церкви Христовой Апостолы повелѣли вѣрующимъ избрать изъ среды своей семь діаконѣвъ, мужей испитанныхъ и исполненныхъ Духа Святаго и премудрости. Безъ всякаго сомнѣнія, число діаконѣвъ назначено было не потому, что требовалось, соотвѣтственно количеству вѣрующихъ, именно семь, а не шесть и не восемь лицъ для исполненія извѣстныхъ обязанностей, но ради священнаго значенія седмицы. Тѣмъ не менѣе было бы напрасно доказывать, что 7 діаконѣвъ обозначаютъ собою полноту діаконѣвъ и имѣютъ какое-либо символическое или прообразовательное значеніе для дальнѣйшей исторіи этого іерархическаго чина. (Ср. I. Нав. гл. 6 и мн. др.) Выборъ произведенъ былъ самими вѣрующими, причемъ они обращали вниманіе на умственные и нравственные качества избираемыхъ необходимыхъ для ихъ высокаго и отвѣтственнаго служенія.

По аналогіи съ указаннымъ примѣромъ и многими другими, ему подобными, можно судить о числѣ и выборѣ церковей Проконсульской Азіи. 7 церковей,—ни болѣе, ни менѣе,—избраны потому, что 7—число священное. Въ священную седмицу церковей вошли только поименованныя церкви потому, что онѣ по своему состоянію нуждались въ откровеніи Господа и по своимъ типическимъ <sup>98)</sup> особенностямъ могли служить или прекраснымъ образцомъ, или назидательнымъ примѣромъ для прочихъ церковей Азіи, и судъ Господа надъ ними въ то же время былъ судомъ надъ церквами, имѣвшими одинаковый или сходный характеръ религіознонравственной жизни. Съ вѣроятностію можно предполагать, что

---

<sup>98)</sup> Въ литературномъ, а не въ экзегетическомъ смыслѣ слова.

семь церквей—избранницъ были изъ числа церквей значительныхъ и знаменитыхъ въ Азіи,

И такъ въ числѣ и выборѣ церквей нельзя видѣть доказательства въ пользу мистико-типологическаго толкованія.

г) Еще меньшую доказательную силу имѣетъ ссылка на конструкцію отдѣльныхъ опредѣленій о церквахъ. Именно: при общемъ обзорѣ и сопоставленіи опредѣленій наблюдается та особенность, что въ первыхъ трехъ изъ нихъ воззваніе *ὁ ἕξωυ οὐς* и пр.) предшествуетъ наградѣ, а въ остальныхъ слѣдуетъ за нею; вслѣдствіе этого священная седемьрица дѣлится на двѣ группы: въ первой занимаютъ мѣсто три церкви, во второй—четыре,—но три и четыре—числа символическія (ср. Ам. 1, 3 и др.).

Изъясняя въ соотвѣствующихъ мѣстахъ перемѣну въ конструкціи опредѣленій, мы показали, что ея истинную причину легко усмотрѣть въ тѣснѣйшей связи награды съ главною частью опредѣленія какъ по существу, такъ и по внѣшнему выраженію, и что непрерывное теченіе мыслей необходимо замедлялось бы постановкою возгласенія на прежнемъ его мѣстѣ. Если даже признать, что измѣненіе въ планѣ сдѣлано св. писателемъ сознательно и намѣренно, то и въ этомъ случаѣ невозможно опредѣлить, въ чемъ состоитъ его символическое значеніе и какое отношеніе имѣетъ оно къ семи эпохамъ или типамъ вселенской церковной жизни. Едва ли можно считать хоть сколько-нибудь удовлетворительнымъ пониманіе Kliefoth'a <sup>94)</sup>,—одно изъ наименѣ странныхъ,— по которому три въ группѣ семи церквей есть печать Бога и Его существа, а четыре—печать возникновенія „вселенскости“ (*Signatur der werdenden Oecumenicität*), исхожденія во всѣ четыре страны свѣта или собранія со всѣхъ концевъ міра, и всѣ семь церквей обозначаютъ распространеніе церкви Христовой по волѣ Тріеднаго Бога по всей вселенной, которое начато І. Христомъ и закончится предъ кончиною міра.

Таковы болѣе или менѣе серьезныя и наичаще приводи-

---

<sup>94)</sup> Kliefoth I, 257 и г.

мы доказательства, заимствуемая изъ св. книги въ пользу типологическаго толкованія. Всѣ прочія не заслуживаютъ разбора (напр. перечисленіе городовъ спачала отъ Ю къ С, а затѣмъ отъ С къ Ю, но не наоборотъ,—извѣстный порядокъ въ наградахъ и под.). Поэтому должно съ полною увѣренностью сказать, что книга Откровенія, дающія твердыя и непререкаемыя опоры для толкованія историческаго, не содержать въ себѣ не только ясныхъ, но и какихъ бы то ни было указаній, на основанія которыхъ могло бы быть предложено какое-либо иное изъясненіе откровенія Господа о семи азійскихъ церквахъ.

