

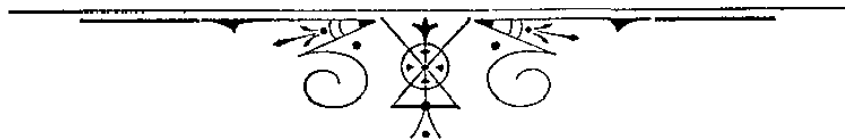
СОВОРНОЕ ПОСЛАНІЕ

# СВ. АПОСТОЛА ІАКОВА.

Опытъ исагогико-экзегетическаго изслѣдованія.

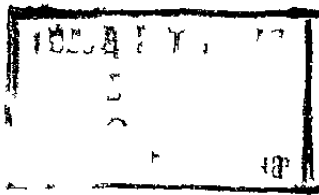


Јеромонаха Георгія (Јрошевскаго).



КІЕВЪ.

Тинографія И. И. Горбунова, Крещатикъ, домъ № 38.  
1901.



---

Дозволено цензурою. Кіевъ, 17 декабря 1900 года.

Предсѣдатель духовнаго цензурнаго комитета, профессоръ Академи,  
протоіерей *I* Корольковъ.

---



Электронный вариант книги  
выполнен в Перервинской  
духовной семинарии

Москва  
2004

# О Г Л А В Л Е Н І Е

Предисловіе . . . . . стр. V—VIII.

## Часть первая—Исагогика

	Стран.
Первая глава. Подлинность посланія . . . . .	1—21.
Вторая глава. Писатель посланія: его жизнь и характеристика . . . . .	22—55.
Третья глава. Читатели посланія . . . . .	56—65.
Четвертая глава. Время, поводъ, цѣль и мѣсто написанія посланія . . . . .	66—77.
Пятая глава. Особенности посланія въ содержаніи; языкъ, стиль и ходъ мыслей посланія . . . . .	78—84.
Шестая глава. Раздѣленіе и содержаніе посланія .	85—92.

## Часть вторая—Экзегесисъ посланія.

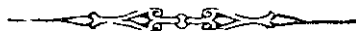
Первая глава. Привѣтствіе (1, 1) и наставленія въ испытаніяхъ (1, 2—12) . . . . .	93—119.
Вторая глава. Взглядъ на искушенія (1, 13—18). . . . .	120—136.
Третья глава. Отношеніе христіанъ къ слову истины (1, 19—27)). . . . .	137—148.
Четвертая глава. Обличеніе лицепріятія (2, 1—13) . . . . .	149—169.
Пятая глава. Ученіе объ оправданіи (2, 14—26) . . . . .	170—192.
Шестая глава. Предостереженіе отъ страсти учительства (3, 1—12) . . . . .	193—221.
Седьмая глава. Истинная и ложная мудрость (3, 13—18). . . . .	222—230.
Восьмая глава. Обличеніе любви къ міру и увѣщаніе ко всецѣлой преданности Богу (4, 1—5, 6) . . . . .	231—252.



	Стран
Общее обличеніе (4, 1—12) . . .	231—252
Частныя обличенія: 1) обличеніе торговцевъ (4, 13—17) . . .	253—256.
2) обличеніе богачей-землевладѣль- цевъ (5, 1—6) . . .	257—273.
Девятая глава. Наставленія бѣднымъ и смиреннымъ братіямъ (5, 7—12) . . .	274—285.
Десятая глава. Общія наставленія всѣмъ читате- лямъ (5, 13—20) . . .	286—299.

### П р и л о ж е н і я.

I Апѣлъ леуѣмеа посланія . . . . .	стр I—III
II. Главнѣйшія разночтенія въ различныхъ кодек- сахъ и переводахъ. . . . .	„ IV—XVII.



# Предисловіе.

Нашъ трудъ представляетъ собою исагогико-экзегетическое изслѣдованіе о соборномъ посланіи св. Апостола Іакова, этомъ интереснѣйшемъ памятникѣ первохристіанства среди іудеевъ разсѣянія. Бóльшее вниманіе въ нашемъ изслѣдованіи обращено на экзегесисъ посланія, въ виду его важнаго значенія какъ для рѣшенія исагогическихъ вопросовъ посланія, такъ и вообще для богословія, основывающагося въ своихъ положеніяхъ на правильномъ пониманіи текста Священнаго Писанія.

Экзегесисъ велся у насъ такимъ образомъ. Мы обращали серьезное вниманіе на различія въ греческихъ кодексахъ и различныхъ переводахъ, дѣлали сводъ и критическую оцѣнку разнообразнымъ взглядамъ экзегетовъ по поводу того или другого мѣста посланія, пользовались также данными филологіи. При этомъ, гдѣ возможно было, обращались къ руководству и разуму свв. отцевъ<sup>1)</sup>. Вслѣдствіе такой постановки экзегесиса, наше изслѣдованіе внесетъ нѣчто новое въ русскую богословскую экзегетическую литературу касательно посланія св. Іакова. Имѣющіеся въ нашей литературѣ опыты изъясненія посланія св. Іакова еп. Алексія и еп. Михаила не представляютъ собою ученыхъ изслѣдованій. Это скорѣе популярныя, общедоступныя объясненія.

---

<sup>1)</sup> Если у насъ не часты ссылки на свв. отцевъ, то это объясняется, съ одной стороны, отсутствіемъ у св. отцевъ подробныхъ и специальныхъ толкованій на соборное посланіе св. Іакова, а—съ другой стороны—тѣмъ, что и имѣющіяся у нихъ замѣчанія на посланіе св. Іакова носятъ характеръ скорѣе нравоучительныхъ размышленій, чѣмъ толкованій

Что касается существующихъ у насъ толкованій на соборное посланіе св. Іакова митр. Гавріила, іеромонаха Θ. Мочульскаго, Н. Теодоровича и др., то всѣ они чужды ученыхъ притязаній.

При рѣшеніи исагогическихъ вопросовъ мы опирались прежде всего на правильный экзегесисъ текста посланія, а потомъ и на критику взглядовъ экзегетовъ по поводу того или другого исагогическаго вопроса.

Наше изслѣдованіе, такимъ образомъ, состоитъ изъ двухъ частей: 1) Введенія и 2) Экзегесиса.

Къ своему изслѣдованію, въ справочныхъ цѣляхъ, мы присоединили еще два приложенія: 1) "Απαξ λεγόμενα посланія и 2) Главнѣйшія разночтенія въ различныхъ кодексахъ и переводахъ.

Пособіями при изслѣдованіи намъ служили слѣдующія сочиненія по Введенію и Экзегесису посланія: 1) Св. Іоаннъ Златоустъ. *Fragmenta in epistolam s. Jacobi*. Migne. *Patrologiae cursus completus*. t. 64, col. 1039—1052. 2) Св. Дидимъ Александрійскій. *In epistolam beati Jacobi apostoli brevis enarratio*. Migne. *Patr. curs. compl.* t. 39. col. 1749—1754. 3) Икуменій, еп. Триккскій. *Commentarium in novum Testamentum, pars altera*. 1631. p. 433—478. 4) Блаж. Теофилактъ, архіепископъ Болгарскій. Толкованія на соборныя посланія св. апостоловъ. Казань, 1865 г. 5) Еп. Алексій. Введеніе въ соборное посланіе св. Апостола Іакова. Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1877 г., ч. II. 6) Онъ же. Толкованіе на 1-ое соборное посланіе св. Апостола Іакова. Чтенія въ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія. 1878. м.м.: Январь, Апрѣль, Май, Юль и Августъ. 7) Еп. Михаилъ. Толковый Апостоль. Кн. 2. Соборныя посланія св. Апостоловъ. Кіевъ, 1890. 8) Н. Теодоровичъ. Тол-

кованіе на соборное посланіе св. Апостола Іакова. Вильна, 1897. 9) Свящ. І. Кибальчичъ. Св. Іаковъ, братъ Господень. Черниговъ, 1882. 10) Учебники Хергозерскаго, Иванова и Хераскова, толкованія митр. Гавріила, іеромонаха Θ. Мочульскаго и архим. (нынѣ епископа) Никанора, статьи журнала Воскресное Чтеніе (т. 1, 3, 5, 10). 11) Cornelius a Lapide, Commentarium in acta apostolorum., canonicas epistolas et Apocalipsin. 1617. 12) Фромондъ. Migne. Scripturae Sacrae cursus completus. t. 25, 1842. 13) Baumgarten. Auslegung des Briefes Jacobi. 1750. 14) Hugo Grotius. Annotationes in novum Testamentum. vol. VIII. 1830. 15) Rosenmüller. Scholia in novum Testamentum. изд. 5. 1808. Нюринбергъ. 16) Schmidt. Historisch-kritische Einleitung in's Neue Testament. Giesse. 1818. 17) Credner. Einleitung in das Neue Testament. Th. I. Halle. 1836. 18) Herm. Olshausen. Nachweis der Echtheit sämtlicher Schriften des N. Testaments. Hamburg. 1832. 19) Reitmayr. Einleitung in die canonische Bücher des N. Bundes. Regensburg. 1852. 20) Neudecker. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das N. Testament. Leipzig. 1840. 21) Wiesinger. Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments von H. Olshausen. t. 6, отд. 1. Der Brief des Jacobus. Königsberg. 1854. 22) Bisping. Erklärung der sieben katholischen Briefe t. 8. Münster. 1873. 23) Bleck. Einleitung in das N. Testament. Berlin. 1816. 24) Beyschlag. Der Jacobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal. Theologische Studien und Kritiken. 1874. Heftk. 25) Hilgenfeld. Historisch-kritische Einleitung in das N. Testament. Leipzig. 1875. 26) Schwegler. Das Nachapostolische Zeitalter. B. 1, 1846. 27) De Wette. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen Bücher des N. Testaments. Berlin, 1860. 28) de Wette, Kurzgefasstes exegetisches Hand-

buch zum N. Testament. Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jacobus, изд. 3. Leipzig. 1865. 29) Schmid. Biblische Theologie des N. Testaments. 1868. 30) Holtzmann. Lehrbuch der historisch-critischen Einleitung in das N. Testament, Freiburg. 1885. 31) Weiss. Lehrbuch der Einleitung in das N. Testament. изд. 2. Berlin. 1880, 32) Starke. Synopsis Bibliothecae exegeticae in Vetus et Novum Testamentum t. 9. Berlin. 1873. 33) Фарраръ. Первые дни христіанства, кн. 4 и примѣчанія къ ней. Переводъ Лопухина СПБ. 1888. 34) Hofmann. Die Heilige Schrift Neuen Testaments Th, 7, отд. III. Nordlingen.. 1876. 35) Huther. Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. Testament von Mejer. 15 отд., изд. 2 и 3. Gottingen. 1863 и 1870. 36) Lange. Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Des N. Testaments Theil 13. Der Brief des Jacobus. 1866. 37) Schegg. Jacobus, der Bruder des Herrn, und sein Brief. München. 1883. 38) Feine. Der Jacobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen. Eisenach. 1893. 39) F. Trenkle. Der Brief des Jacobus. Freiburg. 1894. 40) Wandel. Der Brief des Jacobus. Leipzig. 1896. 41) Spitta. Der Brief des Jacobus. Gottingen. 1896. 42) Bartmann. St. Paulus und st. Jacobus über die Rechtfertigung. Freiburg. 1897. 43) Zahn. Einleitung in Neue Testament. 1897.

При указаніи разницы чтеній въ кодексахъ и переводахъ мы пользовались слѣдующими двумя трудами: 1) Scholz. Novum Testamentum Graece v. II. Lipsiae, 1836 и 2) Constantinus Tischendorf. Novum Testamentum Graece. Editio octava critica major. v. II. Lipsiae. 1872. Кромѣ того, замѣчанія комментатора Гутера въ началѣ каждой главы о разницѣ въ чтеніяхъ имѣли для насъ также важное значеніе (см. § 38—39, 96—98, 149—151, 175—177, 202—203, изд. 3),

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

# ВВЕДЕНІЕ.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ.



### ПОДЛИННОСТЬ ПОСЛАНІЯ!

Прежде другихъ педагогическихъ вопросовъ, несомнѣнно, долженъ бытъ рѣшенъ вопросъ о подлинности посланія. Это вопросъ первостепенной важности. Если посланіе св. ап. Іакова подлинно, то понятна важность всѣхъ изысканій о немъ; если оно не подлинно, то изысканія о немъ теряютъ свое значеніе, какъ изысканія о не апостольскомъ произведеніи. Для насъ, слѣдовательно, весьма важно убѣдиться въ томъ, что посланіе принадлежитъ апостольскому вѣку и лицу апостольскаго авторитета. Убѣжденіе же въ этомъ можетъ возникнуть только тогда, когда съ очевидностью будетъ доказано, что въ посланіи нѣтъ ничего не соответствующаго апостольскому вѣку и не достойнаго лица апостольскаго авторитета. Доказать это есть цѣль настоящей главы. Такимъ образомъ, въ настоящей главѣ мы понимаемъ подлинность въ самомъ общемъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ принадлежности посланія апостольскому вѣку и лицу апостольскаго достоинства, безразлично въ отношеніи къ тому, кто именно изъ Іаковыхъ апостольскаго достоинства былъ писателемъ посланія.

Послѣдній вопросъ будетъ предметомъ изысканія второй главы.

Вопросъ о подлинности посланія, понимаемой въ нашемъ смыслѣ, долженъ быть разсмотрѣнъ съ двухъ сторонъ: 1) со стороны отрицательной, т. е. со стороны тѣхъ возраженій, которыя дѣлаются противъ посланія, и 2) со стороны положительной, т. е. со стороны тѣхъ авторитетныхъ свидѣтельствъ, которыя говорятъ въ пользу апостольскаго происхожденія посланія.

Однимъ изъ самыхъ сильныхъ возраженій противъ подлинности посланія является то, которое отрицаетъ христіанскій характеръ посланія, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ не можетъ быть никакой рѣчи о происхожденіи посланія отъ лица апостольскаго авторитета. Такое возраженіе въ новѣйшее время высказано однимъ нѣмецкимъ ученымъ<sup>1)</sup>. Либеральный ученый отрицаетъ христіанскій характеръ посланія, во первыхъ, на томъ основаніи, что въ посланіи употреблено только два раза имя Господа Іисуса Христа (1,1; 2,1), будто бы представляющее собою интерполяцію, и, во вторыхъ, потому, что всѣ выраженія посланія яко бы понятны и на нехристіанской почвѣ, не заключаая въ себѣ ничего специфически-христіанскаго. Однако указанный взглядъ зиждется на непрочныхъ основаніяхъ. Прежде всего, предполагать интерполяцію въ тѣхъ двухъ мѣстахъ, гдѣ названо имя Господа Іисуса Христа (1,1; 2, 1), есть дѣло произвола. Если бы имя Іисуса Христа было позднѣйшей интерполяціей, то всегда можно было бы ожидать найти такіе списки посланія, гдѣ нѣтъ интерполяціи, но такихъ списковъ не оказывается. Что касается того соображенія, что имя Іисуса Христа безъ ущерба содержанію можетъ быть исключено изъ посланія, то оно весьма не сильно, такъ какъ стоящее въ текстѣ посланія имя Іисуса Христа нисколько и не дисгармонируетъ съ

<sup>1)</sup> F. Spitta. Der Brief des Jacobus. Göttingen. 1896.

содержаніемъ посланія, что, конечно, имѣло бы мѣсто въ томъ случаѣ, если бы имя Іисуса Христа было вставкой въ нехристіанскомъ произведеніи. Напротивъ, имя Іисуса Христа въ обоихъ мѣстахъ посланія является весьма подходящимъ,—въ первомъ случаѣ, такъ какъ читатели приглашаются къ свободной отъ всякой печали радости въ бѣдствіяхъ—чувству вполне христіанскому,—во второмъ, такъ какъ лицепріятіе, о которомъ говоритъ писатель, не мирится именно съ вѣрою въ прославленнаго Христа, своею славою затмѣвающего всякія земныя различія въ положеніяхъ. Намъ кажется, было бы удивительнымъ, если бы подобныя мысли (особенно первая) были высказаны внѣ связи съ именемъ Господа Іисуса Христа.

Исключеніе христіанскаго характера изъ нѣкоторыхъ выраженій посланія кажется не только дѣломъ страннымъ, но и совсѣмъ невозможнымъ, не смотря на всѣ усилія свободомыслящаго ученаго достигнуть этого. Такъ, на примѣръ, выраженіе 1, 18: „породи насъ словомъ истины“ несомнѣнно христіанскаго происхожденія. Подъ „словомъ истины“ (λόγος ἀληθείας) едва ли можно разумѣть что-либо иное, кромѣ евангелія (Еф. 1, 13—14; Кол. 1, 5—6; 2 Тим. 2, 15; Иоан. 17, 17). Правда, противнику посланія хочется видѣть здѣсь указаніе на творческое слово, въ пользу чего будто бы говоритъ выраженіе пс. 118, 160: „начало словесъ твоихъ истина“. Только сравниваемыя выраженія—совсѣмъ неоднозначущія. Творить словомъ истины и сказать, что начало словесъ Божіихъ, т. е. повѣствованіе о твореніи—истина, не одно и тоже. Первое выраженіе не понятно, второе—вполнѣ понятно, такъ какъ говоритъ о томъ, что начальныя повѣствованія Библии такъ же истинны, какъ и дальнѣйшія. Кромѣ того, если принять во вниманіе, что человекъ сотворенъ не единымъ словомъ, какъ все твореніе вообще, а отличнымъ, особеннымъ образомъ (Быт. 1, 26—27), то выраженіе: „сотвори насъ словомъ истины“ въ отношеніи къ человеку—не подходящее. Неправильность пониманія видна и



изъ употребленія выраженія: λόγος ἀληθείας. Какъ въ Ветхомъ, такъ и Новомъ Завѣтѣ оно всегда употребляется для обозначенія Божественнаго сверхъестественнаго откровенія (ис. 118, 43; Еф. 1, 13; Кол. 1, 5; 2 Тим. 2, 15; Иоанн. 17, 17). Точно также и связь съ послѣдующимъ свидѣтельствомъ противъ пониманія нѣмецкаго ученаго. Въ 1 гл. 19 стихѣ читатели приглашаются къ слушанію, очевидно, того, о чемъ говорилось раньше—т. е. слова истины, но въ такомъ случаѣ подъ словомъ истины можно разумѣть только Божественное Откровеніе, а не творческое слово, такъ какъ послѣдняго слушать нельзя. Если, такимъ образомъ, подъ словомъ истины разумѣется Божественное Откровеніе, то ясно, что рѣчь идетъ о новозавѣтномъ откровеніи—евангеліи, такъ какъ ему только усвоится возрождающая сила (Еф. 1, 13; 1 Кол. 1, 5; 2 Тим. 2, 15): ветхозавѣтное откровеніе этой силы не имѣетъ. Наконецъ, выраженіе „ἀπαρχή τις“ говоритъ противъ мнѣнія о твореніи. Слово „ἀπαρχή“ заключаетъ въ себѣ понятіе начала, предшествованія (Римл. 15, 20; Апок. 3, 14; Исх. 23, 19; Лев. 23, 10; Числ. 18, 12. 29. 30. 32; Вт. 18, 4; 26, 2; 1 Цар. 2, 31); если ему и придается значеніе первенства по чести<sup>1)</sup>, то оно основывается на первомъ значеніи и совмѣщается съ нимъ. Но основное значеніе слова „ἀπαρχή“—„начало“ теряется при отношеніи его къ творенію человѣка, такъ какъ человѣкъ закончилъ собою рядъ творенія, а не началъ. Въ виду всего сказаннаго, въ 1, 18 нужно видѣть указаніе на возрожденіе человѣка путемъ евангельской истины.

Безспорно христіанскій характеръ имѣютъ также выраженія посланія: „законъ свободы“ (2, 12) и „законъ совершенъ свободы“ (1, 25), особенно послѣднее. Для всякаго непредубѣжденнаго читателя ясно, что рѣчь идетъ о новозавѣтномъ законѣ, возрождающемъ человѣка посредствомъ

<sup>1)</sup> Такъ Икуменій р. 447 Rosenmuller р. 334. Schegg. s. 58—59. Lange. s. 41.

свойственной ему благодатной силы и поэтому дѣлающемъ челоуѣка свободнымъ при исполненіи предписаній закона (Римл. 8, 2; Гал. 6, 2; Іоанн. 8, 31—32). Однако противникъ посланія, какъ христіанскаго произведенія, си-лится доказать, что и іудейскій законъ могъ быть названъ такъ по сравненію съ законами язычниковъ<sup>1)</sup>. Съ этою цѣлью онъ ссылается на 4 книгу Маккавейскую, гдѣ въ одномъ мѣстѣ (5, 24—26) говорится о соотвѣтствіи ветхоза-вѣтнаго закоуа природѣ челоуѣка, а въ другомъ—мудрецы называются царями изъ царей и свободными изъ свободныхъ (14, 2),—на Филона, который называетъ живущихъ по за-кону свободными (Mang II, 452), и на Pirke Aboth (6, 2), гдѣ называется свободнымъ только воспитанникъ торы<sup>2)</sup>. Только всѣ эти ссылки не имѣютъ важнаго значенія и не говорятъ о возможности названія іудейскаго закона закономъ свободы. Во первыхъ, всѣ эти выраженія о ветхозавѣтномъ законѣ не могутъ пониматься въ дѣйствительномъ смыслѣ, такъ какъ въ дѣйствительности ветхозавѣтный законъ ис-полнялся со стороны іудея не свободно, но по принужденію, по буквѣ, а не по духу: они должны пониматься въ смыслѣ выраженій отвлеченнаго, разсудочнаго характера. Въ такомъ отвлеченномъ смыслѣ и языческіе законы могутъ быть на-званы законами свободы, такъ какъ и они въ большей или меньшей степени одобрялись умомъ челоуѣка, хотя не воспри-нимались его сердцемъ и не служили двигателями его воли. Въ дѣйствительности іудейскій законъ, какъ и языческіе, былъ законъ принужденія, а не свободы, такъ какъ онъ не обновлялъ существа челоуѣка и не давалъ ему силъ вы-полнять свои предписанія. Поэтому-то нигдѣ мы не находимъ прямого названія іудейскаго закона закономъ свободы; послѣд-ній въ своемъ существѣ былъ закономъ рабства, какъ относив-

<sup>1)</sup> s. 54.

<sup>2)</sup> s. 54—55.

шійся къ падшей природѣ человѣка, не могшей свободно слѣдовать его предписаніямъ. Въ собственномъ смыслѣ законъ свободы можетъ быть названъ только законъ евангельской истины, какъ обновляющій падшую природу человѣка и вслѣдствіе этого выполняющійся свободно со стороны возрожденнаго человѣка. Поэтому-то и ветхозавѣтные пророки въ своимъ созерцаніяхъ приписывали характеръ свободы только имѣющему открыться новозавѣтному закону, какъ закону скрижалей сердца (напр. Іер. 31, 33). Напротивъ, ветхозавѣтный законъ невозрожденнымъ человѣкомъ чувствовался, какъ бремя, откуда понятно выраженіе о немъ св. ап. Павла ζυγός δουλείας (Гал. 5, 1). Кромѣ сказаннаго, противъ указаннаго пониманія особенно сильно говоритъ прибавка „совершенный“ (τέλειος); законъ называется не только закономъ свободы, но совершеннымъ закономъ свободы, что уже ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть примѣнено къ іудейскому закону, даже по сравненію съ языческими, такъ какъ іудейскій законъ, хотя и превосходилъ языческіе, однако все же не былъ совершеннымъ.

Названіе Бога отцомъ (1, 27; 3, 9) тоже свидѣтельствуетъ о христіанскомъ характерѣ посланія, такъ какъ только въ Новомъ Завѣтѣ Богъ есть въ дѣйствительности нашъ отецъ по праву рожденія насъ въ крещеніи. Поэтому-то названіе Бога отцомъ весьма распространено въ новозавѣтныхъ писаніяхъ (Мѡ. 6, 6—7; 1 Петр. 1, 2; 2 Петр. 1, 17; 2 Іоанн. 1, 3; Римл. 1, 7; 1 Кор. 1, 3; 8, 6; 2 Кор. 1, 2; Гал. 1, 3; Еф. 1, 2; 5, 20; 6, 23; Фил. 2, 11; 4, 20; Кол. 1, 3; 1 Сол. 1, 3; 3, 11; 2 Сол. 1, 2 и др.). Этимъ объясняется и заповѣдь Спасителя обращаться въ молитвѣ къ Богу, какъ къ отцу (Мѡ. 6, 9). Если такъ, то встрѣчающееся въ посланіи названіе Бога отцомъ, названіе не образное, а имѣющее дѣйствительный смыслъ, говоритъ за христіанскій характеръ посланія. Ссылки на Ветхій Завѣтъ въ подтвержденіе возмож-

ности подобнаго названія и въ Ветхомъ Завѣтѣ не имѣютъ значенія, такъ какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ оно имѣло иносказательный, образный смыслъ. Такъ, въ пс. 67, 6; 102, 13 Богъ не прямо называется отцомъ, но только милосердіе Его сравнивается съ милосердіемъ отца. Въ Ис. 63, 16; 64, 8 и 1 Пар 29, 10 Богъ называется отцомъ, какъ Богъ Завѣта, а не въ собственномъ смыслѣ. Точно также и въ 3 кн. Маккав. гл. 5 и 6 Богъ называется отцомъ въ смыслѣ высочайшаго авторитета въ семейной жизни, какъ называется Онъ тамъ же и царемъ, конечно, не въ собственномъ смыслѣ, а въ смыслѣ высочайшаго авторитета для государственной жизни. Вообще названіе Бога отцомъ, не имѣющее образнаго характера, есть христіанское названіе.

Точно также христіанское значеніе имѣютъ обращенія автора къ читателямъ: братія (4, 11; 5, 7. 19), братъ (1, 9), братъ и сестра (2, 15), братія мои (1, 2; 2, 1. 14; 3, 1. 12; 5, 12), братія мои возлюбленные (1, 16. 19). Этотъ духъ любви понятенъ только на почвѣ христіанской, такъ какъ здѣсь онъ имѣетъ въ своемъ основаніи возрожденіе отъ Бога — богосыновство.

И выраженія: „пришествіе Господне“ (5, 6. 8) и „се судія предъ дверьми“ (5, 9) имѣютъ, очевидно, христіанскій смыслъ; первое выраженіе даже можетъ быть названо техническимъ въ отношеніи ко второму пришествію Христову (1 Кор. 1, 7; 1 Сол 3, 13; 5, 23; 2 Сол. 2, 1). Пониманіе ихъ въ иномъ смыслѣ, конечно, будетъ дѣломъ натяжки.

Наконецъ, все содержаніе посланія, какъ справедливо замѣчаетъ одинъ ученый, говоритъ за христіанскій характеръ посланія. „Гдѣ въ іудействѣ, спрашиваетъ онъ, мы найдемъ такое произведеніе, которое было бы въ этическомъ отношеніи такъ чисто, какъ наше посланіе? Чувственные элементы іудейства здѣсь совершенно отсутствуютъ. Правственная высота посланія такова, что становится понятной въ томъ

только случаѣ, если писатель посланія находился подъ вліяніемъ воззрѣній Иисуса“<sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, отрицаніе христіанскаго характера посланія безосновательно и не можетъ подрывать подлинности его.

Также безосновательны и другія возраженія противъ подлинности посланія.

Нѣкоторые ученые и экзегеты противъ подлинности посланія указываютъ на мнимое противорѣчіе его въ ученіи объ оправданіи съ ученіемъ св. Апостола Павла. „Вопреки Павлу и другимъ апостоламъ, говоритъ Лютеръ, оно приписываетъ оправданіе дѣламъ“<sup>2)</sup>. Однако видѣть противорѣчіе въ ученіи объ оправданіи между св. Павломъ и авторомъ перваго соборнаго посланія есть дѣло недоразумѣнія. Правда, недоразумѣніе это разрѣшается не тѣмъ, будто бы св. Павелъ и авторъ изслѣдуемаго нами посланія говорятъ о различныхъ оправданіяхъ, первый—о декларативномъ, т. е. о признаніи человѣка праведнымъ со стороны Бога (*actus justificationis*), второй—о нравственномъ, т. е. о достиженіи со стороны человѣка праведности (*status justificationis*)<sup>3)</sup>, такъ какъ нѣтъ основанія измѣнять значеніе глагола *δικαιοῦν* (или *δικαιοῦσθαι*) Нѣтъ основанія разрѣшать недоразумѣніе и тѣмъ соображеніемъ, что оба писателя, хотя говорятъ объ одномъ и томъ же декларативномъ оправданіи, но въ разное время: св. Павелъ въ началѣ христіанской жизни, когда оправданіе является еще неполнымъ, а авторъ перваго соборнаго посланія объ оправданіи въ послѣдующее время, когда оправданіе становится болѣе полнымъ и совершеннымъ<sup>4)</sup>: нѣтъ основанія также думать, что св.

---

<sup>1)</sup> Haupt. Stud. und Kritik. 1896, 4 s. 761—762.

<sup>2)</sup> Предисловіе къ изданію нѣмецкой Библии 1522 г. Точно также Schwegler. s. 429—130 De Wette. Lehrbuch der hist.—krit. Einleit. s. 371. Hilgenfeld. s. 533—534.

<sup>3)</sup> Wiesinger. s. 147.

<sup>4)</sup> Фарраръ кн. 4 стр. 393.

Павелъ говоритъ объ оправданіи въ земной жизни, а авторъ разсматриваемаго нами посланія—объ оправданіи на послѣднемъ судѣ Христовомъ, который будетъ произведенъ и по ученію Павла на основаніи не одной вѣры, но и дѣлъ (1 Кор. 3, 13; 2 Кор. 5, 10; Римл. 2, 5-10). <sup>1)</sup> Глаголь *δικαίου*, какъ всѣ глаголы на *οἶν*, означаетъ созиданіе или твореніе того, о чемъ говоритъ основа глагола; слѣдовательно, у обоихъ писателей должно разумѣться оправданіе въ смыслѣ созиданія, творенія праведности, а не въ смыслѣ одного только признанія, объявленія ея. При этомъ оба писателя говорятъ о созиданіи праведности не въ извѣстный, строго опредѣленный моментъ, а о созиданіи ея вообще. Правда, у св. Ап. Павла иногда разумѣется оправданіе чрезъ крещеніе (1 Кор. 6, 11), но чаще онъ говоритъ объ оправданіи вообще, безотносительно ко времени (Гал. 2, 16; Римл. 3, 28), давая этимъ разумѣть, что у него—рѣчь не объ одномъ только оправданіи чрезъ крещеніе, но и объ оправданіи вообще, т. е. и послѣ крещенія. Для св. Ап. Павла, какъ и для автора изслѣдуемаго нами посланія, важно не опредѣленіе времени извѣстнаго вида оправданія, а указаніе существа оправданія вообще, когда бы оно ни совершилось. Опредѣленіе же существа оправданія состоитъ въ указаніи его дѣятелей. Въ указаніи дѣятелей оправданія оба писателя какъ будто расходятся: по св. Павлу, оправданіе достигается посредствомъ вѣры (Гал. 2, 16; Римл. 3, 28), по автору перваго соборнаго посланія,—посредствомъ дѣлъ (2, 20—26). Однако это не значитъ, что у св. писателей разумѣется или различная вѣра <sup>2)</sup> или различныя дѣла <sup>3)</sup>. Это значитъ только то, что оба писателя, вслѣдствіе различныхъ обстоятельствъ, употребляютъ различныя выраженія, говоря объ одномъ и томъ же и одно и то же. Авторъ

<sup>1)</sup> Huther 3-ье изд. с. 145—148.

<sup>2)</sup> Икуменій. См. Bartmann. с. 4. Прим. 2.

<sup>3)</sup> Beda, Estius. см. Bartmann. с. 5—7.

перваго соборнаго посланія изъ дѣла оправданія не исключаетъ вѣры, напротивъ, вездѣ ее разумѣетъ и говоритъ только о дѣлахъ, вытекающихъ изъ вѣры (2, 17; 2, 22-23. 26). Такъ точно и св. Павелъ изъ дѣла оправданія не исключаетъ дѣлъ вѣры, но вездѣ говоритъ о вѣрѣ сердечной, живой, споспѣшествуемой любовью (Гал. 5, 6; 1 Кор. 13, 2): онъ отрицаетъ оправдывающее значеніе за дѣлами, какъ самостоятельнымъ принципомъ, независимымъ отъ вѣры (Римл. 3, 28; Гал. 2, 16-17). Такимъ образомъ, оба писателя говорятъ одно и то же и объ одномъ и томъ же, различіе только въ выраженіяхъ. Это различіе объясняется изъ различнаго назначенія посланій. Авторъ разсматриваемаго нами посланія писалъ къ іудео-христіанамъ, унаслѣдовавшимъ отъ іудейства холодное правовѣріе, и потому требовалъ отъ нихъ дѣлъ, т. е. иначе—живой вѣры. Св. Павелъ писалъ къ языко-христіанамъ, отличавшимся недостаткомъ вѣры, при добрыхъ дѣлахъ, слѣдовавшихъ не изъ вѣры, и потому требовалъ вѣры, изъ которой слѣдовали бы дѣла. Такимъ образомъ, никакого противорѣчія между св. Павломъ и Іаковомъ нѣтъ, и заподозривать на такомъ основаніи подлинность посланія—дѣло недоразумѣнія.

Дѣломъ недоразумѣнія является и то возраженіе противъ подлинности посланія, по которому послѣднее представляетъ собою якобы произведеніе евіонитское и потому относится ко II вѣку.<sup>1)</sup> Однако, такъ какъ самое основное ученіе посланія—ученіе объ оправданіи—ничего евіонитскаго въ себѣ не включаетъ, приписывая оправдывающее значеніе не Моисееву закону и обрѣзанію, но живой, дѣятельной вѣрѣ во Христа, то всѣ усилія доказать евіонитскій характеръ посланія тщетны. Находитъ евіонитскій характеръ во всѣхъ не существенныхъ выраженіяхъ посланія, какъ то: въ усвоеніи посланія пользовавшемуся уваженіемъ среди евіонитовъ Іакову,—въ

<sup>1)</sup> Schwegler. Das Nachapostolische Zeitalter. B. 1, s. 433.

обозначеніи читателей, какъ двѣнадцати колѣнъ, въ названіи мѣста христіанскаго собранія „синагогой“, въ пониманіи христіанской жизни, какъ исполненія закона, въ родствѣ посланія съ Климентинами и Пастыремъ Ерма, въ пользованіи ветхозавѣтными апокрифами и въ ивнимои полемикѣ съ языко-христіанами, которые будто бы разумѣются подъ богачами,— все это дѣло произвола, такъ какъ во всемъ этомъ нѣтъ ничего специфически-евіонитскаго. Всѣ эти ссылки могли бы имѣть значеніе только въ томъ случаѣ, если бы въ основномъ ученіи посланія былъ виденъ евіонитскій характеръ, но этого-то и нѣтъ. Іисусъ Христосъ представляется въ посланіи Господомъ, какъ и Богъ-Отець, и Іаковъ называетъ себя рабомъ Іисуса, какъ и рабомъ Бога-Отца (1, 1). Въ посланіи ясно высказывается вѣра въ прославленіе Господа Іисуса Христа, и подъ прославленіемъ разумѣется, конечно, не что иное, какъ Его воскресеніе, вознесеніе и сидѣніе одесную Отца (2, 1). Не замѣтно и слѣда основнаго ученія евіонитовъ о томъ, что Іисусъ Христосъ—не Богъ, но простой сынъ Маріи и Іосифа. Нѣтъ также никакого намека на необходимость обрѣзанія и вообще Моисеева закона,—вездѣ, гдѣ говорится о дѣлахъ, разумѣются дѣла христіанской любви, а не Моисеева закона (2, 2; 2, 14—26). Если такъ, то вышеуказанныя ссылки нисколько не говорятъ объ евіонитскомъ характерѣ посланія и должны быть понимаемы иначе. Такъ, имя Іакова въ надписаніи посланія нельзя считать фальсификаціей, равно также родство нѣкоторыхъ выраженій посланія съ Климентинами—евіонитскимъ произведеніемъ—ничего недоказываетъ, такъ какъ въ родственныхъ мѣстахъ Климентинъ нѣтъ ничего специфически евіонитскаго<sup>1)</sup>; родство съ Пастыремъ Ерма указано совершенно напрасно, такъ какъ

<sup>1)</sup> Ср 1, 13 и Ном III, 55, Іак. 1,18 и Ном. 1,16 и III, 54, Іак 2,14 и Ном VIII, 7; Іак 3,9 и Ном. III, 17; Іак 5,12 и Ном III 55 и Ном XIX, 2.



ничего евіонитскаго въ Пастырѣ Ерме не заключается. Адресъ посланія безосновательно признается имѣющимъ какой-то иносказательный смыслъ, такъ какъ ничто не препятствуетъ понимать его въ смыслѣ указанія дѣйствительнаго круга читателей. Употребленіе слова „синагога“ понятно не только на почвѣ іудео-евіонитской, но и на почвѣ истиннаго іудео-христіанства. Что, наконецъ, касается обличенія мнимыхъ языко-христіанъ, названныхъ богачами (πλοῦσιοι), обличенія такъ понятнаго при евіонитскомъ характерѣ посланія, то нужно сказать, что нѣтъ никакихъ основаній считать богачей посланія языко-христіанами. Напротивъ, все содержаніе посланія говоритъ за іудейскій обликъ богачей (напр. 4, 13—17).

Нисколько не говоритъ противъ подлинности посланія и отсутствіе въ немъ развитаго догматическаго ученія. Правда, Лютеръ, по этой причинѣ, называлъ посланіе св. Іакова соломеннымъ и неапостольскимъ<sup>1)</sup>. Однако такое сужденіе неправильно. Если догматическое христіанское ученіе въ посланіи не развито, то это объясняется назначеніемъ посланія. Очевидно, среди читателей замѣчались заблужденія нравственнаго характера, а не догматическаго, и, слѣдовательно, не было нужды писать о догматическихъ предметахъ. Кромѣ того, нельзя сказать того, что нравственное ученіе св. Іакова стоитъ внѣ христіанскихъ догматическихъ основъ. У св. Іакова есть ясное указаніе на возрожденіе словомъ истины (1, 18), на прославленіе Господа Іисуса Христа (2, 1), на обитаніе въ христіанахъ св. Духа (4, 5), на второе пришествіе Христово (5, 7. 8. 9).

Новотюбингенская школа находитъ въ посланіи св. Іакова примиреніе двухъ крайнихъ направленій въ перво-христіанствѣ—петринизма, примыкавшаго къ іудейству и породившаго изъ себя евіонитизмъ, и павлинизма—направленія среди

<sup>1)</sup> Нѣмецкія библія, изд. 1522 и 1523 г.

языко-христіанъ<sup>1)</sup>. Такъ какъ примиреніе этихъ направленій, по новотюбингенской школѣ, падаетъ на второй вѣкъ, то ясно, что посланіе св. Іакова—не апостольское произведеніе. Однако возраженіе не сильно. Во первыхъ, существованіе двухъ крайнихъ направленій въ первохристіанствѣ—петризма (подъ вліяніемъ Апостоловъ Петра и Іакова) и павлинизма (подъ вліяніемъ св. ап Павла) есть дѣло вымысла новотюбингенской школы. Книга Дѣяній Апостольскихъ и Апостольскія посланія ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что всѣ Апостолы были согласны между собою въ основныхъ пунктахъ христіанства и дѣйствовали согласно (Дѣян. 15, 6—30; 21, 17—21; Гал. 2, 9). Особенно убѣдительно говоритъ объ этомъ Апостольскій соборъ (Дѣян. 15, 6—30). Кромѣ того, въ посланіи не замѣтно примирительнаго характера. Видѣть въ богачахъ языко-христіанъ, а въ бѣдныхъ іудео-христіанъ нѣтъ основаній, а безъ такого допущенія некого примирять, такъ какъ нѣтъ враждующихъ сторонъ. Далѣе, если и допустить указанное раздѣленіе читателей, то все же странными являются суровыя обличенія св. Іакова по адресу языко-христіанъ (5, 1—6). Если бы посланіе было написано съ примирительною цѣлью, то суровыя обличенія языко-христіанъ были бы не на мѣстѣ. Такимъ образомъ, взглядъ новотюбингенской школы на посланіе св. Іакова, какъ на примирительное произведеніе, страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Наконецъ, что касается самыхъ выраженій, якобы отличающихся примирительнымъ характеромъ, какъ напр. пониманія христіанства, какъ новаго творенія (1, 18), оправданія, какъ результата не дѣла только, но и вѣры (2, 22), названія христіанства закономъ свободы (1, 25; 2, 12) и т. п., то усматривать въ нихъ желаніе со стороны автора примирить противоположныя направленія въ христіанствѣ—совсѣмъ напрасно, такъ какъ указанныя выраженія понятны

<sup>1)</sup> Holtzmann s. 478

и безъ этого допущенія, какъ выраженія, свойственныя вообще христіанству и направленные по поводу нѣкоторыхъ недостатковъ въ іудеохристіанствѣ, именно—по поводу недостатка живой вѣры или дѣлъ вѣры <sup>1)</sup>).

Кромѣ приведенныхъ болѣе или менѣе рѣшительныхъ возраженій противъ подлинности посланія, дѣлаются и другія, менѣе рѣшительныя. Такъ, многихъ экзегетовъ смущаетъ то обстоятельство, что въ посланіи св. Іакова указаны тѣ же примѣры оправданія, что и у св. Ап. Павла въ посланіи къ евреямъ (Іак. 2, 25; Евр. 11, 31), а также смущаетъ сходство нѣкоторыхъ выраженій посланія съ выраженіями Апокалипсиса (Іак. 1, 12. 18; Апок. 2, 10; 14, 4). Такъ какъ посланіе къ евреямъ явилось довольно поздно (около 63 или 64 года), а Апокалипсисъ еще позже (около 68 г.), то допущеніе пользованія названными писаніями со стороны св. Іакова равняется отрицанію его подлинности, ибо въ такіе поздніе годы не существовало въ живыхъ ни одного изъ извѣстныхъ Іаковыхъ, послѣдній изъ которыхъ—св. Іаковъ, братъ Господень, скончался въ 63 г. Однако слабость указанныхъ возраженій будетъ вполне очевидной, если мы пристальнѣе всмотримся въ нихъ. Примѣры оправданія, приводимые обоими писателями—Авраамъ и Раавъ, были ходячими въ іудействѣ. Въ отношеніи къ Аврааму эта мысль даже не требуетъ доказательствъ, какъ самоочевидная, въ отношеніи же къ Раави истинность ея видна изъ того, что Раавъ въ іудействѣ была окружена ореоломъ славы и праведности, считалась матерью восьми пророковъ <sup>2)</sup> и десяти священниковъ <sup>3)</sup>, и примѣръ ея часто обсуждался въ іудейскихъ школахъ <sup>4)</sup>. Что касается сходства выраженій посланія св. Іакова съ вы-

<sup>1)</sup> Hilgenfeld. s. 540 u. 542; de Wette. s. 371.

<sup>2)</sup> Spitta s. 86.

<sup>3)</sup> Bartmann. s. 157.

<sup>4)</sup> Фарраръ. кн. 4. стр. 394.

раженіями Апокалипсиса, то это сходство можетъ быть объяснено и безъ допущенія пользованія Апокалипсисомъ. Такъ, выраженіе Іак. 2, 10 понятно въ виду выраженія кн. Притчей 6, 16, а выраженіе Іак. 1, 18 (о начаткѣ) прямо взято изъ іудейскаго обычая посвящать начатки Богу. Такимъ образомъ, сходныя выраженія посланія св. Іакова съ выраженіями посланія къ Евреямъ и Апокалипсиса нисколько не говорятъ противъ подлинности посланія.

Нѣкоторыхъ экзегетовъ соблазняетъ греческій языкъ посланія, будто бы неизвѣстный іудеямъ Палестины и Галилеи, откуда происходили извѣстные Іаковы<sup>1)</sup>. Возраженіе слабое, такъ какъ въ апостольское время греческій языкъ былъ распространенъ по всей Грекоримской имперіи. Отсюда не исключается ни Палестина, ни Галилея. Какъ первая, такъ и послѣдняя была страной двоязычною, т. е. говорящей по еврейски и по-гречески<sup>2)</sup>. При этомъ греческій языкъ въ предѣлахъ Грекоримской имперіи, по замѣчанію одного ученаго, даже преобладалъ надъ еврейскимъ и вытѣснялъ его<sup>3)</sup>. Поэтому отрицать знаніе греческаго языка у извѣстныхъ въ апостольское время Іаковыхъ на основаніи ихъ происхожденія изъ Галилеи или Палестины нѣтъ возможности. Напротивъ, нужно думать, что всѣ они еще съ дѣтства прекрасно знали греческій языкъ.

Противъ подлинности посланія указываютъ еще на нѣкоторыя выраженія его, якобы заимствованныя у орфиковъ. Уже само по себѣ заимствованіе, еслибы оно имѣло мѣсто, говорило бы противъ посланія, заимствованіе же у орфиковъ—восточныхъ по отношенію къ Палестинѣ и Галилеѣ мистиковъ—говорило бы прямо противъ написанія посланія однимъ изъ

---

<sup>1)</sup> De Wette. Lehrbuch der hist-krit. Einleitung. s. 372—374. Holtzmann. s. 482.

