



Экзегетическія замѣтки.

I.

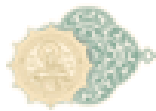
Ефес. 1, 1: *Павелъ посланникъ
Исусъ Христовъ волю Божію,
святѣмъ суицимъ во Ефесѣ и вѣр-
нымъ о Христѣ Исусѣ—τοῖς
ἀγίοις τοῖς ὁσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πι-
στοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Западная новѣйшая критика обыкновенно читаетъ Ефес. 1, 1 безъ словъ ἐν Ἐφέσῳ, т. е. τοῖς ἀγίοις τοῖς ὁσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Но такъ какъ всѣ усилія изъяснить данный стихъ безъ ἐν Ἐφέσῳ не приводятъ ни къ какимъ положительнымъ результатамъ, то многіе ученые пришли къ предположенію существованія вѣстимъ послѣ τοῖς ὁσιν, оставленнаго будто-бы самимъ Апостоломъ и заполняемаго впоследствии тою церковью, которой приносилось (Тихикомъ) посланіе. Полную несостоятельность этой гипотезы мы показали въ своемъ изслѣдованіи о посланіи къ Ефесянамъ¹⁾. На смѣну ея выступаютъ новыя „ученыя гаданія“, которыя

¹⁾ Посланіе святаго Апостола Павла къ Ефесянамъ. Исаакико-экзегетическое изслѣдованіе, Кіевъ, 1904, стран. 107 и дал.

ми такъ вообще богата новѣйшая западная литература. Въ статьѣ Exegetische Misszellen, помѣщенной въ журналѣ Neue Kirchliche Zeitschrift за прошлый годъ, Н. 7, s. 560—568, профессоръ П. Евальдъ высказываетъ предположеніе, что данное мѣсто посланія къ Ефесянамъ испорчено, и дѣлу можетъ помочь только текстуальная конъектура. Обращая вниманіе на то, что не во всѣхъ привѣтствіяхъ посланій св. Павла находится τοῖς ἀγίοις (оно отсутствуетъ въ первомъ и второмъ посланіи къ Θεσσαλονικίαις, въ посланіи къ Γαλαταῖς, въ Пастырскихъ посланіяхъ, въ посланіи къ Филимону), Евальдъ говоритъ, что ошибка прежней конъектуральной критики (предположеніе васиш, или допущеніе пропуска ἐν ἑδνισμῷ послѣ τοῖς οὖσι и т. п.) состоитъ въ томъ, что, при всѣхъ своихъ предположеніяхъ, она считала τοῖς ἀγίοις твердымъ, нерушимымъ въ текстѣ. Но если принять во вниманіе стоящее въ посланіи къ Филимону: τῷ ἀγαπῆτῳ, — въ посланіи почти одновременно написанномъ съ посланіемъ къ Ефесянамъ, — то возможно предположить, что τοῖς ἀγίοις τοῖς поставлено по ошибкѣ вмѣсто τοῖς ἀγαπῆτοῖς. Ошибка эта вполне понятна, такъ какъ ἅγιος и ἀγαπῆτός сходны по первымъ буквамъ, а три дальнѣйшія буквы въ ἀγαπῆτός, т. е. ΑΠΗ могли быть не прочитаны въ оригиналѣ, много разъ употреблявшемся, — потому-ли, что онѣ были стерты, или по той причинѣ, что стояли въ концѣ строки и были испорчены корепкомъ папируса. Не прочитавши этихъ буквъ, первые копіисты естественно могли восполнить пробѣлъ чрезъ ΙΟΙΣ (ΑΓΙΟΙΣ), имѣя въ виду другія посланія св. Павла, особенно посланіе къ Колоссяннамъ; двойное jota (ΙΟΙΣ) оказалось на мѣсто одной буквы Π или Η въ ΑΠΗ. Получается: ΤΟΙΣΑΓ (дальѣ стертыя буквы: ΑΠΗ, вм. которыхъ поставлены: ΙΟΙΣ) ΤΟΙΣΟΥΣΙΝ и дал.

При указанной конъектурѣ второй членъ τοῖς, стоящій предъ οὖσι, отпадаетъ, дѣлаясь послѣднимъ слогомъ въ



ἀγαπητοῖς. Получается чтеніе: „возлюбленнымъ сущимъ и вѣрующимъ“, при чемъ оба предиката должны быть непосредственно соединяемы съ дальнѣйшимъ: „во Христѣ Исусѣ“.