Естественно, что при отсутствіи основаній въ Апокалипсисѣ представители типологическаго толкованія неизбежно должны пользоваться такими методологическими приемами, которымъ нѣтъ мѣста въ истинно научномъ изъясненіи Св. писанія. Для примѣненія къ общей исторіи вселенской церкви необходимо сгладить всѣ конкретныя историческія черты каждаго изъ семи типовъ, превратить его въ отвлеченную схему, лица и событія разрѣшить въ символы. Наибольшую трудность при выполненіи этой операціи представляютъ собственныя имена, поэтому главное вниманіе экзегетовъ мистиковъ сосредоточивается на изъясненіи именъ. Какъ ведется изъясненіе, лучше всего видѣть на примѣрахъ. Производство и значеніе греческихъ именъ (Лаодикіи, Флладельфин, Пергамма и можетъ быть Смирны) легко. Иное дѣло —имена Ефеса, Сарды, Фіатиръ, о которыхъ нельзя сказать, какому народу и языку они обязаны своимъ происхожденіемъ. Отсюда—величайшее разногласіе въ производствѣ. Такъ, „Ефесь“ по однимъ происходитъ отъ ἄφρασις оставленіе<sup>95)</sup>, по другимъ<sup>96)</sup> отъ ἔφρασις похоть, желаніе или согласно Оригену и Иерониму отъ еврейскаго хефецъ съ суффиксомъ перваго лица (хефци)=моя воля. Названіе Сарды производятъ отъ еврейскаго сарид остатокъ<sup>97)</sup>. Одинъ изъ новѣйшихъ католическихъ

<sup>95)</sup> См. толкованіе на 2, 1—7.

<sup>96)</sup> Massl, Holzhauser у Stern'a 184.

<sup>97)</sup> Starke Synopsis bibliothecae exegeticae, N° T-3 В. X. (коллективный трудъ многихъ нѣмецкихъ богослововъ).

толкователей А. Nicolas, отказываясь отыскать корень реченія „Сарды“, опредѣляетъ его значеніе окольнымъ путемъ: „Сарды“, по его мнѣнію, должны означать вообще что-нибудь дурное, вредное, язвительное, потому что „сардоническій“ смѣхъ есть смѣхъ противоестественный, насильственный<sup>98)</sup>. Имя Θιατῖρ<sup>99)</sup> означаетъ-то „благоуханіе“, то „зловоніе“, то „закланіе жертвъ“, то указываетъ на вакхическія пляски<sup>100)</sup>. Нѣкоторые и имя Пергама для удобства въ примѣненіи символическаго толкованія производятъ не отъ πέρυη или πέρυος, но или отъ πέρασ γάμου = внѣ брака (намекъ на Николаитовъ<sup>101)</sup>), или отъ евр. пара. керен и суффикса 3 лица мн. числа=dividens cognua eorum<sup>102)</sup>.

Чтобы оцѣнить результаты, къ которымъ приводитъ примѣненіе къ толкованію подобныхъ приѣмовъ, достаточно познакомиться съ однимъ паудачу взятымъ примѣромъ. Разсмотримъ, что означаетъ Филадельфія, соответствующая шестому періоду въ исторіи вселепской церкви. Достаточно простаго сопоставленія мнѣній различныхъ экзегетовъ. 1) Holzhauser и Haneberg: Филадельфія — наше ближайшее будущее. 2) Sander: эпоха pietистовъ, гернгутеровъ и методистовъ (братская любовь)<sup>103)</sup>. 3) Starke: эпоха реформации съ 1517 года, когда проявилось братское единодушіе въ борьбѣ съ папствомъ. 4) Waller: эпоха отъ 1679 до 2019 года, упадокъ свѣтской власти папъ, борьба католицизма съ абсолютизмомъ, либерализмомъ, социализмомъ; побѣда надъ синагогою сатаны, какъ Валеръ называетъ протестантовъ и православныхъ; обращеніе всѣхъ въ католичество. И во всѣхъ другихъ мнѣніяхъ наблюдается одинъ и тотъ же общій характеръ: толкователи обращаютъ книгу Откровенія въ орудіе для борьбы съ противниками, для конфессіональной полемики, стараются заклеить враговъ, отыскавъ для нихъ прообразъ въ Апо-

---

<sup>98)</sup> Nicolas p. 93.

<sup>99)</sup> По Stern'у лидійскаго корня.

<sup>100)</sup> Starke.

<sup>101)</sup> Starke.

<sup>102)</sup> Stern 192.

<sup>103)</sup> Lange Bibelwerk, N. T-s 16 Th., s. 98.

каллиписѣ, возвеличить свою церковь или секту, приравнявъ ее Смирнѣ или Филадельфiи, и разумѣется, каждый находить то, чего ищетъ.

Впрочемъ и при добрыхъ намѣренiяхъ экзегета отъ мистикотипологическаго толкованiя нельзя ожидать добрыхъ плодовъ. Чтобы уловить и оцѣнить типическiя особенности периодовъ и формъ вселенской церковной жизни, разобраться въ многосложныхъ фактахъ и отношенiяхъ всей исторiи теократiи, произнести рѣшительное сужденiе о вселенской церкви, аналогичное суду Господа надъ церквами Азiи, для этого недостаточно человѣческихъ силъ: необходимо новое откровенiе, необходимо пророческiй взоръ, просвѣтленный наитiемъ Божественнаго Духа. И кто беретъ на себя эту невыполнимую задачу и выдаетъ за истину „мечты своего сердца“ (Иеремiи 23, 16), къ тому могутъ быть примѣнимы слова Господа объ Iезавели еиатирской: λέγουσα ἑαυτῆν προφῆτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἐμὸς δούλους (Апок. 2, 20).

---