<sup>2)</sup> См. Фарраръ. стр. 359.

<sup>3)</sup> Credner. s. 183.

пзвѣстныхъ Іакововъ Палестины или Галилеи. Только нѣтъ основаній предполагать, что авторъ посланія Іакова былъ знакомъ съ воззрѣніями восточныхъ мистиковъ. Такія выраженія посланія, какъ τροχός τῆς γενέσεως (3, 6), λόγος ἀληθείας (1, 18), λόγος ἑμφοτος (1, 21) и θρησκος (1, 26) нисколько не говорятъ въ пользу знакомства автора посланія съ ученіемъ орфиговъ. У орфиговъ подъ τροχός τῆς γενέσεως разумѣлось ученіе о круговоротѣ душъ или о переходѣ ихъ изъ однихъ формъ бытія въ другія, слѣдовательно, нѣчто совершенно другое, чѣмъ у автора изслѣдуемаго нами посланія, который понимаетъ подъ τροχός τῆς γενέσεως „теченіе жизни человѣка“ (колесо жизни). Въ такомъ смыслѣ выраженіе общепонятно и не требуетъ для своего объясненія предположенія заимствованія: оно нерѣдко встрѣчается у древнихъ писателей <sup>1)</sup>. Точно также выраженіе λόγος ἀληθείας понятно въ виду выраженія псалма 118, 43, гдѣ оно употреблено. Это—выраженіе, весьма распространенное въ новозавѣтныхъ писаніяхъ (Еф. 1, 13; Кол. 1, 5; 2 Тим 2, 15, Іоан. 17, 17), и несомнѣнно взято изъ Ветхаго Завѣта, а не изъ писаній орфиговъ. Выраженіе λόγος ἑμφοτος въ посланіи Іакова означаетъ не внутренній мистическій голосъ, какъ у орфиговъ, а откровенное новозавѣтное слово и вполне понятно въ виду притчи Спасителя о сѣятелѣ (Мѡ. 13, 3—23). Что наконецъ, касается выраженія θρησκος, то оно также понятно на ветхозавѣтной почвѣ: въ Ветхомъ Завѣтѣ слово θρησκεία употреблялось для обозначенія культовыхъ отношеній.

Не говоритъ противъ подлинности посланія и мнимый ессейскій характеръ его. Если бы мораль посланія ничѣмъ не отличалась отъ морали ессеевъ и была только ея точнымъ воспроизведеніемъ, то несомнѣнно тогда можно было бы заподозрить подлинность посланія, —однако этого нѣтъ. Есть только сходство между нравственнымъ ученіемъ посланія

<sup>1)</sup> См. Spitta. s. 51 и 100.

св. Іакова и ученіемъ ессеевъ. Авторъ посланія также пропо-  
вѣдуетъ помощь и милость, также совѣтуетъ избѣгать много-  
глаголанія, гнѣва и клятвъ, какъ и ессеи, но изъ этого не  
слѣдуетъ, что мораль нашего посланія—ессейская. Все это—  
столько же ессейское, сколько и христіанское, и авторъ по-  
сланія могъ столько же заимствовать свои наставленія изъ  
ессейства, сколько и изъ христіанства. Кромѣ того, есть  
весьма серьезное различіе между моральными предписаніями  
ессеевъ и наставленіями изслѣдуемаго нами посланія. Такъ,  
авторъ посланія не отрицаетъ богатства совершенно, какъ  
ессеи, но одинаково признаетъ христіанство какъ бѣдныхъ,  
такъ и богатыхъ (1, 9). Онъ также нигдѣ не высказываетъ  
ессейскаго ученія объ общеніи имуществъ, онъ не отрицаетъ  
торговли, какъ ессеи, но отрицаетъ только гордость и само-  
увѣренность торговцевъ (4, 13—17). Наконецъ, онъ совер-  
шенно отрицаетъ клятву (5, 12), между тѣмъ какъ ессеи  
давали клятву при вступленіи въ общество. Вообще мораль  
посланія св. Іакова не можетъ быть названа полной копиров-  
кой ессейской морали. Она, правда, имѣетъ сходство съ нею,  
но имѣетъ и различія, при этомъ нѣтъ ничего сходнаго та-  
кого, что могло бы быть признано ессейскимъ, но не хри-  
стіанскимъ.

Нѣкоторые экзегеты противъ подлинности еще указы-  
ваютъ на безпорядочность содержанія посланія и говорятъ,  
что многое въ посланіи—пустословіе, и что такое произведе-  
ніе недостойно Апостола<sup>1)</sup>. Только подобный отзывъ о по-  
сланіи невѣренъ, такъ какъ все посланіе распадается на  
извѣстныя группы мыслей, въ порядкѣ примыкающія другъ  
къ другу, какъ это будетъ указано въ отдѣлѣ о раздѣленіи  
посланія.

<sup>1)</sup> Schleiermacher. см. Huther. изд. 2. s. 28.

Такимъ образомъ, всё возраженія противъ подлинности посланія не имѣютъ силы и нисколько не подрываютъ его авторитета, какъ апостольскаго произведенія.

Еще болѣе мы убѣдимся въ апостольскомъ характерѣ изслѣдуемаго посланія, если хотя бѣгло рассмотримъ рядъ авторитетныхъ свидѣтельствъ, говорящихъ въ пользу апостольскаго его происхожденія. Эти свидѣтельства идутъ съ самаго древняго времени.

Уже первое посланіе св. Апостола Петра, какъ близко соприкасающееся въ мысляхъ и выраженіяхъ съ посланіемъ св. Іакова, можетъ служить свидѣтелемъ его апостольскаго авторитета. Стоитъ только сравнить выраженія 1 Петр. 1, 6—7 съ Іак. 1, 2—3; 1 Петр. 2, 1—2 съ Іак. 1, 21; 1 Петр. 4, 8 съ Іак. 5, 20; 1 Петр. 5, 5—9 съ Іак. 4, 6. 7. 10, чтобы видѣть зависимость одного посланія отъ другого. Правда, нѣкоторые говорятъ, что авторъ разсматриваемаго нами посланія пользовался первымъ посланіемъ св. Ап. Петра, а не наоборотъ<sup>1)</sup>. Однако такое утвержденіе неосновательно, такъ какъ, по внутреннимъ признакамъ, особенно по образу читателей, болѣе яркому и преступному, также по большей опредѣленности какъ въ адресѣ, такъ и вообще въ обличеніяхъ сравнительно съ посланіемъ св. Іакова, посланіе св. Петра должно быть отнесено къ болѣе позднему времени, когда общіе недостатки іудео-христіанъ болѣе развились, особенно въ нѣкоторыхъ опредѣленныхъ мѣстностяхъ (Понтъ, Галатія, Каппадокія, Асія и Виѳинія 1 Петр. 1, 1).

Въ пользу апостольскаго авторитета автора изслѣдуемаго нами посланія говоритъ также одинъ изъ древнѣйшихъ переводовъ, именно Сирскій переводъ П вѣка—Пешито. вмѣстѣ съ другими посланіями онъ содержитъ и посланіе св. Іакова. Свидѣтельство въ пользу подлинности посланія св. Іакова со стороны сирскаго перевода весьма важно, такъ

<sup>1)</sup> Holtzmann, s. 480.

какъ сирскій переводъ произошелъ въ области сосѣдней съ Палестиной, гдѣ было написано рассматриваемое нами посланіе.

За апостольскій авторитетъ посланія говоритъ и знакомство съ нимъ мужей апостольскихъ—Климента, еп. Римскаго, и св. Ерма, автора книги „Пастырь“. Такъ, выраженія св. Климента объ Авраамѣ и Раави (1 Кор. 10. 12) напоминаютъ выраженія св. Іакова (2, 21—23. 25), выраженія объ Іовѣ и Іліи (1 Кор. 17) напоминаютъ выраженія св. Іакова (5, 10. 11. 17—18). Выраженія пастыря св. Ерма и посланія св. Іакова часто весьма сходны (ср. Вид. 3, 9 и Іаков. 1, 27; Зап. 2, 9. 11; 12, 5 и Іак. 4, 7. 12; Под. 5, 4; 8, 6 и Іак. 2, 7; Под. 1, 8; 9, 23 и Іак. 1, 27; 4, 12). Кромѣ сходства въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, сочиненіе св. Ерма „Пастырь“ сходно съ посланіемъ св. Іакова въ общемъ направленіи и воззрѣніяхъ. Одинъ изъ ученыхъ экзегетовъ по этому поводу говоритъ такъ: „У Ерма господствуетъ воззрѣніе, согласное съ воззрѣніемъ Іакова; у него христіанство рассматривается также съ этической стороны. христологическіе элементы отступаютъ на задній планъ, рѣзко отмѣчается различіе между богатыми и бѣдными, при увѣщаніи къ молитвѣ настаивается въ особенности на вѣрѣ, и высказывается предостереженіе отъ двоедушія, такъ что знакомство писателя съ нашимъ посланіемъ, кажется, не можетъ быть отрицаемо“<sup>1)</sup>). Такое пользованіе посланіемъ св. Іакова со стороны мужей апостольскихъ понятно только при допущеніи его апостольскаго происхожденія.

Кромѣ свидѣтельствъ со стороны мужей апостольскихъ, мы находимъ много и другихъ авторитетныхъ и древнихъ свидѣтельствъ въ пользу посланія св. Іакова.

<sup>1)</sup> Huther. 2-е изд. с. 24.



Климентъ, пресвитеръ Александрійскій, по свидѣтельству историка Евсевія, написалъ толкованіе на посланіе св. Іакова <sup>1)</sup>. Его выраженія (Пед. 3, 2. 8. Стром. 5, 14; 6, 18) весьма сходны съ выраженіями посланія св. Іакова (2, 8. 23). Ипполитъ, епископъ пристани близъ Рима, въ своемъ сочиненіи „Кончина міра“ (47, 16), вѣроятно, воспользовался выраженіемъ св. Іакова 2, 13. Пресвитеръ карфагенскій Тертуліанъ въ своемъ сочиненіи „Противъ іудеевъ“ пользуется выраженіемъ св. Іакова 2, 23 <sup>2)</sup>. Выраженіе св. Іустина мученика: *ὁ ἔμφυτος λόγος* едва ли не взято изъ Іак. 1, 21 <sup>3)</sup>. По мнѣнію Герике, выраженіе св. Иринея еп. Лионскаго: „*factores sermorum*“ (Adv. haer. V, 2) составлено на основаніи выраженія св. Іакова 1, 22 (*ποιῆται λόγου*). Всѣ эти, правда, безыменные ссылки на посланіе св. Іакова ясно говорятъ въ пользу его авторитета и, слѣдовательно, апостольскаго происхожденія.

Еще болѣе въ пользу апостольскаго происхожденія посланія свидѣтельствуютъ именныя ссылки на него Оригена и другихъ древнихъ писателей. Такъ, Оригенъ въ бесѣдахъ (13-я на кн. Бытія, 3-я и 8-я на книгу Исходъ, 2-я на книгу Левитъ и др.) называетъ автора посланія Іаковомъ Апостоломъ, братомъ Господнимъ, а посланіе—божественнымъ посланіемъ. Также св. Діонисій Александрійскій дѣлаетъ именныя ссылки на Іак. 1, 13 и 4, 1 <sup>4)</sup>. Даже историкъ Евсевій Кесарійскій, причисляющій посланіе св. Іакова къ спорнымъ <sup>5)</sup>, въ то же время свидѣтельствуетъ о его авторитетѣ, говоря, что соборныя посланія „въ весьма многихъ Церквахъ были въ открытомъ употребленіи“ <sup>6)</sup>. Знаменитый епископъ

<sup>1)</sup> 6. 14.

<sup>2)</sup> Migne II, 600.

<sup>3)</sup> Такъ Cornely p. 413.

<sup>4)</sup> См. Trenkle. s. 53.

<sup>5)</sup> Кн. 6, 14 и 3, 25.

<sup>6)</sup> Кн. 2, 23.

Александрійскій—св. Аѳанасій въ праздничномъ посланіи (39, 7) называетъ посланіе св. Іакова каноническимъ <sup>1)</sup>. Св Дидимъ Александрійскій написалъ толкованіе на посланіе св. Іакова, чѣмъ засвидѣтельствовалъ его авторитетность <sup>2)</sup>. Діаконъ эдесской церкви св. Ефремъ Сиринъ часто цитируетъ посланіе св. Іакова то какъ апостольское произведеніе (ч. 5, стр. 152), то какъ заповѣдь св. Духа (ч. II, стр. 215), то какъ произведеніе св. Іакова, брата Господня (ч. III, стр. 332), то какъ писаніе (ч. I, стр. 236), то прямо безъ указанія имени приводитъ мѣста изъ посланія (ч. I, стр. 148, 154 и др.). Св. Іоаннъ Златоустъ написалъ изъяснительныя замѣчанія на посланіе св. Іакова <sup>3)</sup>. Блаж. Іеронимъ также считалъ посланіе св. Іакова апостольскимъ произведеніемъ (Catal. с. 3). Съ особенною ясностью и рѣшительностью причисляетъ посланіе св. Іакова къ каноническимъ св. Кириллъ, еп. Іерусалимскій (Кат. 4, 33).

Изъ сказаннаго видно, что посланіе св. Іакова не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что давало бы право относить его къ послѣапостольскому времени или что было бы недостойно Апостола,—цѣлый же рядъ авторитетныхъ свидѣтельствъ убѣдительно говоритъ за его апостольское происхожденіе и характеръ. Посему несомнѣнно, наше посланіе—произведеніе апостольское.

---

<sup>1)</sup> См. Trenkle s. 53.

<sup>2)</sup> Migne. Patr. curs. compl. s. gr. t. 39. col. 1749—1754.

<sup>3)</sup> Migne s. gr. t. 64. col. 1039—1052.

## ГЛАВА ВТОРАЯ.

---

### Писатель посланія; его жизнь и характеристика.

Теперь намъ нужно опредѣленно рѣшить вопросъ, кто изъ извѣстныхъ Іакововъ-Апостоловъ былъ писателемъ перваго соборнаго посланія.

Въ апостольское время было нѣсколько извѣстныхъ Іакововъ. Въ опредѣленіи ихъ числа ученые разногласятъ. Многие признаютъ только два Іакова: 1) Іакова Заведеева, брата св. евангелиста Іоанна Богослова, Апостола изъ 12-ти (Мѡ. 10, 2; Мрк. 3, 17; Лук. 6, 14) и 2) Іакова Алфеева, тоже Апостола изъ 12-ти (Мѡ. 10, 2; Мрк. 3, 18; Лук. 6, 15; Дѣян. 1, 13), отождествляя послѣдняго съ Іаковомъ, братомъ Господнимъ (Мѡ. 13, 55, Мр. 6, 3; Гал. 1, 17—19). По мнѣнію другихъ, было три Іакова: 1) Іаковъ Заведеевъ, 2) Іаковъ Алфеевъ или Іаковъ малый (Мрк. 15, 40) и 3) и Іаковъ, братъ Господень, лицо отличное отъ Іакова Алфеева. Третьи еще отличаютъ Іаковаго малаго (Мрк. 15, 40) отъ Іакова Алфеева и потому признаютъ не менѣе четырехъ Іакововъ.

Кто же изъ указанныхъ Іакововъ былъ авторомъ перваго соборнаго посланія?

Нѣкоторые ученые и экзегеты (правда, очень немногіе) признаютъ авторомъ посланія св. Іакова Заведеева. Такое мнѣніе, напр., высказано Флавіемъ Декетромъ въ его „Хроникѣ“, его поддерживаютъ Францискъ Биварій и нѣкоторые

испанскіе ученые<sup>1)</sup>). Испанскіе ученые настаиваютъ на этомъ мнѣніи, потому, что св. Іаковъ Заведеевъ считается патрономъ Испаніи, и имъ желательно видѣть въ посланіи Іакова посланіе, направленное къ испанцамъ<sup>2)</sup>). Такого взгляда держался и Мартинъ Лютеръ; онъ отрицалъ подлинность посланія, какъ произведенія именно св. Іакова Заведеева<sup>3)</sup>). Но можно ли согласиться съ указаннымъ взглядомъ? Въ настоящее время этотъ взглядъ не находитъ болѣе приверженцевъ, — настолько онъ несостоятеленъ. Противъ него, во первыхъ, говорить то соображеніе, что св. Іаковъ Заведеевъ не пользовался извѣстностью въ областяхъ разсѣянія: по крайней мѣрѣ о такой извѣстности нѣтъ никакихъ свѣдѣній. Между тѣмъ посланіе написано къ двѣнадцати колѣнамъ разсѣянія, написано такъ, что авторъ его, очевидно, предполагалъ свою извѣстность во всемъ іудео-христіанствѣ разсѣянія. Во вторыхъ, въ исторіи первохристіанства извѣстенъ другой Іаковъ, пользовавшійся, по преданію, великою славою въ іудео-христіанствѣ и іудействѣ, — Іаковъ, братъ Господень, выступившій на поприще дѣятельности послѣ смерти св. Іакова Заведеева (Дѣян. 15, 13; 21, 18; Гал. 1, 19). Этого-то Іакова св. Павелъ ставитъ на ряду съ Апостолами — Петромъ и Іоанномъ, причисляя къ столпамъ церкви (Гал. 2, 9). Ему-то и естественноѣ всего приписать первое соборное посланіе. Въ настоящее время почти всѣ изслѣдователи посланія согласны въ этомъ, различаясь только въ томъ, что одни изъ нихъ огожествляютъ Іакова, брата Господня, съ Ап. Іаковомъ Алфеевымъ, а другіе видятъ въ немъ лицо отличное отъ Ап. Іакова Алфеева.

Вслѣдствіе существованія двухъ различныхъ взглядовъ на лицо Іакова, брата Господня, намъ необходимо рѣшить

---

<sup>1)</sup> Migne. Scr. S. curs. compl. t. 28. col. 148. Baumgarten s. 1.

<sup>2)</sup> Исидоръ Севильскій. De vita et morte sanctorum p. 73. См. Baumgarten, s. 1.

<sup>3)</sup> Lange s. 7.

вопросъ: дѣйствительно ли Іаковъ, братъ Господень, одно лицо съ Ап. Іаковомъ Алфеевымъ или лицо отличное отъ него?

За тожество указанныхъ лицъ стоятъ преимущественно католическіе ученые и экзегеты (Cornelius a Lapide, Migne, Cornely, Bisping, Trenkle и др.), хотя этотъ взглядъ раздѣляютъ и многіе протестантскіе (Baumgarten, Reitmaug, Lange, Starke и др.) и русскіе ученые (Филаретъ, митр. Московскій <sup>1)</sup>, Филаретъ, архіеп. Черниговскій <sup>2)</sup>, прот. Богословскій <sup>3)</sup>, проф. Чельцовъ <sup>4)</sup>, Смарагдовъ <sup>5)</sup>, свящ. Кибальчичъ). Чтобы видѣть, насколько состоятеленъ названный взглядъ, рассмотримъ тѣ основанія, на которыхъ онъ зиждется.

Прежде всего, защитники тожества говорятъ, что, если допустить существованіе Іакова, брата Господня, какъ лица отличнаго отъ Ап. Іакова Алфеева, то получается слѣдующее: Ап. Іаковъ Алфеевъ, упоминающійся въ евангеліяхъ и въ книгѣ Дѣяній (1, 13), вдругъ, послѣ смерти Іакова Заведеева, безслѣдно сходитъ со страницъ книги Дѣяній, — „историкъ Лука даже не упоминаетъ о его смерти“ <sup>6)</sup>. Къ этому еще прибавляютъ, что также не понятно внезапное и быстрое возвышеніе „неапостольскаго Іакова, сразу занимающаго выдающееся положеніе въ церкви“. Поэтому, говоритъ одинъ изъ защитниковъ тожества, „мы настаиваемъ на томъ, что Іаковъ, появляющійся послѣ смерти Іакова Заведеева, называвшагося просто „Іаковъ“, и не обозначающійся болѣе точно, есть никто иной, какъ сынъ Алфея“ <sup>7)</sup>. Но эти соображенія не сильны. Требовать, чтобы дѣеписатель св. Лука упомя-

<sup>1)</sup> Церковно-библ. исторія М. 1857, стр. 431.

<sup>2)</sup> Прибавленія къ Черниг. Епарх. извѣст. за 1863 г. стр. 71—73.

<sup>3)</sup> Свящ. Исторія Новаго Заветъа. СПб. 1861 г. стр. 308.

<sup>4)</sup> Исторія христ. церкви СПб. 1861 т. 1. стр. 41, 78.

<sup>5)</sup> Пособіе къ доброму чтенію и слушанію слова Божія. СПб. 1861 стр. 104—105.

<sup>6)</sup> Lange s. 7.

<sup>7)</sup> Ibid. s. 7.

нуль объ исчезновеніи или смерти св. Ап. Іакова Алфеева, по крайней мѣрѣ, странно. Вѣдь и о судьбѣ другихъ Апостоловъ, упомянутыхъ въ первой главѣ книги Дѣяній въ послѣдній разъ, ев. Лука болѣе ничего не говоритъ, напр. объ Андреѣ, Филиппѣ, Тимѣ, Варооломеѣ и др. Зачѣмъ же требовать отъ дѣеписателя исключенія для Іакова Алфеева? Далѣе, что касается того, будто бы возвышеніе неапостольскаго Іакова на степень епископа Іерусалимской церкви совсѣмъ непонятно, то на это нужно замѣтить, что св. Іаковъ, братъ Господень, увѣровавшій въ Спасителя по воскресеніи и явленіи ему Господа (1 Кор. 15, 7), вѣроятно, сталъ въ высшей степени дѣятельнымъ въ служеніи Господу. О такомъ преобразеніи братій Господа по Его воскресеніи можно заключать на основаніи 1 Кор. 9, 5, гдѣ братія Господа ставятся наряду съ Апостолами изъ 12-ти и Петромъ (Кифой). Кромѣ того, высоконравственная жизнь Іакова, брата Господня, до обращенія въ христіанство даетъ также достаточное объясненіе его возвышенію во епископа іудео-христіанства: „онъ, по словамъ Егезиппа, былъ назорей отъ чрева матери“<sup>1)</sup>. Наконецъ, если стать на точку зрѣнія защитниковъ тождества, то можно съ своей стороны предложить вопросъ: чѣмъ же выдался св. Ап. Іаковъ Алфеевъ, чтобы занять мѣсто епископа Іерусалимской церкви? Ни евангелія, ни книга Дѣяній не повѣствуютъ о какихъ-либо особенныхъ дѣлахъ его. Почему же именно онъ былъ избранъ въ предстоятеля іерусалимской церкви, а не другой кто-либо изъ Апостоловъ? Такимъ образомъ, не менѣе удивительно и возвышеніе св. Апостола Іакова Алфеева на степень главы Іерусалимской церкви. Намъ понятно, почему о дѣлахъ Іакова, брата Господня, въ священныхъ книгахъ вѣтъ упоминанія, — онъ былъ невѣрующій, но намъ непонятно, почему о дѣяніяхъ св. Іакова Алфеева, если онъ избирается въ предстоятели Іерусалимской

<sup>1)</sup> Евс. Кес. кн. II. 23.

церкви, ничего нигдѣ не сказано. Намъ понятно также внезапное появленіе Іакова, брата Господня, на страницахъ книги Дѣяній и быстрое возвышеніе его. Св. Іаковъ, братъ Господень, какъ невѣровавшій долгое время въ Господа, а потомъ сразу всѣмъ сердцемъ увѣровавшій въ Него и проявившій великую энергію въ служеніи Ему, и долженъ былъ внезапно, а не какъ-либо иначе явиться въ апостольской исторіи и вмѣстѣ съ тѣмъ внезапно и быстро возвыситься.

Далѣе, защитники тождества ссылаются на слова изъ посланія къ Галатамъ 1, 17—19: *„и не пошелъ въ Иерусалимъ къ предшествовавшимъ мнѣ Апостоламъ, а пошелъ въ Аравію и опять возвратился въ Дамаскъ. Потомъ, спустя три года ходилъ, я въ Иерусалимъ видѣться съ Петромъ и пробылъ у него дней пятнадцать; другого же изъ Апостоловъ не видѣлъ, кромѣ Іакова, брата Господня“*. „Св. Павелъ, говоритъ одинъ католическій ученый въ объясненіе приведенныхъ словъ, называетъ Іакова, брата Господня, не только Апостоломъ, но даже причисляетъ его къ тѣмъ, которые стали Апостолами раньше его. Изъ того, что Павелъ доказываетъ, что онъ истинный и подлинный Апостоль, получившій и научившійся проповѣдуемому имъ евангелію не отъ человѣкъ, равно изъ того, что онъ всячески доказываетъ свою независимость отъ первоверховныхъ Апостоловъ, видно, что терминъ „Апостоль“ понимается въ тѣсномъ смыслѣ, и поэтому, если бы Іаковъ не былъ изъ числа 12-ти, то онъ не былъ бы упомянутъ такъ же, какъ не упомянутъ Варнава и прочіе Апостолы. Если же Іаковъ былъ изъ числа 12-ти, то онъ не другое лицо, какъ Іаковъ Алфеевъ“<sup>1)</sup>. Изъ приведенныхъ словъ св. Ап. Павла дѣйствительно видно, что св. Іаковъ считается равнымъ Апостоламъ въ тѣсномъ смыслѣ. Но св. Іаковъ могъ быть названъ такъ не потому, что онъ былъ однимъ

<sup>1)</sup> Cornely p. 594.

изъ 12-ти, а по тому, что онъ не уступалъ имъ по своему достоинству, хотя и не былъ въ числѣ ихъ. Его положеніе во главѣ Іерусалимской церкви, его огромное вліяніе среди іудео-христіанъ, святость его жизни—все это ставило его наравнѣ съ Апостолами изъ 12-ти. Обращенный къ вѣрѣ въ Господа явленіемъ ему Воскресшаго (I Кор. 15, 7), онъ занялъ среди учениковъ Спасителя мѣсто подобное св. Павлу. „Можно сказать, замѣчаетъ одинъ изслѣдователь посланія, что Іаковъ занимаетъ мѣсто какъ бы параллельное Павлу, который тоже не былъ изъ числа 12-ти и однако пользовался апостольскимъ авторитетомъ“<sup>1)</sup>. „Хотя онъ не былъ Апостоломъ въ собственномъ смыслѣ, говоритъ другой ученый, однако мы должны приписать ему, какъ и Павлу, апостольскій авторитетъ и поставить его въ число четырехъ знаменитѣйшихъ мужей апостольскаго времени“ (Петръ, Іаковъ, Іоаннъ и Павелъ)<sup>2)</sup>. Поэтому-то св. Ап. Павелъ и ставитъ его наряду съ св. Петромъ и Іоанномъ, называя всѣхъ ихъ однимъ именемъ „столповъ церкви“ (Гал. 2, 9). Такимъ образомъ, слова Гал. 1, 17—19 говорятъ только о томъ, что св. Іаковъ, братъ Господень, былъ равенъ Апостоламъ изъ 12-ти.

Такое же шаткое значеніе имѣютъ и объясненія другихъ мѣстъ свящ. писанія, на основаніи которыхъ хотятъ Іакова брата Господня включить въ число 12-ти и отождествить его съ Ап. Іаковомъ Алфеевымъ (I Кор. 9, 5; 15, 7; Гал. 2, 9).

Первое мѣсто говоритъ вообще о братьяхъ Господа: „*еда не имамы власти, сестру жену водити, якоже и прочіи Апостоли, и братія Господни и Киѳа?*“. Эти слова примѣнительно къ своему взгляду одинъ изъ экзегетовъ перефразируетъ такъ: „развѣ я не имѣю права водить сестру жену, какъ имѣютъ это право прочіе Апостолы и даже важ-

<sup>1)</sup> Olshausen. s. 138—139.

<sup>2)</sup> Schmid. s. 313.



нѣйшіе изъ Апостоловъ—братія Господа и, наконецъ, Кифа—этотъ князь Апостоловъ?“<sup>1)</sup> Но уже одно то обстоятельство, что братія Господа выдѣляются изъ числа Апостоловъ въ полномъ своемъ составѣ, говоритъ противъ указаннаго пониманія. Юсіа, братъ Господа, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть признанъ Апостоломъ изъ 12-ти, равно также и Симонъ. Самъ Cornely, пониманіе котораго мы указали, находитъ нужнымъ исключать изъ числа 12-ти Юсію и Симона—братьевъ Господа<sup>2)</sup>. Если же такъ, то ясно, что братья Господа выдѣляются изъ числа Апостоловъ не какъ важнѣйшіе Апостолы изъ 12-ти, но какъ лица, болѣе извѣстныя и уважаемыя среди враговъ св. Павла—іудействующихъ, чѣмъ даже нѣкоторые Апостолы изъ 12-ти, такъ какъ они были служителями евангелія для обрѣзанныхъ. Вслѣдствіе этого и Петръ упоминается, такъ сказать, въ самой вершинѣ: онъ былъ особенно уважаемъ среди іудо-христіанъ, такъ какъ ему преимущественно было ввѣрено слово евангелія для обрѣзанныхъ (Гал. 2, 7). Очень можетъ быть, что св. Павелъ, называя братьевъ Господа, имѣлъ въ виду главнымъ образомъ славнаго и знаменитаго предстоятеля Іерусалимской церкви, жизнь и слово котораго обрацали многихъ изъ іудеевъ ко Христу, такъ что книжники и фарисеи опасались, чтобы весь народъ не увѣровалъ во Христа<sup>3)</sup>.

Слова 1 Кор. 15, 7: „потомъ же явился Іакову, также Апостоломъ всѣмъ“ также нисколько не говорятъ въ пользу того, будто бы Іаковъ, братъ Господень былъ изъ числа 12-ти и, слѣдовательно, тождественъ съ Іаковомъ Алфеевымъ, на чемъ настаиваютъ защитники тождества<sup>4)</sup>. Если даже подъ „всѣми Апостолами“ понимать Апостоловъ изъ 12-ти, то

<sup>1)</sup> Cornely. p. 596. Также Lange. s. 5, 9.

<sup>2)</sup> Ibid. p. 596.

<sup>3)</sup> Евс. Кес. II, 23.

<sup>4)</sup> Cornely p. 596. Также Lange s. 11

все-же это выраженіе можетъ быть объяснено такъ, что не будетъ необходимости отождествлять Иакова, брата Господня, съ Иаковомъ Алфеевымъ. Слово „всѣмъ“ (πᾶσι), говоритъ одинъ экзегетъ, можетъ быть поставлено для того только, чтобы отмѣтить, что всѣ Апостолы безъ исключенія видѣли Господа:“<sup>1)</sup> этими словами ничего больше св. Павелъ не хотѣлъ сказать. Но подъ „всѣми Апостолами“ вѣроятнѣе всего разумѣть 70 Апостоловъ, такъ какъ въ 1 Кор. 15, 5 уже было сказано о явленіи Воскресшаго одиннадцати Апостоламъ. Такъ и понимаетъ св. Іоаннъ Златоустъ: „осьмое явленіе было Иакову, девятое—70-ти“<sup>2)</sup>, т. е. подъ всѣми Апостолами разумѣются 70. Въ такомъ случаѣ св. Иаковъ включается только въ число 70-ти Апостоловъ, и нѣтъ основанія отождествлять его съ Ап. Иаковомъ Алфеевымъ.

Ничего не говоритъ о принадлежности св. Иакова, брата Господня, къ кругу 12-ти и то обстоятельство, что св. Павелъ ставитъ его на ряду съ св. Ап. Петромъ и Іоанномъ (Гал. 2, 9), какъ уже было замѣчено выше<sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что основанія въ пользу тождества св. Иакова, брата Господня, съ Ап. Иаковомъ Алфеевымъ весьма шатки. Кромѣ этой шаткости основаній—обстоятельства, благопріятствующаго различенію Иакова, брата Господня, отъ Ап. Иакова Алфеева, есть еще солидныя основанія, опираясь на которыя, вполне и рѣшительно можно отрицать тожество между названными лицами.

Прежде всего, противъ тождества ясно говоритъ замѣчаніе св. евангелиста Іоанна Богослова: „братья Его не вѣровали въ Него“ (7, 5). Если братья Господа не вѣровали въ Него, то они, какъ невѣровавшіе, не могли быть въ числѣ 12-ти Апостоловъ, тѣмъ болѣе, что св. евангелистъ Іоаннъ выска-

---

<sup>1)</sup> Luther. изд. 2. s. 4.

<sup>2)</sup> Слово о явленіи Іисуса Христа ученикамъ по воскресеніи. Воскр. Чт. ч. XXI стр. 13.

<sup>3)</sup> Стр. 28.

залъ это замѣчаніе послѣ упоминанія о составившемся уже кругѣ 12-ти Апостоловъ (6, 70—71). Кругъ двѣнадцати Апостоловъ уже существовалъ, между тѣмъ какъ братья Господа называются еще невѣрующими. Какъ невѣровавшіе, братья Господа всегда стоятъ въ сторонѣ отъ учениковъ Господнихъ и отличаются отъ нихъ (М. 12, 48; Мрк. 3, 31; Лук. 8, 19; Іоан. 2, 12; 7, 3). И послѣ обращенія въ христіанство, братья Господа, какъ не вошедшіе въ число 12-ти, упоминаются отдѣльно отъ 12-ти. Въ книгѣ Дѣяній 1, 13—14 говорится, что „Апостолы изъ 12-ти единодушно пребывали въ молитвѣ и моленіи, съ нѣкоторыми женами и Марією, матерію Иисуса, и съ братьями Его“. Правда, защитники тожества стараются объяснить эти мѣста свящ. писанія примѣнительно къ своему взгляду. Такъ, невѣріе братьевъ Господа они понимаютъ только въ томъ смыслѣ, что у братьевъ Господа не было совершенной вѣры<sup>1)</sup>. Невѣріе братьевъ Господа подобно тому колебанію или несовершенству вѣры, которое замѣчалось даже у Божіей Матери (Мрк. 3, 31), у св. Петра (Мѡ 16, 23) и у Ап. Ѳомы (Іоан. 20, 25). Но если бы это дѣйствительно было такъ, какъ желаютъ защитники тожества, то братья Господа хотя гдѣ-либо въ свящ. писаніи были бы названы вѣрующими, хотя откуда нибудь можно было бы заключить о вѣрѣ ихъ, какъ это легко дѣлается въ отношеніи къ Пресвятой Дѣвѣ, Ап. Петру и св. Ѳомѣ. Однако подробнаго указанія мы нигдѣ не находимъ. Братья Господа вездѣ стоятъ въ сторонѣ отъ учениковъ Господа. Поэтому прямое и общее замѣчаніе св. евангелиста Іоанна Богослова о невѣрїи братьевъ Господа можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что они не вѣровали въ Иисуса Христа, какъ въ Господа и Мессію. Вслѣдствіе этого, даже усердный защитникъ тожества—Cornely допускаетъ невѣріе братьевъ Господа. Однако, чтобы не исключить Іакова, брата Господня,

<sup>1)</sup> См. Lange. s. 10. Cornely. p. 596.

изъ числа 12-ти, онъ допускаетъ невѣріе только нѣкоторыхъ братьевъ Господа, а не всѣхъ. По его мнѣнію, невѣрующими были Іосія и сестры Господа (Мрк. 3, 31) со своими мужьями (которые якобы могли быть названы братьями Господа по своимъ женамъ), и только въ крайнемъ случаѣ сюда можетъ быть причисленъ еще Симонъ, братъ Господень. Что же касается Іакова и Іуды—братьевъ Господа, то они, по мнѣнію Cognely, всегда были вѣрующими и, слѣдовательно, могли быть въ числѣ 12-ти<sup>1)</sup> Не говоря уже о томъ, что мужья сестеръ Господа едва ли могли быть названы именемъ братьевъ, скажемъ только, что нѣтъ никакихъ основаній раздѣлять братьевъ Господа на вѣрующихъ и не вѣрующихъ. Если св. Іоаннъ прямо говоритъ, что братья Господа не вѣровали въ Него и ничего болѣе не прибавляетъ, то нужно, очевидно, не иначе понимать это выраженіе, какъ въ томъ смыслѣ, что братья Господа вообще были невѣрующими, а не раздѣлять ихъ на двѣ категоріи. Если выраженіе „братья Господа“ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ свящ. писанія замѣняется другимъ, болѣе опредѣленнымъ выраженіемъ: „братія Его Іаковъ и Іосій, и Симонъ, и Іуда“ (Мѡ. 13, 55; Мрк. 6, 3), то ясно, что общее выраженіе: „братья Господа“ равносильно перечисленію всѣхъ четырехъ братьевъ Господа, такъ какъ въ противномъ случаѣ они назывались бы всегда именно. По этому должно думать, что во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ вообще братья Господа стоятъ въ сторонѣ отъ учениковъ Господа (Мѡ. 12, 48; Мрк. 3, 31; Лук. 8, 19; Іоан. 2, 12; 7, 3), а равно въ книгѣ Дѣяній 1, 13—14, гдѣ братья Господа ясно отличаются отъ 12-ти Апостоловъ, ра-

<sup>1)</sup> Р. 596. Также понимается выраженіе Іоан. 7, 5 и у Фаррара. „Нѣтъ необходимости, говоритъ Фарраръ, предполагать, что св. Іоаннъ, говоря о невѣріи братьевъ Господнихъ въ мессіанское достоинство Спасителя, разумѣлъ всѣхъ ихъ. Для оправданія такого выраженія евангелиста было бы совершенно достаточно, если бы въ Спасителя не вѣровали Іосія, Симонъ и ихъ три сестры“. стр. 314—315.

зумѣются все братья, во всемъ объемѣ, а не нѣкоторые только. Да и трудно предположить, чтобы братья Господа, вмѣстѣ росшіе и получившіе одинаковое воспитаніе, въ дни дѣтства и отрочества всегда бывшіе съ Господомъ, раздѣлились такъ, что одни изъ нихъ вѣровали въ Него, какъ Сына Божія, а другіе—нѣтъ. Гораздо естественнѣе думать, что они, росшіе вмѣстѣ съ Господомъ подъ однимъ кровомъ, сознававшіе свое плотское родство съ Нимъ, все вмѣстѣ не могли долгое время примириться съ тою мыслью, что ихъ плотскій братъ—Господь и Мессія, пока наконецъ Онъ не доказалъ имъ Своего божества воскресеніемъ изъ мертвыхъ и явленіемъ по воскресеніи Іакову.

Защитники тожества противъ нашего взгляда указываютъ на то обстоятельство, что при нашемъ взглядѣ получается по крайней мѣрѣ два ряда одноименныхъ лицъ: одинъ среди апостоловъ изъ 12-ти, а другой—вне его, что якобы весьма странно. „Неужели это дѣло случая?! восклицаетъ Cognely, не лучше ли предположить, что между Апостолами было три брата Господа?“. Однако едвали не болѣе странно указывать на одноименность лицъ, какъ на доказательство ихъ тожества. Намъ кажется, что не только не основательно отождествлять братьевъ Господа съ одноименными Апостолами изъ 12-ти, но едвали основательно даже отождествлять Іакова малаго, сына Маріи Клеоповой, съ Іаковомъ Алфеевымъ, такъ какъ имя мужа Маріи „Клеопа“ и имя отца Іакова изъ 12-ти „Алфей“—едвали только различныя произношенія одного и того же имени<sup>1)</sup>. Если же такъ, то мы получимъ не два, а

<sup>1)</sup> Марія, мать Іакова малаго (Мрк. 15, 40), навываемая также Маріей Клеоповой (Іоан. 19, 25), по мнѣнію большинства ученыхъ, есть жена Клеопы (ιωαχ, ὕψυή), а не дочь—θυράτηρ (Keim) или мать μήτηρ (Ewald); ноэтому, если бы можно было отождествлять имена „Клеопа и Алфей“, то должно было бы отождествить и Іакова малаго, сына Клеопы, съ Апост. Іаковомъ, сыномъ Алфея. Однако едвали можно допустить отождествленіе указанныхъ именъ. Во первыхъ, придыхательная буква π, которою начинается имя Алфей (Ἄλφει), не пере-

три ряда сходящихъ именъ, и это насъ нисколько не должно удивлять, такъ какъ имена эти были распространены въ іудействѣ.

Кромѣ того, если даже считать Іакова Алфеева сыномъ Клеопы и Маріи, то и тогда нѣтъ нужды отождествлять сыновей Маріи Клеоповой съ братьями Господа. Противъ отождествленія весьма убѣдительно говоритъ то обстоятельство, что при упоминаніи о братьяхъ Господа никогда не упоминается имени Маріи Клеоповой, но всегда вмѣстѣ съ братьями Господа называется имя Матери Божіей: братья Господа всегда окружаютъ Матерь Божію, а не Марію Клеопову (Мѡ. 12, 47; 13, 55; Мрк. 3, 31; 6, 3; Лук. 8, 19; Іоан. 2, 12). Если бы матерью братьевъ Господа была Марія Клеопова, то вмѣстѣ съ ними упоминалась бы и она: братья Господа окружали бы ее, а не Божію Матерь. Если же этого нѣтъ, то нужно думать, что Іаковъ и Іосія Клеоповы—Ал-

---

дается у 70-ти въ началѣ слова чрезъ букву „ѡ“, только въ концѣ слова случается такого рода передача, какъ напр  $\eta\omega$  у 70-ти передано чрезъ  $\tau\alpha\beta\acute{\epsilon}\chi$  (Быт. 22, 24), слово  $\eta\omega$  передано чрезъ  $\phi\alpha\sigma\acute{\epsilon}\chi$  (2 Пар. 30; 35). Въ Неем. 3, 6 имя  $\eta\omega$  передано чрезъ  $\phi\alpha\sigma\acute{\epsilon}\chi$ , но въ 1 Пар. 4, 12 и въ 2 Езд. 2, 49—чрезъ  $\phi\epsilon\sigma\sigma\eta$ , т. е. буква  $\eta$  въ концѣ слова опущена. Такимъ образомъ буква  $\eta$  въ концѣ слова могла передаваться чрезъ твердую букву „ѡ“, но могла и совсѣмъ не передаваться. Въ началѣ же слова буква  $\eta$  у 70-ти не передается. Правда, иногда въ доказательство того, что буква  $\eta$  и въ началѣ слова у 70 передается чрезъ ѡ, указываютъ на то, что еврейское слово  $\eta\eta$ , передаваемое у 70 чрезъ  $\chi\alpha\rho\rho\acute{\alpha}\nu$ , у греческихъ историковъ переводится чрезъ  $\kappa\acute{\alpha}\rho\rho\alpha\iota$ , слѣд., буква  $\eta$  и въ началѣ слова якобы иногда передается чрезъ ѡ. Однако на это нужно замѣтить, что нельзя доказать, что еврейское  $\eta\eta$  и греческое  $\kappa\acute{\alpha}\rho\rho\alpha\iota$  обозначаютъ одинъ и тотъ же городъ. Вообще можно сказать вмѣстѣ съ Schegg'омъ, что буква  $\eta$  въ началѣ слова никогда не передается чрезъ  $\omega$  или  $\rho$  (s. 54).—Далѣе, ссылка на то, будто бы галилеяне придыхательную букву  $\eta$  произносили, какъ буква ѡ, и что поэтому имя  $\eta\omega$  у нихъ звучало, какъ Клеона, вслѣдствіе чего оно находитъ себѣ мѣсто у еванг. Іоанна Богослова, какъ галилеянина по происхожденію, не имѣетъ твердыхъ основаній. Самаряне и галилеяне, говоритъ Schegg, произносили букву  $\eta$ , какъ  $\xi$  (s. 54). Gesen также свидѣтельствуетъ, что у самарянъ и галилеянъ буква  $\eta$ , равно какъ и буква  $\upsilon$ , звучала, какъ  $\xi$  (Hebr. gramm. 22 Aufl. 878. s. 26). Что дѣйствительно въ

феевы все же отличны отъ братій Господа. Наконецъ, если допустить тожество сыновей Маріи Клеоповой—якобы Апостоловъ изъ 12-ти—съ братьями Господа, то тогда естественно, на основаніи сходства именъ, и Апостола изъ 12-ти—Іуду Іаковлева считать за брата Господа и за сына Маріи Клеоповой. Но послѣднѣе ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть допущено, такъ какъ тогда Марія Клеопова называлась бы скорѣе по имени своего сына, Апостола Іуды, чѣмъ по имени Іосіа—не Апостола (Мрк. 15, 47). Если же такого названія мы не встрѣчаемъ, если Марія Клеопова называется только по имени Іакова (Мрк. 16, 1) и не Апостола Іосіа, то очевидно, у нея болѣе не было сыновей Апостоловъ изъ 12-ти. На этомъ основаніи братья Господа должны отличаться отъ сыновей Маріи Клеоповой даже въ томъ случаѣ, если послѣдняя признается матерью св. Ап. Іакова Алфеева (въ чемъ

---

устахъ галилеянина буква  $\eta$  звучала вполне сходно съ буквами  $\upsilon$  и  $\delta$ , видно изъ слѣдующихъ словъ Furst'a: „когда галилеянинъ спрашивалъ іудея  $\eta\mu\lambda\mu\delta$ , то іудей долженъ былъ напередъ освѣдомиться, разумѣетъ ли галилеянинъ  $\mu\delta$  (агнецъ) или  $\mu\upsilon$  (шерсть) или  $\eta\mu\eta$  (осель) или  $\mu\eta$  (вино)“. Lehrgebäude der agamäischen Idiome Leipzig. 1835. s. 16.—Кромѣ того, если имя  $\eta\phi\lambda\eta$  звучало у іерусалимлянъ какъ „Алфей“, то въ такомъ случаѣ у евангелистовъ-синоптиковъ, какъ іерусалимлянъ по происхожденію, не должно бы встрѣчаться имя Клеопа, между тѣмъ у св. евангелиста Луки оно встрѣчается (24, 18). Наконецъ, переводъ евангелій на еврейскій языкъ, сдѣланный такимъ знатокомъ еврейскаго языка, какъ Делпчъ, говоритъ противъ отождествленія именъ „Алфей“ и „Клеопа“. Имя  $\text{Α}λφαιος$  переводится у Делича чрезъ  $\eta\phi\lambda\eta$ , имя же эммаусскаго путника чрезъ  $\mu\phi\lambda\eta\eta$ . Въ древнемъ переводѣ Новаго Завѣта на еврейскій языкъ (Лондонъ 1817) во всѣхъ пяти мѣстахъ имя  $\text{Α}λφαιος$  переведено чрезъ  $\eta\phi\lambda\eta$   $\eta$ , имя же Клеопа въ Лук. 24, 18 чрезъ  $\mu\phi\lambda\eta\eta$ , въ Іоан. 19, 25 чрезъ  $\mu\phi\lambda\eta\eta$ . Въ полиглоттѣ Huther'a (Nürnberg 1599) имя Алфей въ Мрк. 2, 18 переведено чрезъ  $\eta\phi\lambda\eta$ , въ Мт. 10, 3; Мрк. 2, 14; Лук. 6, 15; Дѣян. 1, 13 переведено чрезъ  $\eta\phi\lambda\eta$ . Въ сирскомъ переводѣ имя Алфей передано чрезъ Chalraj, названіе же Клеопа въ Лук. 24, 18—чрезъ klejirpha и въ Іоан. 19, 25 чрезъ kljirpha. Изъ всего этого ясно видно, что названія Алфей и Клеопа—не одно и то же. Имя Алфей есть имя еврейское, семитическое, напротивъ, названіе  $\text{Κλωπᾶς}$  (Іоан. 19, 25) или  $\text{Κλεοπᾶς}$  (Лук. 24, 18)—названіе греческое и представляетъ собою сокращеніе греческаго имени  $\text{Κλεόπατρος}$ , какъ  $\text{Ἀπολλῶς}$  есть сокращеніе имени  $\text{Ἀπολλόδοτος}$ ,  $\text{Ζηνᾶς}$ —сокращеніе имени  $\text{Ζηνόδοτος}$  или  $\text{Ζηνόδοτος}$  и др. (см. Feine—s. 16 и Schegg. s. 53).