Такова коньектура, предложенная профессоромъ П. Евальдомъ для облегченія пониманія Ефес. 1, 1, притвердо, будто бы, доказанномъ отсутствіи въ оригиналѣ ἐν ᾿Εφῶσφ. Текстуальныя поправки, каковы-бы онѣ ни были, нужно вообще считать незаконными, а тѣмъ болѣе является таковою данная коньектура, связанная, какъ видимъ, со столькими, явно произвольными, предположеніями. Противъ нея говорить, по нашему мнѣнію, и слѣдующее. Во-первыхъ, едва-ли бы св. Павелъ поставилъ на первомъ мѣстѣ ἀγαπητοῖς, а затѣмъ—πιστοῖς, ибо въ другихъ посланіяхъ встрѣчаемъ: „вѣрны суть и возлюбленны (1 Тим. 6, 2), или: „вѣрному и возлюбленному“ (Колос. 4, 9), но нигдѣ не находится: „возлюбленнымъ и вѣрнымъ“. Затрудненіе это сознаетъ самъ Евальдъ и устраняетъ его тѣмъ соображеніемъ, что посланіе написано неизвѣстнымъ христіанамъ, почему Апостолъ съ особенною силою отъѣняетъ прежде всего любовь къ нимъ. Но самъ-же Евальдъ себя и опровергаетъ, когда ниже говорить, что ἀγαπητοῖς указываетъ не на любовь Апостола къ читателямъ, а на возлюбленность ихъ Богомъ. Во-вторыхъ, въ Римл. 1, 7, даже при пропускѣ ἐν Ῥώμῃ, стоитъ: τοῖς ὁμοῖν ἀγαπητοῖς. Постановка ὁμοῖν послѣ ἀγαπητοῖς и только при ἀγαπητοῖς является мало понятною, и едва-ли кого-нибудь можетъ убѣдить соображеніе Евальда, что такая постановка сдѣлана или въ виду ритма, или по той причинѣ, что ἀγαπητός и πιστός—различные предикаты,—первый болѣе отъѣняетъ пассивную, второй—активную сторону. Коньектура проф. Евальда еще лишній разъ подтверждаетъ, по нашему мнѣнію, правильность чтенія Ефес. 1, 1 со словами ἐν ᾿Εφῶσφ, безъ которыхъ данный стихъ необъяснимъ.

Труды Киевск. дух. Акад. Т. II. 1905 г.

II.

Так. 4, 5: или мните, яко всеу писаніе глаголетъ: къ зависти желаетъ духъ, иже вселися въ ны—
 πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὁ κατήχησεν ἐν ἡμῖν. Большую же даетъ благодать.

Примѣръ второй, не менѣ произвольной, поправки священнаго новозавѣтнаго текста представляетъ конъектура Лейпцигскаго профессора Кирна въ Так. 4, 5. Именно, вм. принятаго экзегетами и критиками текста: πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα Кирнъ предполагаетъ чтеніе: πρὸς τὸν θεὸν ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα (Studien und Kritiken, 1904, Н. 1, s. 127—133 и вторая дополнительная его статья въ Studien und. Kr. 1904, Н. 4, s. 593—604). Эту конъектуру принялъ изъ нашихъ богослововъ проф. М. Тарѣвъ (Богословскій Вѣстникъ, 1904, май, стр. 160. 161)¹⁾.

¹⁾ По поводу „отвѣта“ намъ проф. М. Тарѣва, помѣщеннаго въ Богословскомъ Вѣстникѣ, 1904, сентябрь, стран. 209—212, замѣтимъ здѣсь, что „отвѣтъ“ этотъ не заслуживаетъ опроверженія, такъ какъ отъ начала до конца онъ представляетъ одно словословіе, доходящее до приписыванія намъ того, чего мы никогда не утверждали (см. стран. 211: „онъ говоритъ такъ: въ приведенныхъ (у меня) примѣрахъ.. перевода“). Другіе уже ясно показали, что предлагаемый проф. М. Тарѣвымъ переводъ Іоан. 8, 44 не только не естественный, но „прямо—таки бессмысленный“ (Богослов. Вѣстникъ, 1904, Іюль—Августъ, стран. 590). И однако проф. М. Тарѣвъ попрежнему упорствуетъ, не желая слѣдовать грамматикѣ, а подчиняя и грамматику и древне-славянскіе переводы своему произвольному экзегезису. По истинѣ удивляешься ученому самообольщенію г. Тарѣва. Онъ попрежнему убѣжденъ, что древне-славянскій, явно неточный переводъ: ὁ πατήρ αὐτοῦ—„господь его“ говорить въ его пользу, тогда какъ подъ „его“ разумѣется φεῦστον (а не τοῦ φεῦδου—„ея“) и „Господь“ вовсе не значить здѣсь „Богъ“, а „господинъ“, „владѣлецъ“—вообще. Лжецъ—слуга діавола, а діаволъ—„господь его“.



Что побуждаетъ проф. Кирна предположить данную конъектуру, а проф. М. Тарьева одобрить ее, это то, что до сихъ поръ, при всѣхъ усиліяхъ экзегетовъ, не удалось удовлетворительно изъяснить Іак. 4, 5. А между тѣмъ, при указанной поправкѣ текста, всѣ трудности для экзегета легко будто-бы разрѣшаются: *тѣ* *пѣбра* является естественнымъ субъектомъ рѣчи; *прѣс* обозначаетъ направленіе или цѣль; вполне становится понятнымъ, какой подразумевается субъектъ въ 4, 5^b; дѣлается яснымъ, откуда заимствована ветхозавѣтная цитата, именно, она взята изъ Пс. 42, 2. „Ни греческимъ, ни славянскимъ, ни русскимъ текстомъ Іак. 4, 5—пишетъ проф. М. Таръевъ, въ оправданіе разсматриваемой поправки текста—не дается яснаго и опредѣленнаго смысла. Всѣ извѣстныя толкованія этого мѣста говорятъ только о полной безпомощности экзегетовъ. Что такое значить: „къ зависти жезаетъ духъ“ или: „до ревности любитъ духъ“? Мало того, если „духъ“ подлежащее, какъ это внушается славянскимъ текстомъ, то непонятно, чего онъ желаетъ. Если же „духъ“ принять за дополнение, какъ это можно по русскому тексту, то не видно, кто любитъ нашъ духъ. Накопецъ, въ 5 и 6 ст. мы видимъ двѣ цитаты, изъ которыхъ одна предваряется словами: „говоритъ Писаніе“, а другая—„посему и сказано“, между тѣмъ въ Пригч. 3, 34 мы находимъ только текстъ второй цитаты („Если надъ кощунниками Онъ посмѣется, то смиреннымъ даеѣтъ благодать“). Откуда взята первая цитата, неизвѣстно. Все это заставляетъ предполагать, что мѣсто испорчено“.