однако можно сомнѣваться). Къ числу сыновей Маріи Клеоповой не могутъ ни въ какомъ случаѣ причисляться другіе Апостолы изъ 12-ти, кромѣ Іакова Алфеева; число сыновей Маріи можетъ расширяться только на счетъ неапостольскихъ Іуды и Симеона, о которыхъ говоритъ преданіе. Если же сыновья Маріи Клеоповой не могутъ быть отождествлены съ одноименными Апостолами изъ 12-ти, то нечего ихъ отождествлять и съ братьями Господа, такъ какъ существованіе нѣсколькихъ рядовъ одноименныхъ лицъ все же чрезъ это не уничтожается.

Древнее преданіе, правда, довольно спутанное и неясное въ отношеніи братьевъ Господа, также говоритъ болѣе за различіе Іакова, брата Господня, отъ Апостола Іакова Алфеева, чѣмъ за тожество ихъ. Постановленія апостольскія довольно опредѣленно выдѣляютъ Іакова, брата Господня, изъ числа 12 Апостоловъ (2, 55; 6, 12 14). Въ послѣднихъ двухъ мѣстахъ Іаковъ, братъ Господень, ясно отличается отъ Апостоловъ изъ 12-ти. „Мы двѣнадцать, говорится въ Пост. Апост. 6, 12, собравшись въ Іерусалимъ, явились Іакову, брату Господню“. Въ Пост. Апост. 6, 14 сначала перечисляются Апостолы изъ 12-ти (въ томъ числѣ указывается и Ап. Іаковъ Алфеевъ), а потомъ присоединяются еще „Іаковъ, братъ Господень и епископъ Іерусалимскій, и Павелъ, учитель языковъ“. Евсевій, еп. Кесарійскій въ своей исторіи отличаетъ Іакова, брата Господня, отъ 12-ти и, слѣдовательно, отъ Ап. Іакова Алфеева: въ кн. 1, 12 онъ причисляетъ его къ 70 Апостоламъ, а въ кн. 7, 19 говоритъ, что Іаковъ, братъ Господень, „первый получилъ епископство надъ іерусалимской церковью отъ Самого Спасителя и Апостоловъ“, чѣмъ опредѣленно Іаковъ, братъ Господень, выключается изъ числа Апостоловъ въ тѣсномъ смыслѣ, т. е. изъ числа 12-ти. Въ Четьи-Миней 23 октября Іаковъ, братъ Господень, причисляется къ 70 ти Апостоламъ.



Св. Іаковъ, братъ Господень, отличается отъ Ап. Іакова Алфеева и всѣми тѣми свидѣтельствами, въ которыхъ онъ признается сыномъ обручника Іосифа отъ первой жены. Такія свидѣтельства, прежде всего, находятся въ апокрифическихъ евангеліяхъ, напримѣръ, въ евангеліи Pseudo-Matthei (прологъ), въ евангеліи Θомы (16 гл.), въ арабскомъ евангеліи младенчества Спасителя (35 гл.), въ исторіи Іосифа древодѣля (16 гл.) и др. Такой же взглядъ, хотя въ перѣшительной формѣ, высказанъ и историкомъ Евсевіемъ Кесарійскимъ: „Іаковъ, именуемый братомъ Господнимъ (ибо онъ *называется сыномъ Іосифа*, а Іосифъ отцомъ Іисуса: обрученнѣй бо бывши Дѣвѣ Маріи Іосифови, говоритъ свящ. евангельское писаніе (Мѡ. 1, 18), прежде даже не снитися има, обрѣтесе имущи во чревѣ отъ Духа Свята),—сей-то самый Іаковъ получилъ престолъ епископства надъ Іерусалимскою церковью“<sup>1)</sup>. Этотъ взглядъ проглядываетъ и у Оригена<sup>2)</sup>, Его же раздѣляли св. Епифаній<sup>3)</sup>, св. Іоаннь Златоустъ<sup>4)</sup>, св. Григорій Нисскій<sup>5)</sup>, св. Кирилль Александрійскій<sup>6)</sup>, Амфилохій, еп. Иконійскій<sup>7)</sup>, св. Амвросій еп. Медиоланскій<sup>8)</sup>, Иларій, еп. Пуатьесскій<sup>9)</sup>, Θεодотъ Анкирскій<sup>10)</sup> и др. Въ Четьи-Минеѣ подъ 23 октябрю и 26 декабря, также въ

<sup>1)</sup> Кн. 2, 1.

<sup>2)</sup> Comment. in Matth. Migne, t 13, col. 876—877. Hom. 7 in Luc.

<sup>3)</sup> Migne, t. 42, col. 311.

<sup>4)</sup> „Почему Іаковъ и другіе называются братьями Іисуса? потому, что Іосифъ считался супругомъ Маріи“. Migne, t. 57, col. 58. Бесѣда на Матоея 50-я.

<sup>5)</sup> „Какъ Іосифъ называется супругомъ Маріи и отцомъ Іисуса, такъ и Богородица называется матерью Іосіи и Іакова, сыновей Іосифа отъ прежняго брака“. Migne. t. 46, p. 647.

<sup>6)</sup> „Онъ (Іосифъ) имѣлъ сыновей и дочерей отъ перваго брака“. Migne, t. 69, col. 352.

<sup>7)</sup> „Сыновья Іосифа были долгое время невѣрующими. Schegg., s. 29.

<sup>8)</sup> „Іаковъ и другіе могли быть братьями Іисуса по Іосифу, а не по Маріи“ Migne, s. lat. t. 16. De institutione virginis, lib. 1, c. 5 col. 315, 317.

<sup>9)</sup> „Если бы они (братья Господа) были дѣтьми Маріи, а не Іосифа отъ перваго брака, то никогда Матерь Божія не была бы передана попеченію Іоанна“ Migne, t. 9, col. 922.

<sup>10)</sup> См. свящ. Кибальчичъ. стр. 48—60.

службѣ Іакову, брату Господню, 23 октября (2-я и 3-я стихиры на стиховнѣ) говорится, что Іаковъ—одинъ изъ сыновей Іосифа. Однако защитники тожества стараются подорвать силу этихъ свидѣтельствъ указаніемъ на другія, въ которыхъ Іаковъ, братъ Господень, отождествляется съ Ап. Іаковомъ Алфеевымъ. Самымъ сильнымъ изъ такихъ свидѣтельствъ считается свидѣтельство Климента Александрійскаго, приводимое Евсевіемъ Кесарійскимъ въ его исторіи: „Іакововъ было два: одинъ— по прованію праведный, сброшенный съ кровли и до смерти убитый скалкою сукновала, а другой—обезглавленный“<sup>1)</sup>. Если было только два Іакова, то очевидно, говорятъ защитники тожества, что это—Апостолы Іаковъ Заведеевъ и Іаковъ Алфеевъ, слѣдовательно, Іаковъ праведный (т. е. братъ Господень) есть одно лицо съ св. Ап. Іаковомъ Алфеевымъ. Но противъ этого самаго сильнаго свидѣтельства нѣ пользу тожества говорятъ слова Егезиппа, приведенныя у того же Евсевіа: „имя Іакова носили многіе“<sup>2)</sup>.

Ссылаются также на слова бл. Іеронима: „мы считаемъ братьевъ Господнихъ не дѣтьми Іосифа, но двоюродными братьями Спасителя, дѣтьми Маріи, тетки Господней, которая называется еще матерью Іакова малаго и Іосіа“<sup>3)</sup>, которая была женой Алфея<sup>4)</sup>. Но указанное мнѣніе блаженнаго Іеронима не было рѣшительнымъ. Во взглядѣ его на этотъ предметъ замѣчается нѣкоторая спутанность и колебаніе. Такъ, въ другомъ мѣстѣ при толкованіи словъ пророка Ісаіи: „останется въ ней стеблѣ, или аки зерна маслична двѣ или три на версѣ высоцѣ или четыре или пять на вѣтвѣи ея остануть“ (17, 6) онъ говоритъ: двѣ, три, четыре и пять, по толкованію нѣкоторыхъ, означаютъ четырнадцать Апостоловъ, т. е. двѣнадцать избранныхъ Господомъ, тринадцатаго Іакова, именуемаго братомъ Господ-

<sup>1)</sup> Кн. II, 1.

<sup>2)</sup> Кн. II, 23.

<sup>3)</sup> Толкованіе на еванг. Маттея. 12, 49—50. Migne, t. 26, col. 84—85.

<sup>4)</sup> Migne, t. 23, col. 205—206. Contra Helvedium, c. 13.

нимъ, и Апостола Павла—сосудъ избранный“<sup>1)</sup>). Если блаж. Иеронимъ выдѣляетъ Иакова, брата Господня, изъ числа 12-ти, то, слѣдовательно, онъ отличаетъ его отъ Ап. Иакова Алфеева или Иакова малаго<sup>2)</sup>), что составляетъ явное противорѣчiе вышеприведеннымъ словамъ его.

Ссылка на св. Кирилла Иерусалимскаго въ пользу тождества Иакова праведнаго съ Ап. Иаковомъ Алфеевымъ<sup>3)</sup>), тоже не имѣетъ доказательной силы въ виду слѣдующихъ словъ св. Кирилла: „нынѣ Христосъ воста отъ мертвыхъ, начатокъ умершимъ бысть, и явился Кифѣ, потомъ дванадцяти Апостоламъ. Ибо если не вѣришь одному свидѣтелю, то имѣешь двѣнадцать. Потомъ онъ является болѣе чѣмъ пятистамъ братiй въ одно время. Кто не повѣритъ 12-ти свидѣтелямъ, тотъ долженъ повѣритъ пятистамъ. Потомъ явился Иакову брагу, первому епископу сей (Иерусалимской) области. Будучи ученикомъ такого епископа, который самъ видѣлъ Господа, не маловѣрствуй“<sup>4)</sup>). Ясно, что св. Кириллъ отличаетъ Иакова, брата Господня, отъ апостола изъ 12-ти—Иакова Алфеева.

Такое же значенiе имѣютъ ссылки на блаж. Феодорита, блаж. Августина, Исидора Севильскаго и др<sup>5)</sup>).

При разсмотрѣнii всѣхъ этихъ свидѣтельствъ, насъ, кромѣ ихъ шаткости, поражаетъ еще то обстоятельство, что они большею частью поздняго происхожденiя, между тѣмъ какъ свидѣтельства въ пользу различiя Иакова, брата Господня, отъ Ап. Иакова Алфеева болѣе ранняго происхожденiя

---

1) См. Христианское Чтенiе. 1846, ч. 3 стр. 91—92.

2) См. Feine s. 17.

3) См. Cornely p. 598.

4) 14-е огласит. слово. Migne t. 33, col. 851.

5) Съ этими ссылками можно познакомиться по сочиненiю свящ. Кибальчича. стр. 77.

(Оригенъ, апокриф. евангелія и др). Среди свидѣтельствъ въ пользу тожества только одно древняго происхожденія, именно слова Егезиппа у Евсевія: „μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰακωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος ὃν προέθεντο πάντες ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον“<sup>1)</sup> Но приведенныя слова Егезиппа свидѣлствуютъ въ пользу тожества только въ томъ пониманіи, какое они имъ придаютъ. Защитники тожества переводятъ слова Егезиппа такъ: „послѣ мученической кончины Іакова праведнаго, пострадавшаго по той же причинѣ, что и Господь, опять поставляется епископомъ происходящій отъ дяди Его (Господа) Симеона, сынъ Клеопы: его избрали всѣ, какъ второго двоюроднаго брата Господа“<sup>2)</sup>. Выходить, что Іаковъ былъ первымъ двоюроднымъ братомъ Господа, сыномъ Клеопы-Алфея. Однако слова Егезиппа можно понимать и такъ, что они будутъ говорить въ пользу различія Іакова, брата Господня, отъ сыновей Клеопы, слѣдовательно, и отъ Іакова Алфеева Клеопина. Такъ и понимаютъ многіе экзегеты<sup>3)</sup>. Переводъ, ими предлагаемый, такой: „послѣ мученической кончины Іакова праведнаго, пострадавшаго по той же причинѣ, что и Господь, опять поставляется епископомъ Симеонъ, сынъ Клеопы, происходящій отъ дяди его (Іакова): его избрали всѣ вторымъ (епископомъ), какъ двоюроднаго брата Господа“. При такомъ переводѣ слово „αὐτοῦ“ относится къ Іакову, и Клеопа становится не отцомъ, но дядей Іакова. Если такъ, то Іаковъ былъ сыномъ Іосифа, брата Клеопы, и, слѣдовательно, не тождественъ съ Ап. Іаковомъ Алфеевымъ. Какой переводъ вѣрнѣе, трудно сказать. Намъ кажется, что второй, такъ какъ слово αὐτοῦ естественнѣе относить къ понятію главнаго

<sup>1)</sup> Кн. 4, 22.

<sup>2)</sup> Reitmayr. s. 7—8. Lange s. 8. прим. 2.

<sup>3)</sup> Credner. s. 574—575. Huther. изд. 3. s. 5. прим. 1.

предложенія „Іаковъ“, чѣмъ къ понятію вводнаго предложенія—„Господь“. Во всякомъ случаѣ нужно сказать, что, въ виду возможности различныхъ толкованій, слова Егезиппа не могутъ служить твердымъ основаніемъ при защитѣ тождества св. Іакова, брата Господня, съ Ап. Іаковомъ Алфеевымъ.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что св. Іаковъ, братъ Господень, отличенъ отъ Ап. Іакова Алфеева даже въ томъ случаѣ, если послѣдній есть сынъ Клеопы-Алфея и Маріи. Тѣмъ болѣе онъ отличенъ въ томъ случаѣ, если Ап. Іаковъ Алфеевъ и сынъ Маріи Клеоповой—Іаковъ малый—лица различныя, такъ какъ Ап. Іаковъ Алфеевъ въ такомъ случаѣ не приходится родственникомъ Спасителю по отцу.

Если св. Ап. Іаковъ, будучи тождественъ съ Іаковомъ малымъ, сыномъ Клеопы-Алфея и Маріи, не можетъ быть признанъ за одно лицо съ Іаковомъ, братомъ Господнимъ, то очевидно, что и Іаковъ малый, сынъ Клеопы, при различіи своемъ отъ Ап. Іакова Алфеева, также не можетъ быть признанъ лицомъ тождественнымъ съ Іаковомъ, братомъ Господнимъ. Какъ при отождествленіи, такъ и при различеніи Ап. Іакова Алфеева и Іакова малаго, остается все же невозможнымъ ихъ отождествленіе съ Іаковомъ, братомъ Господнимъ, такъ какъ возникаютъ слѣдующія недоумѣнія: 1) почему сыновья Клеопы и Маріи живутъ вмѣстѣ съ Божіей Матерью и 2) почему вмѣстѣ съ братьями Господа не упоминается ихъ мать Марія Клеопова? Одинъ экзегетъ разрѣшаетъ первое недоумѣніе тѣмъ предположеніемъ, что Іосифъ обручникъ якобы рано скончался (ибо послѣ путешествія въ Іерусалимъ съ 12-ти лѣтнимъ отрокомъ Іисусомъ онъ болѣе не упоминается), и вслѣдствіе этого Божія Матерь перешла на жительство въ домъ своей родственницы Маріи Клеоповой<sup>1)</sup>. Однако второе недоумѣніе этимъ нисколько не разрѣшается.

---

<sup>1)</sup> Olshausen. s. 131.

Остается непонятнымъ, почему братья Господа всегда упоминаются вмѣстѣ съ Марією, Матерью Господа, а не со своею матерью. Другіе экзегеты разрѣшаютъ указанныя недоумѣнія обратнымъ образомъ: Клеопа, говорятъ они, рано умеръ, и Іосифъ сталъ воспитателемъ и пріемнымъ отцомъ сыновей своего брата, такъ что два отличныхъ и самостоятельныхъ вначалѣ дома составили одинъ<sup>1)</sup>. Однако на какомъ основаніи мы будемъ допускать раннюю кончину Клеопы—мужа Маріи Клеоповой? Кромѣ того, вопросъ, почему вмѣстѣ съ братьями Господа не упоминается ихъ мать—Марія Клеопова, и здѣсь не получаетъ разрѣшенія. Однимъ словомъ, Іаковъ малый, сынъ Маріи Клеоповой, будетъ ли онъ однимъ лицомъ съ Ап. Іаковомъ Алфеевымъ или лицомъ отличнымъ отъ него, не можетъ отождествляться съ Іаковомъ, братомъ Господнимъ. Очевидно, братья Господа—не дѣти Клеопы и Маріи, не двоюродные братья Его; отношеніе ихъ къ дому Іосифа—обручника и Маріи, Божіей Матери,—иное.

Многіе протестантскіе ученые думаютъ, что братья Господа—сыновья Божіей Матери и Іосифа обручника, рожденные послѣ Іисуса Христа<sup>2)</sup>. „Матѳей и Лука, говоритъ одинъ изъ нихъ, сказали: ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, чѣмъ рожденіе послѣдующихъ дѣтей представляется не только возможнымъ, но и дѣйствительнымъ“<sup>3)</sup>. На этотъ доводъ справедливо замѣчаетъ Olshausen, что выраженія Мѳ. 1,25 и Лук. 2,7 ничего не говорятъ въ пользу того, что Божія Матерь послѣ рожденія Спасителя родила другихъ дѣтей, „такъ какъ и единственный сынъ все же есть первый, если другихъ дѣтей и не бываетъ“<sup>4)</sup>. Противъ указаннаго взгляда говоритъ и вѣра всей Церкви въ приснодѣвство Маріи, а также нрав-

<sup>1)</sup> Lange s. 16.

<sup>2)</sup> Credner s. 582—584. Wiesinger. s. 10—11. Bleck. s. 541. Huther. s. 6—7. Schmid. s. 393.

<sup>3)</sup> Huther. изд. 2. s. 7.

<sup>4)</sup> S. 131.

ственное чувство, возмущающееся мыслью, что пресв. Дѣва, ставши матерію Господа, имѣла дѣтей отъ Іосифа. Не безъ основанія св. отцы церкви относятъ къ Божіей Матери слова пророка Іезекіиля: „сія врата заключена будутъ и не отверзутся, и никтоже пройдетъ ими, яко Господь Богъ Израилевъ увидетъ ими и будутъ заключена“ (44, 2) Св. Амвросій, еп. Медиоланскій, въ объясненіе приведенныхъ словъ, напр, говоритъ: „подъ именемъ вратъ спхъ надобно разумѣть Дѣву Марію, посредствомъ коей Господь пришелъ въ міръ; ибо Онъ, родившись отъ Дѣвы, нимало не повредилъ ея цѣломудрію и невинности“<sup>1)</sup>. Вслѣдствіе всего этого, изложенный взглядъ на братьевъ Господа, хотя при немъ и понятно то, почему братья Господа, живутъ вмѣстѣ съ Маріей-Матерью Божіей и ее постоянно окружаютъ, не можетъ быть принятъ нами.

Намъ остается, слѣдовательно, склониться къ тому взгляду, что братья Господа—это дѣти Іосифа отъ перваго его брака. Этимъ взглядомъ устраняются всѣ затрудненія и недоумѣнія. Этотъ взглядъ высказанъ въ статьяхъ Воскреснаго Чтенія,<sup>2)</sup> въ статьѣ Б-ва въ Чтеніяхъ въ обществѣ любителей дух. просвѣщенія,<sup>3)</sup> у еп. Алексія въ его „Введеніи въ соборное посланіе св. Ап. Іакова“<sup>4)</sup>, у еп. Михаила<sup>5)</sup> и др. Его мы находимъ у Оригена, Евсевія, еп. Кесарійскаго, Епифанія, св. Іоанна Златоуста, св. Амвросія, Иларія и др.<sup>6)</sup> Даже нѣкоторые протестанскіе ученые раздѣляютъ его, напр. Schmid<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Migne, de instit. virg., t. 16, col. 319—320.

<sup>2)</sup> Ч. III стр. 365—366 ч. V. стр. 325—326.

<sup>3)</sup> 1872. стр. 372—376.

<sup>4)</sup> Чтенія въ обществѣ любителей дух. просвѣщенія. 1877. ч. III стр. 341.

<sup>5)</sup> Толковный Апостоль. кн. II. стр. 4—5. Кіевъ 1890.

<sup>6)</sup> См. выше стр. 36—37.

<sup>7)</sup> S. 303.

Св. Іаковъ, братъ Господень, былъ несомнѣнно старшимъ изъ братьевъ Господа. Объ этомъ можно судить на томъ основаніи, что онъ всегда упоминается во главѣ братьевъ Господа (Мѡ. 13,55; Мрк. 6,3). Какъ сынъ Іосифа, мужа „праведнаго“ (Мѡ. 1,19), какое названіе у евреевъ имѣло особый смыслъ и значеніе, Іаковъ долженъ былъ въ воспитываться въ законной праведности. „Быть праведнымъ у евреевъ означало, говоритъ Фарраръ, не только быть честнымъ, добросовѣстнымъ и прямодушнымъ, но также и имѣть особенную заботливость о тщательномъ исполненіи всѣхъ требованій Моисеева закона“<sup>1)</sup>. Такимъ и былъ Іосифъ, отецъ св. Іакова. Онъ, какъ точный исполнитель предписаній закона, ежегодно отправлялся въ Іерусалимъ на праздникъ Пасхи, при чемъ всякій разъ съ нимъ шла и пресв. Дѣва (Лк. 2,41), что доказывало его особенную ревность къ закону, такъ какъ, по объясненію раввиновъ (напр. Гилеля), жены могли не сопровождать своихъ мужей въ виду утомительности и опасности путешествія. Отсюда ясно, что въ святомъ семействѣ была атмосфера строгаго іудейства. И этой атмосферой дышалъ св. Іаковъ во дни своего дѣтства и юности. Конечно, это не была атмосфера бездушнаго, чисто формальнаго выполненія предписаній закона, такъ какъ Іосифъ и пресв. Дѣва были люди искренно благочестивые, равно также и присутствіе Богочеловѣка въ семействѣ Іосифа несомнѣнно вливало духъ и жизнь въ выполненіе предписаній Моисеева закона. Здѣсь, въ домѣ Іосифа, какъ ревнителя закона, св. Іаковъ прекрасно изучилъ какъ каноническія, такъ и неканоническія книги Ветхаго Завѣта, о чемъ ясно свидѣтельствуетъ его посланіе. Если принять во вниманіе строгое, хотя и одухотворенное, направленіе жизни въ св. семействѣ; то не будетъ ничего неправдоподобнаго въ за-

---

<sup>1)</sup> Кн. 4 стр. 319.



мѣчаніи Егезиппа, что св. Іаковъ „былъ назорей отъ чрева матери своей“<sup>1)</sup>, тѣмъ болѣе что „заключительный періодъ іудейства былъ вѣкомъ обѣтовъ“<sup>2)</sup>. Можетъ быть, въ силу такой преданности закону во всѣхъ его предписаніяхъ, св. Іаковъ, равно какъ и его братья—Іосій, Симонъ и Іуда и были сначала невѣрующими въ Мессіанское достоинство Господа Іисуса Христа, особенно при близкомъ плотскомъ родствѣ съ Господомъ и при совмѣстной жизни. „Они (братья Господа), говоритъ Фарраръ, при своихъ сильныхъ левитскихъ предубѣжденіяхъ, навѣрное съ неодобреніемъ слышали о Его пренебрежительномъ отношеніи къ преданіямъ отцовъ, о Его безразличіи къ устному закону, о нарушеніи левитскихъ правилъ, когда Онъ прикасался къ трупу или прокаженному, о Его милости къ падшей женщинѣ, малѣйшее прикосновеніе къ которой влекло за собою обрядовое оскверненіе,—о яденіи съ немытыми руками, объ уничтоженіи различія между чистою и нечистою пищею, о несоблюденіи двухъ недѣльных постовъ,—о томъ, какъ Онъ своими дѣйствіями уничтожалъ ходячее правило касательно соблюденія субботы“<sup>3)</sup>. Ихъ братъ по плоти, въ силу этого, отступалъ отъ того идеала, который составился у нихъ подъ вліяніемъ писаній закона и толкованій книжниковъ. Какъ же Онъ могъ быть Мессіей? „Тайна Его рожденія для нихъ была покрыта благоговѣйнымъ молчаніемъ и изумленнымъ смиреніемъ Его матери. Они видѣли только, какъ Онъ выросалъ вмѣстѣ съ ними, живя въ безвѣстной бѣдности, трудясь въ ихъ скромномъ ремеслѣ. Какъ же онъ присваивалъ себѣ, какъ могло показаться имъ, служеніе величайшихъ священниковъ и ученѣйшихъ книжниковъ?“<sup>4)</sup>. Это невѣріе братьевъ Господа, прямо отмѣченное

---

<sup>1)</sup> Евс. Кес. II, 23.

<sup>2)</sup> Стр. 322.

<sup>3)</sup> Стр. 326.

<sup>4)</sup> Фарраръ, стр. 325.

еванг. Іоанномъ Богословымъ (7, 5) и ясно проглядывающее у прочихъ евангелистовъ (Мѡ. 12, 46; Мрк. 3, 21. 31; Лук. 8, 19), засвидѣтельствовано самимъ Спасителемъ: „нѣсть пророкъ безъ чести, токмо въ отечествіи своемъ и въ дому своемъ“ (Мѡ. 13, 57; Мрк. 6, 4; Лк. 4, 24; Іоанн. 4, 44). Если невѣріе братьевъ Господа не переходило въ открытый протестъ, когда, по ихъ мнѣнію, Іисусъ Христосъ отступалъ отъ предписаній закона, то это объясняется тѣмъ, что они невольно чувствовали необыкновенную силу въ своемъ Братѣ и видѣли Его нравственную безупречность даже при кажущемся нарушеніи предписаній закона. Невѣріе братьевъ Господа продолжалось въ теченіе всей земной жизни Спасителя, и только на страницахъ кн. Дѣяній (1, 14) мы встрѣчаемъ братьевъ Господа въ числѣ вѣрующихъ, вмѣстѣ съ 11 Апостолами и Матерью Божіею. Какъ совершился этотъ переходъ отъ невѣрія къ вѣрѣ, отъ холоднаго только признанія дѣлъ Спасителя къ горячему исповѣданію Его Мессіей и Сыномъ Божіимъ, къ ревностному служенію Ему?

Для того, чтобы совершился этотъ переходъ необходимо было нѣчто необыкновенное, что могло бы убѣдить братьевъ Господа въ Его божествѣ

Такимъ необыкновеннымъ событіемъ могло быть только воскресеніе Господа Іисуса Христа и явленіе Его по воскресеніи Іакову (1 Кор. 9, 5; 15, 7). Оно убѣдило Іакова въ божествѣ Христа и обратило его въ христіанство. Обращеніе старшаго брата въ христіанство повлекло за собою и обращеніе остальныхъ братьевъ Господа. Убѣжденіе въ божествѣ Христа должно было измѣнить религіозное міровоззрѣніе Іакова и его братьевъ. Если Іисусъ Христосъ—Богъ, то спасеніе—въ Немъ, въ вѣрѣ въ Него, въ христіанствѣ, а не въ іудействѣ. Іудейство должно было ступешаться и отойти на задній планъ. Но это не значитъ того, что іудейство должно было потерять всякое значеніе для Іакова и его братьевъ. Оно должно было потерять только значеніе самостоятельнаго пути ко спасенію, но въ то же время оно могло слиться у братьевъ Господа въ

одно съ христіанскимъ воззрѣніемъ. Такое сліяніе и совершилось у св. Іакова на почвѣ нравственно-практическаго, субъективнаго пониманія христіанства. Св. Іаковъ, какъ великій аскетъ, стремился до принятія христіанства къ оправданію и святости посредствомъ исполненія моральныхъ предписаній закона. Іудейство занимало св. Іакова своею нравственно-практическою стороною. Вслѣдствіе такого направленія своей личности, св. Іаковъ долженъ былъ взглянуть и на христіанство съ этической стороны. Для него христіанство должно было представляться главнымъ образомъ какъ праведная жизнь, а не какъ доктрина и догма.

И дѣйствительно, о такомъ нравственно-практическомъ взглядѣ на христіанство свидѣтельствуемъ все посланіе св. Іакова, лишенное всякаго умозрѣнія и имѣющее въ виду только нравственную жизнь христіанина. На нравственно-практической почвѣ христіанство близко къ іудейству: нравственные предписанія того и другого въ общемъ одни и тѣ же; цѣль нравственной жизни человѣка, какъ по іудейскому, такъ и по христіанскому ученію, одна и та же—совершенство. Различіе между ними—только въ основаніяхъ нравственной жизни. Поэтому у св. Іакова при нравственно-практическомъ взглядѣ на христіанство не должны быть черезчуръ замѣтны чисто-христіанскія воззрѣнія, по крайней мѣрѣ, они не должны бить въ глаза. Такъ оно и есть на самомъ дѣлѣ. Посланіе св. Іакова въ своихъ нравственныхъ предписаніяхъ стоитъ близко къ нравоучительнымъ книгамъ Ветхаго Завѣта. Такъ, онъ часто пользуется выраженіями, образами и примѣрами ветхозавѣтныхъ книгъ для образительности и доказательности своихъ мыслей (1, 11; 2, 8. 11. 21. 25; 4, 5—6, 5, 10—11. 17), вслѣдствіе чего христіанскій характеръ наставленій не бросается въ глаза. Однако изъ этого нельзя заключать, что этическая точка зрѣнія на христіанство повела къ тому, что св. Іаковъ не усвоилъ чисто-христіанскихъ истинъ. Изъ самаго нравоученія св. Іакова, если при-

стальнѣе всмотрѣться, съ несомнѣнностью слѣдуетъ, что св. Іаковъ стоитъ въ своемъ правоученіи на чисто-христіанскихъ основахъ. Такъ, для нравственной жизни необходимо возрожденіе евангеліемъ (1, 18), нравственная жизнь въ христіанствѣ не есть дѣло принужденія, но свободы (1, 25: 2, 12), совершенствованіе христіанина, его оправданіе совершается только чрезъ союзъ со Христомъ въ живой и дѣятельной вѣрѣ (2, 14—26) и т. д. Словомъ, указываемыя св. Іаковомъ основанія и характеръ нравственной жизни ясно свидѣтельствуютъ о томъ, что онъ имѣлъ правильныя догматическія воззрѣнія на лице основателя христіанства—Господа Іисуса Христа. Изъ правильнаго субъективнаго пониманія христіанства слѣдуетъ и правильное объективное его пониманіе. „На основаніи субъективной стороны, говоритъ одинъ ученый изслѣдователь посланія св. Іакова, мы должны заключать объ объективной,—на основаніи ученія о спасеніи должны заключать объ ученіи о лицѣ Христа. Если Іаковъ знаетъ, что спасеніе есть новая жизнь, происходящая отъ Бога и сообщаемая чрезъ слово истины, то Христось для него долженъ быть чѣмъ-то другимъ, чѣмъ самыя высокіе органы ветхозавѣтной теократіи. Хотя онъ видитъ въ Богѣ единаго законодателя и судію, однако и Христа онъ представляетъ судьей, пришествіе котораго близко. Во всякомъ случаѣ Іаковъ, представляя спасеніе какъ новую жизнь, долженъ былъ во Христѣ видѣть также нѣчто существенно новое, именно такое лицо, которое служитъ посредникомъ въ передачѣ этой божественной силы людямъ“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, объединяя христіанство и іудейство на почвѣ нравственно-практической, Іаковъ однако смотрѣлъ на христіанство и въ этомъ отношеніи, какъ на нѣчто новое въ своихъ основаніяхъ, что само собою ведетъ къ признанію правильнаго ученія о догматической, объективной сторонѣ христіанства.

<sup>1)</sup> Schmid. s. 392—393.

Объединяя на нравственной почвѣ Ветхій и Новый За-  
вѣты, св. Іаковъ свидѣтельствуемъ этимъ объ обязательности  
нравственнаго ветхозавѣтнаго ученія для христіанъ, такъ  
какъ содержаніе его то же, что и новозавѣтнаго ученія. От-  
носясь такъ къ нравственному ветхозавѣтному закону, св.  
Іаковъ долженъ былъ стать въ извѣстное отношеніе и къ  
обрядовому Моисееву закону, имѣвшему пропедевтическое  
значеніе. Это тѣмъ болѣе должно было случиться, что св.  
Іаковъ до принятія христіанства тщательно исполнялъ всѣ  
предписанія обрядоваго закона. Когда онъ увѣровалъ во Хри-  
ста, когда онъ увидѣлъ, что спасеніе рода человѣческаго во  
Христѣ совершилось,—что пропедевтика обрядоваго закона  
окончилась, что тѣнь законная прошла и насталъ самый об-  
разъ вещей, тогда стало для него яснымъ, что обрядовый  
законъ Моисеевъ потерялъ значеніе въ дѣлѣ спасенія. По-  
этому онъ не долженъ былъ приписывать обрядовому закону  
значенія въ дѣлѣ спасенія. Правда, Фарраръ отчасти съ этимъ  
не согласенъ. Онъ говоритъ, что между Ап. Павломъ и св.  
Іаковомъ были недоразумѣнія. „Они были также смертные  
люди, а не ангелы. Они способны были впасть въ непослѣ-  
довательность и, дѣйствительно, иногда впадали въ ошибки.  
Намъ думается, не будетъ ошибочнымъ заключеніемъ, какъ  
изъ указаній находимыхъ въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ,  
такъ и изъ молчанія этой книги въ другихъ мѣстахъ, что св.  
Іаковъ и Ап. Павелъ мало чувствовали родства между собою“<sup>1)</sup>.  
„Для Іакова, какъ іудео-христіанина, продолжаетъ Фарраръ,  
было почти невозможно вообразить себѣ, что преимущества  
іудейскія должны были сдѣлаться и для него также ненуж-  
ными и ничего не значущими тѣнями“<sup>2)</sup>. Однако изъ книги  
Дѣяній видно, что св. Іаковъ не придавалъ значенія Моисее-  
вому обрядовому закону въ дѣлѣ спасенія. На Іерусалимскомъ

<sup>1)</sup> Стр. 337.

<sup>2)</sup> Стр. 339.

соборъ св. Іаковъ заявилъ, что не нужно затруднять обращающихся къ Богу изъ язычниковъ игомъ Моисеева закона (15, 19), только должны они воздерживаться отъ оскверненнаго идолами, отъ блуда, удавленины и крови и не должны дѣлать другимъ того, чего не хотятъ себѣ“ (15, 20). Запрещеніе блуда и всего того, чего каждый не желаетъ себѣ, сдѣлано потому, что это противно духу христіанства, какъ религіи высокой чистоты и святости. Остальныя же запрещенія не ѣсть идоложертвеннаго, удавленины и крови были сдѣланы не потому, что они находились въ предписаніяхъ обрядоваго Моисеева закона, а скорѣе потому, что подобнаго рода пища вообще не мирится съ совѣстью человѣка и запрещена еще въ такъ называемыхъ Ноевыхъ постановленіяхъ. Послѣдняго рода запрещенія, можно думать, сдѣланы не категорически, а въ видѣ совѣта, что видно изъ прибавки: „соблюдая сіе, хорошо сдѣлаете“ (15, 29). Подтвержденіе такого характера запрещеній можно находить въ томъ обстоятельстве, что давъ руку общенія св. Ап. Павлу (Гал. 2, 9), св. Іаковъ никогда не прерывалъ этого общенія, хотя св. Павелъ между прочимъ училъ, что ѣсть идоложертвенное не грѣхъ, такъ какъ идолъ ничто въ мірѣ, и пища не приближаетъ насъ къ Богу (1 Кор. 8, 7—8) И въ своемъ посланіи св. Іаковъ нигдѣ не говоритъ объ обязанности исполненія предписаній обрядоваго закона: онъ не признаетъ никакой обрядности обязательной для христіанина, кромѣ обязанности христіанской снисходительности, дѣятельной христіанской любви, которая одна только чиста и не занята предъ Богомъ (1, 27). И если св. Іаковъ посоветовалъ св. Павлу исполнить обрядъ очищенія во время послѣдняго его пребыванія въ Іерусалимѣ (Дѣян. 21, 18—26), то это былъ только совѣтъ любви, желавшей Павлу блага и не желавшей соблазнять нетвердыхъ въ вѣрѣ іудео-христіанъ; но изъ этого нисколько не слѣдуетъ, что св. Іаковъ придавалъ какое-либо значеніе обрядовому закону въ дѣлѣ спасенія. Не придавая вообще обря-

довому закону Моисееву значенія въ дѣлѣ спасенія, св. Іаковъ однако лично не порвалъ связей съ нимъ. Онъ не требовалъ отъ іудео-христіанъ, чтобы они оставили его. Въ теченіе всей своей жизни св. Іаковъ обнаруживалъ уваженіе къ обрядовому Моисееву закону и не оставлялъ его. Вслѣдствіе такого уваженія къ обрядовому закону, онъ, по свидѣтельству Егезиппа, былъ названъ праведнымъ <sup>1)</sup>, и разрушеніе Іерусалима даже въ очахъ ревнителѣй закона было наказаніемъ Божиимъ за убіеніе сего праведнѣйшаго мужа <sup>2)</sup>. Высокая строго нравственная жизнь св. Іакова при этомъ нашла себѣ выраженіе въ старой законной формѣ назорейства. По свидѣтельству того же Егезиппа, „онъ былъ назорей отъ чрева матери своей. Вина и сикера онъ не пилъ и мяса не ѣлъ, ножницы никогда не всходили на его главу, онъ никогда не умащался елеемъ и не мылся въ банѣ“ <sup>3)</sup>. Въ пользу уваженія св. Іакова къ обрядовому закону свидѣтельствуется также то обстоятельство, что евіониты видѣли въ немъ своего главу (Гал. 2, 12) и разукрашили память его разными легендарными вымыслами, какъ видно изъ *Recognitio*нes Іже-Климентя, каковыя сказанія отразились между прочимъ на св. Елифаніи, передающемъ въ своемъ сочиненіи „Противъ ересей“, что Іаковъ якобы носилъ первосвященническую діадему, могъ входить во святое святыхъ, что, конечно, не могло быть предоставлено св. Іакову ни въ какомъ случаѣ, и т. д. Чѣмъ же объясняется такое отношеніе св. Іакова къ обычаямъ и обрядамъ своего народа? Тѣмъ, конечно, что обычаи эти и обряды, если исполнять ихъ при истинномъ пониманіи христіанства, послѣднему нисколько не противорѣчатъ. Можно было быть преданнымъ іудейскимъ обычаямъ и обрядамъ и въ то же время быть истиннымъ христіаниномъ. Это могло быть тогда,

<sup>1)</sup> Евс. Кес. II, 23.

<sup>2)</sup> Евс. Кес. II, 23.

<sup>3)</sup> Евс. Кес. II, 23.

когда имъ не придавалось религіознаго, догматическаго значенія, когда они выполнялись въ новомъ духѣ—духѣ христіанскомъ. Въ христіанствѣ важенъ духъ, а не форма. Конечно, съ принятіемъ христіанства, іудейскіе обычаи и обряды для дѣла спасенія были совершенно излишни, но можно было и выполнять ихъ, такъ какъ сами по себѣ они были безразличными. Назорейство св. Іакова, будучи по формѣ іудейскимъ, по духу было христіанскимъ. Жизнь его въ обычаяхъ отцовъ была преобразена христіанствомъ. Іаковъ, замѣчаетъ Winer, „представляетъ іудейскую національность и обычай въ ихъ христіанскомъ превращеніи и преобразеніи“<sup>1)</sup>.— „Онъ, говоритъ Lange, „переноситъ ветхозавѣтный законъ изъ религіозной сферы въ сферу національнаго обычая“<sup>2)</sup>. Изъ этого видно, что исполненіе со стороны св. Іакова обрядовъ и обычаевъ его народа имѣло значеніе національное, а не религіозное. Іакову были дороги іудейскіе обычаи и обряды не какъ имѣющіе спасительное значеніе, но какъ вѣковыя преимущества его народа, какъ наслѣдіе его отцовъ, какъ то, въ чемъ онъ воспитался и выросъ. А такое отношеніе къ іудейскимъ обычаямъ и обрядамъ, не представляя собою ничего противнаго христіанству, между тѣмъ имѣло важное историческое значеніе. Оторвать сразу іудео-христіанъ отъ національнаго обряда и обычая значило бы оторвать многихъ изъ нихъ отъ церкви и спасенія. Это было бы не мудро, тѣмъ болѣе что національные обряды и обычаи могутъ быть христіанскими. Такимъ отношеніемъ къ національному обычаю и обряду, св. Іаковъ „сдѣлалъ любовный опытъ привлечь іудеевъ въ христіанство, какъ націю“<sup>3)</sup>. „Онъ былъ послѣднимъ привлекательнымъ выразителемъ евангелія для іудейской націи“<sup>4)</sup>. „Мы видимъ, говоритъ Schmid, какъ характерно,

<sup>1)</sup> Real-Wörterbuch B. 1. s. 525.

<sup>2)</sup> Herzog. Real-Encyclopädie für protest. Theologie und Kirche, 1856. B. 6. Jacobus. s. 420.

<sup>3)</sup> Lange ibid.

<sup>4)</sup> Winer. s. 525.



исторически важно и какъ бы Провиденіемъ было устроено положеніе Іакова, и какъ достойно благодарности то, что мы имѣемъ о немъ евангельское свидѣтельство<sup>1)</sup>). Важность такого отношенія къ національному обряду и обычаю сознавали всѣ Апостолы и потому единогласно избрали св. Іакова въ епископа Іерусалимской церкви и руководителя всего іудео-христіанства. И онъ вполне выполнилъ свою историческую миссію, привлекая въ христіанство массы іудеевъ<sup>2)</sup>). Если отношеніе св. Іакова къ обрядамъ и обычаямъ іудейскаго народа было именно такимъ, то нѣтъ никакой возможности сравнивать его съ отношеніемъ евіонитовъ къ обрядовому закону. Евіониты приписывали Моисееву обрядовому закону спасительное значеніе, такъ что ихъ благовѣствованіе было инымъ благовѣствованіемъ (Гал. 1, 6) сравнительно съ христіанскимъ, и поэтому противъ нихъ энергично возставалъ св. Ап. Павелъ, говоря, что „если закономъ оправданіе, то Христосъ напрасно умеръ“ (Гал. 2.21), и увѣщевая христіанъ беречься этихъ псовъ, злыхъ дѣлателей, обрѣзанія (Фил. 3, 2). Если такіе злые дѣлатели и называются „пришедшими отъ Іакова“ (Гал. 2, 12), то изъ этого не слѣдуетъ, что они были одинаковыхъ съ нимъ воззрѣній. „Они, разумѣется, говоритъ Schmid, видѣли въ Іаковѣ своего главу, но какъ часто послѣдователи идутъ дальше, чѣмъ ихъ глава“<sup>3)</sup>).

Уважаая обряды и обычаи своего народа, св. Іаковъ однако былъ истиннымъ христіаниномъ, что ясно видно изъ его мученической кончины. Вотъ повѣствованіе о ней Египца: „иные изъ семи народныхъ сектъ спрашивали его, что такое дѣверъ Іисуса? Онъ отвѣчалъ: Іисусъ есть Спаситель. Когда, такимъ образомъ, увѣровавшихъ было много даже между старѣйшинами, то іудеи, книжники и фарисеи

---

<sup>1)</sup> S. 394.

<sup>2)</sup> Евс. Кес. II, 23.

<sup>3)</sup> S. 368.

начали кричать и говорить, что такимъ образомъ, пожалуй, и весь народъ въ Иисусѣ станетъ ожидать Христа. Посему, пришедши къ Іакову, они сказали ему: „просимъ тебя, удержи народъ; вѣдь онъ въ заблужденіи признаетъ Иисуса Христомъ. Вотъ теперь всѣ сошлись на праздникъ Пасхи; просимъ тебя, вразуми ихъ касательно Иисуса. Мы довѣряемъ тебѣ это, потому что сами вмѣстѣ съ народомъ свидѣтельствуемъ о твоей праведности и нелицепріятіи. Такъ убѣди же людей не заблуждаться въ отношеніи Иисуса. Тебя всѣ послушаютъ и мы со всѣми. Стань на крылѣ храма, чтобы ты всѣмъ былъ виденъ, и чтобы слова твои были слышны цѣлому собранію“. А на пасху тогда собрались всѣ колѣна іудейскія и много язычниковъ. Помянутые книжники и фарисеи, дѣйствительно, поставили Іакова на крылѣ храма и потомъ закричали ему: „праведникъ! тебѣ всѣ мы должны вѣрить. Вотъ этотъ народъ въ заблужденіи послѣдуетъ Иисусу распятому: скажи же намъ, какова дверь Иисуса распятаго?“. Іаковъ отвѣчалъ: „зачѣмъ вы спрашиваете меня объ Иисусѣ, сынѣ Человѣческомъ? Онъ возсѣдаетъ на небесахъ одесную великой силы и опять придетъ на землю на облакахъ небесныхъ“. Этимъ свидѣтельствомъ многіе совсѣмъ убѣдились и начали славословить Иисуса, восклицая: осанна сыну Давиду! А книжники и фарисеи говорили между собою: „вѣдь мы худо сдѣлали, что приготовили такое свидѣтельство Иисусу, взойдемъ и сбросимъ Іакова, чтобы другіе хотя изъ страха не повѣрили ему“. И начали кричать: „о! о! и праведникъ заблуждаетъ“ и исполнили написанное Исаіей: уловимъ праведнаго, зане не потребенъ намъ есть (3, 10). Потомъ они взошли и, сбросивъ праведнаго, сказали другъ другу: „убьемъ его камнями“ и начали бросать въ него камнями. Сверженный не вдругъ умеръ, но приподнявшись сталъ на колѣни и говорилъ: „Господи, Боже отче! отпусти имъ: они не знаютъ, что дѣлаютъ“. Между тѣмъ, какъ на него летѣли камни, вѣкто священникъ, одинъ изъ сыновъ Рихава (упо-

минаемаго прор. Іереміей) закричалъ: „стойте, что вы дѣ-  
лаете? праведникъ за насъ молится“. Но въ это самое время  
одинъ суконщикъ, схвативъ скалку, на которую наматыва-  
ются сукна, ударилъ ею праведника—и онъ скончался“<sup>1)</sup>.  
Изъ этого повѣствованія ясно видно, что св. Іаковъ былъ  
истиннымъ христіанскимъ Апостоломъ, проповѣдывавшимъ  
іудеямъ Іисуса, какъ Христа, Спасителя и будущаго судію.  
Хотя онъ и не отвергъ въ своей жизни іудейскихъ обычаевъ  
и обрядовъ, однако это не мѣшало ему быть вполне истин-  
нымъ послѣдователемъ Христа, полагавшимъ спасеніе во  
Христѣ, а не въ исполненіи обрядоваго закона. Особенно ясно  
это открывается изъ разсказа Іосифа Флавія о кончинѣ св.  
Іакова. Іосифъ Флавій говоритъ, что св. Іаковъ, по суду  
первосвященника Анана, былъ побитъ камнями, какъ нару-  
шитель закона<sup>2)</sup>. Если, не смотря на все уваженіе св. Іакова  
къ іудейскимъ національнымъ обрядамъ и обычаямъ, его все  
таки обвинили въ нарушеніи закона, то нужно думать, что  
слѣдованіе св. Іакова обрядамъ и обычаямъ своего народа  
носило другой характеръ, чѣмъ слѣдованіе іудеевъ и евиони-  
товъ, что, слѣдовательно, это было слѣдованіе въ христіан-  
скомъ духѣ, т. е. христіански-преображенное и одухотворен-  
ное. Это свидѣтельство Іосифа Флавія можно поставить въ  
связь съ разсказомъ Егезиппа о томъ, что Іаковъ проповѣ-  
дывалъ іудеямъ Іисуса, какъ Христа, Спасителя и судію, и,  
слѣдовательно, не приписывалъ закону спасительнаго значе-  
нія, но слѣдовалъ ему въ преобразенномъ видѣ, въ христіан-  
скомъ духѣ.

Время смерти Іакова, брата Господня, падаетъ на 63—  
64 годъ. Евсевій Кесарійскій связываетъ время кончины св.  
Іакова съ апелляціей св. Ап. Павла въ Римъ. „Когда Павелъ

<sup>1)</sup> Евс. Кес. II, 23.

<sup>2)</sup> Antiq. XX, 9. 1.

потребовалъ себѣ суда у кесаря и отправленъ былъ Фестомъ въ Римъ, тогда іудеи, потерявъ надежду на исполненіе своихъ замысловъ противъ Павла, обратились на Іакова, брата Господня. Для сей цѣли они воспользовались случаемъ безначалія, потому что Фестъ въ то время умеръ въ Іудеѣ, и ходъ дѣлъ тамъ не былъ управляемъ никакою властью или прокураторствомъ<sup>1)</sup>. Точнѣе годъ смерти можетъ быть опредѣленъ на основаніи словъ Іосифа Флавія, по которому Іаковъ былъ казненъ тогда, когда новый прокураторъ Альбинъ уже былъ назначенъ и находился въ пути<sup>2)</sup>. А это падаетъ на 63—64 годъ. Противъ даннаго опредѣленія времени кончины св. Іакова ничего не говоритъ приводимое у Евсевія замѣчаніе Егезиппа, что „вскорѣ за симъ (т. е. за смертью Іакова), послѣдовало нашествіе Веспасіана на Іудею и плѣненіе народа“<sup>3)</sup>, такъ какъ слово вскорѣ можетъ понимаемо и въ смыслѣ промежутка времени въ 6—7 лѣтъ.

Итакъ, писателемъ перваго соборнаго посланія былъ не Апостоль изъ 12-ти, но Апостоль изъ 70-ти, хотя ничѣмъ не уступавшій Апостоламъ изъ 12-ти—св. Іаковъ, братъ Господень, истинный іудео-христіанинъ и мудрый руководитель христіанъ изъ іудеевъ.

---

<sup>1)</sup> Евс. Кес. II, 23.

<sup>2)</sup> См. Ibid.

<sup>3)</sup> Евс. Кес. II, 23.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

### Читатели посланія.

Послание св. Ап. Іакова написано для двѣнадцати колѣнъ иже въ разсѣяніи (1, 1). Такъ какъ обозначеніе читателей не совсѣмъ ясно и опредѣленно, то экзегеты понимаютъ его различно. Одни придаютъ ему иносказательный смыслъ, другіе—собственный, буквальный.

Первые находятъ иносказательный смыслъ какъ въ выраженіи: „двѣнадцать колѣнъ“, такъ и въ ограничительной прибавкѣ: „иже въ разсѣяніи“. Выраженіе: „двѣнадцать колѣнъ“, по ихъ мнѣнію, все равно что выраженіе: „новый или духовный Израиль“, т. е. христіане вообще, а ограничительная прибавка: „иже въ разсѣяніи“ говоритъ о томъ, что христіане не имѣютъ въ мірѣ семь пребывающаго града, но грядущаго взыскуютъ. „Тотъ Израиль, къ которому обращается Іаковъ,—говоритъ одинъ экзегетъ.—Израиль, называемый въ Гал. 6, 16 Израилемъ Божиимъ, живетъ на чужбинѣ вездѣ, гдѣ бы онъ ни жилъ“<sup>1)</sup>. „Іаковъ, говоритъ другой ученый изслѣдователь посланія, обращается къ тому двѣнадцатиколѣнному Израилю, который не имѣетъ никакой отчизны и метрополи на землѣ, но живетъ всюду какъ на чужбинѣ и въ разсѣяніи, подобно переселенцамъ въ Месопотамію“.

<sup>1)</sup> Hofmann. s. 9 и 159.

таміи или Египтъ“<sup>1)</sup>). Изложенное иносказательное пониманіе адреса посланія не можетъ быть принято, такъ какъ въ такомъ случаѣ посланіе было бы одинаково направлено какъ къ іудео-христіанамъ, такъ и языко-христіанамъ. Однако содержаніе посланія ясно говоритъ противъ языко-христіанскаго назначенія его. Въ посланіи нѣтъ ничего такого, что свидѣтельствоваало бы въ пользу читателей изъ языко-христіанъ. Въ посланіи обличаются такіе недостатки и пороки, которые вполнѣ понятны на іудейской почвѣ. Такъ, страсть къ учительству, обличаемая св. Іаковомъ, замѣчалась, какъ выдающійся недостатокъ, въ іудействѣ (Мѡ. 7, 3—5; 23, 7. 15; Римл. 2, 17—20). вмѣстѣ съ тѣмъ повнтень на іудейской почвѣ и другой недостатокъ, вытекавшій изъ перваго,—ложная увѣренность въ обладаніи мудростью (3, 13—18). Далѣе, такіе пороки, какъ лицепріятіе (2, 1), частое употребленіе клятвъ (5, 12), одно слушаніе слова Божія безъ исполненія (1, 19—27), любовь къ міру (4, 1—13) и наживѣ (4, 13—17), гордость (4, 6)—все это пороки, свойственные іудейской націи гораздо въ большей степени, чѣмъ всякой другой. Особый характеръ нѣкоторыхъ выраженій и аргументаціи также говоритъ въ пользу читателей изъ іудеевъ, какъ напр. названіе богослужебнаго собранія синагогой (2, 2), Бога—Господомъ Саваоѡомъ, (5, 4) ссылки на ветхозавѣтные примѣры (2, 21. 25; 5, 11. 17), цитаты изъ Ветхаго Завѣта (2, 8. 11. 23; 4, 6), богатство образовъ изъ Ветхозавѣтныхъ книгъ и т. д. Наконецъ, отсутствіе въ посланіи всего того, что составляетъ специфическую принадлежность посланій съ языко-христіанскимъ назначеніемъ, убѣждаетъ насъ въ іудео-христіанскомъ назначеніи посланія. Такъ, въ посланіи св. Іакова нѣтъ нигдѣ указанія на рабство—указанія такъ обычнаго въ посланіяхъ къ языко-христіанамъ (1 Кор. 7, 21; Еф. 6,

<sup>1)</sup> Iahn. s. 54. Также Neudecker. s 671 и 672. Примѣчаніе.

5—9; Кол. 3, 22—4, 1; 1 Тим. 6, 1; Тит. 2, 9; Филим. 10—21 и др.),—вѣтъ также указанія на идолослуженіе читателей до принятія ими христіанства и на остатки его въ христіанствѣ (Дѣян. 15, 20. 29; 1 Кор. 6, 9; 8, 1—11; 10, 7. 14—22; 2 Кор. 6, 15; Гал. 4, 8; 5, 20; 1 Иоан. 5, 21), не указываются въ числѣ пороковъ развратъ и прелюбодѣяніе (Дѣян. 15, 20. 29; 21, 25; 1 Кор. 5, 1—13; 6, 9—11, 13—20; 7, 2. 9; 10, 8; 2 Кор. 7, 1; 12, 21; Гал. 5, 19; Еф. 4, 19; 5, 3—14; Кол. 3, 5; Кол. 4, 3—5; 1 Тим. 1, 10; 2 Тим. 2, 22; 3, 6; Римл. 1, 22—27; 6, 19—21; 13, 13 и др.). Приведеніе въ примѣръ оправданія язычницы Раави нисколько не говоритъ противъ іудео-христіанскаго назначенія посланія, такъ какъ Раавъ была ходячимъ примѣромъ оправданія среди іудеевъ, какъ уже замѣчено выше<sup>1)</sup>. Ссылка на то, будто бы подъ богачами (πλούσιοι, 2, 6; 5, 1 и др.) разумѣются языко-христіане, тоже не имѣетъ основаній<sup>2)</sup>. Наконецъ, и указаніе на то, будто бы ученіе св. Іакова объ оправданіи (2, 14—26) необходимо предполагаетъ языко-христіанскихъ читателей, не имѣетъ значенія. Въ послѣднемъ случаѣ защитники общехристіанскаго направленія посланія разсуждаютъ такъ: св. Іаковъ, несомнѣнно, при изложеніи своего ученія объ оправданіи имѣлъ въ виду ученіе св. Ап. Павла о томъ же предметѣ. Если такъ, то, очевидно, онъ имѣлъ въ виду и послѣдователей св. Ап. Павла—языко-христіанъ, ибо нельзя же предполагать, что неправильно понимаемое ученіе св. Павла распространилось среди іудео-христіанъ, и что они ссылались на него... „Неправдоподобно,—говоритъ одинъ ученый изслѣдователь, что бы ученіе Павла объ оправданіи имѣло значеніе среди іудео-христіанскихъ обществъ“<sup>3)</sup>. Для того, чтобы оцѣнить степень состоятельности

<sup>1)</sup> См. выше стр. 14.

<sup>2)</sup> См. стр. 11. Ср. ниже—экзегесисъ.

<sup>3)</sup> Weiss. s. 402.

приведеннаго возраженія, нужно прежде рѣшить вопросъ: имѣлъ ли св. Іаковъ въ виду ученіе св. Павла объ оправданіи, излагая свое ученіе (2, 14—26)? На поставленный вопросъ нужно отвѣтить скорѣе отрицательно, чѣмъ утвердительно. Дѣйствительно, св. Іаковъ выраженіемъ: „дѣлами оправдывается человѣкъ, а не вѣрою только“ (2, 24) какъ бы отрицаетъ выраженія св. Ап. Павла: „человѣкъ оправдывается не дѣлами закона, а только вѣрою“ (Гал. 2, 16) и „мы признаемъ, что человѣкъ оправдывается вѣрою, независимо отъ дѣлъ закона“ (Римл. 3, 28), однако это только такъ кажется. Если принять во вниманіе то, что св. Іаковъ имѣлъ въ виду жизнь іудео-христіанъ, то выраженія его становятся понятными и безъ допущенія знакомства съ выраженіями Ап. Павла. Извѣстно, іудеи всегда приписывали большіе значеніе своему происхожденію отъ Авраама и обладанію правою вѣрою, но всегда погрѣшали въ отношеніи дѣлъ любви и милости (Мѡ. 23, 2—5. 23). И нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что эти недостатки перешли и къ христіанамъ изъ іудеевъ: въ нихъ (недостаткахъ) сказалось только іудейское происхожденіе послѣдователей Христа. Но если эти недостатки были обычными среди іудео-христіанъ, то выраженія св. Іакова объ оправданіи представляютъ собою только понятное отрицаніе общепринятыхъ, обычныхъ воззрѣній іудео-христіанъ и никакого другого предположенія для своего объясненія не требуютъ. Точно также и то обстоятельство, что св. Іаковъ (2, 23), какъ и св. Павелъ (Римл. 4, 9), ссылается на слова Быт. 15, 6; 22, 9: „вѣрова Авраамъ Богови и вмѣнися ему въ правду“ ничего не доказываетъ. Св. Іаковъ приводитъ эти, мало идущія къ оправданію изъ дѣлъ, слова свящ. писанія не потому, что „на нихъ уже раньше построилъ свое доказательство и притомъ въ другомъ смыслѣ“<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Bartmann, s. 154. Feine s. 108.



св. Павелъ, а потому, что они несомнѣнно были извѣстны каждому іудео-христіанину, и онъ могъ оправдывать ими свое поведеніе: это-то и побудило св. Іакова указать истинный смыслъ словъ Быт. 15, 6; 22, 9. Если, такимъ образомъ, совпаденія между св. Іаковомъ и св. Павломъ понятны и безъ допущенія сознательнаго и намѣреннаго пользованія выраженіями св. Павла со стороны автора перваго соборнаго посланія, то нѣтъ надобности и настаивать на такомъ пользованіи. Но если даже и допустить, что св. Іаковъ пользовался выраженіями св. Павла съ тою цѣлью, чтобы указать, „въ какомъ смыслѣ долженъ пониматься Павелъ“<sup>2)</sup>, то и тогда нѣтъ нужды вводить въ кругъ читателей посланія св. Іакова языко-христіанъ, такъ какъ и іудео-христіане, при ложномъ пониманіи ученія объ оправданіи св. Ап. Павла, могли ссылаться на него, тѣмъ болѣе что Ап. Павелъ проповѣдывалъ не только среди язычниковъ, но и среди іудеевъ, къ которымъ даже обращался съ проповѣдью всегда раньше язычниковъ. Однако первое мнѣніе вѣроятнѣе.

Такимъ образомъ, въ посланіи св. Іакова нѣтъ ничего такого, что говорило бы въ пользу языко-христіанскихъ читателей. Если такъ, то иносказательное пониманіе адреса посланія должно быть отвергнуто. Адресъ долженъ пониматься въ буквальный смыслъ. т. е. подъ „двѣнадцатью колѣнами“ должны разумѣться іудеи, а подъ „разсѣяніемъ“—разсѣяніе іудеевъ по землѣ.

Если посланіе св. Іакова направлено къ двѣнадцатиколѣнному израилю, въ разсѣяніе въ буквальный смыслъ, то является недоумѣнный вопросъ относительно объема круга читателей: ко всѣмъ ли іудеямъ направлено посланіе или только къ извѣстной части ихъ?

---

<sup>1)</sup> Блаж. Августинъ. Migne. t. XL, col 211.

Несомнѣнно то, что изъ круга читателей должны быть исключены палестинскіе іудеи. Посланіе направлено только къ двѣнадцати колѣнамъ, „иже въ разсѣяніи“. Правда, названіе „двѣнадцать колѣвъ“, кажется, должно бы обнимать собою всю іудейскую націю, подобно выраженіямъ: „всѣ колѣна израильскія“ (Ис. Нав. 24,1; Суд. 21,5-8), „весь Израиль“ (2 Пар. 29,24; 30,1. 5; Римл. 11,26), „всѣ колѣна Іакова“ (Спр. 33,11) и т. п., однако здѣсь, вслѣдствіе прибавленія ограничительныхъ словъ: „иже въ разсѣяніи“, выраженіе не можетъ имѣть такого широкаго объема. Защитники общеіудейскаго назначенія посланія говорятъ, что въ апостольское время Палестина также могла быть названа разсѣянiемъ въ смыслѣ политической несамостоятельности<sup>1)</sup>. Однако съ этимъ нельзя согласиться. Палестина въ апостольское время называлась землей Израилевой (Мѡ, 2,20), слѣдовательно, іудеи чувствовали себя въ Палестинѣ, какъ именно на родинѣ. Палестинскіе іудеи пользовались большими преимуществами въ самоуправленіи въ лицѣ первосвященника и синедріона (Іоан. 11, 49-50), чѣмъ іудеи разсѣянiя. У нихъ еще существовало собственное святилище—храмъ и собственная столица—Іерусалимъ. Поэтому только внѣпалестинскіе іудеи назывались, еллинскимъ разсѣянiемъ (Іоан. 7, 35), „сынами разсѣянiя“ и тому подобными названіями<sup>2)</sup>. Даже послѣ разрушенія Іерусалима въ 70 году и послѣ погрома при Адрианѣ іудеи все еще продолжали говорить о Палестинѣ, какъ своей землѣ<sup>3)</sup>. Нисколько не говоритъ въ пользу включенія въ число читателей посланія палестинскихъ іудеевъ ссылка на то, будто-бы въ посланіи изображены палестинскія отношенія. Указанія на палестинское назначеніе посланія

<sup>1)</sup> Влом см. Feine. s. 87—90.

<sup>2)</sup> Такъ называются внѣпалестинскіе іудеи въ окружныхъ посланіяхъ Гамалила, внука знаменитаго воспитателя св. Ап. Павла, см. Iahn. s. 6 и 23.

<sup>3)</sup> См. Ibid.

находятъ: 1) въ жестокихъ преслѣдованіяхъ бѣдныхъ іудеохристіанъ богатыми соотечественниками, что якобы было возможно только въ палестинскихъ обществахъ и невозможно—въ областяхъ разсѣянія, —2) въ изолированномъ положеніи читателей посланія отъ язычниковъ и языко-христіанъ, что тоже якобы мыслимо только въ палестинскихъ городахъ съ іудейскими населеніемъ, 3) въ бѣдности читателей посланія, которая замѣчалась преимущественно въ Палестинѣ и даже побудила св. Ап. Павла къ собранію милостыни для палестинскихъ христіанъ, и 4) въ употребленіи образовъ изъ Палестинской природы, напр. ранняго и поздняго дождя и др., — образовъ, нѣсколькихъ чуждыхъ іудеямъ разсѣянія. Только указанные основанія въ пользу палестинскаго назначенія посланія весьма слабы. Притѣсненія бѣдныхъ богатыми одинаково понятны какъ въ Палестинѣ, такъ и внѣ Палестины: это—общее, а не мѣстное явленіе. Тѣмъ болѣе понятны такіе притѣсненія въ виду того, что іудеи разсѣянія, какъ и іудеи палестинскіе, имѣли собственные суды и жили по своему закону. Язычники не вмѣшивались во внутреннюю жизнь іудеевъ разсѣянія и, слѣдовательно, не могли препятствовать іудеямъ въ ихъ преслѣдованіяхъ. Что касается того, что въ посланіи не упоминается объ отношеніяхъ читателей къ язычникамъ и языко-христіанамъ, то это нисколько не странно и въ отношеніи къ іудеямъ разсѣянія, такъ какъ іудейскія общества отличались всегда нѣкоторою изолированностью отъ язычниковъ, и такъ какъ св. Іаковъ писалъ свое посланіе еще тогда, когда христіанство главнымъ образомъ сосредоточивалось между іудеями, и когда еще такимъ образомъ не было духовной связи между іудеями и язычниками. Далѣе, ссылка на бѣдность читателей совсѣмъ напрасна, такъ какъ посланіе св. Іакова назначено какъ для бѣдныхъ, такъ и для богатыхъ (1, 10; 4, 13—17; 5, 1—6); при этомъ существованіе бѣдныхъ среди читателей посланія одинаково понятно какъ въ Палестинѣ, такъ и въ областяхъ разсѣянія, такъ какъ христі-

анство на первыхъ порахъ распространялось главнымъ образомъ среди бѣдныхъ классовъ народонаселенія. Наконецъ, употребленіе палестинскихъ образовъ въ рѣчи (1,6. 11; 3,4. 11-12 др.) говоритъ скорѣе за палестинское происхожденіе посланія, чѣмъ за палестинское назначеніе его.

Такимъ образомъ, изъ читателей посланія должна быть исключены палестинскіе іудеи. Слѣдовательно, читателями посланія могутъ быть признаны только іудеи разсѣянія.

Однако не всѣ іудеи разсѣянія были читателями посланія, а только христіане<sup>1)</sup>. Содержаніе посланія ясно свидѣтельствуєтъ въ пользу христіанскаго званія читателей. Такъ, св. Іаковъ привѣтствуетъ читателей, какъ рабъ Господа Іисуса Христа (1,1), говоритъ о возрожденіи ихъ словомъ истины (1,18), о вѣрѣ въ славу Господа Іисуса Христа (2,1), о добромъ имени (Іисуса Христа), нареченномъ надъ читателями (2,7), упоминаетъ о второмъ пришествіи Христовомъ (5,7) и др. Частыя привѣтствія „братіе“ и весь отдѣлъ 2, 14-26 ясно говорятъ о томъ, что св. Іаковъ и его читатели соединены единствомъ вѣры, т. е. христіане. Правда, нѣкоторые хотятъ видѣть въ богачахъ нехристіанъ-іудеевъ<sup>2)</sup>, что однако безосновательно, такъ какъ невысказанное дѣло, чтобы все первоначальное христіанство состояло изъ однихъ бѣдныхъ. Кромѣ того, если бы посланіе имѣло въ виду нехристіанъ-іудеевъ, то оно преслѣдовало бы одну изъ двухъ цѣлей: или обличало бы ихъ—или старалось бы обратить ихъ въ христіанство. Но первое не можетъ быть допущено потому, что обличенія христіанскаго Апостола едва ли бы имѣли какое-либо значеніе для іудеевъ,—второе-же потому, что нигдѣ въ посланіи не замѣтно тенденціи обращенія читателей въ христіанство. Однимъ словомъ, на основаніи содержанія посланія нужно сказать, что посланіе назначено спеціально для іудео-христіанъ разсѣянія.

<sup>1)</sup> Такъ Credner, s. 595 и 597.

<sup>2)</sup> Credner. Huther.

Только они разумѣются въ названіи „двѣнадцати колѣнъ“, Это объясняется тѣмъ, что св. Іаковъ считалъ истиннымъ двѣнадцатиколѣннымъ Израилемъ только ту часть іудеевъ, которая увѣровала въ Господа Іисуса Христа и явилась такимъ образомъ наслѣдницей обѣтованій, данныхъ Аврааму, Исааку и Іакову.

Такъ какъ въ адресѣ посланія употреблено общее выраженіе: „разсѣяніе“, то нѣтъ никакихъ основаній исключать изъ адреса посланія какія бы то ни было области разсѣянія. Всѣ области разсѣянія, нужно думать, входятъ въ объемъ адреса посланія. Эти области разсѣянія были весьма многочисленны: онѣ находились по всему свѣту... Вездѣ во множествѣ жили іудеи. Такъ, дальнія страны по ту сторону Ефрата были густо населены іудеями; Сирія съ главнымъ городомъ Антиохіей прямо таки кишѣла іудеями<sup>1)</sup>; области малой Азіи даже до Крыма изобиловали іудеями<sup>2)</sup>; Египетъ былъ весьма богатъ іудейскимъ населеніемъ, такъ напр. въ городѣ Александріи была синагога въ каждомъ кварталѣ<sup>3)</sup>; въ городѣ Киренахъ, въ Киренаикѣ, четвертая часть населенія состояла изъ іудеевъ<sup>4)</sup>; острова Архипелага, Греція, Италия были покрыты сѣтью іудейскихъ колоній<sup>5)</sup>, въ Римѣ же іудеи жили многими тысячами. Однимъ словомъ, во всѣхъ странахъ греко-римскаго государства были іудеи. Христіанство среди нихъ, конечно, явилось на первыхъ же порахъ въ силу связи области разсѣянія съ митрополіей—Палестиной. Однако, вводя въ кругъ читателей посланія всѣ области разсѣянія, мы не отрицаемъ того, что св. Іаковъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ нѣкоторыя опредѣленные области разсѣянія. Такими

<sup>1)</sup> Joseph. bell. jud. 7, 7, 3.

<sup>2)</sup> Philo. Legat. ad. Cajum. Mang. 2, 582.

<sup>3)</sup> Philo. in Flaccum. Mang. 2, 582.

<sup>4)</sup> Joseph. Antiq. 14, 7, 2; bell. jud. 7, 11.

<sup>5)</sup> Philo. Mang. 2, 568.

областями, вѣроятно, были Сирия и области Малой Азии,— первая, какъ ближайшая къ Палестинѣ и при томъ густо населенная іудеями<sup>1)</sup>, вторья, какъ обличаемья нѣсколько позже въ тѣхъ же порокахъ со стороны св. Ап. Петра (1 Петр. 1,1)<sup>2)</sup>.

---

1) Huther. 3 изд s. 15. Trenkle s. 21

2) Cornely.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

---

### Время, поводъ, цѣль и мѣсто написанія посланія.

Въ посланіи нѣтъ ясныхъ указаній, на основаніи которыхъ можно было бы съ точностью опредѣлить время происхожденія посланія св. Ап. Іакова. Поэтому, въ то время какъ одни стоятъ за позднее происхожденіе посланія и относятъ его къ концу жизни св. Іакова (годы 61—63)<sup>1)</sup>,— другіе утверждаютъ раннее написаніе посланія предъ апостольскимъ соборомъ (г. 50—51)<sup>2)</sup>.

Защитники перваго взгляда, прежде всего, говорятъ: посланіе въ своемъ адресѣ (1, 1) предполагаетъ широкое распространеніе христіанства между іудеями разсѣянія, такое же распространеніе не мыслимо предъ апостольскимъ соборомъ. Однако приведенное соображеніе весьма слабо. Несомнѣнно, христіанство предъ апостольскимъ соборомъ было распространено среди іудеевъ разсѣянія и притомъ въ весьма значительной степени. Уже одно то обстоятельство, что со времени смерти Господа прошло цѣлыхъ 17 лѣтъ, говоритъ въ пользу такого распространенія. Не можетъ быть, что бы живое слово Божіе находилось долгое время, такъ сказать, подъ спудомъ и ограничивалось Іерусалимомъ съ его окрест-

---

<sup>1)</sup> Bleck. s. 546—547. Wiesinger. s. 36—40. Lange. s. 19—20. Feine. s. 57—58. Bartmann. s. 158—159. Trenkle. s. 47—48.

<sup>2)</sup> Huther. Изд. 3-е. s. 35—36. Schegg. s. 10.

ностями. Слово благовѣстія должно было имѣть особую силу на первыхъ порахъ своего распространенія, подѣ живымъ впечатлѣніемъ событій смерти, воскресенія и вознесенія Господа и сошествія св. Духа на Апостоловъ. Уже въ силу этихъ соображеній понятно проникновеніе и широкое распространеніе христіанства среди іудеевъ разсѣянія, — тѣмъ болѣе что послѣдніе были подготовлены къ христіанству въ большей степени, чѣмъ палестинскіе іудеи (извѣстно, что болѣе вѣрное представленіе о Мессіи сохранилось у іудеевъ разсѣянія). Широкое распространеніе христіанства между іудеями разсѣянія еще болѣе понятно въ виду того, что области разсѣянія находились въ живой и дѣятельной связи съ Палестиной и Іерусалимомъ, гдѣ былъ средоточный пунктъ христіанства. „Многія тысячи изъ многочисленныхъ городовъ, говоритъ Филонъ, прибывали на каждый праздникъ въ храмъ, одни по сушѣ, другіе по морю съ востока и запада, съвера и юга“<sup>1)</sup>. Эти-то посѣтители Іерусалима, нужно думать, и являлись распространителями христіанства въ областяхъ разсѣянія. Въ первый день первой христіанской пятидесятницы крестились три тысячи іудеевъ (Дѣян. 2, 41), — многіе изъ нихъ, конечно, были пришедшими изъ разсѣянія. Черезъ нѣсколько дней, вслѣдствіе исцѣленія хромого, снова крестилось пять тысячъ іудеевъ (Дѣян. 4, 4), и многіе изъ нихъ, вѣроятно, также были іудеями разсѣянія. Если теперь принять во вниманіе, что въ продолженіе 17 лѣтъ по смерти Господа іудеи разсѣянія по нѣсколькѣ разъ въ годъ во множествѣ являлись на великіе праздники въ Іерусалимъ — средоточіе тогдашняго христіанства и имѣли здѣсь полную возможность познакомиться съ христіанствомъ, то нѣтъ ничего страннаго въ томъ допущеніи, что предъ іерусалимскимъ соборомъ христіанство было распространено въ областяхъ разсѣянія въ зна-

---

<sup>1)</sup> De monarch. II Mang. 2, 223. Также Joseph. Antiq. 18, 9. 1; 17. 2. 2.



чительной степени. Кромѣ того, не нужно опускать изъ вниманія удаленія христіанъ изъ Іерусалима послѣ убіенія перво-мученика Стефана: многіе христіане тогда ушли изъ Іерусалима (Дѣян. 8, 1). Правда, въ книгѣ Дѣяній не сказано, что христіане, кромѣ Самаріи, разошлись и по областямъ разсѣянія, однако въ послѣднемъ предположеніи нѣтъ ничего невѣроятнаго, тѣмъ болѣе что послѣ убіенія Стефана упоминается о христіанахъ въ Сирійскомъ городѣ Дамаскѣ (Дѣян. 9, 2). Далѣе, извѣстно, что дѣятельность св. Павла до апостольскаго собора была направлена преимущественно на обращеніе іудеевъ. Такъ, будучи въ Дамаскѣ, онъ проповѣдывалъ въ синагогахъ іудеямъ объ Іисусѣ, что Онъ есть Сынъ Божій (Дѣян. 9. 19—20), проповѣдывалъ также въ Аравіи (Гал. 1, 17—18), во время перваго своего путешествія по Малой Азіи обращался съ проповѣдью главнымъ образомъ къ іудеямъ и небезуспѣшно (Дѣян. 13, 43; 14, 1; 14, 21). Наконецъ, нельзя представить себѣ и другихъ Апостоловъ бездѣйствовавшими, особенно послѣ убіенія Апостола Іакова Заведеева въ 44 г. (Дѣян. 12, 2): тогда Апостолы должны были удалиться изъ Іерусалима, въ странахъ же, куда они ушли, они несомнѣнно проповѣдывали и, конечно, іудеямъ, такъ какъ вопросъ о принятіи язычниковъ въ церковь еще не былъ рѣшенъ. Такимъ образомъ, нужно думать, что христіанство было широко распространено въ областяхъ разсѣянія среди іудеевъ и до апостольскаго собора. Если такъ, то предполагаемое въ адресѣ посланія широкое распространеніе христіанства между іудеями разсѣянія нисколько не говоритъ противъ ранняго написанія посланія.

Не говоритъ противъ ранняго написанія посланія и упоминаніе о пресвитерахъ въ 5, 14. Правда, упоминаніе о пресвитерахъ во множественномъ числѣ свидѣтельствуетъ о томъ, что въ областяхъ разсѣянія было много пресвитеровъ... Однако что-же изъ этого? Само собою предполагается, что, если были христіанскія общины въ областяхъ разсѣянія, то были

и пресвитеры <sup>1)</sup>. Нѣтъ сомнѣнія что до апостольскаго собора пресвитеры вообще были, такъ какъ св. Павелъ уже въ первое свое путешествіе ставилъ пресвитеровъ къ новоустрояемымъ церквамъ (Дѣян. 14, 23). Нельзя также думать, что св. Ап. Павелъ первый началъ ставить пресвитеровъ въ свое первое апостольское путешествіе, и что до этого времени пресвитеровъ не было. Предъ апостольскимъ соборомъ (Дѣян. 15, 2—4) и на апостольскомъ соборѣ (Дѣян. 15, 23) упоминаются пресвитеры. Эти пресвитеры, конечно, были поставлены не св. Павломъ, такъ какъ онъ не имѣлъ близкаго отношенія къ Іерусалимской церкви; они были поставлены другими Апостолами и—всего вѣроятнѣе—св. Іаковомъ, братомъ Господнимъ, какъ епископомъ Іерусалимской церкви. Но если Апостолы, въ особенности св. Іаковъ, братъ Господень, нашли нужнымъ поставить пресвитеровъ для іерусалимской церкви, то не могли они оставить безъ пресвитеровъ и іудео-христіанъ разсѣянія. Напротивъ, нужно думать, что св. Іаковъ, какъ Апостоль обрѣзанія, со св. Петромъ и другими Апостолами, рукополагали пресвитеровъ для іудео-христіанскихъ общинъ разсѣянія—общинъ, болѣе нуждавшихся въ пресвитерахъ, чѣмъ іерусалимская община. Удобнымъ временемъ и прекраснымъ поводомъ къ этому служило прибытіе іудео-христіанъ вмѣстѣ съ іудеями на великіе праздники въ Іерусалимъ. Отъ такихъ пришельцевъ св. Іаковъ узнавалъ о нуждахъ іудео-христіанъ разсѣянія, изъ нихъ избиралъ лицъ способныхъ къ пресвитерскому служенію и рукополагалъ ихъ, или посылалъ вмѣстѣ съ ними пресвитеровъ іерусалимскихъ. Если, кромѣ этого, принять во вниманіе, что послѣ смерти Ап. Іакова Заведеева Апостолы разошлись изъ Іерусалима, то нѣтъ ничего неправдоподобнаго въ предположеніи, что и они, видя потребности іудео-христіанъ, рукополагали пресви-

<sup>1)</sup> Такъ Weiss. s. 401.

теровъ въ мѣстахъ своей дѣятельности, какъ это дѣлалъ св. Павелъ въ свое первое путешествіе (Дѣян. 14, 23). На основаніи высказанныхъ соображеній мы имѣемъ полное право утверждать, что предъ апостольскимъ соборомъ пресвитеры въ областяхъ разсѣянія были и притомъ въ значительномъ количествѣ. Не допускать этого значило бы обвинять св. Іакова, брата Господня, и другихъ Апостоловъ въ невнимательномъ отношеніи къ нуждамъ іудео-христіанъ разсѣянн.

Слабо и то возраженіе противъ ранняго написанія посланія, что изображенная жизнь іудео-христіанъ якобы представляетъ такіе недостатки, которые невозможны и немыслимы на первыхъ порахъ существованія іудео-христіанскихъ обществъ. Прежде всего, едва ли нужно представлять въ слишкомъ идеальныхъ чертахъ жизнь первыхъ христіанъ, особенно іудео-христіанъ. Правда, въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ (2, 44—45; 4, 32) сказано, что у вѣрующихъ было сердце и душа едина, что они имѣли общія имущества и жили какъ братья, но нужно замѣтить, что это было на самыхъ первыхъ порахъ существованія церкви—въ первые годы ея жизни, а никакъ не спустя два десятка лѣтъ; далѣе, не нужно выпускать изъ виду и того, что и въ это время были недостойные члены церкви, какъ, напримѣръ, Ананія и Сапфира, утаившіе свое имущество и солгавшіе Богу (5, 1—10): что же въ такомъ случаѣ могло быть съ жизнью іудео-христіанъ спустя весьма значительный промежутокъ времени? Такимъ образомъ мы не имѣемъ права представлять жизнь іудео-христіанскихъ обществъ предъ апостольскимъ соборомъ лишенною недостатковъ, идеальною и святою. Тѣмъ болѣе не должна насъ удивлять нарисованная св. Іаковомъ картина жизни іудео-христіанъ, что въ недостаткахъ читателей видны недостатки, свойственные іудейской націи, исторически вошедшіе въ плоть и кровь ея и вслѣдствіе этого перешедшіе и въ христіанство. Было бы странно не видѣть этихъ недостатковъ среди іудео-христіанъ.

Вполнѣ правдоподобно, что іудео-христіанство и на первыхъ порахъ своего существованія представляло печальную картину, за небольшимъ исключеніемъ, — по крайней мѣрѣ, это такъ понятно въ виду послѣдовавшаго отверженія іудейской націи отъ христіанства.

Такимъ образомъ, нѣтъ основанія относить написаніе посланія къ послѣднимъ годамъ жизни св. Іакова, брата Господня. Гораздо основательнѣе думать, что посланіе св. Іакова написано предъ апостольскимъ соборомъ, въ 50—51 годахъ<sup>1)</sup>).

При нашемъ взглядѣ становится вполнѣ понятнымъ то, почему св. Іаковъ пишетъ посланіе специально къ іудео-христіанскимъ обществамъ, не упоминая о языко-христіанскихъ. Послѣ апостольскаго собора и особенно послѣ дѣятельности св. Ап. Павла едва ли было бы возможно подобное назначеніе посланія, такъ какъ рѣшеніе вопроса о пріятіи язычниковъ въ пользу послѣднихъ открыло имъ двери въ церковь, и они цѣлыми массами принимали христіанство, какъ это видно изъ дѣятельности св. Ап. Павла, основателя многихъ языко-христіанскихъ церквей. Поэтому, къ концу жизни св. Іакова, едва ли можно было въ областяхъ разсѣянія найти хотя одну чистую іудео-христіанскую общину. Вслѣдствіе этого, было бы весьма страннымъ неупоминаніе послѣ апостольскаго собора о языко христіанахъ. Получалось бы, что св. Апостоль Іаковъ не обращалъ вниманія на языко-христіанъ и признавалъ какую-то обособленность іудео-христіанъ отъ языко-христіанъ, чего однако нельзя допустить въ виду дѣятельности св. Іакова на апостольскомъ соборѣ (Дѣян. 15, 23). Правда, говорятъ, что св. Іаковъ, какъ Апостоль

---

<sup>1)</sup> Св. Отцы церкви по вопросу о времени написанія посланія не высказались. Только бл. Августинъ всеозъ замѣчаетъ о знакомствѣ св. Іакова съ посланіями св. Ап. Павла, но это мнѣніе, какъ единичное, можетъ и не приниматься.

обрѣзанія (Гал. 2, 9), могъ обратиться и послѣ апостольскаго собора съ посланіемъ только къ іудео-христіанамъ, умалчивая о языко-христіанахъ. Однако и въ такомъ случаѣ отсутствіе всякаго упоминая о языко-христіанахъ было бы страннымъ, такъ какъ, несомнѣнно, іудео-христіане соприкасались съ языко-христіанами, входили въ извѣстныя отношенія съ ними, и, слѣдовательно, наставительныя указанія относительно ихъ должны были бы найти себѣ мѣсто въ посланіи, тѣмъ болѣе, что среди іудео-христіанъ было много лжебратіи, отрицавшей законность постановленій апостольскаго собора относительно язычниковъ (Гал. 2, 4). Однимъ словомъ, совершенное неупоминая о язычникахъ въ посланіи—дѣло невозможное послѣ апостольскаго собора, въ послѣдніе годы жизни св. Іакова, брата Господня. Напротивъ, неупоминая въ посланіи о языко-христіанахъ предъ апостольскимъ соборомъ вполне понятно. До апостольскаго собора христіанство распространялось преимущественно среди іудеевъ, такъ что общины христіанскія состояли, главнымъ образомъ, изъ іудео-христіанъ. Языко-христіане составляли въ этихъ общинахъ совсѣмъ незамѣтную величину, почему св. Іаковъ могъ и не упомянуть о нихъ. Кромѣ того, нужно думать, язычники до апостольскаго собора прежде принятія христіанства дѣлались іудеями, принимали обрѣзаніе и всѣ постановленія Моисеева закона и, слѣдовательно, ничѣмъ не отличались отъ іудео-христіанъ. Что это было такъ, можно заключить изъ того, что св. Ап. Павелъ даже во второе свое путешествіе—послѣ апостольскаго собора, прежде чѣмъ взять Тимофея въ Листръ съ собою, обрѣзалъ его ради іудеевъ (Дѣян. 16, 3). Если такъ было поступлено послѣ рѣшенія вопроса о принятіи язычниковъ въ церковь, то тѣмъ болѣе это было такъ до апостольскаго собора (Дѣян. 15, 1). Поэтому всѣ іудео-христіанскія общины, заключавшія въ себѣ небольшое число языко-христіанъ, могли быть названы іудео-христіанскими, такъ какъ и языко-христіане тогда ничѣмъ не отличались отъ іудео-хри-

стіанъ. Такимъ образомъ, до апостольскаго собора вполнѣ понятно назначеніе посланія св. Іакова спеціально для іудео-христіанъ, безъ упоминанія о языко-христіанахъ.

Во вторыхъ, въ пользу ранняго происхожденія посланія св. Іакова, говоритъ то обстоятельство, что христіанство въ немъ понято съ этической точки зрѣнія,—такъ, какъ въ бесѣдахъ Господа. Достаточно сравнить слѣдующія мѣста посланія св. Іакова со словами Спасителя въ евангеліяхъ Маттея и Луки, чтобы убѣдиться въ ихъ сходствѣ: Іак. 1, 2 съ Мѹ. 5, 10—12; Іак. 1, 4 съ Мѹ. 5, 48; Іак. 1, 5, 5, 15 съ Мѹ. 7, 7; Іак. 1, 9 съ Мѹ. 5, 3; Іак. 1, 20 съ Мѹ. 5, 22; Іак. 2, 13 съ Мѹ. 6, 14—15; Іак. 2, 14 съ Мѹ. 7, 21; Іак. 3, 17—18 съ Мѹ. 5, 9; Іак. 4, 4 съ Мѹ. 6, 24; Іак. 5, 10 съ Мѹ. 5, 3—4; Іак. 4, 12 съ Мѹ. 7, 1; Іак. 5, 2 съ Мѹ. 6, 19; Іак. 5, 10 съ Мѹ. 5, 12; Іак. 5, 12 съ Мѹ. 5, 33—37; Іак. 4, 11; 5, 9 съ Лук. 6, 37; Іак. 1, 17; 4, 6. 12. 15; 5, 9 съ Лук. 12, 40. 46. 47—57; Іак. 5, 1—6 съ Лук. 6, 24 и др. Такая близость выраженій посланія св. Іакова къ изреченіямъ Господа, намъ кажется, ясно свидѣтельствуетъ въ пользу происхожденія посланія предъ апостольскимъ соборомъ. Видно, что писатель его находился подъ живымъ впечатлѣніемъ бесѣдъ Господа и только ихъ однихъ, и что посланія св. Ап. Павла съ ихъ философскою аргументаціей ему еще не были извѣстны, почему еще можно было ограничиваться простою передачей рѣчей Господа. Послѣ посланій св. Ап. Павла едва ли мыслимо появленіе такого простого, хотя и важнаго въ своей простотѣ, посланія. Оно понятно именно, какъ посланіе, явившееся въ перво-христіанствѣ, до письменной дѣятельности св. Ап. Павла.