Предлагаемая конъектура вполне, говорятъ, оправдывается и контекстомъ рѣчи, который показываетъ, что здѣсь говорится о нашемъ долгѣ въ отношеніи къ Богу, а не объ отношеніи Бога къ намъ. „Апостолъ требуетъ отъ христіанъ *полной* преданности Богу, такъ какъ „дружба съ міромъ есть вражда противъ Бога“ (Іак. 4, 4). Далѣе Апостолъ подкрѣпляетъ это требованіе тѣмъ соображеніемъ, что для

человѣка естественно *внѣ* предаться Богу, такъ какъ „къ Богу устремляется нашъ духъ, который Онъ Самъ вселилъ въ насъ.“ и такъ какъ Богъ съ благоволеніемъ принимаетъ это устремленіе духа“ (проф. М. Тарѣвѣ).

Однако, изъ того, что до сихъ поръ недано удовлетворительнаго изъясненія извѣстнаго мѣста Писанія, вовсе, конечно, не слѣдуетъ, что такое толкованіе и не можетъ быть предложено, и что изъ затрудненія можно выйти только путемъ признанія порчи текста. Приѣмъ этотъ въ высшей степени рискованный; одни внутреннія основанія здѣсь далеко недостаточны. Самъ профессоръ Кирнъ отмѣчаетъ, что знаменитый Ветштейнъ, принимавшій конъектуру *πρὸς τὸν θεόν*, впоследствии отъ нея отказался, сознавши ея произвольность. Кто усматриваетъ порчу текста, тотъ, конечно, прежде всего долженъ объяснить ея происхожденіе, а между тѣмъ проф. Кирнъ уклоняется отъ точнаго опредѣленія, какимъ образомъ изъ первоначальнаго *πρὸς τὸν θεόν* возникло ошибочное *πρὸς φθόνον*. Въ первой своей статьѣ онъ склонялся къ догадкѣ, что въ маюскульномъ спискѣ стояло: ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΘΝ, но по ошибкѣ копистъ прочиталъ: ΦΘ вм. Т и О вм. Θ (s. 131). А во второй статьѣ проф. Кирнъ уже говоритъ, что копистъ могъ неправильно прочесть и курсивъ, или же тутъ могла имѣть мѣсто ошибка слуха, при диктовкѣ текста. Но неужели проф. Кирнъ не знаетъ, когда входитъ въ употребленіе курсивъ? А если ему это извѣстно, то онъ не имѣлъ никакого права говорить о *ранней* порчѣ текста, перешедшей затѣмъ будто-бы въ остальные списки. И какимъ образомъ здѣсь могла имѣть мѣсто ошибка слуха? *Πρὸς τὸν θεόν* едва-ли кто могъ принять, при писаніи подъ диктовку, за *πρὸς φθόνον*.

Кирнъ предлагаетъ поправку: *πρὸς τὸν θεόν*, а другой ученый, именно профессоръ К. Кӧппеске, склоняется къ конъектурѣ: *πρὸς θεόν* (Кирнъ настаиваетъ на полной своей независимости отъ трудовъ Ветштейна и Кӧппеске). Обѣ

поправки имѣютъ, строго говоря, одинаковыя права, ибо членъ предъ собственными именами, какъ извѣстно, часто опускается (ср. Іак. 2, 23). Пожалуй, аббревиатурное ΠΡΟΣΘΗ скорѣе даже могло перейти въ πρὸς φθόρον, по ошибкѣ зрѣнія.

Кирнъ особенно настаиваетъ на томъ, что его конъектура проясняетъ, откуда взято данное мѣсто посланія св. Іакова: оно заимствовано изъ Пс. 41 (42), 2: „имже образомъ желаетъ (ἐπιποθεῖ) елень на источники водныя, сице желаетъ (ἐπιποθεῖ) душа (ἡ ψυχὴ) моя къ тебѣ, Боже (πρὸς σέ, ὁ θεός)“. Однако, цитата и въ этомъ случаѣ получается, какъ видно, совершенно свободная. Мало того, такъ какъ въ посланіи ап. Іакова стоитъ τὸ πνεῦμα, а у псалмопѣвца ἡ ψυχὴ, то проф. Кирнъ вынужденъ привлечь здѣсь еще Екклез. 12, 7: „и духъ (τὸ πνεῦμα) возвратится къ Богу (πρὸς τὸν θεόν), Который далъ его“. Но путемъ свободной комбинаціи мѣстъ Ветхаго Завета данный стихъ можетъ быть изъясненъ и безъ предположенія порчи текста.

И вѣрно-ли, что до сихъ поръ экзегетика не представила удовлетворительнаго толкованія разсматриваемаго стиха посланія ап. Іакова? Самъ Кирнъ признаетъ вполне яснымъ и соответствующимъ контексту рѣчи то изъясненіе, по которому при ἐπιποθεῖ подразумѣвается субъектъ ὁ Θεός¹⁾ и которое, принимая вариантъ: κατ'ἰχθυσεν (отъ κατοικίσειν: поселять, населять, водворяя) вм. менѣе завѣренаго: κατ'ἰχθυσεν (отъ κατοικεῖν: обитать, жить, поселиться), склоняется къ такому переводу даннаго мѣста: „ревниво любить *Богъ* духъ, который Онъ вселилъ въ насъ, но тѣмъ большую Онъ даетъ благодать“. Не позволяетъ, по мнѣнію Кирна, принять это

¹⁾ Такое толкованіе Іак. 4, 5 и мы проводили въ своемъ сочиненіи: „Объяснительныя замѣчанія въ наиболѣе трудныхъ мѣстахъ соборнаго посланія св. Апостола Іакова. Кіевъ 1894.