Наконецъ, и тѣ соображенія, что при нашемъ взглядѣ уничтожается всякая полемика св. Ап. Іакова съ Ап. Павломъ по вопросу объ оправданіи,—что нѣтъ надобности допускать вліяніе ученія св. Павла объ оправданіи на іудео-

христіанъ,—что обличаемое въ посланіи оправданіе есть дѣло жизни, а не теоріи,—все это говоритъ въ пользу нашего взгляда.

Итакъ, посланіе св. Іакова написано предъ апостольскимъ соборомъ, въ 50—51 г.

Если посланіе св. Іакова написано предъ апостольскимъ соборомъ, то поводомъ къ его написанію ни въ коемъ случаѣ не могло быть будто бы начинавшееся недовольство іудеевъ римлянами, недовольство, окончившееся войной іудейской и паденіемъ Іерусалима<sup>1)</sup>. Въ посланіи нѣтъ никакого указанія на такое недовольство. Толкованіе Іак. 4, 1—3, въ смыслѣ мятежа и столкновеній іудеевъ съ римлянами, и 4, 7, въ смыслѣ приглашенія къ повиновенію римской власти, есть дѣло очевидной натяжки. Подъ грядущими бѣдствіями и судомъ, о которыхъ говоритъ св. Апостоль въ 5, 1, также разумѣются не бѣдствія разрушенія Іерусалима, но бѣдствія второго пришествія Христова и страшнаго суда: ни предыдущее, ни послѣдующее, не даетъ никакого права относить указанная выраженія къ іудейской войнѣ и разрушенію Іерусалима<sup>2)</sup>. Поводомъ къ написанію посланія св. Іакова несомнѣнно послужили тѣ недостатки въ нравственной жизни іудео-христіанъ, которые невольно бросались въ глаза. Центральнымъ, основнымъ недостаткомъ нравственной жизни іудео-христіанъ было холодное теоретическое отношеніе къ христіанству, безъ проникновенія его духомъ (1, 19—27; 2, 14—26). Такое отношеніе къ христіанству было корнемъ всѣхъ другихъ недостатковъ жизни іудео-христіанства. Именно: изъ холоднаго отношенія къ слову истины прежде всего вытекало ненадлежащее отношеніе іудео-христіанъ къ испытаніямъ, испосылаемымъ Богомъ: испытанія печалили ихъ, а не радовали (1, 2—13), отсюда, далѣе,

---

<sup>1)</sup> Противъ Lange. s 18—19.

<sup>2)</sup> См. экзегезисъ Іак. 5, 1 и др. мм. посланія.

вытекало то, что испытанія часто становились искушеніями для христіанъ и вели ко грѣху (1, 14—18). Грѣхъ лицепріятія (2, 1—13), легкомысленное стремленіе къ учительству (3, 1—13), при отсутствіи истинной мудрости (3, 14—18), пристрастіе къ земнымъ благамъ (4, 1—10), злословіе (4, 11—12), гордость житейская (4, 14—17), жестокое обращеніе богатыхъ съ бѣдными (5, 1—6)—имѣли своимъ источникомъ то же холодное, непрониновенное отношеніе къ евангелію. Отсюда же объясняется и то, что даже лучшіе христіане роптали на ближнихъ и прибѣгали къ клятвамъ (5, 7—12). Вообще у читателей посланія замѣчалось раздвоеніе души между Богомъ и міромъ во всѣхъ случаяхъ ихъ жизни— въ испытаніяхъ (1, 1—13), благополучіи и бѣдствіяхъ (5, 13—20), —раздвоеніе, основывающееся на теоретическомъ и неполномъ усвоеніи христіанской истины. Этотъ-то недостатокъ (разсудочное и неполное усвоеніе евангелія)—недостатокъ, конечно, имѣвшій различныя степени у разныхъ лицъ и въ разныхъ мѣстахъ, былъ въ общемъ свойственъ всему первоначальному іудео-христіанству, какъ коренящійся въ природѣ іудейской націи: онъ, какъ общій недостатокъ, и послужилъ поводомъ къ написанію посланія ко всѣмъ іудео-христіанскимъ обществамъ разсѣянія.

На основаніи повода, сама собою опредѣляется и цѣль написанія посланія. Посланіе было написано съ цѣлью исправленія замѣченныхъ въ іудео-христіанствѣ недостатковъ. Такъ какъ кореннымъ недостаткомъ нравственной жизни всего іудео-христіанства разсѣянія было непрониновеніе духомъ христіанства—духомъ любви и милости, то св. Іаковъ посредствомъ увѣщаній, наставленій и обличеній старается внѣдрить въ своихъ читателей истинный христіанскій духъ. Но поелику проникновеніе истиннымъ евангельскимъ духомъ изгоняетъ двоедушіе и остальные, вытекающіе изъ него, пороки и дѣлаетъ человѣка совершеннымъ, то цѣлью написанія посланія было приведеніе читателей къ христіанскому совершенству.



Указать, въ чемъ заключается христіанское совершенство и какъ оно достигается,—вотъ цѣль и главная тема посланія. Выраженіе 1, 4: „чтобы вы были совершенны и ни въ чемъ не повреждены, безъ всякаго недостатка“, можетъ быть приведено въ качествѣ указателя цѣли и темы посланія. Изгнать изъ сердець читателей двоедушіе, достигнуть того, чтобы христіанинъ въ испытаніяхъ (1, 2—13), благополучи (5, 13), болѣзняхъ (5, 14—15) и во всѣхъ случаяхъ жизни принадлежалъ одному Богу (5, 16—20), жилъ одними христіанскими интересами и чувствами,—вотъ желаніе, предъявляемое авторомъ посланія къ читателямъ.

Что касается мѣста написанія, то едва ли по этому вопросу могутъ быть какія-либо разногласія. Если посланіе есть произведеніе св. Ап. Іакова, брата Господня, епископа Іерусалимской церкви (а это несомнѣнно), то оно написано въ Іерусалимѣ. По преданію, св. Іаковъ безотлучно жилъ въ Іерусалимѣ до самой смерти. И другія соображенія говорятъ за Іерусалимъ, какъ мѣсто написанія посланія св. Іакова. Такъ, назначеніе посланія для всѣхъ іудео-христіанъ разсѣянія предполагаетъ знакомство автора съ недостатками жизни всего іудео-христіанства разсѣянія,—пріобрѣсть же такое знакомство можно было только въ средоточномъ пунктѣ іудео-христіанства—Іерусалимѣ, такъ какъ сюда, во дни великихъ праздниковъ, вмѣстѣ съ іудеями сходились іудео-христіане со всѣхъ областей разсѣянія, и, слѣдовательно, здѣсь отъ нихъ можно было узнать о состояніи іудео-христіанства во всѣхъ областяхъ разсѣянія. Кромѣ адреса посланія, за палестинское, а, слѣдовательно, косвеннымъ образомъ и за іерусалимское происхожденіе посланія св. Іакова говорятъ нѣкоторые образы въ рѣчи св. Апостола—образы палестинскаго происхожденія. Такъ, напр. образы, взятые изъ морской жизни (1, 6, 3, 4), свидѣтельствуютъ, что родиной посланія св. Іакова была приморская страна, какою и была Палестина. Правда, это—не вполне убѣдительное свидѣтельство въ пользу палестинскаго

происхожденія посланія, такъ какъ посланіе могло быть написано и въ другой приморской странѣ. Указаніе на соленые и горькіе источники (3, 11) гораздо болѣе опредѣленно говоритъ о Палестинѣ, такъ какъ Палестина изобиловала подобными источниками. Упомянутое о жгучемъ вѣтрѣ, иссушающемъ растительность (1, 11), также довольно ясно указываетъ на Палестину. Примѣры виноградной лозы, маслины и смоковницы (3, 12) весьма идутъ къ Палестинѣ, какъ странѣ богатой подобными произрастеніями. Наконецъ, упоминаніе о ранней и поздней жатвѣ (5, 7) также свидѣтельствуетъ въ пользу палестинскаго происхожденія посланія. Однимъ словомъ, въ самомъ посланіи есть указанія въ пользу палестинскаго, слѣд. коевеннымъ образомъ и іерусалимскаго происхожденія его. Поэтому считать Римъ мѣстомъ написанія посланія св. Іакова, какъ считаетъ Schwegler, безосновательно и можетъ объясняться только изъ предвзятой теоріи, какъ у только что упомянутаго ученаго <sup>1)</sup>. // " "

---

<sup>1)</sup> См. Huther. изд. 3. с. 35.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

---

### Особенности посланія въ содержаніи; языкъ, стиль и ходъ мыслей посланія.

Посланіе св. Апостола Іакова отличается отъ другихъ апостольскихъ посланій тѣмъ, что оно исключительно нравственно-практическаго содержанія. Догматическое ученіе въ посланіи св. Іакова высказывается только вскользь, какъ основа нравоученія (напр. 1, 18; 2, 1; 4, 4); вниманіе автора на догматическихъ истинахъ нигдѣ не сосредоточивается. Вслѣдствіе такого нравоучительнаго содержанія, нѣкоторые ученые готовы признать въ немъ скорѣе бесѣду (гомилію), чѣмъ посланіе<sup>1)</sup>. Однако это не значитъ, что посланіе св. Іакова дѣйствительно бесѣда, а значитъ только то, что оно, подобно бесѣдѣ, нравоучительнаго характера. При этомъ посланіе св. Іакова по характеру своего нравоученія стоитъ весьма близко къ нагорной проповѣди Спасителя. По этому находятъ возможнымъ называть его „нагорной проповѣдью между посланіями“<sup>2)</sup>. Дѣйствительно, стоитъ сравнить изреченія нагорной проповѣди Спасителя съ нравоученіемъ посланія св. Іакова, чтобы видѣть близкое сходство между ними. Какъ Спаситель называетъ новозавѣтное огкровеніе исполненіемъ закона (Мѡ. 5, 17), такъ и св. Іаковъ называетъ его „закономъ“,

---

<sup>1)</sup> Gass. см. Feine. s. 95.

<sup>2)</sup> Trenkle. s. 25.

„совершеннымъ закономъ свободы“ (1, 25; 2, 12). Какъ Господь Иисусъ Христосъ въ нагорной проповѣди зоветъ Своихъ послѣдователей къ совершенству (Мѡ. 5, 48), такъ и св. Іаковъ цѣлью жизни христіанина поставляетъ совершенство (1, 4; 3, 2). Для того, чтобы стать совершеннымъ и праведнымъ, необходимо, какъ по словамъ Спасителя, такъ и по словамъ Ап. Іакова исполненіе закона, добрыя дѣла (Мѡ. 7, 21: 5, 18; Іак. 1, 22; 2, 14 и др.). Центральное положеніе въ законѣ, по ученію Спасителя и Ап. Іакова, занимаетъ заповѣдь о любви (Мѡ. 7, 23; Іак. 1, 15; 2, 9). Какъ по нагорной проповѣди, такъ и по словамъ св. Іакова, въ нуждѣ нужно обращаться съ молитвой къ Богу, причемъ одинаково категорически утверждается исполненіе молитвы (Мѡ. 7, 7; Іак. 1, 5). Какъ по словамъ Господа, такъ и по св. Іакову, важнѣйшею христіанскою добродѣтелью является смиреніе, безъ котораго не возможно спасеніе (Мѡ. 5, 3; 6, 25; Іак. 4, 10. 13; 1, 9). Какъ Божественный учитель, такъ и его рабъ—св. Іаковъ одинаково заповѣдуютъ избѣгать суда надъ ближними (Мѡ. 7, 1; Лук. 6, 37; Іак. 4, 11; 5, 9), призываютъ къ милосердію (Мѡ. 5, 7; 6, 14; 7, 2; Іак. 2, 13), кротости (Мѡ. 5, 4; Іак. 1, 21; 3, 13), предостерегаютъ отъ гнѣва (Мѡ. 5, 22; Іак. 1, 20), прославляютъ мирное настроеніе души. (Мѡ. 5, 9; Іак. 3, 17. 18), запрещаютъ клятву (Мѡ. 5, 33; Іак. 5, 12). Спаситель и св. Іаковъ одинаково увѣщываютъ къ радостному терпѣнію страданій (Мѡ. 5, 10—12; Іак. 1, 2; 5, 10), къ избѣжанію дружбы съ міромъ (Мѡ. 6, 24; Іак. 4, 4), къ покаянію (Мѡ. 5, 4; Іак. 4, 3) и т. д. Изъ указанныхъ параллелей ясно видна близость правоученія посланія св. Іакова къ правоученію нагорной проповѣди.

Кромѣ нагорной проповѣди, правоученіе посланія въ нѣкоторыхъ мѣстахъ напоминаетъ другія изреченія Спасителя. Такъ напр. мысль, что грѣхъ имѣетъ свое основаніе въ пожеланіяхъ и похотяхъ человѣческаго сердца (Іак. 1, 14), совпадаетъ съ выраженіемъ Спасителя Мѡ. 15, 19; мысль,

что знаніе усиливаетъ степень преступности (Іак. 4, 17), близко подходитъ къ изреченію Господа Лук. 12, 47—48. Образъ сѣянія, употребленный св. Іаковомъ (1, 21; 3, 18), близко напоминаетъ притчу о сѣятелѣ (Мѡ. 13, 3. 24. 31). Не менѣе выразительно, чѣмъ Спаситель, указываетъ св. Іаковъ на послѣдній судъ и на нелицепріятнаго Судію (Лук. 12, 40. 46; Мѡ. 24. 33; Мрк. 13, 29; Іак. 5, 1. 8. 9) и т. п. Такимъ образомъ, посланіе св. Іакова, стоя особенно близко къ нагорной проповѣди, стоитъ близко вообще къ бесѣдамъ Господа: въ своихъ нравоученіяхъ оно напоминаетъ не только нравоучительныя бесѣды Господа, но пользуется иногда даже тѣми образами, которые употреблялъ Спаситель.

Нельзя не указать и на то, что посланіе св. Іакова въ нѣкоторыхъ мѣстахъ близко къ выраженіямъ нравоучительныхъ книгъ Вѣтхаго Завѣта—книги Премудрости Соломона, книги Притчей, Екклезіаста и Іисуса сына Сирахова. Такъ, выраженія о скоропреходимости богатства (1, 10—11) весьма сходны съ выраженіями книги Премудрости Соломоновой (5, 8. 15), Притчей (11, 4. 28), книги Іисуса сына Сирахова (5, 1; 14, 15—16; 18, 25—26), Екклесіаста (5, 13). Выраженія о мудрости, понимаемой въ практическомъ смыслѣ (1, 5; 3, 13—17), подобны выраженіямъ названныхъ учительныхъ книгъ (Притч. 19, 7. 15—20; Еккл. 12, 11—13; Сир. 15, 1; 18, 17; 35, 1). О дѣлахъ милости и любви св. Іаковъ говоритъ (2, 13—15) подобно автору книги Притчей (11, 17; 19, 17) и Іисусу, сыну Сирахову (35, 9. 10). Мысль, что испытанія нравственно очищаютъ человѣка (1, 3—4. 12), напоминаетъ изреченія книги Притчей (17, 3), Премудрости Соломона (3, 5—7; 11, 11), Іисуса сына Сирахова (2, 5). Мысль, что учителя подвергнутся болѣе строгому суду, чѣмъ не учителя (3, 1), въ нѣсколько иной формѣ высказана и у ветхозавѣтнаго мудреца (Прем. 6, 6). Выраженіе св. Іакова объ увѣнчаніи праведника въ будущей жизни (1, 12) напоминаетъ собою выраженіе Прем. 6, 16. Увѣ-

щаніе въ обузданію языка (1, 19—26) сходно съ подобными же наставленіями книги Притчей (10, 19), Екклезіаста (5, 1) и Іисуса, сына Сирахова (11, 8; 25, 9). Гибельность языка сравнивается у св. Іакова съ огнемъ (3, 6), такое же сравненіе встрѣчается и въ книгѣ Іисуса, сына Сирахова (28, 11—14). Непрочность человѣческаго существованія высказана св.Іаковомъ (4, 13 и дал.), въ томъ же образѣ, что и въ книгѣ Притчей (3, 28; 27, 1 и др.). Иногда даже въ посланіи св. Іакова приводятся цитаты изъ учительныхъ книгъ Ветхаго Завѣта (Ср. Іак. 4, 6 съ Притч. 3, 34). Вообще нужно думать, что св. Іаковъ былъ прекрасно знакомъ съ моральнымъ ученіемъ учительныхъ книгъ Ветхаго Завѣта и пользовался имъ въ христіанскихъ цѣляхъ. Такое пользованіе тѣмъ болѣе вѣроятно, что св. Іаковъ пишетъ христіанамъ изъ іудеевъ, для которыхъ ученіе ветхозавѣтныхъ книгъ не потеряло значенія.

Такимъ образомъ посланіе св. Іакова въ своихъ нравоученіяхъ ближе всего напоминаетъ нагорную проповѣдь Спасителя, хотя замѣтно въ немъ вліяніе и другихъ бесѣдъ Господа, а равно и учительныхъ книгъ Ветхаго Завѣта.

Что касается языка посланія, то прежде всего нужно сказать, что посланіе написано, безъ сомнѣнія, на греческомъ языкѣ, о чемъ уже было сдѣлано замѣчаніе выше<sup>1)</sup>. Было мнѣніе, что первоначальнымъ языкомъ посланія былъ арамейско-еврейскій языкъ, и что только потомъ оно ловкою рукою было переведено на греческій языкъ (Faber, Schmidt, Bertold). Однако такое предположеніе безосновательно. Назначеніе для іудео-христіанъ разъясненія говоритъ въ пользу греческаго языка. „Писаніе къ еллинистамъ разъясненія, говоритъ одинъ ученый, могло найти доступъ и распространеніе только на греческомъ языкѣ“<sup>2)</sup>. Въ пользу греческаго языка посланія свидѣтельствуется также повѣствованіе Егезиппа о томъ,

<sup>1)</sup> См. стр. 15.

<sup>2)</sup> Reitmaur. s. 713.

что св. Іаковъ предъ своею смертію, по предложенію книжниковъ и фариисеевъ, обратился съ рѣчью о Христѣ къ собравшимся изъ разныхъ странъ разсѣянія іудеямъ<sup>1</sup>). Рѣчь эта могла быть произнесена только на греческомъ языкѣ, такъ какъ иначе она не была бы доступна всеѣмъ. Если же св. Іаковъ говорилъ по-гречески, то что же могло препятствовать ему написать посланіе на этомъ языкѣ, особенно къ іудео-христіанамъ, разсѣянія, лучше говорившимъ по гречески, чѣмъ по-еврейски? Наконецъ, въ пользу греческаго языка посланія говоритъ и то, что цитаты изъ Ветхаго Завета въ немъ приводятся по греческому переводу семидесяти (2, 11; 4, 6). Если бы посланіе было написано на еврейскомъ языкѣ, то и цитаты приводились бы по еврейскому тексту. Такимъ образомъ, несомнѣнно, посланіе написано на греческомъ языкѣ. Греческій языкъ посланія прекрасенъ и правиленъ, хотя не классическій. Въ посланіи есть такіе слова, которыхъ не знаетъ классическое употребленіе, напр. ἀνεμίζεσθαι (1, 6), διψυχος (1, 8), ἀποσκίασμα (1, 17), ἐπιλησμονής (1, 25), προσωποληπτεῖν (2, 9), θρησκός (1, 26), χρυσοδακτύλιος (2, 2), ἀνίλεως (2, 13), δαιμονιώδης (3, 15), σητόβρωτος (5, 2), πολύπλαγχνος (5, 11)<sup>2</sup>). Но и эти слова составлены правильно—въ духѣ языка и свидѣтельствуютъ о томъ, что авторъ свободно владѣлъ греческою рѣчью.

Стиль посланія отличается особою силою и образностію. Въ чемъ слышится мощь—та мощь, которою отличалась суровая, строго-аскетическая, высоко-нравственная личность самого автора. Такъ, переходы въ рѣчи отъ одного предмета къ другому иногда отрывочны, безъ соединительныхъ частицъ (2, 13; 4, 1—6), что сообщаетъ мысли особую силу. Во многихъ мѣстахъ посланія слогъ св. Іакова похожъ болѣе на слогъ пламенной пророческой рѣчи, чѣмъ на слогъ посланія.

<sup>1</sup>) Евс. Кес. II, 23.

<sup>2</sup>) См. Приложение 1-е.

Таковы мѣста: (1, 6—12; 4, 13—17; 5, 1—6.). Кромѣ того, языкъ св. Іакова весьма живъ и образенъ. Онъ изобилуетъ сравненіями (1, 10—11. 23; 2, 15—16. 26; 5, 5), примѣрами и картинными представленіями (2, 2—4; 3, 3—6. 11. 12; 5, 7), антитезами (3, 9; 4, 1—3. 7), иногда сравненія и образы достигаютъ поэтической высоты и художественности (1, 10—11; 3, 3—6. 11. 12); иногда даже слышится мѣрная, стихотворная рѣчь (1, 18). Тонъ рѣчи то мягкій (1, 2. 16; 2, 1; 5, 7—20), то суровый и карающій (4, 13—17; 5, 1—6)<sup>1)</sup>. Вслѣдствіе воодушевленности рѣчи, строго логическаго развитія мысли у св. Іакова нѣтъ, и въ этомъ отношеніи онъ не можетъ сравниться съ св. Ап. Павломъ. Однако нельзя сказать, что бы посланіе представляло рядъ безсвязныхъ выраженій<sup>2)</sup>. При внимательномъ отношеніи къ посланію нельзя не замѣтить, что мысли посланія распадаются на отдѣльныя группы, причемъ видно, что авторъ и самъ прекрасно представляетъ предметъ рѣчи, и умѣетъ другимъ представить его съ конкретною ясностью. При этомъ нельзя не обратить вниманія на приемы построенія рѣчи у св. Іакова. Всѣ группы мыслей построены у св. Апостола, такъ сказать, по одному образцу. Именно: въ началѣ каждаго отдѣла св. Іаковъ всегда высказываетъ главную мысль его въ императивной (1, 2. 19; 2, 2; 3, 1) или вопросительной формѣ (2, 14; 4, 1), такъ что дальнѣйшая его рѣчь регрессивно уясняетъ и обосновываетъ сказанное въ первомъ предложеніи. Поэтому первыя слова каждаго отдѣла суть какъ бы надписаніе его содержанія. Каждый отдѣлъ заключается сентенціей, возвращающей разсужденіе къ началу рѣчи (1, 12. 27; 2, 26) и дающей начало новому отдѣлу. Такимъ образомъ каждый отдѣлъ представляетъ собою какъ бы кругъ или нѣчто округленное, и все посланіе состоитъ

<sup>1)</sup> См. Huther. изд. 3. s. 21. Schegg. s. 17. Bleck. s. 549.

<sup>2)</sup> Противъ Holtzmann'a, s. 476, de Wette. s. 370.



изъ цѣлаго ряда такихъ круговъ, примыкающихъ другъ къ другу, причемъ послѣдній изъ нихъ (5, 13—20) возвращается къ первому (1, 2—12). Вслѣдствіе этого все посланіе также представляетъ собою одинъ большой кругъ. Что рѣчь у св. Іакова строится именно такимъ образомъ, для доказательства этого разсмотримъ первый отдѣлъ посланія (1, 2—12). 2-й стихъ высказываетъ главную мысль всего отдѣла—именно ту, что въ испытаніяхъ должно радоваться. Стихи съ 3-го по 11-й представляютъ обоснованіе главной мысли, 12-й же стихъ возвращаетъ ко 2-му стиху, говоря о блаженствѣ мужа испытаннаго; при этомъ въ 12-мъ стихѣ дѣлается также переходъ къ слѣдующему отдѣлу объ искушеніяхъ (1, 13—18). Этотъ переходъ дается въ словахъ 12-го стиха: „ὅς ὑπομένει“, какому выраженію прогивополагается выраженіе „πειράζεσθαι“ въ 13 стихѣ. Новый отдѣлъ заключается указаніемъ на слово истины, что даетъ начало слѣдующему отдѣлу (1, 18—27). и т. д. Однимъ словомъ, посланіе состоитъ изъ отдѣльныхъ группъ мыслей, находящихся въ связи между собою, и слѣдовательно, совсѣмъ неправы тѣ, которые не находятъ въ посланіи плана.

---

## ШЕСТАЯ ГЛАВА.

### Раздѣленіе и содержаніе посланія.

Если посланіе св. Апостола Іакова не представляет собою произведенія безсвязнаго, то, очевидно, возможно такое или иное раздѣленіе его на отдѣлы или части. Опытовъ дѣленія посланія было и есть очень много, — почти столько же, сколько и экзегетовъ. Нѣтъ нужды знакомиться съ большинствомъ изъ этихъ опытовъ. Довольно упомянуть о важнѣйшихъ. Многие экзегеты находятъ возможнымъ раздѣлить наше посланіе на части. Раздѣленіе это дѣлается съ различныхъ точекъ зрѣнія. Такъ одни, находя, что наше посланіе раздѣльно говоритъ о различныхъ предметахъ, дѣлятъ его на части съ точки зрѣнія содержанія, напримѣръ, Нуго и Luganus. Первый находигъ, что посланіе направлено противъ трехъ похотей, распространенныхъ среди читателей посланія: 1) похоти плоти (1, 1—27), 2) гордости житейской (2, 1—3, 18) и 3) похоти очесъ, т. е. жадности и корыстолюбія (4, 1—5, 20), и, слѣдовательно, посланіе само собой раздѣляется на три части<sup>1)</sup>. Однако, неправильность такого дѣленія ясно видна изъ того, что въ третьей части, гдѣ должно бы говоригься о похоти очесъ, ясно говоригься о гордости житейской (4, 6. 13—17). Кромѣ того, насгавленія

<sup>1)</sup> См. Cornely. p. 608.

5, 7—20 не заключаютъ въ себѣ никакого указанія на жадность и корыстолюбіе. Еще болѣе неосновательно и искусственно дѣленіе *Lugan'a*. Послѣдній видитъ въ посланіи изложеніе нравственныхъ обязанностей христіанина: 1) въ отношеніи къ себѣ (1, 2—27), 2) къ ближнимъ (2, 1—4, 3) и 3) — къ Богу (4, 4—5, 20)<sup>1)</sup>. Это дѣленіе произвольно, такъ какъ въ посланіи названныя обязанности излагаются не раздѣльно и систематически, но вмѣстѣ и безъ опредѣленнаго плана. Самъ *Luganus* отчасти сознаетъ неестественность и искусственность своего дѣленія, извиняя это, однако, тѣмъ, что христіанскія обязанности, въ силу своей внутренней, неразрывной связи, не могутъ быть изложены раздѣльнѣе, чѣмъ изложены онѣ въ посланіи. Другіе экзегеты дѣлятъ посланіе съ точки зрѣнія тона рѣчи или характера изложенія, напр., *Manduit*, *Wandel* и др. Первый раздѣляетъ посланіе на двѣ части: 1) увѣщательную—*paraenetica* (1, 2—27) и 2) обличительную—*elentica* (2, 1—5, 20)<sup>2)</sup>. Однако, такъ какъ въ посланіи вездѣ увѣщанія чередуются съ обличеніями (2, 1; 3, 1; 4, 1), дѣленіе—не основательное. *Wandel*, точно также неосновательно дѣлитъ посланіе на правоучительную—этическую (1, 2—5, 8) и увѣщательную—*paraenetica* (5, 9—20) части<sup>3)</sup>, такъ какъ увѣщанія—и притомъ въ весьма значительномъ количествѣ—находятся и въ первой части (1, 19; 2, 1; 3, 1). Третьи дѣлятъ наше посланіе съ точки зрѣнія характера раскрытія нравственнаго ученія въ посланіи, напримѣръ, *Wiesinger*. Онъ находитъ, что въ 1, 2—27 говорится вообще о христіанскомъ поведеніи, безотносительно къ недостаткамъ читателей, а въ 2, 1—5. 11 говорится о христіанскомъ поведеніи примѣнительно къ тѣмъ или другимъ недостаткамъ читателей,—стихи же 5 главы 12—20 обра-

<sup>1)</sup> Ibidem.

<sup>2)</sup> Ibidem. p. 699.

<sup>3)</sup> S. 182 и 188.

зуютъ заключеніе. Первая часть посланія можетъ быть названа, по Wiesinger'у, „общей“, „подготовительной“, вторая же представляетъ собою „самый стволъ посланія“<sup>1)</sup>. Но и это дѣленіе не можетъ быть одобрено, такъ какъ при немъ первая глава имѣетъ значеніе приступа, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ ея содержаніе настолько же важно и имѣетъ такое же отношеніе къ читателямъ, какъ и содержаніе послѣдующихъ главъ. Четвертые, не находя твердыхъ основаній къ дѣленію посланія на части, дѣлятъ его только на отдѣльныя группы мыслей<sup>2)</sup>. Послѣдняго рода дѣленіе наиболее правильно. Мы также раздѣляемъ посланіе на группы или отдѣлы (у насъ они называются главами), отличающіеся другъ отъ друга тѣмъ, что одни общаго содержанія и, вслѣдствіе этого, относятся ко всѣмъ читателямъ, а другіе болѣе частнаго и относятся ко многимъ или нѣкоторымъ только. Перваго рода группа мыслей заключаются въ первой главѣ (1, 1—27) и въ 5, 13—20, второго—въ остальныхъ главахъ (2, 1—5, 12).

Первая глава представляетъ собою слѣдующіе отдѣлы: 1) привѣтствіе (1, 1), 2) наставленія въ испытаніяхъ (1, 2—12), 3) взглядъ на искушенія (1, 13—18) и 4) отношеніе къ слову истины (1, 19—27).

Вторая глава распадается на два отдѣла; 1) обличеніе лицепріятія (2, 1—13) и 2) ученіе объ оправданіи (2, 14—26).

Третья глава представляетъ: 1) предостереженіе отъ учительства (3, 1—12) и 2) ученіе объ истинной мудрости, какъ необходимомъ свойствѣ христіанскаго учителя (3, 13—18).

Четвертая глава содержитъ: 1) обличеніе любви къ міру вообще (4, 1—12) и 2) обличеніе мірскаго настроенія торговцевъ (4, 13—17).

---

<sup>1)</sup> S. 43.

<sup>2)</sup> Huther. s. 15—16. изд. 3. Trenkle. s. 23—25. Hofmann. s. 146—152.

Пятая глава заключаетъ: 1) обличеніе омірщенія богачей (5, 1—6) 2) наставленія притѣсняемымъ смиреннымъ братьямъ (5, 7—12) и 3) общія наставленія христіанамъ вообще во всѣхъ обстоятельствахъ жизни (5, 13—20).

Болѣе подробное содержаніе каждаго отдѣла слѣдующее.

- 1, 1** Въ привѣтствіи св. Іаковъ, какъ рабъ Бога и Господа Іисуса Христа, желаетъ всѣмъ іудео-христіанамъ радоваться. Въ **1, 2—12** первомъ отдѣлѣ св. Апостоль упоминаетъ объ испытаніяхъ, которыя могли препятствовать такой радости, и поэтому учитъ, что испытанія не только не должны умалять радости христіанина, но должны служить поводомъ и основаніемъ къ ней, такъ какъ посредствомъ испытаній приобрѣтается терпѣніе, ведущее къ совершенству (1, 2—4). Правда, чтобы испытанія имѣли такое значеніе, необходима христіанину мудрость, но недостатокъ ея не долженъ печалить человѣка такъ какъ ее всегда можно испросить отъ Господа, никому не отказывающаго въ прошеніяхъ, если только прошенія высказываются съ вѣрою и безъ колебаній (1, 5—6). Молитва сомнѣвающагося не можетъ быть услышана, потому что онъ не твердъ въ своей надеждѣ на Бога и вообще неустойчивъ во всякаго рода дѣятельности, такъ какъ всякаго рода дѣятельность требуетъ твердости и устойчивости для того, чтобы быть успѣшной (1, 7—8). Такъ какъ сомнѣніе или раздвоеніе между Богомъ и міромъ вносится въ душу главнымъ образомъ или бѣдностію, или богатствомъ христіанина, то какъ бѣдность, такъ и богатство должны потерять для христіанина всякое значеніе: все вниманіе христіанина должно быть сосредоточено на христіанскомъ званіи его, и тогда никакого колебанія въ душѣ его не будетъ. Изгнаніе двоедушія изъ настроенія должно быть главнымъ предметомъ заботъ христіанина, такъ какъ только изгнавшій его можетъ очиститься въ горнилѣ испытаній, достигнуть блаженства и получить въ награду вѣнецъ жизни (1, 9—12).

Поелику испытанія часто переходятъ въ искушенія ко грѣху, то св. Іаковъ чувствуетъ себя вынужденнымъ выска- 1,13—18  
зять истинный взглядъ на искушенія. Если въ испытаніяхъ, ниспосылаемыхъ Богомъ, человѣкъ чувствуетъ склонность ко грѣху, то это происходитъ отъ похоти, живущей въ человѣкѣ и становящейся грѣхомъ, коль скоро на ея сторону склоняется воля (1, 13—14). Но отъ Бога искушеніе ко грѣху происходитъ не можетъ, такъ какъ грѣхъ ведетъ къ смерти (1, 15). Отъ Бога происходятъ только добрые и совершенные дары, доказательствомъ чего служитъ то, что Онъ возродилъ насъ словомъ истины, чтобы сдѣлать началомъ обновленія всего міра (1, 16—18).

Вслѣдствіе великаго значенія слова истины для жизни 1,19—27  
христіанина и чтобы невозможны были согрѣшенія, пужно относиться къ слову истины такъ, чтобы оно глубоко водворилось въ сердцѣ. Для этого необходимо слушать и внимать въ слово, а не говорить о немъ другимъ (1, 19), необходимо изгнать изъ своего сердца гнѣвливость (1, 20), прилежать слову, не отступать отъ него и переводить его въ дѣла— дѣла любви и святости (1.21—27).

Непроникновеніемъ слова истины въ сердце и волю объ- 2, 1—13  
ясняются различные недостатки въ жизни іудео-христіанъ, и прежде всего порокъ лицепріятія предъ богачами, проявляемый читателями даже въ мѣстахъ богослужебныхъ собраний. Порокъ этотъ никакъ не мирится съ вѣрою въ славу Господа и свидѣтельствуешь о колебаніи и сомнѣніи въ вѣрѣ (2, 1—4). Мало того. Онъ идетъ въ разрѣзъ съ дѣломъ Господа, избравшаго въ наслѣдники царствія своего преимущественно бѣдныхъ (2, 5). Онъ стоитъ въ противорѣчій съ отношеніемъ богачей къ бѣднымъ христіанамъ (2, 6—7), онъ есть нарушеніе заповѣди любви и въ ней всего закона и поэтому подвергаетъ христіанина строгой отвѣтственности на судѣ (2, 8—13). Непроникновеніемъ въ слово истины объясняется также 2,14—26  
существованіе у читателей вѣры безъ дѣлъ, вѣры совершенно

тщетной, такъ какъ вѣра безъ дѣлъ не оправдываетъ и не спасаетъ (2, 14). Вѣра безъ дѣлъ такъ же не спасаетъ какъ не спасаетъ ближняго отъ голода и холода доброжелательное слово безъ дѣла (2, 15—17). Что одна правая вѣра (2, 18—19) не оправдываетъ, видно изъ того, что Авраамъ и Раавъ оправдались не вѣрою только, но и дѣлами, т. е. живую вѣрою (2, 20—26).

**3, 1—12** Поверхностнымъ отношеніемъ къ слову истины объясняется и легкомысленное стремленіе читателей къ учительству, служенію въ высшей степени отвѣтственному (3, 1) и опасному, такъ какъ грѣхи языка особенно часты, и такъ какъ языкъ можетъ быть обузданъ только совершеннымъ человѣкомъ (3, 2—4). Языкъ же обыкновеннаго человѣка опасенъ, какъ огонь, сожигающій лѣсъ, такъ какъ его нельзя обуздать: онъ представляетъ нѣчто двойственное по своей природѣ и противоестественное, а потому естественною человѣческою властью не обуздываемое (3, 5—12).

**3, 13—18** Христіанскимъ учителемъ можетъ быть только совершенный человѣкъ и притомъ обладающій истинною мудростью. А эта истинная мудрость открывается въ особыхъ дѣлахъ христіанина, свидѣтельствующихъ спеціально о его мудрости, при добромъ поведеніи вообще. Характеристической чертой истинной мудрости служить ея кротость и миролюбіе (3, 13). Поэтому мудрость, ведущая къ распрямъ, есть ложь на христіанскую мудрость, есть мудрость земная, душевная, бѣсовская (3, 14—15). Мудрость христіанская съетъ евангельскія сѣмена въ міръ, какъ мудрость чистая, мирная, скромная, послушливая, полная милосердія и добрыхъ плодовъ, безпристрастная и нелицеприятная (3, 16—18).

**4, 1—12** Вслѣдствіе поверхностнаго знакомства съ словомъ истины читатели любятъ міръ и его блага, думая совмѣстить эту любовь съ своимъ христіанскимъ званіемъ. Изъ-за міра и его благъ у нихъ происходятъ различныя враждебныя столкно-

венія (4, 1—3). Однако любви къ міру не должно быть у христіанъ, такъ какъ она есть прелюбодѣянiе въ отношеніи къ Богу (4, 4) и вражда противъ Бога (4, 5),—вражда, лишаящая христіанъ благъ благодати (4, 6). Посему такая любовь должна быть изгнана изъ сердца читателей посредствомъ смиренія и покаянія; они должны приблизиться къ Богу и стоять предъ нимъ какъ бы на молитвѣ (4, 7—10), избѣгая всякихъ злыхъ чувствъ по отношенію къ ближнимъ (4, 11—12).

Особенно объ этомъ должны подумать торговцы, объятые жаждою наживы и въ своихъ предпріятіяхъ всецѣло полагающіеся на себя, какъ будто все зависитъ отъ ихъ воли, а не отъ воли Божіей (4, 13—15). Такъ какъ ихъ жизнь непрочна, какъ дыханіе усть, то такая самоувѣренность безразсудна, помимо того, что она весьма преступна (4, 16—17).

Еще преступнѣе въ этомъ отношеніи богачи—землевладельцы, удерживающіе плату у своихъ работниковъ, постоянно веселящіеся и преслѣдующіе до смерти бѣдныхъ невинныхъ христіанъ. Чтобы побудить ихъ къ покаянію, св. Іаковъ грозитъ имъ судомъ, представленнымъ подъ образомъ гибели ихъ богатствъ, свидѣтельствующей объ ихъ собственной гибели.

Обращаясь отъ омірщенныхъ притѣснителей къ бѣднымъ притѣсняемымъ христіанамъ, св. Іаковъ увѣщаетъ ихъ къ терпѣнію до пришествія Господа. Въ качествѣ побужденія къ терпѣнію, онъ указываетъ въ примѣръ на терпѣніе земледѣльца, ждущаго плода отъ своего сѣянія (5, 7), на близость Господня пришествія (5, 8—9) и на терпѣніе ветхозавѣтныхъ страстотерпцевъ во главѣ съ праведнымъ Іовомъ (5, 9—11). То спасительное терпѣніе, къ которому приглашаетъ св. Іаковъ, должно быть безропотнымъ и, слѣдовательно, безъ влѣтвъ (5, 12).



5,13—20      Наконецъ, св. Іаковъ снова, какъ въ первой главѣ, даетъ общія наставленія всѣмъ христіанамъ какъ бѣднымъ, такъ и богатымъ относительно поведенія ихъ въ счастливыхъ и несчастныхъ обстоятельствахъ (5, 13), въ болѣзняхъ тѣлесныхъ (5, 14—15) и душевныхъ (5, 16—18), особенно въ тягчайшей душевной болѣзни отпаденія отъ христіанской истины (5, 19—20).



## ЧАСТЬ ВТОРАЯ

---

# ЭКЗЕГЕСИСЪ ПОСЛАНІЯ.

---

### ГЛАВА ПЕРВАЯ.

---

Привѣтствіе (1, 1) и наставленія въ испытаніяхъ (1, 2—12).

Св. Апостоль Іаковъ привѣтствуетъ своихъ читателей привѣтствіемъ *χαίρειν*. Нѣкоторые экзегеты переводятъ этотъ глаголъ значеніемъ „здравствовать“ (*salvère*); подобный переводъ сдѣланъ и въ латинской Вульгатѣ (*salutem*). Однако пониманіе глагола *χαίρειν* въ значеніи здравствовать не можетъ считаться въ данномъ случаѣ подходящимъ. Даже Фромондъ, всегда слѣдующій чтенію Вульгаты, замѣчаетъ это. „Греческое слово *χαίρειν*, говоритъ онъ, значитъ не только *salvere*, но и *gaudere* что здѣсь весьма идетъ, такъ какъ далѣе слѣдуетъ (выраженіе) *omne gaudium*“<sup>1)</sup>. И дѣйствительно то обстоятельство, что св. Іаковъ свои наставленія въ испытаніяхъ начинаеть нѣсколько поражающимъ приглашеніемъ радоваться въ бѣдствіяхъ (1, 2), можетъ найти себѣ объясненіе только въ томъ, что раньше былъ употребленъ глаголъ *χαίρειν* въ значеніи радоваться. для гармоніи съ которымъ св. Іаковъ

1—1

---

<sup>1)</sup> См. Migne. Curs. Sript. Sacr. col. 653.

и допускаетъ подобное сильное начало. Привѣтствіе χαίρειν (радоваться)—греческое. Какъ такое, оно употреблено нѣсколько разъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (1 Мак. 10, 18. 25; 15, 16; 2 Мак. 1, 1; 9, 19) и разъ въ Новомъ Завѣтѣ въ письмѣ Лисія къ правителю Феликсу (Дѣян. 23, 25). Кромѣ этого, въ Новомъ Завѣтѣ оно встрѣчается еще въ окружномъ посланіи Іерусалимскаго собора (Дѣян. 15, 23—29), при этомъ здѣсь оно можетъ разсматриваться, какъ привѣтствіе Іакова, брата Господня, автора перваго соборнаго посланія, такъ какъ св. Іаковъ имѣлъ рѣшающее значеніе на апостольскомъ соборѣ, и посему посланіе сего собора, если не составлено Ап. Іаковомъ, то, по крайней мѣрѣ, написано подъ его руководствомъ и вліяніемъ и, слѣдовательно, употребленное въ немъ привѣтствіе все же можетъ считаться привѣтствіемъ св. Іакова. Такимъ образомъ, употребленное два раза въ Новомъ Завѣтѣ привѣтствіе радоваться (не считая привѣтствія въ письмѣ Лисія къ Феликсу) можетъ быть названо специфическимъ привѣтствіемъ св. Ап. Іакова. Почему же св. Іаковъ употреблялъ греческое привѣтствіе χαίρειν, а не обычное еврейское  $\text{וְשָׁלוֹם}$  (миръ)? Это конечно объясняется, съ одной стороны, содержаніемъ посланій св. Іакова, а съ другой—ихъ назначеніемъ. Въ посланіи Іерусалимскаго собора возвѣщается великая радость языко-христіанамъ—освобожденіе ихъ отъ ига закона Моисеева,—въ нашемъ же посланіи, въ стихахъ 2—12 первой главы, доказывается та мысль, что бѣдствія и несчастія должны служить для христіанъ источникомъ радости. Привѣтствіе χαίρειν, такимъ образомъ, въ обоихъ случаяхъ вполне гармонируетъ съ содержаніемъ посланій. Назначеніе посланій также говоритъ въ пользу употребленнаго привѣтствія. Посланіе Іерусалимскаго собора назначено для языко-христіанъ, и естественно было употребить въ немъ понятное для языко-христіанъ греческое привѣтствіе, тѣмъ болѣе что избѣжаніе въ данномъ случаѣ еврейскаго привѣтствія  $\text{וְשָׁלוֹם}$  какъ бы заранѣе говорило языко-христіанамъ о

потерѣ для нихъ значенія всего еврейскаго, въ частности закона Моисеева. Соборное посланіе св. Апостола Іакова назначено для іудео-христіанъ разсѣянія, знавшихъ греческій языкъ лучше, чѣмъ еврейскій, такъ что греческое привѣтствіе для нихъ было роднѣе, чѣмъ еврейское. Наконецъ, привѣтствіе *χαίρειν* находитъ отчасти свое объясненіе и въ личности св. Апостола Іакова: св. Іаковъ самъ былъ исполненъ внутренняго блаженства и радости. Даже въ минуты побіенія камнями, онъ не чувствовалъ злобы и скорби, но полный внутренняго счастья, молился о врагахъ своихъ. Такой человекъ, несомнѣнно, долженъ былъ желать и своимъ читателямъ высокой духовной радости и счастья.

Послѣ привѣтствія св. Іаковъ переходитъ къ наставленіямъ въ испытаніяхъ, переживаемыхъ читателями его посланія.