толкованіе, во-первыхъ, то, что $\pi\rho\acute{o}s$ съ винит. не употребляется въ библейскомъ языкѣ въ смыслѣ нарѣчія (= $\varphi\theta\rho\omicron\nu\epsilon\rho\acute{o}s$); во-вторыхъ, $\varphi\theta\rho\omicron\nu\omicron s$ не можетъ быть отождествляемо съ $\zeta\eta\lambda\omicron s$, т. е. не означаетъ, какъ послѣднее, и благородной ревнивой любви; писатель посланія, хорошо знакомый съ текстомъ LXX, для выраженія этой ревнивой любви Божіей употребилъ бы именно $\zeta\eta\lambda\omicron s$. Но, быть можетъ, нѣкоторую аналогію къ $\pi\rho\acute{o}s$ $\varphi\theta\rho\omicron\nu\omicron s$ представляетъ $\pi\rho\acute{o}s$ $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\nu$ въ Лук. 8, 13 и 1 Корин. 7, 5 („временно“), $\pi\rho\acute{o}s$ $\tau\acute{o}$ $\pi\alpha\rho\acute{o}\nu$ въ Евр. 12, 11 („въ настоящее время, теперь“). Въ соединеніи съ словами, означающими желанія, душевныя эмоціи, $\pi\rho\acute{o}s$ получаетъ адвербіальное значеніе, какъ у Іосифа Флавія: $\pi\rho\acute{o}s$ $\eta\delta\omicron\nu\eta\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\rho\acute{o}s$ $\chi\acute{\alpha}\rho\alpha\nu$ (Antiquit. XII, 10, 3; ср. въ словарѣ Тейера: Greek-english Lexicon of the New Testament, 4 ed., 1898, p. 543 и примѣры, взятые изъ классическиххъ писателей: $\pi\rho\acute{o}s$ $\delta\rho\gamma\acute{\iota}\lambda\omicron s$ = $\delta\rho\gamma\acute{\iota}\lambda\omicron s$, $\pi\rho\acute{o}s$ $\beta\acute{\iota}\alpha\nu$ = $\beta\acute{\iota}\alpha\iota\omicron s$; въ грамматикѣ Винера, 7 изд., с. 396: $\pi\rho\acute{o}s$ $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\acute{\epsilon}\iota\alpha\nu$ = $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\beta\acute{\omega}s$). Что касается $\varphi\theta\rho\omicron\nu\omicron s$, то оно нигдѣ дѣйствительно не употребляется въ добромъ смыслѣ, но за то, съ другой стороны, нигдѣ оно и не стоитъ въ такомъ сочетаніи, какъ здѣсь. У всякаго священнаго писателя встрѣчается особенное словоупотребленіе, и противъ этого ничего нельзя возражать. $\varphi\theta\rho\omicron\nu\omicron s$ и $\zeta\eta\lambda\omicron s$ — понятія родственныя, какъ показываетъ и ихъ постановка въ одномъ и томъ-же мѣстѣ (Гал. 5, 20). Грамматикъ Исихій определяетъ значеніе $\varphi\theta\rho\omicron\nu\epsilon\rho\acute{o}s$ чрезъ $\zeta\eta\lambda\acute{o}\tau\eta s$, $\zeta\eta\lambda\acute{o}\tau\upsilon\pi\omicron s$ (ed. M. Schmidt, v. IV, p. 241).

Есть конъектуры божье правдоподобныя, напр., предположеніе въ Іак. 4, 2 $\varphi\theta\rho\omicron\nu\epsilon\iota\tau\epsilon$ вм. стоящаго $\theta\rho\omicron\nu\epsilon\iota\tau\epsilon$ или въ 1 Тим. 5, 13 — $\lambda\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ („снѣматъ обходити дома“) вм. $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ („учатся обходити дома“), или въ Евр. 11, 37 — $\epsilon\pi\rho\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu$ („претрени быша, сожжени быша“) вм. $\epsilon\pi\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\alpha\nu$ („претрени быша, искушени быша“). Однако и такія конъектуры лучшими критиками не принимаются.



III.

Дѣян. 13, 6. 8: *обрѣтоста нѣ-
кого мужа волхва лжепророка
иудеанина, емуже имя Варіисусъ
(Βαρίησοῦς).. Сопротивляшеся же
има Елима волхвъ: тако бо
сказуется имя его (Ἐλόμεας, ὁ μά-
γος, οὕτω γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ
ὄνομα αὐτοῦ).*

Вопреки только что рассмотрѣннымъ, совершенно произ-
вольнымъ, конъектурамъ опирается уже на нѣкоторыхъ те-
кстуальныхъ данныхъ критическая поправка текста Дѣян. 13,
6. 8, сдѣланная извѣстнымъ ученымъ Θ. Цаномъ въ его
статьѣ: *Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus: Der
römische Proconsul und der jüdische Zauberer auf Cypern*,
напечатанной въ *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1904, Н. 3,
s. 189—200.

Въ D¹ въ Дѣян. 13, 8 вм. Ἐλόμεας стоитъ Ἐτομας;
въ d: Etoemas; у Lucif: etoemus. Это чтеніе проф. Цанъ
считаетъ болѣе правильнымъ, нежели Ἐλόμεας, потому что,
судя по тексту книги Дѣяній Апостольскихъ, Ἐλόμεας должно
быть разъясненіемъ, или истолкованіемъ имени волхва, по
разъясненію, дѣлаемое въ греческомъ писаніи, назначенномъ
для языко-христіанъ, должно быть, понятно, не арамейскимъ
и не арабскимъ (Елима=волхвъ), а греческимъ. Замѣчаніе
Дѣеписателя: „такъ бо скажется имя его“ относится къ
имени „Варіисусъ“, а не къ самому по себѣ понятному для
каждаго читателя изъ языко-христіанъ слову ὁ μάγος: „Ва-
ріисусъ“ въ истолкованіи на греческомъ языкѣ означаетъ:
Ἐτομος или Ἐτομαῖς, которое могло быть транскрибируемо
по-еврейски: עֲתוֹמַסִּים или עֲתוֹמַסִּים. Если же Ἐτομος есть
разъясненіе имени волхва, то вм. Βαρίησοῦς, или Βαρίησοῦ,

или Βαρῆσοῦν, заключающаго въ переводѣ несообразный смыслъ: „сынъ Иисуса“, или „сынъ спасенія“ (или „сынъ Спасителя“, ср. Мат. 1, 21), нужно принять форму, встрѣчающуюся въ D: Βαρῆσουχv,—„сынъ Jesuwa, Jischwah (Быт. 46, 17), или, понимая Βαρῆσουχv въ индеклипативной формѣ: „сынъ jischwan = “Ετοῖμος, paratus (глаголь πῶ, араб. نى въ формѣ Piel и Hifil означаетъ: дѣлать ровнымъ, гладкимъ, готовить, уготовлять).

I. Флавій въ своихъ „Иудейскихъ Древностяхъ“ говоритъ о нѣкоемъ иудейскомъ волхвѣ “Ατομος, родомъ изъ Кипра, пользовавшемся большимъ расположеніемъ прокуратора Феликса, которому этотъ волхвъ оказалъ ту услугу, что, благодаря ему, Друзилла оставила своего прежняго мужа Азиза и вышла замужъ за Феликса (XX, 7, 2, ed. Niese § 142). Весьма вѣроятно, говоритъ проф. Цанъ, что волхвъ “Ατομος,—иудей по національности, дѣйствовавшій въ Кипрѣ, умѣвшій льстить римскимъ вельможамъ, и есть именно “Ετοῖμος кн. Дѣяній Апостольскихъ. Встрѣча св. Павла съ “Ετοῖμος произошла, вѣроятно, около 50 г., или, быть можетъ, нѣсколько раньше, а дѣятельность волхва “Ατομος падаетъ приблизительно на 58 г., когда св. Павелъ могъ говорить рѣчь предъ Феликсомъ и Друзиллою (Дѣян. 24, 24). Имена “Ατομος и “Ετοῖμος довольно сходны, хотя и нельзя доказать, что первое гдѣ-нибудь встрѣчается, какъ личное имя. Вѣроятно, что “Ατομος есть испорченное “Ετοῖμος, какая порча произошла, быть можетъ, потому, что I. Флавій пользовался въ данномъ случаѣ иудейскимъ источникомъ, гдѣ стояло πῶμα. Съ острова Кипра волхвъ могъ прибыть въ Палестину и здѣсь продолжать свое ремесло; наказаніе слѣпотою, постигшее его, было наказаніемъ только временнымъ (Дѣян. 13, 11).

Всѣ эти комбинаціи проф. Θ. Цана весьма оригинальны, но едва-ли онѣ могутъ быть приняты. Основательнѣе, конечно, усматривать ошибку въ вариантѣ “Ετοῖμας, встрѣчающемся въ D и немногихъ западныхъ спискахъ, нежели считать.

ошибочнымъ чтеніе всѣхъ кодексовъ и переводовъ: Ἐλόμες. Догадка проф. Цана имѣла-бы нѣкоторую для себя опору, если-бы послѣ предшествующей рѣчи о Варіисусѣ (ст. 6) стояло: „сопротивлялся же имъ Елима, ибо такъ истолковывается имя его“, т. е. имя Варіисусъ. Но въ текстѣ читаемъ: „Елима *волхвъ*, ибо такъ истолковывается имя его“, т. е. имя Елима. Такое пониманіе тѣмъ естественнѣе, что въ арабскомъ языкѣ есть прямой корень для имени Елима (Alim—мудрецъ). Правда, по второй рецензіи Блясса, обозначаемой β, равно въ E, Beda, Lucifer, въ нѣкоторыхъ спискахъ Бульгаты Дѣян. 13, 6 читается: „которому имя Варіисусъ, что истолковывается Елима“. Но трудно доказать, что это не есть неправильная глосса, взятая изъ 8 ст.