Св. Іаковъ говоритъ, что разныя испытанія, постигающія читателей, не должны опечаливать ихъ, но должны считаться (*ἡγήσασθε*) поводомъ и причиной ко „всякой радости“. Мысль, что должно радоваться въ испытаніяхъ, — христіанская мысль, однако отчасти она проглядываетъ и въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ. Такъ, въ книгѣ Іудеевъ (8, 25) высказывается мысль, что за бѣдствія нужно благодарить Господа, какъ за благо: „возблагодаримъ Господеви Богу нашему, иже искушаетъ насъ, якоже и отцевъ нашихъ“. Во II книгѣ Макавейской (6, 12—17) проведена та мысль, что наказанія, чаще ниспосылаемыя на Израильскій народъ, чѣмъ на другіе народы, суть *σημείον μετὰλλης εὐεργεσίας* и не должны печалить его. Но мысль эта въ ветхозавѣтныхъ книгахъ какъ видимъ, высказана не совсѣмъ рѣшительно. Гораздо рѣшительнѣе высказана она у св. Ап. Іакова. Поэтому нельзя сомнѣваться въ томъ, что св. Іаковъ въ данномъ случаѣ говоритъ, какъ христіанинъ, а не какъ іудей<sup>1)</sup> Въ его сло-

1—2

<sup>1)</sup> Противъ Spitt'н. s. 16.

вахъ слышится откликъ нагорной проповѣди Спасителя: „блажени есте, егда поносятъ вамъ, и ижденуть и рекутъ всякъ зомъ глаголь, на вы лжуще. Радуйтесь и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесѣхъ (Мѳ. 5, 11—12).

Радость въ испытаніяхъ и бѣдствіяхъ должна быть „*πᾶσα*“. Слово *πᾶς* въ данномъ случаѣ едва ли можетъ быть переведено значеніемъ всякій („всяка радость“), какой переводъ сдѣланъ въ славянской Библии, такъ какъ возникаетъ мысль о разнообразныхъ радостяхъ по качеству, между тѣмъ какъ христіанская радость по качеству всегда одна, неизмѣнна. Поэтому многіе экзегеты слово *πᾶς* переводятъ значеніемъ „весь“ („вся радость“) и выраженіе: „*πᾶσα χαρᾶ*“ понимаютъ какъ „полная радость“, „радость безъ всякихъ недостатковъ“, „совершенная“, „величайшая“<sup>1)</sup>. Но къ содержанію и смыслу рѣчи гораздо болѣе подходитъ иное пониманіе. Такъ какъ обычная радость христіанина въ областяхъ разсѣянія подавлялась и ослаблялась различными бѣдствіями, то естественнѣе всего св. Іакову было желать своимъ читателямъ не совершенной радости, а радости безъ примѣси печали, „одной только радости“. Поэтому намъ кажется наиболѣе основательнымъ эксклюзивное пониманіе слова *πᾶς* (въ смыслѣ „только“): слово *πᾶς* поставлено для исключенія изъ понятія радости всего того, что не есть радость: „считайте радостью только“, „чистой (безъ примѣси печали) радостью“, „ничѣмъ какъ радостью“<sup>2)</sup> Такое пониманіе оправдывается также тѣмъ, что слово „*πᾶς*“ и въ 17 стихѣ настоящей главы имѣетъ эксклюзивное значеніе.

Какія же испытанія (*πειρασμοί*) разумѣются въ посланіи св. Апостола Іакова? Нужно думать, что испытаніями у св. Іакова называются различныя виѣшнія положенія читателей—

<sup>1)</sup> Rosenmuller. p. 323. Erasmus (см. Huther. изд. 3. s. 40) и Bisping. s. 12). Wandel. s. 28. Подобный же переводъ въ русской Библии. „великая радость“.

<sup>2)</sup> Такъ Bisping. s. 12. Huther. s. 40. Lange. s. 26. Schegg. s. 25.

бѣдность и богатство-и отсюда вытекавшія печали. О внѣшнемъ характерѣ испытаній можно заключать на основаніи употребленнаго глагола *περιπίπτειν*, синонимичнаго съ гл. *ἐπιπίπτειν* (Лук. 10, 30). Глаголь *περιπίπτειν* значитъ „впадать во что-либо такъ, чтобы оно окружало впавшего со всѣхъ сторонъ“<sup>1)</sup>. Очевидно, глаголь съ такимъ значеніемъ можетъ быть употребленъ только о внѣшнихъ бѣдствіяхъ и печаляхъ. Изъ посланія видно, что въ областяхъ разсѣянія было много бѣдныхъ христіанъ, притѣсняемыхъ богатыми (2, 6; 5, 1—6). Можно думать, что большинство христіанъ состояло изъ бѣдныхъ, такъ какъ христіанство на первыхъ порахъ распространялось преимущественно среди бѣдныхъ слоевъ общества, какъ болѣе нуждавшихся въ утѣшеніяхъ религіи. Если такъ, то подъ испытаніями въ отношеніи къ бѣднымъ разумѣется ихъ незавидное положеніе вообще—бѣдность и притѣсненія со стороны богатыхъ. Но такъ какъ среди христіанъ были и богатые (1, 12—13), то подъ испытаніями въ отношеніи къ нимъ разумѣются главнымъ образомъ ихъ богатство и тѣ преимущества, соединяемая съ богатствомъ, которыя позволяютъ богатому несправедливости, насилію, жестокости и т. д. Въ посланіи нѣтъ никакихъ указаній на то, что подъ испытаніями должно понимать преслѣдованія изъ-за вѣры<sup>2)</sup> или какія-то испытанія, которымъ подвергались вмѣстѣ съ іудеями и іудео-христіане предъ іудейской войной, какъ совершенно произвольно думаетъ Lange<sup>3)</sup>.

Радость въ испытаніяхъ христіане должны почерпать изъ того сознанія, что испытанія вѣры<sup>4)</sup> содѣлываютъ терпѣніе, терпѣніе же приводитъ человѣка къ совершенству (ст. 4). 1, 3

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. 51—52. Bisping. s. 13. Schegg. s. 27.

<sup>2)</sup> Противъ Huther'a. s. 40. изд. 3, Bisping'a. s. 12.

<sup>3)</sup> S. 26.

<sup>4)</sup> Нѣкоторые кодексы, напр. В.\*\* 81 не имѣютъ словъ *τῆς πίστεως* („вѣры“). Однако, будутъ или не будутъ эти слова въ текстѣ, мысль стиха не измѣняется, такъ какъ всякое испытаніе христіанина состоитъ не въ чемъ иномъ, какъ въ испытаніи вѣры. (Huther. s. 43. Wiesinger. s. 55).

Нѣкоторые экзегеты вмѣсто слова „испытанія“ желаютъ читать „испытанность“, „опытность“. Подъ словомъ δοκίμων, въ нѣкоторыхъ кодексахъ δοκιμόν<sup>1)</sup>, они разумѣютъ не самое испытаніе, но результатъ испытаній—испытанность, опытность. Слову δοκίμων такимъ образомъ придается не активное, а пассивное значеніе. Такъ, Rosenmüller вмѣсто выраженія „испытаніе ваша вѣры“ читаетъ „explorata fides vestra“ (испытанная вѣра ваша). Значеніе слова δοκίμων въ такомъ случаѣ приравнивается къ значенію слова δοκιμή у св. Ап. Павла (Римл. 5, 4). Однако, такое пониманіе неосновательно. Слово δοκίμων или δοκιμόν обыкновенно означаетъ средство испытанія, т. е. самое бѣдствіе, служащее къ испытанію, а не его результатъ. О такомъ значеніи слова δοκίμων можно заключать на основаніи выраженія Пригч. 27, 21: „δοκίμων ἄργυρος καὶ χρυσὸν πύρωσις“; δοκίμων есть то, посредствомъ чего испытывается и очищается золото и серебро,—огонь, жженіе, а не результатъ жженія. Къ такому же выводу мы придемъ, если обратимъ вниманіе на выраженіе св. Іакова, что δοκίμων производитъ терпѣніе, и сопоставимъ съ выраженіемъ св. Ап. Павла, что δοκιμή происходитъ отъ терпѣнія. Если δοκίμων производитъ терпѣніе, то оно не можетъ имѣть значенія „испытанность“, „опытность“ (δοκιμή), такъ какъ опытность (δοκιμή), по словамъ св. Ап. Павла, сама происходитъ отъ терпѣнія. Правда, одинъ изъ экзегетовъ, замѣчаетъ, что „часто вещи бываютъ причиной одна другой“<sup>2)</sup>, но это замѣчаніе есть не что иное, какъ словесная увертка. Такимъ образомъ, словомъ δοκίμων св. Іаковъ указываетъ на значеніе испытаній не въ результатѣ, но въ самомъ дѣйстви, чтобы тѣмъ сильнѣе расположить читателей къ радостному перенесенію бѣдствій. Всякое испытаніе (бѣдствіе) христіанина служитъ къ выработкѣ добродѣтели терпѣнія—δπομονή.

<sup>1)</sup> Код.. 28 81.

<sup>2)</sup> Huther. s. 43.

Употребленное слово *ὑπομονή* указывает на то, что терпѣніе должно пониматься именно, какъ добродѣтель. Одинъ изъ экзегетовъ (Theile) говоритъ, что греческое слово *ὑπομονή*—тоже, что латинское *perseverentia*, а *perseverentia majus est quam patientia*<sup>1)</sup>. Терпѣніе, обозначаемое словомъ *patientia*, отличается мірскимъ и земнымъ характеромъ, служитъ земнымъ и своекорыстнымъ цѣлямъ,—терпѣніе же обозначаемое словомъ *perseverentia*, служитъ разумнымъ и высшимъ цѣлямъ человѣческой жизни. Различіе между этими понятіями прекрасно указывается у Цицерона. По нему, слово *patientia* обозначаетъ терпѣніе ради пользы и почестей,—*perseverentia* же есть терпѣніе, ради вполне разумныхъ цѣлей, ради нравственнаго совершенствованія<sup>2)</sup>. Словомъ, *perseverentia*—добродѣтель, *patientia* же недостойна такого названія.

Чтобы привести человѣка къ совершенству, терпѣніе должно имѣть дѣло совершенно: „терпѣніе же дѣло совершенно да имать“ (*ἡ ὑπομονή ἔργον τέλειον ἐχέτω*). Выраженіе „дѣло совершенно“ (*ἔργον τέλειον*) понимается двоякимъ образомъ. Одни экзегеты отдѣляютъ его отъ понятія *ὑπομονή* и разумѣютъ подъ именемъ „совершеннаго дѣла“—добрыя дѣла, добродѣтель<sup>3)</sup>. Терпѣніемъ въ испытаніяхъ христіанинъ не долженъ ограничиваться; кромѣ терпѣнія, онъ долженъ еще совершать добрыя дѣла—вотъ что словами „*ἔργον τέλειον*“ хочетъ сказать, по мнѣнію этихъ экзегетовъ, св. Іаковъ.—Другіе экзегеты слова *ἔργον τέλειον* не отдѣляютъ отъ понятія *ὑπομονή* и видятъ въ нихъ только характеристику терпѣнія, на почвѣ котораго вырастаетъ нравственное совершенство человѣка. При этомъ нѣкоторые изъ послѣдняго рода экзегетовъ въ словахъ „*ἔργον τέλειον*“ находятъ черезчуръ одностороннюю характе-

1) Ibid. s. 43.

2) De inv. 2, 54.

3) Rosenmuller. p. 324. Bisping s. 13+14. De Wette s. 209. Schegg. s. 30. Wandel. s. 31. Spitta. s. 18.



ристику терпѣнія, такъ какъ слово τέλειος они понимаютъ въ смыслѣ „продолжающійся до конца“ (отъ τέλος—конецъ); посему у нихъ получается такая мысль: „терпѣніе пусть будетъ дѣломъ, продолжающимся до конца“<sup>1)</sup>. Большинство же экзегетовъ послѣдняго рода слово τέλειος понимаетъ въ его обычномъ смыслѣ „совершенный“, такъ что у нихъ получается та мысль, что терпѣніе должно быть дѣломъ совершеннымъ, отличаться совершенствомъ. Если войти въ въ оцѣнку изложенныхъ пониманій, то предпочтеніе должно быть отдано тому пониманію, которое относитъ слова „ἔργον τέλειον“ къ понятію ὑπομονή. Въ пользу отнесенія словъ „ἔργον τέλειον“ къ понятію ὑπομονή ясно говоритъ то, что удареніе стоитъ не на существ. ἔργον, но на прилагательномъ „τέλειον“, изъ чего видно, что сущ. ἔργον не выдѣляется, какъ нѣчто самостоятельное и отличное отъ понятія ὑπομονή, но есть только другое названіе для того же понятія „ὑπομονή“, подобно тому какъ выраженіе „ἔργον πίστεως“ у св. Ап. Павла равносильно выраженію πίστις (1 Θεсс. 1, 3). Однако изъ двухъ фразій послѣдняго пониманія несомнѣнно болѣе правильной и основательной должна быть признана вторая, такъ какъ въ ней придается обычное значеніе прилагательному „τέλειος“. Такимъ образомъ, св. Іаковъ хочетъ сказать о терпѣніи, что оно должно быть дѣломъ совершеннымъ, отличаться свойствами христіанской добродѣтели, чтобы читатели были τέλειοι καὶ δλόκληροι, ἐν μηδενί λειπόμενοι.

Такъ какъ слова τέλειος и δλόκληρος одинаково употребляются для обозначенія совершенства, и различіе между ними трудно улавливается, то мы постараемся уяснить смыслъ ихъ и различіе между ними. Слово τέλειος обозначаетъ совершенство въ результатѣ, какъ достигнутую или достигаемую цѣль; такъ, напр. оно употребляется для обо-

<sup>1)</sup> Лютеръ: „терпѣніе пусть пребываетъ до конца“. Также Baumgarten, s. 24. Calvin (см. Huther, s. 45).

значенія вполнѣ развившагося, зрѣлаго мужа, <sup>1)</sup> такъ какъ полное развитіе, зрѣлость есть результатъ долгаго процесса, слово *δλόκληρος* обозначаетъ совершенство въ отношеніи къ неповрежденности цѣлаго; такъ оно употребляется для обозначенія полной недѣли (Лев. 23, 15), цѣлыхъ, неотесанныхъ камней (1 Макк. 4, 47), неповрежденныхъ, безпорочныхъ жертвенныхъ животныхъ и человѣческаго неизуродованнаго тѣла, напр. тѣла первосвященника. <sup>2)</sup> На основаніи указаннаго словоупотребленія, можно сказать, что слово *τέλειος* въ данномъ случаѣ у Св. Ап. Іакова указываетъ на достиженіе христіаниномъ цѣли христіанскаго существованія, на полную христіанскую зрѣлость, между тѣмъ какъ слово *δλόκληρος* обозначаетъ неповрежденность христіанскаго существа. Поэтому предложеніе цѣли можетъ быть переведено такъ: „чтобы вы были совершенными (вполнѣ достигли цѣли существованія христіанина) и цѣлыми, неповрежденными (т. е. безъ всякаго изъяна и недостатка),“ *ἐν μηδενί λειπόμενοι*. Последнее выраженіе отрицательно говоритъ о томъ, что положительно сказано словами *τέλειος καὶ δλόκληρος*. Экзегеты придаютъ различное значеніе глаголу „*λείπεσθαι*“. Одни понимаютъ глаголъ въ смыслѣ „останавливаться“, забывать на время о цѣли своихъ стремленій. Придается такое значеніе глаголу *λείπεσθαι* на томъ основаніи, что при немъ нѣтъ родительнаго падежа. „Когда глаголъ *λείπεσθαι*, говоритъ одинъ комментаторъ, не имѣетъ при себѣ родительнаго падежа, то онъ понимается въ смыслѣ остановки на проѣзжей дорогѣ“. <sup>3)</sup> Однако такое пониманіе является не совсѣмъ подходящимъ, такъ какъ выраженіе: „*ἐν μηδενί λειπόμενοι*“ примыкаетъ непосредственно не къ слову *τέλειος*, въ какомъ случаѣ глаголъ

<sup>1)</sup> Ефес. 4, 13.

<sup>2)</sup> Ios. Ant. III, 12, 2; XIV, 13, 10; Bell. Iud. 1. 14, 18; Phil. de monarch. II, 5; Mang. II, 225.

<sup>3)</sup> Hofmann. s. 17. Образъ въ такомъ случаѣ можетъ быть взятъ отъ состояющихся въ бѣгѣ (Storr, Augusti, Rosenmüller).

λείπεσθαι дѣйствительно могъ бы обозначать остановку при стремленіи къ цѣли христіанскаго существованія—духовной зрѣлости, но къ слову *ὀλιγοίηροι* и. слѣд., отрицаетъ всякій изъянъ и недостатокъ въ христіанскомъ существѣ: „лишенный чего-либо“, „имѣющій недостатокъ въ чемъ-либо“. Въ пользу такого значенія глагола *λείπεσθαι* говоритъ и начало слѣдующаго стиха: „аще кто отъ васъ *лишенъ* есть премудрости“. Поэтому выраженіе „*ἐν μηδενί λειπόμενοι*“ лучше всего перевести „не имѣющіе ни въ чемъ недостатка“<sup>1)</sup>.

1, 5.

Чтобы терпѣніе было совершеннымъ и могло привести христіанина къ совершенству, для этого нужна мудрость, и поэтому, кто не имѣетъ ея, тотъ долженъ просить ея у Бога—и дастся ему. Подъ мудростью (*σοφία*) разумѣется не теоретическое знаніе христіанскихъ истинъ (*γνώσις*), но практическое умѣніе осуществлять христіанскія требованія въ жизни. Что подъ мудростью разумѣется именно практическое знаніе, видно уже изъ того, что царь Соломонъ просилъ у Бога мудрости (*σοφία*) съ практическою цѣлью, чтобы умѣло управлять царствомъ и народомъ<sup>2)</sup>. Новозавѣтное употребленіе слова убѣждаетъ насъ въ томъ же. Такъ, если св. Ап. Павелъ въ посланіи къ Колоссянамъ пишетъ: „въ премудрости (*ἐν σοφίᾳ*) ходите ко внѣшнимъ“ (4, 5), то, очевидно, онъ разумѣетъ мудрость, необходимую для упорядоченія внѣшнихъ, житейскихъ отношеній. Когда въ посланіи къ Ефессянамъ (5, 15) тотъ же Апостоль говоритъ: „смотрите, поступайте не какъ неразумные (*ἄσοφοι*), но какъ мудрые“ (*σοφοί*), то онъ разумѣетъ также мудрость христіанскаго поведенія. Поэтому и у св. Іакова говорится не объ иной какой-либо мудрости, какъ о мудрости христіанскаго поведенія, такъ необходимой въ испытаніяхъ. Одинъ изъ лучшихъ экзегетовъ прямо говоритъ, что

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. 57. Huther. s. 45. Bisping. s. 14. Spitta. s. 19

<sup>2)</sup> 2 Пар. 1, 10; Прем. Сол. 7, 7; 9, 4.

σοφία—это мудрость жизни<sup>1)</sup>, а другой прибавляетъ, что, будучи небснаго происхожденія, эта мудрость обнаруживается въ прекрасномъ поведеніи, исполненномъ кротости, святости, мира, милосердія и благихъ плодовъ<sup>2)</sup>. О такой-то мудрости, по слову св. Іакова, долженъ молиться тотъ, кто не имѣетъ ея или имѣетъ въ недостаточной мѣрѣ. Чтобы вселить въ своихъ читателей увѣренность въ полученіи просимаго, св. Іаковъ употребляетъ далѣе такія выраженія о подателѣ мудрости—Богѣ, которыя ясно говорятъ о легкости получить просимое. Такъ, прежде всего податель мудрости—Богъ называется у св. Іакова *ὁ δίδους θεός* (дающій Богъ), вмѣсто *ὁ θεός ὁ δίδους* (Богъ, который даетъ), чѣмъ несомнѣнно указывается на то, что давать есть какъ бы неотъемлемая черта Божества,—что Богъ можетъ мыслиться не иначе, какъ Податель, и что вслѣдствіе этого не можетъ быть сомнѣнія въ полученіи просимаго. Чтобы еще болѣе убѣдить въ этой истинѣ своихъ читателей, св. Іаковъ прибавляетъ, что Богъ даетъ всѣмъ *ἀπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζων*. Нарѣчіе *ἀπλῶς* неправильно понимается тѣми, которые переводятъ его чрезъ *benigne*—„благосклонно“<sup>3)</sup>, такъ какъ такой переводъ не выражаетъ существеннаго значенія слова. Неправильно также пониманіе тѣхъ, которые переводятъ нарѣчіе *ἀπλῶς* въ значенія *affluenter, liberaliter*—щедро, обильно<sup>4)</sup>, такъ какъ посредствомъ нарѣчія *ἀπλῶς* св. Іаковъ, между прочимъ, желаетъ оттѣнить такую черту въ Богѣ, изъ которой само собой слѣдуетъ и то, что Богъ *μὴ ὀνειδίζων* („не попрекаетъ своими благодѣяніями“), между тѣмъ какъ изъ щедрости и обильности благодѣяній совсѣмъ не слѣдуетъ такой выводъ, такъ какъ можно попрекать щедрыми и обильными благодѣяніями. Неправилень также по своей односторонности переводъ

<sup>1)</sup> Hofmann. s. 14.

<sup>2)</sup> Wiesinger. s. 59.

<sup>3)</sup> Такъ Veda, Hornejus и др. (см. Huther. s. 48).

<sup>4)</sup> Baumgarten. s. 30.

Rosenmüller'a: non ambitiose „не высокоумно“<sup>1)</sup>, такъ какъ онъ не гармонируетъ ни съ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ; невысокомуміе Божіе не можетъ ручаться ни за получение отъ Бога просимаго, ни за отсутствіе попрековъ. Не совсѣмъ исчерпывающимъ значеніе нарѣчія ἀπλῶς является и славянскій переводъ „нелицепріемнѣ“, хотя онъ нѣсколько подходитъ какъ къ предыдущему, такъ и къ послѣдующему: Тотъ, кто даетъ безъ всякаго зрѣнія на лица, не можетъ отказать въ просимомъ и не можетъ попрекать, такъ какъ не зреть на лица. Нарѣчіе ἀπλῶς, нужно думать, обозначаетъ болѣе существенную и основную черту въ Подателѣ-Богѣ, что и получается, если перевести ἀπλῶς въ первоначальномъ и собственномъ значеніи: „просто“, „даетъ, чтобы дать“<sup>2)</sup>. Чтобы ясно понять смыслъ выраженія, лучше всего сравнить его съ подобными же выраженіями. У св. Ап. Павла въ посланіи къ Римлянамъ находимъ такое выраженіе: „раздаватель ли, раздавай въ простотѣ (ἐν ἀπλότητι)“<sup>3)</sup>. Въ апокрифическомъ произведеніи Testamentum Isachar Иссахаръ о себѣ говоритъ: „всякому бѣдному и нуждающемуся я давалъ блага земли въ простотѣ сердца“<sup>4)</sup>. Вникая въ приведенныя выраженія, нельзя не видѣть, что въ нихъ характеризуется состояніе души истиннаго благотворителя при благотвореніяхъ. Это состояніе души—простое; оно представляетъ собою нѣчто одно; въ душѣ дающаго никакого раздвоенія нѣтъ. Нужда и бѣдность просителя настраиваютъ душу благотворителя на одинъ ладъ; она вся представляетъ собою одно состраданіе, желаніе помочь. Никакихъ стороннихъ соображеній въ душѣ благотворителя нѣтъ; онъ своимъ благотвореніемъ не преслѣдуетъ ни-

---

1) р. 326.

2) Такъ Hofmann, s. 14. Huther. s. 47. Spitta. s. 21.

3) 12, 8.

4) Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti. Albertus Fabricius. Hamburgi. 1722. V. I. Testamentum Isachar. c. 3. p. 625.

какихъ интересовъ: онъ помогаетъ бѣдному изъ одного сочувствія къ его нуждѣ. Совсѣмъ иное настроеніе души ложнаго благотворителя: душа его, во время благотворенія, занята сторонними соображеніями и интересами. Нужда просителя для него не есть самое главное. Посему настроеніе его не можетъ быть названо простымъ, оно представляетъ собою нѣчто сложное. Такимъ образомъ давать „просто“—все равно что давать безъ „стороннихъ мыслей“, изъ одного желанія помочь. Изъ сказаннаго видно, что нарѣчіе *ἀπλῶς* слѣдуетъ перевести или въ его собственномъ значеніи „просто“ или, для ясности, описательно—„безъ стороннихъ мыслей“. Такое пониманіе нарѣчія *ἀπλῶς* подходитъ какъ къ предыдущему, такъ и къ послѣдующему. Если благодѣющій Богъ не имѣетъ въ виду ничего сторонняго, но только нужду просителя, то ясно, что, кто истинно нуждается и надлежаще проситъ, тотъ всегда получитъ просимое. При этомъ, такъ какъ Богъ благодѣетъ безъ стороннихъ мыслей—просто, то онъ не можетъ и попрекать (*ὀνειδίζειν*)<sup>1)</sup> благодѣянiями, такъ какъ попрекать благодѣянiями можетъ только благотворитель, исполненный стороннихъ мыслей, интересовъ и расчетовъ. Посему истинно просящему и дается просимое *καὶ δοθήσεται αὐτῷ* (въ качествѣ подлежащаго разумѣется мудрость, слѣд., выраженіе личное, а не безличное, какъ думаютъ многіе.<sup>2)</sup>

Но если въ Богѣ не можетъ быть причины неисполненія просимаго, то такая причина можетъ быть въ просителѣ, въ его молитвѣ. Не по всякой молитвѣ ниспосылается Богомъ просимое. Кто желаетъ получить, тотъ долженъ просить „вѣрою“ (*ἐν πίστει*). Къ слову „вѣрою“ св. Іаковъ, по своему обыкно-

1, 6.

1) Указанное значеніе гл. *ὀνειδίζειν* ясно открывается изъ словъ Демосфена „*τὸ τὰς ἰδίας εὐαργεσίας ὑπομινύσκειν καὶ λέγειν μικροῦ δεῖν ὁμοίον ἐστὶ τῷ ὀνειδίζειν*“. См. Huther. s. 47. То же видно изъ Сир. 18, 18; 20, 15; 41, 22.

2) Wiesinger. s. 61. Huther. s. 49. Изд. 3.

венію <sup>1)</sup>, прибавляетъ далѣе отрицательное поясненіе: „μηδὲν διακρινόμενος“. Въ словоупотребленіи Новаго Завѣта глаголь διακρίνεσθαι значитъ сомнѣваться (Дѣян. 10,20; 11,12; Рим. 4,20; 14,23). Слѣд., вѣра, съ которой обращается проситель къ Богу, должна быть чуждой всякихъ сомнѣній. Сомнѣніе не представляетъ собою противоположности вѣрѣ,—это не невѣріе, но лишь часть невѣрія; это—ни да, ни нѣтъ, т. е. колебаніе, неустойчивость. Молитва христіанина, просителя мудрости, должна, такимъ образомъ, быть чуждой даже колебаній. Она должна быть твердой и устойчивой, основывающейся на непоколебимой вѣрѣ. Какъ благотворящій Богъ—весь состраданіе и благотвореніе, такъ просящій человѣкъ долженъ быть весь вѣра и увѣренность. Если человѣкъ не будетъ обладать такой увѣренностью, то онъ не можетъ надѣяться на исполненіе своей молитвы, такъ какъ, молясь безъ увѣренности, онъ подобенъ „κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμίζομένου καὶ ῥιπίζομένου“. Слово κλύδων обозначаетъ какъ цѣлое волненіе, такъ и отдѣльную волну. Такъ какъ здѣсь говорится о сомнѣвающемся человѣкѣ въ единственномъ числѣ, то послѣднее пониманіе, намъ кажется, является болѣе подходящимъ: сомнѣвающийся удобнѣе можетъ быть уподобленъ отдѣльной волнѣ, чѣмъ цѣлому волненію. Поэтому сущ. κλύδων мы переводимъ „волна“: сомнѣвающийся человѣкъ подобенъ (ἕοικε) волнѣ морской, ἀνεμίζομένου καὶ ῥιπίζομένου. Глаголь ἀνεμίζεσθαι, очевидно, родствененъ въ своемъ значеніи съ глаголомъ ἀνεμοῦσθαι (оба происходятъ отъ одного слова ἀνεμος), съ тою только разницею, что глаголь ἀνεμίζεσθαι, какъ оканчивающійся на ἴζομαι, слабѣе выражаетъ значеніе гл. ἀνεμοῦσθαι. „Глаголь ἀνεμίζεσθαι, говоритъ одинъ экзегетъ, обозначаетъ движеніе вообще, производимое вѣтромъ“. <sup>2)</sup> Въ этомъ отношеніи глаголь ῥιπίζεσθαι (отъ сущ. ῥίπη—напоръ, сильный вѣтеръ, буря) гораздо сильнѣе: онъ, по замѣчанію

<sup>1)</sup> См 4 ст.: „ἐν μηδενὶ λεπόμενος“.

<sup>2)</sup> Hofmann. s. 15.

того же комментатора, обозначает бурное движеніе.<sup>1)</sup> Принимая во вниманіе указанное значеніе глаголовъ, все выраженіе о сомнѣваемся мы переводимъ такъ: „сомнѣвающійся подобенъ волнѣ морской, движимой вѣтромъ и гонимой бурей“. „Волна морская не имѣетъ основанія сама въ себѣ; идетъ вѣтеръ, гонитъ и ее, становится онъ бурей, усиленно гонитъ и ее предъ собой. Такъ и сомнѣвающійся.“<sup>2)</sup> Изъ сопоставленія сомнѣвающагося съ волной морской ясно видно, что избранный образъ служитъ не для одного сравненія, но и для доказательства. Одинъ экзегетъ по этому поводу говоритъ: „въ качествѣ основанія безуспѣшности молитвы сомнѣвающагося указывается непостоянство духа, уподобляющее сомнѣвающагося морской волнѣ, гонимой и воздымаемой вѣтромъ.—состояніе, само въ себѣ исключющее даръ Божій и коренящееся въ двойствѣ души, раздѣленной между Богомъ и міромъ,—настроеніи, губельно отражающемся на всякомъ дѣлѣ человѣка“. <sup>3)</sup> Сомнѣвающійся не получаетъ просимаго потому, что онъ проситъ Бога какъ бы между прочимъ, не видя въ немъ единственной точки опоры и помощи; онъ проситъ Бога не „просто“, отъ всея души, посему и Богъ, дающій только просто, но можетъ подать ему такимъ образомъ.

Если сомнѣніе просителя само въ себѣ исключаетъ возможность полученія просимаго, то естественно, самъ собою слѣдуетъ тотъ выводъ, что сомнѣвающійся человѣкъ даже и мечтаетъ (οἰεσθω) не долженъ о томъ, что Богъ исполнитъ его прошеніе. Вслѣдствіе этого союзу γάρ, связывающему настоящій стихъ съ предыдущимъ, лучше всего придать значеніе заключительнаго союза „и такъ“, „слѣдовательно“. Такое значеніе и дано союзу „γάρ“ въ Вульгатѣ (ergo). Многіе экзегеты переводятъ также союзъ γάρ въ значеніи

1, 7.

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Hofmann. s. 16.

<sup>3)</sup> Wiesinger. s. 63.



„и такъ“<sup>1)</sup>). Въ виду указанной связи изъясняемаго стиха съ предыдущимъ, нельзя признать правильнымъ переводъ союза γάρ значеніемъ „такъ какъ“ (какъ въ славянской Библии) или значеніемъ союза противоположности „но“<sup>2)</sup>, или значеніемъ „даже“<sup>3)</sup>, или считать его за частицу изъяснительную „именно“<sup>4)</sup> или наконецъ смотрѣть на него, какъ на частицу, употребленную только для образованія перехода отъ предыдущаго къ послѣдующему (*particula transeundi*)<sup>5)</sup>, и вслѣдствіе этого оставлять его безъ перевода (какъ въ русскомъ текстѣ). Такъ какъ сомнѣвающийся, подобно волнѣ, неустойчивъ, то онъ пусть и не мечтаетъ, „яко приметъ что отъ Бога“. Послѣднее выраженіе въ разныхъ кодексахъ имѣетъ нѣкоторыя несущественныя отличія. Такъ, мѣстоименное дополненіе „что“ въ нѣкоторыхъ кодексахъ опущено (код. 36. 100). Это опущеніе въ существѣ дѣла не измѣняетъ мысли Апостола, только даетъ ей нѣсколько иной оттѣнокъ. Если дополненіе „что“ опустить, то въ качествѣ дополненія нужно подразумѣвать сущ. σοφία (мудрость),—выраженіе такимъ образомъ будетъ имѣть прямое отношеніе къ предмету рѣчи св. Апостола—мудрости. Если же считать мѣстоимѣніе „τι“ подлиннымъ (что естественнѣе всего, такъ какъ оно засвидѣтельствовано многими авторитетными кодексами), то выраженіе будетъ имѣть только косвенное отношеніе къ предмету рѣчи: оно будетъ говорить, что сомнѣвающийся проситель вообще ничего не получитъ отъ Бога и только при посредствѣ этого общаго выраженія будетъ говорить о томъ, что онъ не получитъ и мудрости.—Нельзя не обратить вниманія въ этомъ выраженіи и на то, что во всѣхъ греческихъ кодек-

1) Bisping. s. 16. Calvin. (См. Huther. s. 52), Erdmann. (См. Wandel. s. 37).

2) Hofmann. s. 17.

3) Lange s. 29.

4) Huther. s. 50.

5) Pott. см. Schegg. s. 38.

сахъ, вмѣсто словъ „отъ Бога“ (славянскій текстъ), стоятъ или слова „παρὰ τοῦ κυρίου“ или παρὰ κυρίου (40. 104) или „κατὰ κυρίου“ (70), т. е. подателемъ называется Господь (κύριος), а не Богъ (θεός). Такое чтеніе и должно быть признано правильнымъ. Что же касается чтенія нашей слав. Библии „отъ Бога“, то оно дѣлается понятнымъ въ виду выраженія 5-го стиха „παρὰ τοῦ δίδόντος θεοῦ“. Наши переводчики были поставлены въ недоумѣніе чтеніемъ „παρὰ κυρίου“; имъ казалось, что, такъ какъ въ 5 ст. подателемъ названъ Богъ-Отець (θεός), то и въ 7-мъ стихѣ должна быть рѣчь о томъ же подателѣ, съ чѣмъ, однако, по ихъ мнѣнію, не мирилось чтеніе: „отъ Господа“ (παρὰ κυρίου), говорившее якобы объ Іисусѣ Христѣ, 2-мъ лицѣ св. Троицы,—поэтому они и нашли лучшимъ замѣнить чтеніе: „отъ Господа“ чтеніемъ: „отъ Бога“. Однако принятіе такого чтенія говоритъ только о непониманіи со стороны переводчиковъ религіознаго міровоззрѣнія св. Ап. Іакова. Послѣдній словомъ „κύριος“ обозначаетъ не только Іисуса Христа, но и Бога-Отца (4, 10. 15; 5, 4. 10). Въ этомъ отношеніи св. Іаковъ отличается отъ св. Ап. Павла, у котораго слово „κύριος“ прилагается обычно къ лицу Іисуса Христа, и ближе, чѣмъ св. Павелъ, стоитъ къ словоупотребленію евангелистовъ. Приложеніе у св. Іакова названія „κύριος“ къ лицу Бога-Отца объясняется особенностями воззрѣнія его, въ каковомъ воззрѣніи Ветхій Завѣтъ (гдѣ соотвѣтствующее слову „κύριος“ названіе Іегова употреблялось о Богѣ-Отцѣ) и Новый Завѣтъ (гдѣ названіе „κύριος“ употребляется преимущественно о Богѣ-Сынѣ) соединяются въ одно гармоническое цѣлое.

Чтобы сильнѣе указать на необходимость, во время 1, 8. нужды въ мудрости, молитвы съ твердою вѣрою, св. Іаковъ, далѣе, называетъ мужа сомнѣвающагося двоедушнымъ, (διψυχος ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. Нѣкоторые экзегеты видятъ въ 8-мъ стихѣ самостоятельное предложеніе, въ которомъ подлежащимъ служатъ слова ἄνθρωπος διψυχος, а

сказуемымъ — отглагольное прилагательное *ἀκατάστατος* съ подразумѣваемымъ глаголомъ *εἶναι* <sup>1)</sup>). Едва ли правы эти экзегеты, такъ какъ въ такомъ случаѣ непонятенъ переходъ отъ 7-го стиха къ 8-му: въ 7-мъ стихѣ говорилось о сомнѣвающимся, а въ 8-мъ о двоедушномъ. Сомнѣвающійся человѣкъ не былъ названъ двоедушнымъ ранѣе, и вдругъ въ 8-мъ стихѣ выдвигается ничѣмъ неопосредствованное названіе „двоедушный“, замѣняющее собою названіе „сомнѣвающійся“. Такой переходъ по меньшей мѣрѣ страненъ. Но никакой странности не будетъ, если мы, вмѣстѣ со многими экзегетами <sup>2)</sup>, будемъ видѣть въ 8-мъ стихѣ приложение къ словамъ „*ἄνθρωπος ἐκεῖνος*“ предыдущаго стиха и будемъ читать оба стиха такъ: „итакъ, пусть не думаетъ человѣкъ такой (сомнѣвающійся), что онъ получитъ что-либо отъ Господа,—онъ, мужъ двоедушный, *ἀκατάστατος ἐν πάσαις τοῖς ὁδοῖς αὐτοῦ*“ <sup>3)</sup>). Въ такомъ случаѣ слова „*δίψυχος*“ и „*ἀκατάστατος*“ будутъ вполне понятнымъ усиленіемъ понятія „сомнѣвающійся“. Сомнѣвающійся въ молитвѣ съ полнымъ правомъ можетъ быть названъ двоедушнымъ вообще, такъ какъ, если у него замѣчается душевное раздѣленіе даже въ такой дѣятельности, какъ молитва, которая требуетъ всецѣлаго сосредоточенія души предъ Богомъ, то, очевидно, подобное раздѣленіе всегда его характеризуетъ: онъ всегда двое-

<sup>1)</sup> Такъ Hofmann. s. 17. Schegg. s. 38.

<sup>2)</sup> Такъ Wiesinger. s. 67. Rosemüller. p. 327. Huther. s. 51. Bispiug. s. 17. Wandel. s. 37.

<sup>3)</sup> Нельзя не упомянуть еще объ одномъ пониманіи. Имено. Baumgarten связываетъ 8-ой стихъ со второй половиной 7-го стиха и въ словахъ *ἄνθρωπος δίψυχος* видитъ подлежащее для глагола 7-го стиха *λήφεται*. Знака препинанія предъ словами „*ἄνθρωπος δίψυχος*“, по Baumgarten'у, не должно быть. Вслѣдствіе этого получается такое чтеніе: „пусть не думаетъ человѣкъ такой, что получить-что либо отъ Господа мужъ двоедушный“. Но такое пониманіе не можетъ быть признано правильнымъ. Если ранѣе было сказано: „пусть не думаетъ человѣкъ такой, что получить“, то ясно, что при глаголѣ „получить“ подлежащимъ можетъ быть только выраженіе: „человѣкъ такой“,—конечно, въ видѣ личнаго мѣстоимѣнія 3-го лица.

душенъ. Одна часть его души стремится къ Богу, а другая— въ противоположную сторону—къ міру. Если же сомнѣвающійся въ молитвѣ есть вообще двоедушный мужъ, то вмѣстѣ съ этимъ о немъ можетъ быть сказано, что онъ—*ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ἑδοῖς αὐτοῦ*. Слово *ἀκατάστατος* (еще Іак. 3, 8 и сущ. *ἀκαταστασία* Іак. 3, 16; Лук. 21, 9; 1 Кор. 14, 33; 2 Кор. 6, 5; 12, 20) соотвѣтствуетъ, какъ видно изъ сравненія греческаго текста Ис. 54, 11 и Ос. 13, 3 съ оригинальнымъ еврейскимъ, еврейскому *לָרָעָה* (отъ гл. *רָעָה* — обуревать,—причастіе въ формѣ пуаль), что значитъ „неустойчивый“, „колеблющійся“, „движущійся“<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ, сомнѣвающійся въ молитвѣ, какъ мужъ двоедушный вообще, называется неустойчивымъ *ἐν πάσαις ταῖς ἑδοῖς αὐτοῦ*, т. е. во всѣхъ путяхъ своихъ; выраженіе *πάσαι ἑδοῖ* есть образное выраженіе для обозначенія вообще всѣхъ предпріятій и дѣлъ человѣка (Пс. 90, 11; Іер. 16, 17; Притч. 3, 6, 9 и др.). Такое утвержденіе о сомнѣвавшемся, какъ мужъ двоедушномъ, вполне понятно. Колеблющійся и не находящій твердой опоры даже во время молитвы, нужно думать, всегда неувѣренъ и колеблется. Если, по словамъ св. Кирилла Іерусалимскаго, на вѣрѣ утверждается вся жизнь (земледѣліе, мореплаваніе и т. д.), то на сомнѣніи или двоедушіи ничто не можетъ стоять прочно, все колеблется. Сомнѣвающійся въ молитвѣ христіанинъ всегда и вездѣ подобенъ волнѣ морской, движимой вѣтромъ и не имѣющей въ себѣ и подъ собой опоры.

Въ предыдущихъ стихахъ (6—8) говорилось, что мо- 1, 9—11  
литва христіанина о мудрости должна быть лишена всякихъ колебаній, въ ст. 9—11 эта мысль восполняется и притомъ въ положительной формѣ: христіанинъ не только не долженъ сомнѣваться во время молитвы, но, напротивъ, долженъ быть

<sup>1)</sup> Rosenmüller. p. 327: fluctuans, т. е. „колеблющійся“, „текущій“.

проникнуть радостнымъ сознаниемъ высоты своего христіанскаго состоянія, сознаниемъ, всецѣло исключаящимъ всякое раздвое- ніе и сомнѣніе. Такъ какъ единству христіанскаго сознанія препятствуютъ внѣшнія положенія и состоянія, изъ которыхъ главнѣйшія—богатство и бѣдность, то св. Іаковъ и останавливаетъ на нихъ свое вниманіе. Ни богатство, ни бѣдность не должны разрушать одинаго радостнаго (*καυχόμεθα*) хри- стіанскаго сознанія и отражаться въ молитвѣ, ибо только тогда молитва христіанина будетъ молитвою вѣры, могущею испросить отъ Бога мудрость, необходимую въ испытаніяхъ. Въ такой связи находятся, по нашему миѣнію, настоящіе стихи съ предыдущими. Неестественно видѣть въ 9—11 стихахъ возвращеніе къ темъ 2 стиха, какъ думаютъ нѣко- торые <sup>1)</sup>, или связывать ихъ съ предыдущими при посредствѣ понятія мудрости, которая, по однимъ, имѣетъ свое основаніе не въ чемъ иномъ, какъ въ сознаніи христіаниномъ только своей христіанской высоты <sup>2)</sup>, а по другимъ—проявляется въ этомъ сознаніи <sup>3)</sup>. Противъ перваго пониманія говоритъ отда- ленность связываемыхъ стиховъ, а противъ послѣднихъ—на- тянутость и искусственность въ объясненіяхъ. Еще искус- ственнѣе объясненіе Hofmann'a, который въ ст. 9—11 находитъ переходъ къ новой мысли. По его взгляду, св. Іаковъ раньше говорилъ о томъ, что не должно быть двоедушія въ молитвѣ христіанина, теперь же говоритъ о томъ, что не должно быть двоедушія и вообще въ жизни христіанина: христіанинъ дол- женъ быть только христіаниномъ,—и богатый и бѣдный одинаково должны сознавать только свою христіанскую вы- соту <sup>4)</sup>. Однако такой переходъ, если бы онъ дѣйствительно имѣлъ мѣсто въ настоящемъ случаѣ, свидѣтельствовалъ бы

<sup>1)</sup> Schegg. s. 39. Huther. s. 53—54.

<sup>2)</sup> Wiesinger. s. 66—67.

<sup>3)</sup> Grashof. См. Wiesinger. s. 67.

<sup>4)</sup> S. 18.

только о беспорядочности теченія мыслей у св. Ап. Іакова. Поэтому данное нами объясненіе едвали не самое подходящее. Изъ изложеннаго нами пониманія само собою слѣдуетъ то, что какъ братъ униженный, собственно бѣдный (*ταπεινός*), такъ и „богатый“ (*πλούσιος*) суть христіане, съ чѣмъ не всѣ толкователи согласны. По мнѣнію нѣкоторыхъ, подъ именемъ богатаго (*πλούσιος*), такъ какъ онъ не называется братомъ, разумѣется не только не христіанинъ, но и гонитель христіанъ<sup>1)</sup>. Противъ такого пониманія, кромѣ указанной выше связи, говоритъ еще то, что предъ словомъ *πλούσιος* естественнѣе всего подразумѣвать существительное *ἀδελφός*: если оно пропущено, то только вслѣдствіе того, что само собою подразумѣвается. Также выраженіе „*καυχάσθω ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ*“ звучитъ ироніей въ отношеніи къ богачу-не христіанину, такъ какъ подъ униженіемъ (*ταπείνωσις*) не-христіанина можно разумѣть только дѣйствительное униженіе, дѣйствительнымъ же униженіемъ хвалиться (*καυχάσθω*) нельзя<sup>2)</sup>. Но что иронія здѣсь недопустима, это съ ясностью слѣдуетъ изъ высоконравственнаго характера св. Іакова. Посему униженіе должно понимать такъ, чтобы имъ можно было хвалиться на самомъ дѣлѣ. А такое пониманіе возможно только при отнесеніи понятія униженія къ богачу-христіанину. Наконецъ, если у св. Іакова въ данномъ случаѣ разумѣются богачи-нехристіане, то непонятно обращеніе къ нимъ св. Іакова: оно совершенно безцѣльно, какъ слово христіанина къ нехристіанамъ. Итакъ, подъ названіемъ *πλούσιος* разумѣется несомнѣнно богатый христіанинъ.—Если такъ, то что же это

1] Такъ Huther. s. 53—54.