Что касается отождествленія Цаномъ волхва Ἀτομος съ Ἐτομος, то оно, какъ видно, достигается путемъ такихъ явныхъ натяжекъ, что сомнительность его легко открывается. Самое чтеніе Ἀτομος спорно: встрѣчается вариантъ Σίμων, какого Симона нельзя отождествлять съ Симономъ волхвомъ, происходившимъ не изъ Кипра, а изъ Гитты, находившейся рядомъ съ Самаріей. Можетъ быть, первоначальнымъ чтеніемъ является: Σίμων Ἀτομος. Всякаго рода іудейскихъ волхвовъ—заклинателей въ то время было такъ много (ср. Дѣян. 19, 13), что прибѣгать къ отождествленію двухъ маговъ, дѣйствовавшихъ въ различное время, въ различныхъ мѣстахъ и при иныхъ лицахъ, не представляется никакой нужды. Изъ кн. Дѣяній мы не знаемъ о дальнѣйшей судьбѣ Варіисуса, но слова: „будеши слѣпъ, не видя солнца до времени“ не исключаютъ пониманія, что его слѣпота будетъ продолжаться до времени его исправленія.

IV.

Гал. 3, 20: *ходатай же единого нѣсть: Богъ же единъ есть*—ὁ δὲ

μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεός
εἰς ἔστιν.

Въ 1859 Визелеръ насчитывалъ до 300 толкованій даннаго мѣста посланія св. Павла къ Галатамъ, а въ настоящее время число ихъ значительно возрасло. Своеобразное изъясненіе приведеннаго стиха предлагаетъ ученый пасторъ *Зибертъ* въ статьѣ: Exegetisch-theologische Studie über Galater 3, 20 und 4, 4, помѣщенной въ *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1904, Н. 9, s. 699—733.

Послѣ разбора нѣкоторыхъ толкованій даннаго стиха Зибертъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ. Во-первыхъ, ὁ δὲ μεσίτης не есть субъектъ, а предикатъ рѣчи, субъектъ же подразумѣвается, именно Авраамъ, которому дано было обѣтованіе. Во-вторыхъ, такъ какъ 20 ст. стоитъ въ тѣснѣйшей непосредственной связи съ ст. 16, то при ἐνὸς нужно подразумѣвать: *ἐπερχατος τοῦ Ἀβραάμ, ἔς ἔστι Χριστός; ἐνὸς* 20 ст. соотвѣтствуетъ ἐνὸς 16 ст. Въ-третьихъ, во второмъ предложеніи стиха при субъектѣ ὁ δὲ Θεός подразумѣвается предикатъ ὁ μεσίτης и εἰς имѣетъ значеніе *μόνος*. Получается, такимъ образомъ, слѣдующій смыслъ стиха: „посредникъ же единого, т. е. сѣмени Авраама, который есть Христосъ, не есть, т. е. Авраамъ. Богъ же единъ есть, т. е. единый Посредникъ единого, т. е. сѣмени Авраама, Который есть Христосъ“.

По смыслу это толкованіе можетъ быть принято: рѣчь идетъ именно о превосходствѣ обѣтованія предъ закономъ, а это превосходство выражается въ томъ, что законъ данъ чрезъ *посредство*, а обѣтованіе есть *непосредственное* выраженіе воли Божіей Аврааму. Но нѣтъ никакой нужды дѣлать тѣхъ вставокъ, какія считаетъ необходимыми Зибертъ, потому что и при ὁ δὲ μεσίτης и при ὁ δὲ Θεός есть опредѣленный предикатъ, и превращеніе въ первомъ предложеніи субъекта въ предикатъ ничѣмъ не можетъ быть оправдано.



Εὐός выражаетъ вообще понятіе единства, единичности, обособленности, изолированности, и видѣтъ въ немъ повтореніе εὐός 16 ст. не позволяетъ уже одна отдаленность этого стиха; самъ Зибертъ сознаетъ, что при его толкованіи стояло бы τοῦ εὐός вм. εὐός и μόνος вм. εἶς.

Безъ всякихъ произвольныхъ вставокъ данный стихъ изъясняется слѣдующимъ образомъ. Всякое посредничество предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, два лица, или двѣ стороны, между которыми возможно посредничество. Отсюда, никакой посредникъ не бываетъ посредникомъ единого, или при единомъ,—тамъ, гдѣ дѣйствуетъ только единый, его воля. Но Богъ, давшій Аврааму обѣтованіе о сѣмени, единъ есть: Онъ прямой, непосредственный Датель этого обѣтованія; Онъ непосредственно выражаетъ Свою волю Аврааму, не нуждаясь въ посредствѣхъ; обѣтованіе всецѣло принадлежитъ Богу, не предполагая другой договаривающейся стороны. Отсюда дальнѣйшій выводъ: обѣтованіе абсолютно и неизмѣнно, какъ исходящее только изъ единой абсолютной воли Божіей, а законъ имѣетъ временное условное значеніе, ибо онъ данъ чрезъ посредника Моисея, при двухъ договаривающихся, соглашающихся сторонахъ. „Разъ посредничество обязательно предполагаетъ двойство, а его нельзя находить въ строго единомъ Богѣ, то, очевидно, законъ не исключительно божественный, не чисто божественное учрежденіе, не самоцѣльное и не самосвѣтное выраженіе воли Божіей, если чрезъ него послѣдняя входитъ въ соглашеніе, примиряется и приспособляется къ другой. Эта вторая не божественна и преходяща; посему и отвѣчающій ей законъ синайскій будетъ временно-аккомодативнымъ институтомъ домостроительной педагогіи, которая въ историческомъ процессѣ обнаруживается многократно и многообразно“ (Проф. Н. Н. Глубоковскій, Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. Апостола Павла къ Галатамъ, С.-Петербургъ, 1902, стр. 95).

V.