2] Нѣкоторые толкователи, чувствуя возможность такого возраженія, вмѣсто глагола *καυχάσθω* подразумѣваютъ глаголь *αἰσχυνέσθω* („да стыдится“), при каковомъ чтеніи дѣйствительно иронія не получается, и выраженіе является вполне приложимымъ къ богачу—нехристіанину. (Такъ Икуменій р. 445. Эстій См. Bisping. s. 19). Однако вставка глагола *αἰσχυνέσθω* не имѣетъ никакихъ основаній. Если въ предложеніи нѣтъ сказуемаго, то очевидно подразумѣвается сказуемое предыдущаго предложенія, т. е. *καυχάσθω*.

за униженіе, которымъ долженъ хвалиться богатый христіанинъ равно такъ же, какъ бѣдный долженъ хвалиться высотой своею (ὕψος)? Что это за совпаденіе и однозначимость понятій униженія въ отношеніи къ богатому и высоты въ отношеніи къ бѣдному? Такъ какъ униженный, бѣдный христіанинъ не имѣетъ никакой другой высоты, кромѣ высоты своего христіанскаго состоянія, то подъ словомъ ὕψος должно разумѣть именно христіанское званіе, достоинство христіанина, а не его бѣдность, которая якобы сама въ себѣ есть истинное богатство <sup>1)</sup>). Въ соотвѣтствіе съ этимъ, и подъ униженіемъ, бѣдностью (ταπεινωσις) богатаго разумѣется не его „пресыщенное богатство, которое въ дѣйствительности есть бѣдность“ <sup>2)</sup>, но его христіанское званіе, такъ какъ и богатство, и бѣдность сами въ себѣ ни высота, ни униженіе. Званіе же христіанина можетъ быть названо и высотой и униженіемъ. смотря по тому, съ какой точки зрѣнія смотрѣть на него. Съ христіанской точки зрѣнія, званіе христіанина есть высота, съ точки же зрѣнія міра—это униженіе. Противоположенія въ рѣчи св. Іакова, такимъ образомъ, объясняются переменною точкою зрѣнія. Съ точки зрѣнія міра, бѣдный христіанинъ, какъ бѣдный, низокъ, униженъ, но, съ христіанской точки зрѣнія, онъ высокъ, такъ какъ онъ христіанинъ. И богатый христіанинъ, высоко стоящій, какъ богатый, низко стоитъ, по взгляду міра, какъ христіанинъ, исповѣдующій вѣру въ Распятаго, вѣру, проповѣдующую смиреніе и кротость, вѣру преимущественно бѣдныхъ и нищихъ,—однако, съ христіанской точки зрѣнія, это униженіе такого свойства, что имъ только и должно хвалиться, такъ какъ оно совпадаетъ съ высотой бѣднаго и имѣетъ вѣчное, непреходящее значеніе. Такимъ образомъ и высота бѣднаго и униженіе богатаго въ существѣ дѣла одно и то же; приглашеніе

<sup>1)</sup> Противъ Фаррара. стр 369—370.

<sup>2)</sup> Ibid.

хвалиться тѣмъ или другимъ не заключаетъ въ себѣ никакой ироніи.

Почему же богатый долженъ хвалиться только своимъ званіемъ христіанина, не обращая никакого вниманія на свое богатство, такъ славное въ глазахъ міра? Потому, что богатый, какъ богатый, неизбежно погибнетъ, не приобрѣтши другой вѣчной жизни. Это и раскрывается св. Ап. Іаковомъ въ послѣдующихъ образныхъ выраженіяхъ. Ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται — „какъ цвѣтъ травы, онъ преидетъ“. Какъ видно, выраженіе говоритъ о богачѣ, а не о богатствѣ богача. Отсюда ясно, что разумѣется не разореніе богача, а прехожденіе богача, его смерть: богатство остается, но богатый переходитъ, умираетъ. Такія и подобныя сравненія для обозначенія скоротечности человѣческаго существованія весьма часты въ книгѣ псалмовъ и въ пророческихъ книгахъ (пс. 36, 2; 91, 8; 102, 15; Ис. 40, 6—7; Іов 14, 2; 15, 30). Особенно подходяще и умѣстно сравненіе скоротечности жизни богача съ увяданіемъ цвѣтка, такъ какъ богачъ, по взгляду міра, есть дѣйствительно какъ бы цвѣтокъ среди людей. Гибель богача, если онъ только богачъ и принадлежитъ міру и землѣ, неизбежна, какъ неизбежна гибель цвѣтка, когда восходитъ солнце σὺν τῷ καύσῳι. Нѣкоторые экзегеты существительное καύσῳι понимаютъ, какъ зной самого солнца и переводятъ: „солнце со зноемъ“, „знойное солнце“<sup>1)</sup> Однако такое пониманіе едва ли правильно, такъ какъ, во первыхъ, представленіе, что съ восходомъ знойнаго солнца погибаетъ растительность, будетъ сильнымъ и для восточнаго обитателя, во-вторыхъ, такъ какъ при существительномъ „καύσῳι“ нѣтъ опредѣленія αὐτοῦ, которое указывало бы именно на солнечный жаръ, и въ-третьихъ, такъ какъ слово καύσῳι, еврейское קָדָר, у пророковъ часто употребляется для обозначенія

<sup>1)</sup> Huther. s. 59—60. Schegg. s. 42—43. Такъ въ Вульгатѣ (sol cum ardore), въ русскомъ и славянскомъ текстахъ.



восточнаго жгучаго вѣтра (Иер. 18, 17; Іез. 17, 10; 19, 12; Ос. 12, 1; 13, 15; Іовъ 27, 21). Вслѣдствіе такихъ сообщеній, подъ словомъ *καύσων* лучше всего понимать, вмѣстѣ со многими экзегетами<sup>1)</sup>, палящій восточный вѣтеръ, дувшій съ аравійскихъ степей и производившій губительное дѣйствіе на растительность; у ориенталистовъ онъ извѣстенъ подъ именемъ „самума“. Онъ появлялся вмѣстѣ съ восходомъ солнца, почему и понятно выраженіе св. Іакова: „взошло солнце съ жгучимъ вѣтромъ“. И какъ подъ дѣйствіемъ восшедшаго солнца и палящаго вѣтра погибаетъ красота внѣшняго вида цвѣтка (*εὐπρέπεια τοῦ προσώπου*)—*species externa*, такъ увянетъ (*μαρανθήσεται*)<sup>2)</sup> и богачъ *ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ*. Это увяданье богача нѣтъ основаній представлять какъ внезапную кончину его отъ суда Божія<sup>3)</sup>, такъ какъ не всѣ богачи, даже и въ томъ случаѣ, если они—только богачи, караются десницею Божіею, между тѣмъ какъ св. Апостоль здѣсь говоритъ о судьбѣ всѣхъ вообще богачей. И образъ жгучаго вѣтра въ настоящемъ случаѣ употребленъ не для обозначенія наказанія Божія, постигающаго богатаго, а лишь для указанія того, что богачъ, если только онъ богачъ, принадлежащій міру и его суетѣ, непременно долженъ умереть, какъ необходимо засыхаетъ цвѣтокъ подъ дѣйствіемъ палящаго солнца и жгучаго вѣтра. Выраженіе: „такъ увянетъ и богатый *ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ*“, по справедливому замѣчанію одного экзегета, высказываетъ лишь то, что „нѣчто пройдетъ надъ богачемъ, отчего не защититъ его богатство,—неотвратимая смерть“<sup>4)</sup>. Неправильно, хотя и оригинально, пониманіе указаннаго выраженія, предлагаемое Wandel'emъ. По

<sup>1)</sup> Такъ Rosenmüller. p. 329. Wiesinger. s. 70. Lange. s. 31. Hofmann. s. 31. Wandel. s. 44.

<sup>2)</sup> Славянское чтеніе „увядаетъ“ неправильно, такъ какъ во всѣхъ кодексахъ и текстахъ стоитъ будущее время,

<sup>3)</sup> Такъ думаетъ Huther. s. 60.

<sup>4)</sup> Hofmann. s. 21.

мнѣнію Wandel'я, подъ гибелью богатаго христіанина разумѣется не физическая смерть, безразлично къ тому, будетъ ли она естественной или неестественной, но нравственно-религіозная—отпаденіе богача отъ христіанскаго общества. Если богачъ не будетъ хвалиться униженіемъ своимъ, то мірскія попеченія и суетливыя стремленія приведутъ его къ отпаденію отъ христіанскаго общества: „внутренняя слава его христіанскаго состоянія увянетъ, подчиненная служенію маммонѣ и корыстолюбію“<sup>1)</sup>). Однако сравненіе говоритъ о внѣшней смерти богача, какъ живущаго внѣшней жизнью,—о смерти, которою оканчивается его земная жизнь, такъ какъ онъ не зажегъ въ себѣ огня вѣчной жизни. Эта неизбѣжная смерть постигнетъ богача *ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ*, т. е. въ путяхъ его. Слово „*πορεία*“ лучше всего понимать, какъ образное выраженіе для обозначенія трудовъ и занятій богача, подобно выраженію *ἐν ταῖς ὁδοῖς* 8-го стиха. Не подходяще пониманіе слова „*πορεία*“ въ смыслѣ наслажденія жизнью, такъ какъ не всѣ богачи наслаждаются жизнью<sup>2)</sup>; равно также не идетъ здѣсь и пониманіе сущ. „*πορεία*“ въ смыслѣ торговыхъ поѣздокъ, такъ какъ нѣтъ основаній всѣхъ богачей представлять торговцами<sup>3)</sup>).

12-й стихъ есть заключительный въ отдѣлѣ объ испытаніяхъ. Въ немъ говорится о томъ, что христіанинъ, будетъ ли онъ богатымъ или бѣднымъ, блаженъ, если претерпѣваетъ испытаніе надлежащимъ образомъ: его ожидаетъ вѣнецъ жизни, обѣщанный любящимъ Бога. „Блаженъ мужъ, иже претерпитъ“<sup>4)</sup> искушеніе: зане искусень бывъ, прииметь вѣ-

1, 12

<sup>1)</sup> S. 45.

<sup>2)</sup> Противъ de Wette.

<sup>3)</sup> Противъ Piscator'a, Herder'a, Laurentius'a. См. Huther. s 60. изд. 3.

<sup>4)</sup> Въ большинствѣ кодексовъ читается настоящее время „претерпѣваетъ“, какое чтеніе и должно быть принято; чтеніе славянскаго текста въ будущемъ времени „претерпитъ“ не можетъ быть оправдано.

нецъ жизни, его же обща Богъ<sup>1)</sup> любящимъ Его“. Спла выраженія заключается въ понятіи „блаженъ“, почему оно и поставлено на первомъ мѣстѣ. Неправильно Тома Аквинатъ всю силу выраженія полагаетъ въ понятіи „мужъ“ („блаженъ мужъ, не изнѣженный и женоподобный, но мужъ“)<sup>2)</sup>, такъ какъ въ такомъ случаѣ слово мужъ стояло бы на первомъ мѣстѣ. Называется претерпѣвающимъ испытаніе блаженнымъ потому, что онъ, *δόκιμος γυνόμενος*, получить вѣнецъ жизни. Слово *δόκιμος* указываетъ на мужа испытаннаго, очищеннаго въ горнилѣ испытаній, подобно сущ. *δοκιμή*, говорящему о результатѣ испытаній. Не о подготовкѣ къ побѣдѣ, какъ думаютъ нѣкоторые<sup>3)</sup>, но о самой побѣдѣ, имѣющей быть увѣнчанной вѣнцомъ жизни, идетъ рѣчь. Образъ увѣнчанія, по мнѣнію однихъ экзегетовъ<sup>4)</sup>, заимствованъ св. Іаковомъ отъ греческихъ игръ, гдѣ побѣдители увѣнчивались лавровыми вѣнками, по мнѣнію же другихъ<sup>5)</sup>, ни откуда не заимствованъ, какъ одинаково свойственный грекамъ, іудеямъ и всему человѣчеству. Тотъ вѣнецъ, которымъ увѣнчиваются христіанскіе побѣдители, есть вѣнецъ необыкновенный, — это вѣнецъ жизни (*στέφανος τῆς ζωῆς*). Не изъ миртовъ и лавровъ онъ сплетается, но изъ жизни: это сама жизнь<sup>6)</sup>. Въ то время какъ богатаго христіанина, если онъ не исполненъ сознанія своей христіанской высоты, неизбежно постигаетъ смерть, христіанина, исполненнаго такового сознанія и надлежаще перенесшаго испытанія, очищеннаго въ ихъ горнилѣ, увѣнчиваетъ жизнь. Рѣчь, — конечно, о вѣчной жизни въ об-

<sup>1)</sup> Въ кодексахъ G. K. и мелкаго шрифта вмѣсто „Богъ“ (*θεός*) читается „*Χριστός*“. Принимая во вниманіе религіозныя воззрѣнія св. Іакова, противъ этого чтенія ничего нельзя сказать.

<sup>2)</sup> См. Huther. s. 61. изд. 3.

<sup>3)</sup> Augusti, Pott, Losner. см. Huther. s. 61. изд. 3.

<sup>4)</sup> Такъ Wiesinger. s. 72,

<sup>5)</sup> Такъ Lange. s. 36.

<sup>6)</sup> Родительный падежъ *τῆς ζωῆς* есть родительный приложенія или матеріи.

щени съ Богомъ, а не объ общеніи чистой и святой души съ Богомъ въ земной жизни, какъ утверждаетъ Wandel<sup>1)</sup>. Дается этотъ вѣнецъ въ награду испытаннымъ христіанамъ потому, что онъ обѣщанъ любящимъ Бога, каковыми и называются въ испытаніяхъ истинные христіане: безъ любви къ Богу они не очистились бы въ горнилѣ испытаній. Обѣщаніе объ увѣнчаніи вѣнцомъ жизни, по мнѣнію нѣкоторыхъ, дано въ словахъ Зах. 6, 14: „вѣнецъ будетъ терпящимъ“<sup>2)</sup>, но болѣе основательно находить такое обѣщаніе въ нагорной проповѣди Спасителя (Мѹ. 5, 10—11).



---

<sup>1)</sup> S. 46.

<sup>2)</sup> Такъ Spitta. s. 30.

## ГЛАВА ВТОРАЯ.

### Взглядъ на искушенія (1, 13—18).

Испытанія, ниспосылаемыя Богомъ, служатъ не всегда къ жизни. Тѣ же испытанія могутъ служить и къ смерти—именно въ томъ случаѣ, когда испытываемый чувствуетъ влеченіе ко грѣху. Испытаніе тогда обращается въ искушеніе. Однако въ то время, какъ испытанія происходятъ отъ Бога, искушенія—не отъ Него, а отъ собственной похоти человека. Такъ какъ внѣшнія положенія и отношенія читателей посланія, служившія испытаніями, служили въ то же время для многихъ и искушеніями, то св. Іаковъ находитъ нужнымъ высказать истинный взглядъ на искушенія, на ихъ происхожденіе и значеніе, поступая такъ съ цѣлью отвращенія читателей отъ искушеній.

1, 13

„Никтоже искушаемъ (πειράζόμενος) да глаголетъ, яко отъ Бога искушаемъ есмь (πειράζομαι): Богъ нѣсть искуситель (ἀπειραστός) злымъ, не искушаетъ же той никогоже“. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что глаголь πειράζεσθαι въ приведенномъ стихѣ имѣетъ различное значеніе. Такъ какъ раньше говорилось объ испытаніяхъ, то, въ силу связи съ предыдущимъ, причастіе πειράζόμενος должно быть переведено „испытываемый“. Однако тотъ же глаголь, употребленный далѣе: ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι, долженъ имѣть уже другое значеніе. Объ этомъ свидѣтельствуетъ дальнѣйшее выраженіе: „ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν“. Изъ

приведеннаго выраженія ясно, что въ предыдущемъ предложениі употребленный глаголь *πειράζομαι* обозначаетъ не просто испытаніе, но такое испытаніе, которое ведетъ ко злу, иначе—искушеніе, и поэтому долженъ быть переведенъ въ значеніи „искушаться“. Все выраженіе, такимъ образомъ, можетъ быть переведено такъ: „никто, подвергающійся испытанію, не долженъ говорить, что онъ искушается Богомъ (ко злу): „*ὁ θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν*“. Такая смѣна значеній одного и того же слова не должна удивлять насъ, такъ какъ у св. Іакова одно и то же слово въ разныхъ мѣстахъ имѣетъ различное значеніе, на примѣръ слово *ἡλίκος* въ 3, 5 или сущ. *γένεσις* въ 1, 23 и 3, 6. Испытаніе, ниспосылаемое Богомъ, не есть искушеніе. Если же оно обращается въ искушеніе ко злу, то причина этого во всякомъ случаѣ не въ Богѣ, такъ какъ *θεὸς ἀπειραστός ἐστι κακῶν*. Экзегеты различно переводятъ отглагольное прилагательное *ἀπειραστός*. Одни изъ нихъ переводятъ слово *ἀπειραστός* въ дѣйствительномъ значеніи: „не есть искуситель или искушающій ко злу“<sup>1)</sup>, другіе—страдательнымъ: „не искушается зломъ“, „не причастенъ злу“, „чуждъ зла“<sup>2)</sup>. И у классиковъ соотвѣтствующія слову „*ἀπειραστός*“ прилагательныя „*ἀπειρατος*“ или „*ἀπειρητος*“ имѣютъ то дѣйствительное, то страдательное значеніе<sup>3)</sup>. Обыкновенно смыслъ рѣчи указываетъ, какъ перевести слово *ἀπειραστός*. Въ данномъ случаѣ слово *ἀπειραστός* не можетъ быть переведено въ дѣйствительномъ значеніи, такъ какъ получилась бы тавтологія съ послѣдующимъ выраженіемъ: „не искушаетъ же той никогоже“<sup>4)</sup>. Поэтому ему лучше

<sup>1)</sup> Такъ въ славянскомъ текстѣ, въ Вульгатѣ (*intentator*), у Лютера (*nicht ein Versucher*) и др.

<sup>2)</sup> Такъ Rosenmüller. p. 331. Wiesinger. s. 76. Huther. s. 61. Bisping s. 22. Hofmann. s. 22, Wandel. s. 51.

<sup>3)</sup> См. Schegg. s. 48—49.

<sup>4)</sup> Неподходящее и пониманіе—Bruckner'a, переводящаго слово „*ἀπειραστός*“ въ значеніи „испытывающій“, „ощущающій“: „Богъ не есть испытываю-

придать страдательное значение: „не искушается зломъ“ или еще лучше: „не причастенъ злу“, „чуждъ зла“. Последнее значение мы предпочитаемъ, во-первыхъ, потому, что, въ немъ яснѣе высказывается мысль о непричастности Бога злу, а во вторыхъ, потому, что оно нисколько не стоитъ въ противорѣчии съ выраженіями, въ которыхъ говорится, что хотя Богъ искушается злыми людьми ко злу, однако внутренно Онъ не доступенъ искушенію и чуждъ зла<sup>1)</sup>. Нельзя не упомянуть еще о томъ, что нѣкоторые экзегеты въ выраженіи: „ὁ θεὸς ἀπειραστός ἐστι καθῶν“ находятъ испорченность текста<sup>2)</sup>. Они говорятъ, что указанное выраженіе должно высказывать иную мысль сравнительно съ той, какую оно высказываетъ. Если поставить его въ отношеніе противоположности (какъ и слѣдуетъ), къ послѣдующему предложенію: „не искушаетъ же той никогоже“, то будетъ ясно, что оно должно выражать ту мысль, что Богъ искушается (πειραστός) ко злу другими, но самъ не искушаетъ никого. Такимъ образомъ, вмѣсто чтенія ἀπειραστός должно быть чтеніе „πειραστός“. Однако такой взглядъ не имѣетъ въ свою пользу никакихъ внѣшнихъ оснований, такъ какъ нѣтъ ни одного текста и кодекса, гдѣ бы было чтеніе „πειραστός“. Кроме того, и то внутреннее основаніе, на которомъ зиждется изложенное мнѣніе, весьма слабо. Частица противоположности δέ (же) въ выраженіи: „не искушаетъ же никогоже“ понятна и безъ допущенія такого крайняго взгляда. Она находитъ свое объясненіе въ томъ, что выраженіе: „не искушаетъ же той никогоже“ находится въ отношеніи противоположности къ предложенію: „отъ Бога искушаюсь“. Испытываемый говоритъ: „отъ Бога искушаюсь“,

---

щій зло“, „Богъ не ощущаетъ зла“. Однако, такъ какъ глаголь πειράζομαι здѣсь долженъ имѣть значеніе искушаться, то взглядъ Вruckner'a не можетъ быть принятъ. См. Wandel. s. 51.

<sup>1)</sup> Исх. 17, 2. 7. Втор. 6, 16; 33, 8; Пс. 77, 18. 41. 56; 91, 9, 105, 14; Пс. 7, 12; Іуд. 8, 12; Сир. 18, 22; Прем. 1, 2 и др.

<sup>2)</sup> Такъ Spitta. s. 33.

а Богъ не искушаетъ никого. Такимъ образомъ, предложеніе: „Богъ непричастенъ злу“ есть посредствующее сужденіе между сужденіями: „отъ Бога искушаюсь“ и „не искушаетъ же той никогоже“. Оно представляетъ собою основаніе для сужденія: „не искушаетъ же той никого“.

Чтобы убѣдительноѣ доказать, что искушеніе ко злу 1, 14. происходитъ не отъ Бога, св. Іаковъ, указывая на дѣйствительный источникъ искушенія—собственную похоть человѣка (*ιδία επιθυμία*). Подъ похотью разумѣется не первородный грѣхъ, какъ онъ врожденъ человѣку, такъ какъ похоть называется собственной (*ιδία*) похотью человѣка; подъ ней, очевидно, разумѣется такое грѣховное стремленіе, которое, хотя хотя имѣетъ свое основаніе въ первородномъ грѣхѣ, однако развилося и окрѣпло подъ вліяніемъ свободной воли человѣка. Пока есть одно лишь грѣховное стремленіе, но нѣтъ согласія на него свободной воли человѣка,—грѣха еще нѣтъ. Однако, онъ не далекъ и всегда возможенъ, такъ какъ похоть (*ἐπιθυμία*) влечетъ (*ἐξέλκει*) и прельщаетъ (*δολοῦσθαι*) человѣка, т. е. его волю. Глаголь *ἐξέλκειν*—извлекать, вытаскивать, по замѣчанію Schneckenburger'a и Pott'a, сначала употреблялся въ языкѣ звѣролововъ и рыболововъ для обозначенія вытаскиванія, извлеченія добычи изъ сѣтей, а потомъ отсюда былъ перенесенъ *in rem amatoriam* и употреблялся для обозначенія дѣйствій блудницы, извлекавшихъ человѣка изъ его обычнаго, нормальнаго состоянія. Въ данномъ случаѣ глаголь *ἐξέλκειν* взятъ изъ второго употребленія, о чемъ свидѣтельствуется послѣдующая рѣчь св. Апостола, гдѣ употреблены образы зачатія и рожденія. Смыслъ выраженія, слѣдовательно, такой: похоть, какъ блудодѣйная жена, извлекаетъ человѣка изъ его обычнаго, нормальнаго состоянія, влечетъ ко грѣху. Второй глаголь *δολοῦσθαι* <sup>1)</sup> тоже сначала употреблялся въ языкѣ

<sup>1)</sup> Глаголь *δολοῦσθαι* употреблялся о ловлѣ рыбы посредствомъ уды, на ерючекъ которой насаживался червякъ или другое какое-либо насѣжкомое, служившее приманкой для рыбы. См. Starke. s. 220.



звѣролововъ и рыболововъ, а потомъ сталъ обычнымъ *in ge amatoria* и обозначалъ приманки и обольщенія блудницы. Какъ свидѣлствуютъ послѣдующіе образы, и этотъ глаголъ взятъ изъ второго употребленія: похоть, какъ блудодѣйная жена, манитъ къ себѣ человѣка, „прельщаетъ“. Пока человѣкъ не поддастся грѣховному влеченію и обольстительной приманкѣ похоти, грѣхъ еще не совершенъ. Однако, стоитъ только человѣку дать согласіе на влеченіе и прельщенія похоти, стоитъ только допустить этотъ переломъ въ своей волѣ, и похоть зачинаетъ, т. е. происходитъ грѣхъ въ зародышѣ.

1, 15

Воля человѣка служитъ оплодотворяющимъ началомъ — активнымъ, похоть — пассивнымъ. Послѣ согласія воли на прельщеніе похоти, т. е. зачатія грѣха, начинается опредѣленно обрисовываться образъ грѣха, а когда грѣхъ совершенно опредѣлится, это значитъ: онъ родился. Такимъ образомъ, подъ рожденнымъ грѣхомъ (*ἀμαρτία*) у св. Іакова разумѣется опредѣленное грѣховное направленіе воли человѣка, безразлично къ тому, проявляется ли оно во внѣшнѣ — въ дѣятельности, или остается внутри человѣческой души. Грѣхъ, не опредѣлившійся, только зачатый, есть тоже грѣхъ, какъ и ребенокъ, до рожденія, все же ребенокъ, только то — грѣхъ въ зародышѣ, а это — грѣхъ, имѣющій вполнѣ опредѣленный образъ, какъ ребенокъ по рожденіи. Въ свою очередь дитя любодѣйныхъ родителей — рожденный грѣхъ рождаетъ смерть. Св. Ап. Іаковъ, указываетъ на конецъ грѣховныхъ искушеній — смерть, конечно, съ тою цѣлью, чтобы было еще яснѣе, что искушенія происходятъ не отъ Бога, такъ какъ отъ Бога происходитъ только жизнь. Рожденіе грѣхомъ смерти происходитъ не сейчасъ... Нужно, чтобы грѣхъ сталъ *ἀμαρτία ἀποτελεσμα*. Выраженіе „*ἀμαρτία ἀποτελεσμα*“ не можетъ обозначать грѣха, перешедшаго изъ области внутренней во внѣшнюю, изъ мысли ставшаго дѣломъ грѣха содѣяннаго (какъ понято въ славянскомъ и русскомъ текстахъ), такъ какъ въ такомъ случаѣ изъ словъ св. Іакова слѣдовало бы,

что внутреннее грѣховное направленіе, какъ бы оно велико и сильно ни было, не приводитъ къ смерти. А это не вѣрно. Кромѣ того, ничто не даетъ права подъ словомъ ἀμαρτία, употребленнымъ у св. Іакова раньше безъ опредѣленія ἀποτελεσθεῖσα, разумѣть только внутренній грѣхъ—грѣхъ мысли. Несомнѣнно, подъ рожденнымъ грѣхомъ нужно разумѣть вообще грѣхъ, получившій опредѣленный образъ, т. е. какъ внутренній, такъ и внѣшній грѣхъ. Поэтому и дальнѣйшее слово ἀποτελεσθεῖσα нужно понимать въ отношеніи какъ къ внѣшнему, такъ и внутреннему грѣху.—Нельзя также въ опредѣленіи ἀποτελεσθεῖσα видѣть одно только образное выраженіе, говорящее якобы о половой зрѣлости грѣха, необходимой для того, чтобы грѣхъ могъ родить<sup>1)</sup>. Какъ дѣвица должна быть зрѣлой въ половомъ отношеніи, чтобы она могла родить, такъ якобы и грѣхъ у св. Іакова представляется зрѣлымъ въ половомъ отношеніи, дабы была отгѣнена его правоспособность къ рожденію. Противъ такого образнаго пониманія слова „ἀποτελεσθεῖσα“ нужно сказать то, что одна половая зрѣлость недостаточна для рожденія. Не всякая *virgo matura* рождаетъ только вслѣдствіе того, что она *matura*, зрѣла въ половомъ отношеніи. Основаніе образно понимать причастіе ἀποτελεσθεῖσα было бы только въ томъ случаѣ, если бы послѣ причастія ἀποτελεσθεῖσα стояло еще другое причастіе συλλαβοῦσα: грѣхъ, *созрѣвшій въ половомъ отношеніи и зачавшій*, рождаетъ смерть. Но такъ какъ причастіе συλλαβοῦσα отсутствуетъ, то образное пониманіе слова ἀποτελεσθεῖσα является неподходящимъ. Лучше всего понимать его не образно, а въ собственномъ значеніи. И при этомъ слову ἀποτελεσθεῖσα наиболѣе основательно придать значеніе, подобное значенію слова τέλειος въ 1, 4. Ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα—это грѣхъ, достигшій совершенства, полного

<sup>1)</sup> Такъ Bruckner. См. Wandel, s. 55—56.

развитія, охватившій все существо человѣка, не престающій. — иначе это: грѣхъ, обратившійся въ страсть, покорившій всецѣло себѣ человѣка. Это не то, что вся грѣховная жизнь человѣка<sup>1)</sup>, — это отдѣльный грѣхъ, возобладавшій надъ человекомъ. Такой грѣхъ дѣйствительно рождаетъ смерть<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ слово ἀποτελεσθεῖσα лучше всего перевести: „грѣхъ, достигшій полного развитія“.

1, 16—17

Такъ какъ въ 17-мъ стихѣ дается самое сильное доказательство той мысли, что отъ Бога не могутъ происходить искушенія ко злу, то св. Іаковъ, чувствуя окончательную побѣду надъ мыслящими иначе, въ 16 стихѣ восклицаетъ: „μη̄ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί“, т. е. „не прельщайтесь“, „не обманывайтесь, мои возлюбленные братія“. Подобные обороты и выраженія въ Новомъ Завѣтѣ всегда употребляются предъ самымъ яснымъ обнаруженіемъ заблужденія противника, предъ окончательной побѣдой (1 Кор. 6, 9—10; 15, 33; 1 Иоан. 3, 7). Такъ и въ настоящемъ случаѣ. Самое сильное опроверженіе заблужденія о происхожденіи искушеній ко злу дается въ 17 стихѣ—именно дается опроверженіе положительнаго характера, между тѣмъ какъ раньше приводились доказательства отрицательнаго характера. Въ чемъ же состоитъ это положительное опроверженіе заблужденія о происхожденіи искушеній ко злу? Въ доказательствѣ той положительной мысли, что отъ Бога происходитъ только доброе и совершенное. Такъ какъ при опроверженіи ложнаго мнѣнія, что искушенія ко злу якобы происходятъ отъ Бога, вполне достаточно доказать мысль, что *одно только* доброе и совершенное происходитъ отъ Бога, и совершенно излишне и неподходяще доказывать, что *все* благое и совершенное имѣетъ свой источникъ въ Богѣ, то поэтому выраженіе „πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον“ лучше всего понимать съ

<sup>1)</sup> Такъ Calvin. См. Huther. s. 69.

<sup>2)</sup> Согласно съ нами понимаютъ Huther. s. 69. Wandel. s. 56—57.

экслюзивнымъ оттѣнкомъ, т. е. слова  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  и  $\pi\acute{\alpha}\nu$  перевести чрезъ нарѣчіе: только, а не чрезъ мѣстоимѣніе „всякій“ или „весь“<sup>1)</sup>: „только даяніе доброе и только даръ совершенный свыше есть“. Въ приведенномъ выраженіи, кромѣ словъ  $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$  и  $\pi\acute{\alpha}\nu$ , обращаютъ на себя вниманіе еще слова „даяніе“ ( $\delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ) и „даръ“ ( $\delta\acute{o}\rho\eta\mu\alpha$ ). Нѣкоторые экзегеты подъ даяніемъ разумѣютъ естественные дары, а подъ даромъ—сверхъестественные дары благодати, вслѣдствіе чего якобы къ слову  $\delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  присоединено опредѣленіе  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta}$  (доброе даяніе), а къ слову  $\delta\acute{o}\rho\eta\mu\alpha$  опредѣленіе  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$  (совершенный даръ), такъ какъ *gratia perficit naturam*<sup>2)</sup>. Однако такое пониманіе едвали вѣрно. Нѣтъ основаній полагать, что сущ.  $\delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  обозначаетъ естественные дары, т. е. дары низшаго порядка, а сущ.  $\delta\acute{o}\rho\eta\mu\alpha$  сверхъестественные дары благодати, т. е. дары высшаго порядка. Какъ подъ именемъ даянія, такъ и подъ именемъ дара безразлично могутъ пониматься какъ естественные, такъ и сверхъестественные дары. Усиленіе мыслей св. Апостола состоитъ не въ послѣдовательномъ употребленіи существительныхъ  $\delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  и  $\delta\acute{o}\rho\eta\mu\alpha$ , а въ употребленіи различныхъ опредѣлительныхъ словъ— $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$  и  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ , изъ которыхъ послѣднее указываетъ на даръ болѣе цѣнный и чистый, чѣмъ первый, не указывая однако того, есть ли это даръ естественный или даръ сверхъестественный. Различіе между существительными  $\delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  и  $\delta\acute{o}\rho\eta\mu\alpha$  не существенное—именно то, что сущ.  $\delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  имѣетъ дѣйствительное значеніе, указывая на дающаго Бога, а сущ.  $\delta\acute{o}\rho\eta\mu\alpha$  имѣетъ страдательное значеніе, указывая на принимающаго человѣка—Нельзя также не обратить вниманія на то, что выраженіе „ $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha \delta\acute{o}\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\eta} \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu \delta\acute{o}\rho\eta\mu\alpha \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$ “ представляетъ собою стихъ гекза-

<sup>1)</sup> Противъ Huther'a. s. 67, Starke. s. 227, противъ переводовъ Лютера, Вулгаты, славянскаго и русскаго текстовъ.

<sup>2)</sup> Такъ Bisping. s. 24. Фромондъ: Богъ для насъ источникъ всѣхъ благъ—естественныхъ и сверхъестественныхъ“. См. Migne. col. 661—662. Starke. s. 227.

метрическаго размѣра. Какъ смотрѣть на этотъ гекзаметръ? Одни думаютъ, что св. Іаковъ позаимствовалъ указанный стихъ изъ какого-либо греческаго поэта, подобно св. Ап. Павлу, воспользовавшемуся въ 1 Кор. 15, 33 стихомъ греческаго поэта Менандра<sup>1)</sup>. Конечно, въ такомъ предположеніи нѣтъ ничего невѣроятнаго, но, такъ какъ цитата не найдена, то можно думать, что гекзаметрическій стихъ вылился самъ собою изъ-подъ пера св. Іакова въ минуту глубокаго воодушевленія, тѣмъ болѣе что все посланіе св. Іакова богато поэтическими красотами и исполнено чувства.

Мысль, что только доброе дѣяніе и совершенные дары исходятъ отъ Бога, обосновывается, прежде, всего у св. Іакова тѣмъ, что указывается происхожденіе даровъ свыше (*ἄνωθεν*). Дары Божіи исходятъ съ неба, т. е. изъ мѣста, противоположнаго мѣсту мрака, тьмы и зла—*βασιλείον ἄδου*“ (Прем. Сол. 1, 14; 16, 13; Пс. 113, 25; Ос. 13, 14), поэтому они добры и совершенны, слѣд., искушенія ко злу отсюда происходить не могутъ. Еще болѣе усиливается послѣдняя мысль особой конструкціей выраженія: *ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον*“. Выраженіе *ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον*“ едвали можетъ быть раздѣлено на два предложенія—именно: 1) *ἄνωθεν ἐστὶ* и 2) *καταβαῖνον*,—предложеніе, сокращенное посредствомъ причастія<sup>2)</sup>. При такомъ раздѣленіи, выраженіе было бы не совсѣмъ гладкимъ. Не можетъ также это выраженіе считаться равносильнымъ выраженію *ἄνωθεν καταβαίνει*“<sup>3)</sup>, нужно думать, что выраженіе *ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον* имѣетъ свой особый отгѣнокъ и смыслъ. Посредствомъ него, какъ справедливо замѣчаютъ нѣкоторые комментаторы<sup>4)</sup>, ярко отгѣняется та мысль, что добрые и совершенные дары непре-

<sup>1)</sup> Такъ Spitta. s. 40. прим. 2.

<sup>2)</sup> Такъ Baumgarten. s. 55. Migne. col. 662. Hofmann. s. 29.

<sup>3)</sup> Такъ Rosenmuller. p. 332. Wiesinger. s. 84. Spitta. s. 39.

<sup>4)</sup> Lange, s. 36 и 39. Huther. s. 68.

рывно нисходятъ съ неба, подобно непрестанному дождю или непрерывному солнечному сіянію. Если съ неба нисходитъ только непрерывный дождь благодѣній, то никакъ немислимо происхожденіе оттуда искушеній ко злу, тѣмъ болѣе, что податель даровъ есть *ὁ πατὴρ τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔστι* <sup>1)</sup> *παράλλαγή ἢ τροπῆς ἀποκρίασμα*. Весьма затрудняетъ экзегетовъ выраженіе „*ὁ πατὴρ τῶν φώτων*“—„отецъ свѣтовъ“. Многіе экзегеты думаютъ, что въ этомъ выраженіи Богъ называется „источникомъ духовнаго свѣта“. Тὰ φῶτα, напр. по объясненію Фромонда,—это прежде всего свѣтъ разумной природы, потомъ свѣтъ мудрости, славы, вѣры и знанія, да- лѣе, освящающая благодать, представляющая собою высочай- шую причастицу Божественной сущности и, наконецъ, всѣ сверхъестественныя дарованія, какъ спутники освящающей благодати, ибо всѣ они суть лучи, отражающіеся въ способностяхъ души отъ свѣта освящающей благодати <sup>2)</sup>. Однако такое иносказательное пониманіе слова „свѣтовъ“ (*τῶν φώτων*) не подходитъ къ послѣдующему, гдѣ говорится о затмѣніяхъ и свѣтовыхъ перемѣнахъ, и, слѣдовательно, имѣется въ виду свѣтъ въ собственномъ смыслѣ. Кромѣ того, если бы св. Апостолъ хотѣлъ высказать ту мысль, что Богъ—источникъ всего святого и чистаго, то онъ употре- билъ бы слово „свѣтъ“ въ единственномъ числѣ (*ὁ πατὴρ τοῦ φωτός*), какъ у св. Іоанна Богослова (1,5): множественное число въ такомъ случаѣ совсѣмъ излишне. Очевидно, св. Апостолъ хочетъ сказать нѣчто другое.—Другіе экзегеты по- нимаютъ выраженіе: „*ὁ πατὴρ τῶν φώτων*“ въ томъ смыслѣ, что Богъ есть отецъ святыхъ существъ, т. е. или ангеловъ <sup>3)</sup>, или учениковъ Христовыхъ, служащихъ свѣтомъ міру (МѠ.

<sup>1)</sup> Выраженіе: *οὐκ ἔστι*, равняется выраженію: *οὐκ ἔνεστι*, какъ 1 Кор. 6, 5; Гал. 3, 28; Кол. 3, 11.

<sup>2)</sup> См. Migne. col. 662. Также Baumgarten. s. 56. Starke. s. 227.

<sup>3)</sup> Spitta. s. 41—43.

5, 14) <sup>1)</sup>, или тѣхъ и другихъ вмѣстѣ <sup>2)</sup>). Противъ такого пониманія, какъ и противъ предыдущаго, говорятъ послѣдующія выраженія о затмѣнн и свѣтовыхъ перемѣнахъ,— выраженія, понятныя о свѣтилахъ неба физическаго, но не духовнаго.—Нельзя обойти молчаніемъ еще одно оригинальное пониманіе, особенно потому, что оно принадлежитъ лучшему и глубокомысленнѣйшему комментатору, Hofmann'у. Послѣдній прекрасно понялъ, что подъ именемъ τὰ φῶτα можно разумѣть только свѣтила небесныя, но его поставило въ недоумѣніе якобы странное выраженіе о Богѣ: „отецъ свѣтилъ“. Это выраженіе будто бы говоритъ о какой-то эманации небесныхъ свѣтилъ изъ Божественной сущности, чего св. Апостоль, конечно, сказать не могъ. Поэтому Hofmann находитъ нужнымъ слова „τῶν φῶτων“ отнести къ послѣдующему предложению и видитъ въ нихъ опредѣленіе не къ слову πατήρ, а къ существительному слѣдующаго предложения παραλλαγή. Съ этой цѣлью онъ измѣняетъ знаки препинанія, именно ставитъ запятую не послѣ словъ τῶν φῶτων, а предъ ними. У него, вслѣдствіе этого, получается такая мысль: только благіе и совершенные дары исходятъ „отъ Отца, у Котораго не имѣетъ мѣста смѣна свѣтилъ и помраченіе (ихъ) вслѣдствіе обращенія“, т. е. только добрыя даянія исходятъ отъ Отца, живущаго въ иномъ мірѣ, гдѣ свѣтила не смѣняются и не потемняются, въ мірѣ непрестающаго свѣта или, по слову св. Апостола Павла, „во свѣтѣ неприступнѣмъ“ (1 Тим. 6, 16) <sup>3)</sup>. Не смотря на всю оригинальность и остроуміе, пониманіе Hofmann'а не можетъ быть принято, во первыхъ, потому, что получается тяжелая и странная конструкція предложений, едвали даже мыслимая въ греческомъ языкѣ, а во вторыхъ, потому что самое объясненіе отличается нѣкоторой искусственностью. Поэтому слова „τῶν φῶτων“ лучше всего,

<sup>1)</sup> Lange. s. 40. Блаж. Θεοφιλακτ. стр. 14.

<sup>2)</sup> Wandel. s. 60.

<sup>3)</sup> S. 29—31.

вмѣстѣ со всѣми экзергетами, отнести къ сущ. *πατήρ*, понимая ихъ въ смыслѣ небесныхъ свѣтилъ. Нѣтъ ничего страннаго въ томъ, что Богъ называется отцомъ свѣтилъ. Известно, что подобное же выраженіе употреблено въ книгѣ Іова 38, 28: „кто есть отецъ дождю?“ Какъ это выраженіе, такъ и ему подобныя нисколько не говорятъ объ эманации явленій видимой природы изъ Божественной сущности, а говорятъ лишь о томъ, что Богъ—творецъ видимой природы: свѣтилъ, дождя и т. д. Если при этомъ употреблено слово „отецъ“, а не творецъ, то лишь съ тою цѣлью, чтобы указать на промыслительное отношеніе Бога къ сотворенному. Такое пониманіе наименѣе искусственно и принимается большинствомъ комментаторовъ <sup>1)</sup>. Название Бога отцомъ свѣтилъ или творцомъ самой чистой и благотворной свѣтовой стихіи имѣетъ, конечно, въ данномъ случаѣ тотъ смыслъ, что Богъ—творецъ добраго въ мірѣ, что Онъ зла не сотворилъ, и что отъ Него, вслѣдствіе этого, не мыслимо зло. Правда, свѣтила небесныя—эти лучшія творенія Божіи не чужды нѣкоторыхъ недостатковъ,—такъ они подвергаются переменамъ (*παράλληλη*), являются и исчезаютъ, вслѣдствіе своего обращенія (*τροπή*) помрачаются (*ἀποσκίασμα*), какъ напр. солнце и луна во время затмѣній, однако это не значитъ того, что и въ Богѣ, творцѣ свѣтилъ, есть недостатки. Богъ, какъ отецъ свѣтилъ, несравненно превосходитъ ихъ и посему чуждъ всякихъ недостатковъ. Въ Богѣ не бываетъ никакихъ переменъ (*παράλλαξις*), вслѣдствіе чего не бываетъ и никакого помраченія Его свѣтлаго Существа (*τροπή ἀποσκίασμα*) <sup>2)</sup>. Богъ

<sup>1)</sup> Такъ Rosenmüller. p. 333. Wiesinger. s. 84. Huther. s. 68. Schegg. s. 54—55.

<sup>2)</sup> Иезуменій (p. 447), блаж. Теофилактъ (14 стр.), Rosenmüller и др. понимаютъ слово „*ἀποσκίασμα*“ не въ смыслѣ помраченія, но въ смыслѣ слѣда (*ἵχνος*). Получается такая мысль: „въ Богѣ нѣтъ и слѣда переменъ“ (*mutationis umbra vel species*. Rosenm. p. 333). Однако сущ. *ἀποσκίασμα* въ значеніи „слѣдъ“ нигдѣ у классиковъ не встрѣчается,



всегда одинаково чистъ и свѣтелъ: какъ же послѣ этого можно думать, что отъ Бога происходятъ искушенія ко злу?