1 Корин. 15, 29: *понеже что сотворять крестящіися мертвых ради? Аще отнюдь мертви не встають, что и крещаются мертвых ради*—ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζομενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ τῶν νεκρῶν (лучшее чтение: ὑπὲρ αὐτῶν).

Въ своей статьѣ Die Taufe für die Todten, 1 Cor. 15, 29 (Studien und Kr. 1903, Н. 2, s. 291—308) пасторъ П. Дюрзеленъ даетъ слѣдующее толкованіе приведеннаго мѣста, составляющаго экзегетическій спухъ.

Дюрзеленъ выходитъ изъ того основнаго положенія, что аргументація св. Павла утверждается необходимо на нѣкоторомъ общезвѣстномъ фактѣ, который долженъ былъ имѣть значеніе, или быть убѣдительнымъ и для самихъ отрицателей воскресенія мертвыхъ, принадлежавшихъ къ христіанамъ Коринтской церкви. Если имѣется въ виду такой именно общезвѣстный фактъ, то οἱ βαπτίζομενοι, по мнѣнію Дюрзелена, не можетъ указывать на какой-нибудь особенный классъ крещаемыхъ, составляющихъ своего рода исключеніе, а обозначаетъ крещаемыхъ вообще, и стоящій предъ βαπτίζομενοι членъ отмѣчаетъ отдѣльные факты всегда повторяющагося христіанскаго крещенія. Последнее стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ воскресеніемъ: въ крещеніи мы спогребаемся Христу, чтобы совостать съ Нимъ для новой жизни (Римл. 6, 3—10). Сказавши раньше, что во Христѣ всѣ оживутъ, что Христосъ упразднитъ всѣхъ враговъ Своего царства и устроитъ царство славы, св. Павелъ дальнѣйшимъ ἐπεὶ ст. 29 связываетъ предшествующую свою рѣчь о воскресеніи съ

рѣчью о крещеніи, открывающемъ намъ доступъ къ получе-
нію будущихъ благъ во Христѣ. Такъ какъ οἱ βαπτιζόμενοι
указываетъ, какъ сказано, на крещаемыхъ вообще, то даль-
нѣйшее οὐκ ἔστιν ἡμεῖς не вѣдая, конечно, непосредственно
связывать съ οἱ βαπτιζόμενοι. Ὑπερ τῶν νεκρῶν стоитъ со-
вершенно самостоятельно и не относится ни къ βαπτιζόμενοι,
ни тѣмъ болѣе къ τί ποιήσομεν (противъ Гофмана). Это
вопросительная форма рѣчи, объясняющаяся необыкновенною
живостью апостольской аргументаціи. Сказавши раньше: что
будутъ дѣлать (діалектически-логическое futurum),—какую
цѣль имѣютъ въ виду крещаемые,—какой смыслъ, какія
чаянія и ожиданія соединяются у нихъ съ христіанскимъ
крещеніемъ, Апостолъ—не безъ ироніи—дальше спрашиваетъ:
неужели они это дѣлаютъ, т. е. крещаются—„ради мерт-
выхъ“,—ради царства мертвецовъ, не имѣющихъ жизни?
Вѣдь, въ этихъ цѣляхъ никто не можетъ принимать креще-
ніе, ибо крещающіеся иного ожидаютъ,—чаютъ воскресенія,
чего не могутъ отрицать и противники воскресенія,
сами принявшіе крещеніе и сами пережившіе эти духовно-
христіанскія надежды, дарованныя въ крещеніи. Даль-
нѣйшее теченіе Апостольской рѣчи такое. Если мертвые со-
вершенно не возстаютъ, то почему сами противники воскре-
сенія приняли крещеніе? Неужели—говоритъ Апостолъ—ра-
ди мертвыхъ и мы приедемъ столь великіе благовѣстническіе
труды, связанные ежечасно съ опасностью для нашей жизни?
Тогда наше самоотверженіе, наши подвиги не имѣли бы ни-
какого смысла.

По своей основной мысли это толкованіе Дюрзелена да-
леко не ново, ибо многіе древніе и новые экзегеты полагаютъ,
что вся сила Апостольской аргументаціи утверждается на
тѣснѣйшей связи христіанскаго крещенія съ воскресеніемъ.
Ново только своеобразное расчлененіе данныхъ словъ, которое
безусловно не можетъ быть принято, ибо отдѣлять οὐκ ἔστιν
νεκρῶν отъ οἱ βαπτιζόμενοι и οὐκ ἔστιν αὐτῶν отъ предшествую-

цаго βαπτίζονται—значить явно насилловать текстъ. Дюрзеленъ игнорируетъ стоящій предъ взрѣвъ членъ и говорить о какомъ то царствѣ мертвыхъ, Гадесѣ, тогда какъ οί νεκροί, въ отличие отъ предшествующаго простого νεκροί (15, 12. 13. 16 и др.), обозначаетъ умершихъ членовъ христіанскаго общества. Равнымъ образомъ и οί βαπτίζόμενοι—не крещаемые вообще, а, какъ показываетъ тотъ же членъ, опредѣленный классъ крещаемыхъ. Дюрзеленъ соединитъ 29 ст. съ непосредственно предшествующею рѣчью Апостола, но такое соединеніе ничего ему не помогаетъ, и оно явно невозможно, ибо, послѣ положительнаго выясненія силы и значенія Христова воскресенія (15, 20—28), въ 29 ст. св. Павелъ опять возвращается къ выводу тѣхъ печальныхъ слѣдствій, какія вытекаютъ изъ отрицанія воскресенія мертвыхъ.

Дюрзеленъ всячески желаетъ поколебать толкованіе Амвросіаста и другихъ, по которому въ разсматриваемомъ стихѣ рѣчь идетъ о крещеніи живыхъ вмѣсто умершихъ, не успѣвшихъ, не смотря на свое желаніе, принять крещеніе¹⁾. Онъ говоритъ, что рѣшительно немыслимо, чтобы св. Павелъ не одобрялъ даннаго обычая и въ то же время пользовался имъ въ своей аргументаціи, такъ какъ это бросало бы тѣнь на великую личность Апостола и давало бы его врагамъ оружіе къ его обличенію. Случаи крещенія живыхъ вмѣсто умершихъ, если и были въ Коринѣ, то встрѣчались въ весьма незначительномъ количествѣ, ибо сама Коринѣская церковь до написанія посланія была сравнительно невелика. А между тѣмъ св. Павелъ въ своей аргументаціи предполагаетъ, что эти случаи были часты и при томъ извѣстны самимъ противникамъ воскресенія мертвыхъ. Безспорно, что

¹⁾ Толкованіе это и мы защищали въ своей статьѣ: „Дѣйствительность воскресенія мертвыхъ по ученію св. Апостола Павла“ (Труды Киевской Духовной Академіи, 1901).



въ юной Коринеской церкви немного могло быть такихъ фактовъ, когда готовящійся ко крещенію внезапно умиралъ и на мѣсто его, по его обнаруженной вѣрѣ, принималъ крещеніе другой, замѣщавшій его. Въ случаяхъ же обыкновенной смерти не лучше ли было просто ускорить совершеніе крещенія? Вообще, къ строго объективной аргументаціи св. Павла совершенно не подходитъ ссылка на единичные факты, въ основѣ которыхъ лежалъ притомъ неправильный взглядъ на крещеніе, какъ на актъ, дѣйствующій нѣкоторымъ образомъ магически.

Въ этой аргументаціи, которая также не нова, а часто встрѣчается у противниковъ даннаго толкованія, все слишкомъ обострено. И прежде всего употребленіе *argumentum ad hominem* вовсе не стоитъ въ несогласіи съ апостольскимъ достоинствомъ св. Павла и не могло подать повода къ обвиненіямъ, подобнымъ тѣмъ, о которыхъ Апостолъ говоритъ въ Римл. 3, 8 ст., на какое мѣсто почему то ссылается Дюрзеленъ. Характеръ аргумента *ad hominem*, соответствующаго немоющимъ, младенцамъ въ вѣрѣ, имѣеть до нѣкоторой степени и дальнѣйшая рѣчь Апостола, ибо добродѣтели, связанное съ трудами и подвигами, не мотивируется, конечно, необходимо ожиданіемъ награды за доброе дѣло, а имѣеть свою основу въ высшемъ исполненіи христіанскаго долга любви ко Христу. Мы не знаемъ, какъ часты были въ Коринѣ случаи крещенія живыхъ вмѣсто умершихъ, но самая ссылка Апостола на эти случаи ясно показываетъ, что они были именно незначительны, и св. Павелъ могъ въ послѣдствіи исправить неправильный взглядъ на крещеніе, лежавшій въ ихъ основѣ. Незначительнаго числа подобныхъ случаевъ крещенія не отрицаетъ и самъ Дюрзеленъ, но только дѣлаетъ отсюда, какъ мы видѣли, совершенно иной выводъ. Безспорно, что указаніе на подобные факты крещенія имѣло великую силу и для самихъ отрицателей воскресенія мертвыхъ, такъ какъ ясно ставило предъ ними вопросъ, что одушевляетъ

подобнаго рода крещаемыхъ, какую цѣль они имѣютъ въ виду, гдѣ источникъ ихъ необыкновенной вѣры въ силу крещенія. Тутъ, такъ сказать, поставлялась психологическая проблема, которую должны были разрѣшить коринѣскіе „философы“.

Если даже не согласиться съ предложеннымъ толкованіемъ даннаго труднѣйшаго мѣста, во всякомъ случаѣ конструкція Дюрзелена явно насилуетъ Апостольскій текстъ. Повторимъ еще эту конструкцію: „Такъ какъ что будутъ дѣлать крещаемые? Ради мертвыхъ? Если мертвые совершенно не возстаютъ, что и крещаются (т. е. сами отрицатели воскресенія мертвыхъ)? Ради нихъ (т. е. мертвыхъ) что и мы ежечасно подвергаемся бѣдствіямъ? Я каждый день умираю“ и дал. Отдѣлать *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* отъ непосредственно предшествующаго *οἱ βαπτίζομενοι* и *ὑπὲρ αὐτῶν* отъ такъ же непосредственно предшествующаго *βαπτίζονται* представляется рѣшительно невозможнымъ. Не соглашаясь съ толкованіемъ Тертулліана и Амвросіаста, можно только принять изъясненіе св. Златоуста, по которому „что сотворять крещаемые ради мертвыхъ“ указываетъ на вѣру катехуменовъ, твердо исповѣдуемую ими въ читаемомъ ими символѣ: „чаю воскресенія мертвыхъ“. Но въ своей статьѣ „Дѣйствительность воскресенія мертвыхъ, по ученію св. Апостола Павла“ мы указали тѣ основанія, которые побуждаютъ склониться къ принятію толкованія Тертулліана и Амвросіаста.

Д. Богданевскій.