1, 18. Что Богъ, какъ отецъ свѣтилъ, ниспосылаетъ съ неба только чистые и добрые дары, читатели знаютъ это изъ собственнаго опыта. Они на себѣ испытали величайшее благодѣяніе Божіе—благодѣяніе, съ ихъ стороны не заслуженное, но вполне зависѣвшее отъ благой воли Божіей (βουληθείς) <sup>1)</sup>. Уже одна эта незаслуженность благодѣянія говоритъ противъ мысли, будто бы Богъ искушаетъ ко злу. Если Богъ безъ заслугъ со стороны человѣка благодѣтельствуется его, то можетъ ли Онъ въ то же время и искушать человѣка ко злу? При этомъ особый характеръ благодѣянія, о которомъ говоритъ св. Апостоль, окончательно опровергаетъ такую мысль. Это благодѣяніе—возрожденіе (ἀποκύειν) человѣка къ новой жизни. Глаголь ἀποκύειν въ данномъ случаѣ долженъ имѣть значеніе „возрождать“, хотя онъ иногда употребляется и для обозначенія естественнаго рожденія <sup>2)</sup>, а также и творенія <sup>3)</sup>. Что глаголь ἀποκύειν не можетъ здѣсь обозначать естественнаго рожденія, это видно изъ дальнѣйшихъ дополнительныхъ къ глаголу словъ—λόγῳ τῆς ἀληθείας. Слова λόγος τῆς ἀληθείας, нужно думать, указываютъ на евангеліе, которое часто называется въ новомъ завѣтѣ такимъ именемъ (Еф. 1, 13; Кол. 1, 5; 2 Тим. 2, 15), и слѣд. говорятъ о возрожденіи человѣка силою евангельской истины. Но если даже и яе сообщать такого смысла выраженію: λόγος τῆς ἀληθείας, то все же оно никакъ не можетъ быть истолковано примѣнительно къ естественному рожденію.—Еще менѣе можно думать, что въ 18-мъ стихѣ св. Апостоль говоритъ о первоначальномъ твореніи человѣка, какъ это старается доказать

<sup>1)</sup> Слово „βουληθείς“ значить: „по собственному желанію“, что равносильно выраженію: voluntarie (Вульгаты) или sponte (Rosenmüller. p. 334).

<sup>2)</sup> Rosenmüller. p. 334.

<sup>3)</sup> См. Huther. s. 75.

одинъ изъ новѣйшихъ экзегетовъ <sup>1)</sup>). Понимая предыдущій стихъ въ смыслѣ указанія на твореніе ангеловъ, онъ естественно видитъ въ настоящемъ стихѣ указаніе на твореніе человѣка, перифразъ повѣствованія книги Бытія (1, 26—31). Выраженіе: *λόγος τῆς ἀληθείας*, препятствующее такому пониманію, онъ изъясняетъ въ смыслѣ творческаго слова или глагола, которымъ сстворенъ былъ міръ. Основаніе для этого онъ усматриваетъ въ выраженіи ис. 118, 160: *ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια*, изъ котораго якобы слѣдуетъ, что начальное слово, каковымъ является творческое слово, есть истина. Получается такая мысль: Богъ сотворилъ насъ словомъ истины, т. е. словомъ, существо котораго истина,—поэтому цѣль творенія, чтобы мы были *ἀπαρχὴ τις τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*, первенствовали въ ряду твореній и владычествовали надъ ними, непреложна и истинна; если же Богъ назначилъ насъ быть лучшими въ ряду его твореній, то немислимо допущеніе той мысли, что Богъ якобы искушаетъ насъ ко злу. Изложенное пониманіе, уничтожающее христіанскій смыслъ выраженій 18-го стиха, ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть принято. Прежде всего противъ него говорить обычное употребленія выраженія *λόγος τῆς ἀληθείας* <sup>2)</sup>). Это выраженіе какъ въ Ветхомъ, такъ и въ Новомъ Завѣтѣ обыкновенно обозначаетъ Божественное откровеніе—законъ Божій (ис. 118, 43; Еф. 1, 13; Кол. 1, 5; 2 Тим. 2. 15; Іоан. 17, 17). Поэтому употребленіе его въ смыслѣ творческаго слова было бы по меньшей мѣрѣ страннымъ и непонятнымъ. Выраженіе ис. 118, 160: „*ἀρχὴ τῶν λόγων σου ἀλήθεια*“ нисколько не объясняетъ возможности такого употребленія, такъ какъ имѣетъ иной смыслъ, именно тотъ, что начальныя слова Библии такъ же истинны, какъ и вся Библия. Теперь сказать, что начальное повѣствованіе Библии—повѣствованіе о творе-

<sup>1)</sup> Spitta s. 45.

<sup>2)</sup> Ср. выше, стр. 3.

ни истинно, и сказать, что Богъ сотворилъ насъ словомъ истины—совсѣмъ не одно и тоже. Насколько первое выраженіе понятно, настолько второе непонятно и странно.—Особенно рѣшительно говорить противъ указаннаго пониманія выраженія: „слово истины“ связь 18-го стиха съ послѣдующими. Въ ст. 19—27 говорится о слушаніи и исполненіи закона Божія. Очевидно отсюда, въ силу связи, что подъ словомъ истины разумѣется законъ Божій, а не творческое слово, такъ какъ творческое слово нельзя слушать и исполнять,—слушать и исполнять можно предписанія закона Божія<sup>1)</sup>. Если, такимъ образомъ, въ силу связи ясно, что слово истины—это Божественное откровеніе, то вмѣстѣ съ этимъ ясно и то, что у св. Апостола рѣчь не о твореніи въ собственномъ смыслѣ, но о твореніи чрезъ Откровеніе, иначе—о возрожденіи духовномъ. Отсюда также видно, что св. Іаковъ говоритъ не о Ветхозавѣтномъ Откровеніи, но о Новозавѣтномъ, такъ какъ только послѣднее обладаетъ возрождающею силою (Рим. 1, 16).—Цѣль духовнаго возрожденія—*εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτῶν κτισμάτων*. Выраженіе говоритъ не о томъ, чѣмъ должны быть христіане въ будущемъ, а о томъ, чѣмъ они стали въ настоящемъ въ силу возрожденія. Они въ настоящемъ представляютъ собою *ἀπαρχὴν τινα τῶν αὐτῶν κτισμάτων*. Существительное *ἀπαρχή* понимается различно. Многіе экзегеты понимаютъ его только въ смыслѣ образа, взятаго изъ религіозной жизни евреевъ: *ἀπαρχή*—это „какъ бы первый плодъ, посвященный Богу“, „начатокъ“<sup>2)</sup>. Подтвержденіе такому пониманію находятъ въ неопредѣленномъ мѣстоимѣніи „*τινα*“, будто бы говорящемъ о томъ что христіане только въ нѣкоторомъ смыслѣ могутъ быть названы „первымъ плодомъ“, „начаткомъ“, „первенцами“. Такимъ образомъ, христіане суть начатки и первенцы

<sup>1)</sup> Такъ Zahn. s. 107.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 71—72 Wiesinger. s. 87—88. Starke. s. 228 и др.

не въ дѣйствительности, но въ переносномъ, образномъ смыслѣ.—Другіе экзегеты сущ. ἀπαρχή также понимаютъ образно, но не въ смыслѣ первыхъ плодовъ и начатковъ по времени, а въ смыслѣ первенцевъ по чести: возрожденные христіане въ нѣкоторомъ смыслѣ суть лучшіе, почетнѣйшіе изъ твореній Божіихъ (primi et honoratissimi) <sup>1)</sup>. Какъ первое, такъ и второе пониманіе не можетъ быть одобрено. Оба они имѣютъ тотъ общій недостатокъ, что сообщаютъ слову „ἀπαρχή“ образный смыслъ,—при этомъ второе пониманіе еще отстываетъ отъ первоначальнаго значенія слова „ἀπαρχή“, всегда заключающаго въ себѣ указаніе на первенство во времени, а не на одно преимущество по чести. Намъ кажется, что слово „ἀπαρχή“ въ настоящемъ случаѣ имѣетъ не образный смыслъ, а дѣйствительный, какъ у св. Ап. Павла 1 Кор. 15, 20, гдѣ Христосъ называется дѣйствительнымъ первенцемъ изъ мертвыхъ, и у св. Іоанна Апок. 3, 14, гдѣ Спаситель называется дѣйствительнымъ началомъ творенія. Такъ и здѣсь, у св. Іакова, христіане называются первенцами, начаткомъ творенія, не потому только, что св. Іаковъ выражается образно, а потому, что они дѣйствительно первенцы новаго творенія, начало его. Обновленіе должно коснуться всего міра (Римл. 8, 21), но прежде всего оно коснулось читателей посланія, какъ ставшихъ ранѣе остальнаго міра подъ благодать евангелія. Въ дѣлѣ обновленія всего міра (подъ словомъ κτίσματα разумѣются всѣ созданія міра, все твореніе, а не люди только) читатели посланія суть первыя начала этого обновленія, они суть дѣйствительно первые носители новой жизни. Употребленное неопредѣленное мѣстоимѣніе τῶν указываетъ не на образность выраженія, а на незначительность дѣйствительнаго начала обновленія міра въ лицѣ читателей посланія сравнительно съ имѣющимъ нѣкогда состояться

<sup>1)</sup> Такъ Икуменій р. 447. Rosenmuller. р. 334. Блаж. Теофилактъ. стр. 15. Schegg. s. 41.

обновленіемъ всего міра. Такимъ образомъ, мѣстоимѣніе *τις* понятно и безъ образнаго пониманія сущ. ἁπαρχῆς. Въ пользу изложеннаго нами пониманія, кромѣ указанныхъ выше соображеній, говоритъ еще то обстоятельство, что при немъ получается болѣе сильное опроверженіе той мысли, что якобы искушенія ко злу происходятъ отъ Бога. Если Богъ сдѣлалъ читателей посланія дѣйствительнымъ началомъ обновленія міра, то Онъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ припятствовать этому обновленію, искушая ко злу. При образномъ пониманіи мысль получается гораздо слабѣе<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Къ стиху 18-му, по нашему мнѣнію, нужно отнести также слова, обыкновенно относимыя къ послѣдующему стиху „ὡστε ἀδελφοί μου ἀγαπητοί“, съ замѣной чтенія ὡστε чтеніемъ ἴστε, какъ чтеніемъ болѣе засвидѣтельствованнымъ (Кодексъ А. В. 73. 83. и др.) и принимаемымъ лучшими комментаторами (Wiesinger. s. 91. Huther. s. 73. Lange. s. 45. Hofmann. s. 33—34. Wandel s. 63). При этомъ, глагольная форма ἴστε будетъ не повелительнымъ наклоненіемъ, а изъявительнымъ. Что дѣйствительно это—не повелительное наклоненіе, видно изъ того, что повелительное наклоненіе здѣсь одинаково неумѣстно, будемъ ли мы выраженіе относить къ предыдущему стиху или къ послѣдующему. При отнесеніи къ предыдущему, оно не имѣло бы смысла потому, что повелѣніе направлялось бы на то, чѣмъ читатели уже обладаютъ: къ чему же здѣсь повелѣніе? Повелѣніе имѣетъ смыслъ при побужденіи къ тому, чего нѣтъ въ дѣйствительности. Нельзя отнести повелительное ἴστε и къ послѣдующему, такъ какъ тогда необъяснима частица δέ послѣ ἔστω, частица, внѣшнимъ образомъ хорошо засвидѣтельствованная (Код. В. С. 81. Вульгата). Если, такимъ образомъ, форма ἴστε не можетъ быть повелительнымъ наклоненіемъ, то она вполне можетъ быть понятна, какъ изъявительное наклоненіе отъ гл. οἶδα, правда рѣдко, но все же иногда употребляющееся (Евр. 12, 17). Считаю форму ἴστε изъявительнымъ наклоненіемъ, мы, правда, не можемъ отнести ее къ послѣдующему стиху, такъ какъ союзъ противоположности δέ былъ бы также непонятенъ, какъ и при повелительномъ наклоненіи. Остается поэтому отнести изъявительное наклоненіе ἴστε къ предыдущему стиху, гдѣ оно является вполне подходящимъ (такъ Hofmann. s. 34). Получится такое чтеніе: „по своей волѣ Онъ (Богъ) возродилъ насъ словомъ истины, чтобы мы были началомъ нѣкоторымъ Его созданій—вы знаете (это), братіе мои возлюбленные“. При такомъ пониманіи формы ἴστε уясняется также то, какимъ образомъ вмѣсто чтенія ἴστε въ многихъ кодексахъ и текстахъ явилось чтеніе ὡστε. Такъ какъ форма ἴστε, понимаемая, какъ повелительное наклоненіе, не подходила ни къ предыдущему, ни къ послѣдующему, а понимаемая, какъ изъявительное наклоненіе, была весьма необычна, хотя и подходила къ предыдущему, то поэтому она и была замѣнена чтеніемъ „ὡστε“, болѣе подходящимъ къ послѣдующему, чѣмъ повелительное ἴστε.



## ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

### Отношеніе христіанъ къ слову истины (1, 19—27).

Указаніе въ предыдущемъ стихѣ на возрожденіе человѣка посредствомъ слова истины даетъ св. автору поводъ говорить о надлежащемъ отношеніи христіанина къ слову истины—такомъ отношеніи, при которомъ слово истины становится спасительнымъ. Новый отдѣлъ рѣчи св. Апостола примыкаетъ къ предыдущему чрезъ частицу противоположности *δέ* (но, же). Эта частица въ данномъ случаѣ объясняется изъ того, что св. Апостоль начинаетъ говорить о другомъ, новомъ предметѣ, предметѣ до нѣкоторой степени противоположномъ предыдущему. Въ 18-мъ стихѣ говорилось объ отношеніи Бога къ человѣку, о возрожденіи человѣка словомъ истины, теперь же, начиная съ 19 стиха, говорится объ отношеніи человѣка къ Богу или иначе—къ дарованному Имъ слову истины. Связь—такая: если Богъ возродилъ человѣка словомъ истины, то всякій человѣкъ съ своей стороны долженъ относиться къ слову истины правильно. Отношеніе къ слову истины у св. Апостола указывается какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны. Отношеніе къ слову истины, разсматриваемое съ положительной стороны, состоитъ во внимательномъ слушаніи слова истины, въ тщательномъ изученіи христіанской истины, въ надлежащемъ усвоеніи христіанской религіи (*religionem christianam discere*)<sup>1)</sup>. Такой именно

1, 12

<sup>1)</sup> Rosenmuller. p. 335.

смыслъ имѣютъ слова: „да будетъ же всякъ человѣкъ скоръ услышати“. Съ отрицательной стороны отношеніе къ слову истины опредѣляется у св. Апостола такъ: человѣкъ долженъ избѣгать рѣчей о словѣ истины, долженъ отклонять отъ себя ту мысль, будто онъ все постигъ, какъ слѣдуетъ, и все знаетъ. Эта мысль высказана въ словахъ: „Косень глаголати“. Обѣ мысли св. Апостола обѣ отношеніи къ слову истины нѣсколько напоминаютъ собою изреченіе Иисуса, сына Сирахова: „буди скоръ въ слушаніи твоёмъ и съ долготерпѣніемъ отвѣщавай отвѣтъ“ (5, 13). Можетъ быть, изреченіе Иисуса, сына Сирахова, и лежитъ въ основѣ наставленій св. Іакова. Сильно и рѣшительно смыслъ указанныхъ выраженій передаетъ Рюкертъ въ словахъ: „имѣй два уха и одинъ ротъ“<sup>1)</sup>. Кромѣ внимательнаго изученія слова истины и избѣжанія самомнѣнія относительно своихъ познаній въ евангельской истинѣ, для надлежащаго усвоенія евангелія необходимо еще обладать соответствующимъ настроеніемъ. Усвоенію евангелія особенно препятствуетъ гнѣвное, злое настроеніе, весьма повятое въ читателяхъ іудейской національности. Евангельское слово, какъ слово любви и благодати, не можетъ войти въ душу, исполненную вражды и злости. Поэтому христіанинъ долженъ остерегаться подобнаго настроенія: „косень во гнѣвъ“. Замѣчательно то, что сказано „косень во гнѣвъ“, но не сказано: „не гнѣвайся“. Очевидно, только скорый и не основательный гнѣвъ есть всегда нѣчто порочное и грѣховное и посему запрещается св. Апостоломъ. Изъ даннаго нами объясненія видно, что рѣчь идетъ не о гнѣвѣ противъ Бога<sup>2)</sup> или противъ слова истины<sup>3)</sup>, также не о гнѣвѣ въ спорахъ и разсужденіяхъ о словѣ истины<sup>4)</sup>, но вообще о гнѣвѣ, вытекаю-

<sup>1)</sup> См. Lange. s. 46. Фарраръ. Прим. къ 4 кн. стр. 908.

<sup>2)</sup> Противъ Starke. s. 229, Spitt'н. s. 48.

<sup>3)</sup> Противъ Wandel'я. s. 65.

<sup>4)</sup> Противъ Wiesinger'a s. 91, Hofmann'a s. 35.

щемъ изъ злого настроенія, по разнымъ, часто незначительнымъ, побужденіямъ и въ разныхъ обстоятельствахъ. Объ искорененіи такого настроенія и говоритъ св. Апостоль, такъ какъ оно съ своими частыми вспышками никогда не можетъ быть одобрено и посему всегда препятствуетъ росту добраго евангельскаго сѣмени.

Стихъ 20-й обосновываетъ мысль 19-го стиха, почему 1, 20  
человѣкъ долженъ быть косень во гнѣвѣ. Человѣкъ, скорый на гнѣвѣ, часто и безъ надлежащихъ основаній гнѣвающійся, свидѣтельствуется о томъ, что его гнѣвѣ—не болѣе, какъ гнѣвѣ мужа и, какъ таковой, правды Божіей не содѣлываетъ (*δικαιοσύνη θεοῦ οὐ κατέρχεται*)<sup>1)</sup>. Такъ какъ гнѣвѣ мужа противопологается правдѣ Божіей, то ясно, что разумѣется гнѣвѣ, основы котораго—чисто человѣческія, не имѣющія ничего общаго съ правдой Божіей. Гнѣвѣ этотъ коренится, какъ выражается одинъ экзегетъ, въ плотскомъ свойствѣ сердца, а не въ Богѣ<sup>2)</sup>. Слѣдовательно, гнѣвѣ, о которомъ говоритъ св. Апостоль, свидѣтельствуется о невысокомъ нравственномъ настроеніи человѣка, даже болѣе: какъ часто и безъ основаній возникающій, онъ свидѣтельствуется о томъ, что душа человѣка исполнена эгоизма и злости. Такой гнѣвѣ, дѣйствительно, можетъ быть названъ только гнѣвомъ мужа. Очевидно отсюда, что можетъ быть другой гнѣвѣ, вытекающій изъ высшихъ побужденій человѣческаго духа. Этотъ гнѣвѣ не можетъ быть названъ гнѣвомъ мужа и, какъ гнѣвѣ высшаго порядка, содѣлываетъ правду Божію. Такъ, на примѣръ, гнѣвѣ автора нашего посланія (5, 1—6) не есть гнѣвѣ мужа, такъ какъ св. Апостоль ревнуетъ о правдѣ Божіей. Такимъ образомъ, выраженіе: „гнѣвѣ мужа“ прекрасно разъ-

<sup>1)</sup> Въ некоторыхъ кодексахъ вмѣсто *οὐ κατέρχεται* читается *οὐκ ἐρχεται*, напр. въ кодексахъ А. В. 6. 31. 68. Однако существенной разницы въ значеніи между глаголами „ἐρχεται“ и „κατέρχεται“ нѣтъ.

<sup>2)</sup> Такъ Wandel. s. 65.



ясняетъ то, что за грѣхъ разумѣлся въ предыдущемъ выраженіи: „косенъ во гнѣвъ“. Еще яснѣе виденъ грѣховный характеръ гнѣва, о которомъ говоритъ св Апостоль, изъ дальнѣйшихъ словъ, что гнѣвъ „правды Божіей не содѣлываетъ“. Этому выраженію придается различный смыслъ. Многіе понимаютъ его въ томъ смыслѣ, что гнѣвъ, о которомъ рѣчь, не производитъ состоянія праведности, оправданія (*δικαιοσύνη*), по однимъ, въ самомъ человѣкѣ гнѣвающимся<sup>1)</sup>, по другимъ, въ тѣхъ, на кого направленъ гнѣвъ<sup>2)</sup>: это дѣло Божіе. Такое пониманіе объясняется тѣмъ, что вмѣсто глагола *κατεργάζεσθαι* читаютъ глаголъ *ἐργάζεσθαι*, который часто значитъ „производить“, „рождать“. При указанномъ значеніи глагола *ἐργάζεσθαι* естественно сущ. *δικαιοσύνη* понимать въ отношеніи къ субъекту, какъ состояніе субъекта, иначе — какъ праведность. Однако, такъ какъ глаголъ *ἐργάζεσθαι* часто употребляется въ томъ же значеніи, что и глаголъ *κατεργάζεσθαι*, т. е. въ значеніи „исполнять“, „дѣлать“, и такъ какъ выраженіе о гнѣвѣ—общаго характера, то лучше всего слово *δικαιοσύνη* понимать въ объективномъ смыслѣ, какъ требованіе правды Божіей или иначе, какъ благую волю Божію, законъ Божій. Выраженіе *ἐργάζεσθαι* или *κατεργάζεσθαι δικαιοσύνην* θεοῦ имѣетъ такое же значеніе, какъ выраженіе *ποιεῖν δικαιοσύνην* (Быт. 18, 19; Мѡ. 6, 1; 1 Іоан. 2, 29; 3, 7. 10; Ап. 22, 11). Подобное же значеніе имѣютъ выраженія *κατεργάζεσθαι τὸ καλόν* (Римл. 2, 9), *κατεργάζεσθαι τὸ καλόν* (Римл. 7, 18), *κατεργάζεσθαι ἀσχημοσύνην* (Римл. 1, 27) и др. По нашему пониманію, слѣдовательно, выраженіе *κατεργάζεσθαι δικαιοσύνην* θεοῦ значитъ: „творить то, что праведно предъ Богомъ“, „творить праведную волю Божію“<sup>3)</sup>. Гнѣвъ мужа, говоритъ св. Іаковъ, не

<sup>1)</sup> Такъ Wandel. s. 66.

<sup>2)</sup> Такъ Schegg. s. 63. Wiesinger. s. 92. Hofmann. s. 36.

<sup>3)</sup> Такъ Huther. s. 75. Bisping. s. 28.

творить того, что праведно предъ Богомъ. Смыслъ словъ нѣсколько сходенъ съ выраженіемъ Сир. 1, 22: *ὁ δουήσεται δούρος ἀδικος δικαιοδύναμι* (неправедный гнѣвъ не можетъ быть оправданъ), хотя и не тождественъ, такъ какъ „быть оправданнымъ“ и „творить праведное“—не одно и тоже. Первое есть актъ сужденія, второе—актъ воли.

Такъ какъ частый гнѣвъ свидѣтельствуемъ о присутствіи 1, 21 скверны и злобы въ человѣкѣ—пороковъ, препятствующихъ усвоенію слова истины, то „сего ради“ христіанинъ долженъ отложить „всяку“ (*πάσαν*, собственно „всю“) скверну и злобу и принимать евангельское слово въ кротости. Глаголь „отложить“ (*ἀποτιθέμαι*), часто употребляемый для обозначенія совлеченія одеждъ (Лев. 16, 23; 2 Мак. 8, 35), высказываетъ образно ту мысль, что читатели для облеченія себя въ чисто-христіанскую одежду должны прежде всего совлечь съ себя одежды, неприличныя христіанину, одежды скверны (*ρβπαρία*) и злобы (*κακία*). Слово *ρβπαρία* обозначаетъ сильнѣе понятіе скверны и нечистоты, чѣмъ сходное съ нимъ по значенію слово *ἀκαθαρσία*; по замѣчанію одного комментатора, *ρβπαρία* это „одна грязь“<sup>1)</sup>. Сущ. *κακία*, часто противоположаемое сущ. *πραότης*—кротость, незлобіе, смиреніе (1 Кор. 4, 21; 2 Тим. 2, 25), должно обозначать состояніе, лишенное незлобія и кротости,—состояніе, близкое къ враждѣ<sup>2)</sup>, гнѣву<sup>3)</sup>, ненависти<sup>4)</sup>. Принимая во вниманіе новозавѣтное употребленіе слова (Еф. 4, 31; Кол. 3, 8; Тит. 3, 3; 1 Петр. 2, 1), лучше всего сущ. *κακία* перевести значеніемъ „злоба“ или „злость“. Такимъ образомъ, по слову св. Іакова, христіанинъ долженъ очиститься отъ всей духовной грязи и злобы, если желаетъ воспринять евангельское слово. При этомъ св. Апостоль требуетъ отложенія не злобы прямо, а отложенія

1) Hofmann. s. 38.

2) Huther. s. 78.

3) Wiesinger. s. 93.

4) Pott. см. Huther. s. 78.

περισσεῖαν κακίας. Одни понимаютъ сущ. περισσεῖα въ смыслѣ „избытокъ“ <sup>1)</sup>, другіе въ смыслѣ „обилія“, „богатства“ <sup>2)</sup>, третьи въ смыслѣ „остатка“ <sup>3)</sup> (подобно слову περιττόν въ Исх. 10, 5; 1 Мак. 9, 22). Последнее пониманіе наиболѣе подходитъ къ содержанію рѣчи св. Апостола. Если раньше было сказано, что нужно отложить всю грязь, то, очевидно, не должно быть въ христіанинѣ даже остатка злости. Съ мыслью объ отложеніи всей грязи шла бы нѣсколько въ разрѣзъ мысль объ отложеніи только богатства или избытка злобы. Только съ отложеніемъ всей духовной грязи и злобы возможно надлежащее принятіе (δέχεσθαι) въ кротости всажденнаго слова (ἔμφυτος λόγος). Глаголь δέχεσθαι съ дополненіемъ „въ кротости“, очевидно, обозначаетъ послушное принятіе слова, съ преданностью ему. Подъ „всажденнымъ словомъ“ нельзя разумѣть естественный разумъ человѣка, разумъ, различающій доброе и злое <sup>4)</sup>, или какой-то внутренній мистическій свѣтъ <sup>5)</sup>. Изъ связи съ предыдущимъ ясно видно, что разумѣется „слово истины“—евангельское слово, которымъ читатели посланія возрождены, и которое, слѣдовательно, всаждено въ нихъ. Это слово, возродившее ихъ, можетъ и спасти ихъ (δυναμενὸν σῶσαι). Но для этого, кромѣ принятія и водворенія слова въ сердца, необходимо нѣчто большее—именно дѣятельное служеніе слову.

1, 22

Какъ зерно, прежде чѣмъ принести плодъ, сначала должно быть посѣяно, потомъ принято и усвоено землею и, наконецъ, произрасти, такъ и сѣмя евангельскаго слова, прежде принесенія плода (каковымъ является спасеніе),

<sup>1)</sup> Такъ въ слав. текстѣ, у Икуменія (р. 449), Wandel'я (s. 69), Schegg'a (s. 65).

<sup>2)</sup> Wiesinger. s. 94. Huther. s. 76—77.

<sup>3)</sup> Hofmann. s. 37. Grimm. Haupt. (см. Wandel. s. 69). Также въ русскомъ текстѣ.

<sup>4)</sup> Такъ Икуменій. р. 440 (naturalis sermo, qui discernit melius a pejori).

<sup>5)</sup> См. Wandel. s. 68.

должно быть всажденнымъ, потомъ усвоено сердцемъ чело-  
вѣка и, наконецъ, произрасти, т. е. выразиться и проявиться  
въ добрыхъ дѣлахъ. Безъ послѣдняго немислимо спасеніе.  
Поэтому - то св. Іаковъ, упомянувши о спасительной силѣ  
слова въ предыдущемъ стихѣ, теперь убѣждаетъ читателей  
къ произрастанію сѣмени божественнаго слова—къ исполне-  
нію его. Выраженіе: „быть творцами слова“ (*ποιηταὶ λόγου*),  
какъ видно отсюда, имѣетъ совсѣмъ другое значеніе, чѣмъ  
у классическихъ писателей. У послѣднихъ названіе „*ποιητῆς*  
*λόγου*“ обозначаетъ автора, писателя<sup>1)</sup>, у св. же Іакова оно  
обозначаетъ исполнителя дарованнаго Богомъ евангелія. Кто  
не произрастаетъ слова истины, не проводитъ его въ свою  
жизнь, тотъ прельщаетъ самого себя (*παραλογίζεσθαι*), не-  
правильно думая, будто божественное слово и въ такомъ  
случаѣ будетъ для него полезнымъ и принесетъ спасеніе.  
Непроявленіе слова во внѣ ясно свидѣтельствуешь о томъ,  
что сѣмя слова въ сердцѣ челоуѣка не растетъ и не разви-  
вается и вслѣдствіе этого не можетъ принести плода. Въ  
этомъ стихѣ, слѣдовательно, высказывается мысль, подобная  
МѠ. 7, 24, и ничего не будетъ неправдоподобнаго, если  
мы предположимъ, что слово Господа лежитъ въ основѣ из-  
реченія св. Апостола Іакова.

Что челоуѣкъ, не исполняющій предписаній Божествен- 1, 23—24  
наго закона, дѣйствительно, обманывается на счетъ своего  
спасенія, эту мысль св. Іаковъ разъясняетъ посредствомъ  
сравненія слышателя слова съ челоуѣкомъ, смотрящимся въ  
зеркало. Слово Божіе у св. Іакова уиодобляется зеркалу, съ  
тѣмъ однако различіемъ, что въ зеркалѣ разсматривается  
внѣшній обликъ челоуѣка, образъ *внѣшняго его бытія* (*πρό-  
σωπον τῆς γενέσεως*)<sup>2)</sup>, а въ словѣ Божіемъ разсматривается

<sup>1)</sup> См. Rosenmuller. p. 339.

<sup>2)</sup> Такъ понимаемъ мы выраженіе *πρόσωπον τῆς γενέσεως*. Многіе эк-  
зегеты понимаютъ его нѣсколько иначе, именно—„какъ лицо свойственное чело-

внутренній обликъ человѣка, образъ его нравственнаго существованія. Нѣкоторые экзегеты думаютъ, что при посредствѣ такого сравненія св. Іаковъ говоритъ о бѣгломъ, поверхностномъ слушателѣ слова истины. Полагаютъ такъ на томъ основаніи, что слушатель слова уподобляется человѣку, смотрящемуся въ зеркало, отходящему и сейчасъ забывающему (*ἐυθέως ἐπελάθεται*) то, какимъ онъ былъ въ зеркалѣ. Однако напрасно такъ думаютъ. Употребленный глаголъ *κατανοεῖν* говоритъ противное. Онъ обозначаетъ внимательное и старательное разсматриваніе. Если, по словамъ св. Іакова, послѣ разсматриванія слѣдуетъ забвеніе, то это объясняется не тѣмъ, что человѣкъ разсмотрѣлъ себя въ зеркалѣ поспѣшно, а тѣмъ, что, не смотря на внимательное разсматриваніе, онъ все же остался только при немъ, не постаравшись извлечь изъ этого практическихъ указаній. Такимъ образомъ, нѣтъ основаній думать, что св. Апостолъ говоритъ о человѣкѣ, слушающемъ слово истины, такъ сказать, однимъ ухомъ. Если раньше говорилось о человѣкѣ, принимающемъ всажденное слово въ кротости, т. е. о человѣкѣ возможно ревностномъ въ слушаніи слова, то и въ данномъ случаѣ естественнѣе всего разумѣть именно такого человѣка. О такомъ человѣкѣ, а не о другомъ св. Іаковъ хочетъ сказать, что онъ, ограничиваясь слушаніемъ и принятіемъ слова, подобенъ человѣку, внимательно смотрящемуся въ зеркало<sup>1)</sup>, но

---

вѣку отъ рожденія“. (*Wiesinger. s. 96—97. Huther. s. 81—82. Bisping. s. 29*). Только такое пониманіе имѣетъ тотъ недостатокъ, что придаетъ слову *πρόσωπον* неподходящее значеніе „лицо“, между гѣмъ какъ сущ. *πρόσωπον* обозначаетъ вообще внѣшній видъ (Іак. 1, 11). Служеніе въ данномъ случаѣ значенія слова совсѣмъ излишне, такъ какъ въ зеркалѣ отражается не только лицо, но и весь внѣшній видъ человѣка. Кромѣ того, какой смыслъ имѣло бы выраженіе, что въ зеркалѣ отражается лицо человѣка, какъ оно дано ему отъ рожденія? Это понятно само собою... Очевидно, и сущ. *πρόσωπον*, и опредѣленіе *τῆς γενέσεως* имѣютъ нѣсколько иной смыслъ.

<sup>1)</sup> Зеркала въ древности были большею частью металлическія—изъ бронзы, мѣди (Исх. 38, 8) и серебра. Они были двухъ родовъ: ручныя и стѣнные. Въ

не извлекающему изъ этого никакой пользы. Внимательное слушаніе слова истины, если оно не переходитъ въ дѣло, такъ же бесполезно, какъ бесполезно внимательное разсматриваніе себя въ зеркалѣ, если указанія послѣдняго не принимаются во вниманіе,—вотъ мысль свящ. автора. Однако казалось бы, что человекъ, внимательно разсматривающій себя въ зеркалѣ, отходя не долженъ забывать вскорѣ своего внѣшняго облика. Конечно, такъ. Но если человекъ отходить отъ зеркала, не произведши поправокъ во внѣшнемъ своемъ видѣ (а у св. Апостола, очевидно, говорится о такомъ удаленіи отъ зеркала), то ясно, что онъ забываетъ о томъ, что видѣлъ въ зеркалѣ. Такъ точно казалось бы, что человекъ, внимательно слушающій слово истины, долженъ бы и исполнять его, однако, если онъ отходить отъ слова истины, не творя его, то, очевидно, онъ забылъ свой нравственный обликъ и необходимость исправленія. Какъ возможно первое, такъ возможно и второе. И какъ въ первомъ случаѣ зеркало для человека бесполезно, такъ бесполезно и во второмъ случаѣ зеркало слова Божія: „усмотри бо себе и отъиде, и абіе забы, каковъ бѣ“.

Полезно слушаніе и изученіе евангелія въ томъ случаѣ, 1, 25  
если отсюда вытекаетъ дѣятельное служеніе слову истины, которое здѣсь называется „совершеннымъ закономъ свободы“. По сравненію съ ветхозавѣтнымъ несовершеннымъ закономъ—закономъ рабства (Гал. 5, 1). Дѣятельное отношеніе къ со-

---

послѣднемъ случаѣ они имѣли иногда громадную величину, въ ростъ человека (specula totis corporibus paria. Seneca. Quaest. nat. 1, 17). Цѣнность ихъ также была громадная. Сенека говоритъ, что бывали зеркала такой цѣнности, которая превосходила стоимость приданнаго, даваемого государствомъ дочерямъ бѣдныхъ полководцевъ. Нужно также замѣтить, что въ глубокой древности были извѣстны и зеркала стеклянные. По крайней мѣрѣ, Плиній въ своей естественной исторіи (Historia natur, lib. 38, cap. 26) свидѣтельствуетъ, что въ его время были уже въ употребленіи стеклянные зеркала, и весьма можетъ быть, что и евреи время св. Іакова уже пользовались ими. Поэтому тѣ экзегеты, которые на основаніи упоминанія о зеркалѣ заподозриваютъ подлинность посланія, неправы.

вершенному закону свободы, конечно, не мыслимо безъ внимательнаго и усерднаго слышанія и изученія слова истины (*παρακύψας*). Глаголь *παρακύπτειν* обозначаетъ болѣе усердное изученіе слова истины, чѣмъ глаголь *κατανοεῖν*, употребленный ранѣе (23 ст.). Собственное значеніе этого глагола — „наклоняться съ цѣлью разсмотрѣть что либо хорошо и точно“, „всматриваться съ наклоненной шеей и тѣломъ“<sup>1)</sup>, „углубляться“<sup>2)</sup>. Такое отношеніе къ евангельскому закону должно быть соединено съ пребываніемъ при словѣ (*παραμείνας*), а къ послѣднему должно присоединяться еще то, чтобы человѣкъ не былъ забывчивымъ слушателемъ<sup>3)</sup> слова, но „творцомъ дѣла“<sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, выраженія: „забывчивый слушатель“ и „творецъ дѣла“ высказываютъ то необходимое требованіе и условіе, при исполненіи котораго человѣкъ, „приникій“ въ совершенный законъ свободы и пребывающій при немъ, можетъ быть блаженъ. О такомъ отношеніи этихъ выраженій къ предыдущимъ особенно ясно говоритъ причастіе *γενόμενος*, поставленное вмѣсто *γίγνεται*. Черезъ это становится яснымъ, что человѣкъ „приникій“ въ совершенный законъ и пребывающій при немъ, блаженъ только подъ условіемъ исполненія требованій евангелія. Подъ блаженствомъ, которое обѣщается исполнителю закона, разумѣется прежде всего блаженство самаго дѣланія, какъ видно изъ выраженія *ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ* („въ дѣланіи своемъ“)<sup>5)</sup>.

1) Такъ Rosenmüller. p. 338.

2) Такъ Lange. s. 49. Нѣкоторые экзегеты небезосновательно думаютъ, что при употребленіи указаннаго глагола св. Іаковъ имѣлъ въ виду херувимовъ, наклоненныхъ надъ ковчегомъ завѣта какъ бы съ цѣлью созерцанія откровеній воли Божіей.

3) Выраженіе: *ἀχροατῆς τῆς ἐπιλήσιμονῆς* (слушатель забвенія) сильнѣе, чѣмъ простое выраженіе: „забывчивый слушатель“.

4) Выраженіе: „творецъ дѣла“ вмѣсто выраженія „творецъ“ тоже имѣетъ особую силу.

5) *Ipsa actio est beatitudo*. Schneckenburger. Также Lange. s. 39 de Wette. s. 222. Hofmann. s. 44—45. Wandel. s. 74.

а потомъ и будущее блаженство, вливающее отраду въ сердце человѣка при дѣланіи его въ настоящей жизни<sup>1)</sup>).

Однако съ дѣятельнымъ служеніемъ евангелію не должно смѣшивать служенія ему посредствомъ языка. Если кто думаетъ служить Богу (*θρησκός εἶναι*)<sup>2)</sup> тѣмъ, что не обуздываетъ языка своего (*μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ*), но прельщаетъ сердце свое, то сего служеніе бесполезно, суетно. Правда, славянскій текстъ не даетъ такой мысли: „аще кто мнитъся вѣренъ быти въ васъ и не обуздываетъ языка своего“. Славянскій текстъ даетъ только ту мысль, что необузданіе языка препятствуетъ истинному служенію слову истины: кто думаетъ служить Богу, но въ то же время не обуздываетъ языка своего, тотъ не можетъ служить Богу, какъ должно. Однако славянскій текстъ въ данномъ случаѣ не вѣренъ. Въ славянскомъ текстѣ совершенно лишній соединительный союзъ „и“ между первыми двумя предложеніями: въ греческомъ текстѣ его нѣтъ. Если принять это во вниманіе, а также и то, что предъ причастіемъ *χαλιναγωγῶν* (обуздывая) стоитъ отрицаніе *μὴ*, то мы убѣдимся въ правильности нашего пониманія. Отрицаніе *μὴ* свидѣтельствуетъ о томъ, что причастіе *χαλιναγωγῶν* имѣетъ отношеніе не къ предложенію *θρησκός εἶναι*, такъ какъ отрицаніе *μὴ* тогда было бы непонятно, а къ предложенію „*εἴ τις δοκεῖ*“, собственно къ глаголу *δοκεῖ*. При такомъ сочетаніи словъ высказывается та мысль, что нѣкоторые думали необузданіемъ языка (тѣмъ, что не обуздывали языка) служить Богу. Такъ думать—самообольщеніе, прельщеніе сердца. Служеніе евангелію чрезъ необузданіе языка напрасно, *μάταιος*. Слово *μάταιος* обозна-

<sup>1)</sup> Такъ Starke. s. 223. Spitta. s. 55—56.

<sup>2)</sup> Выраженіе *θρησκός εἶναι* переводится различно, напр.: „вѣренъ“ (славянскій текстъ), благочестивъ (Wandel. s. 74) и т. п. Наиболѣе, по нашему мнѣнію, правы тѣ экзегеты, которые разумѣютъ здѣсь виѣшнее служеніе Богу, такъ какъ слово *θρησκεία* часто употребляется въ отношеніи къ богослуженію (Прем. 11, 15; 14, 16. 18. 27).



часть тщету въ высшей степени, такъ какъ этимъ именемъ часто назывались идола (Лев. 17, 7; 3 Цар. 16, 13; 4 Цар. 17, 15; 2 Пар. 11, 15; Иер. 2, 5. 8). Служение Богу чрезъ необузданіе языка такъ же ничтожно и тщетно, какъ ничтоженъ идолъ и служеніе ему.

1, 27

Нескверное, истинно-дѣятельное служеніе Богу и слову истины состоитъ въ дѣлахъ любви и милосердія и въ сохраненіи себя отъ соблазновъ и запягнанія со стороны міра. Въ качествѣ примѣровъ милосердія и любви указаны посѣщенія сирыхъ и вдовицъ въ скорбяхъ ихъ. Посѣщенія (ἐπισκέπτειν) разумѣются, конечно, съ цѣлью помощи. Указаны два этихъ, а не другихъ примѣра потому, что въ отношеніи къ сирымъ и вдовицамъ наиболѣе ярко проявляется христіанская безкорыстная любовь, не ждущая воздаянія. На избраніе упомянутыхъ примѣровъ, можетъ быть, имѣло вліяніе то обстоятельство, что это—любимые образы въ Ветхомъ Заветѣ для обозначенія безкорыстной любви (Вт. 10, 18; Іов. 29, 12—13); самъ Богъ называется отцомъ сирыхъ и судьей вдовицъ (Пс. 67, 6). Кромѣ дѣлъ милосердія, истинное служеніе Богу состоитъ въ сохраненіи себя чистымъ отъ пятнающаго міра. Міръ, какъ видно изъ содержанія рѣчи, у св. Апостола, понимается, какъ совокупность всего враждебнаго Богу, какъ зло (какъ у ев. Іоанна 1 посл. 5, 19). Беречь свою душу отъ грязи міра, лежащаго во злѣ, противостоятъ злу и борются съ нимъ, совместно съ дѣлами милосердія и любви, — вотъ въ чемъ заключается истинное служеніе Богу.



## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

### Обличеніе лицепріятія (2, 1—13).

Указавъ, каково должно быть отношеніе христіанина къ слову истины, св. Апостоль указываетъ теперь и обличаетъ тѣ недостатки въ религіозно-правственной жизни читателей, которые суть порожденія ненадлежащаго отношенія къ евангелію. И прежде всего его взоръ останавливается на порокѣ лицепріятія, весьма распространенномъ среди читателей. Св. Апостоль говоритъ, что лицепріятіе не мирится съ христіанскою вѣрой, вѣрой въ ея истинномъ пониманіи и надлежащемъ усвоеніи. Этотъ порокъ свидѣтельствуется даже о кое-чемъ большемъ, именно—о нѣкоторомъ колебаніи въ вѣрѣ. Поэтому-то св. Іаковъ находитъ нужнымъ обратиться къ читателямъ съ увѣщаніемъ не имѣть вѣры съ лицепріятіемъ (*ἐν προσωποληψίαις*)<sup>1)</sup>, т. е. иначе—имѣть вѣру въ ея истинномъ видѣ, а не въ такомъ, чтобы „она соединялась съ лицепріятіемъ и, такъ сказать, заключалась въ немъ“<sup>2)</sup>. Нѣкоторые экзегеты читаютъ слова св. Іакова въ формѣ вопроса: „не съ лицепріятіемъ ли вы имѣете вѣру, братія мои?“<sup>3)</sup>. Однако чтеніе въ вопросительной формѣ непра-

2, 1

<sup>1)</sup> Множ. число *προσωποληψίαι* употреблено, вѣроятно, по той причинѣ, что имѣются въ виду многіе частные случаи лицепріятія.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 92. Lange. s. 55.

<sup>3)</sup> Такъ Schneckenburger, Kern.

вильно: противъ него говоритъ отрицаніе μή, ставящееся только при такихъ вопросахъ, на которые ожидается или отрицательный отвѣтъ или же, если и утвердительный, то такого рода, что спрашивающій не осмѣливается вѣрить утвержденію, сомнѣвается. Въ данномъ случаѣ не мыслимъ ни отрицательный отвѣтъ, такъ какъ фактъ лицепріятія не можетъ отрицаться, ни сомнительный утвердительный, такъ какъ фактъ лицепріятія даже не можетъ быть подвергнутъ сомнѣнію<sup>1)</sup>. Вслѣдствіе этого, на слова св. Іакова нужно смотрѣть, какъ на увѣщаніе, высказанное въ формѣ повелительнаго наклоненія: „не имѣйте вѣры съ лицепріятіемъ“. — Замѣчаемое у читателей лицепріятіе ясно говоритъ о томъ, что у нихъ потускнѣла вѣра въ прославленнаго Господа Іисуса Христа, такъ какъ въ противномъ случаѣ прославленный образъ Христовъ не допустилъ бы ихъ до лицепріятія; при славѣ сего образа не были бы замѣтны никакія различія въ положеніи людей: всѣ оказались бы равными предъ Богомъ. Поэтому-то св. Іаковъ прибавляетъ, что читатели должны имѣть вѣру въ Прославленнаго Господа нашего Іисуса Христа (τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης). Последнее выраженіе понимается различно, хотя мысль его большею частью остается одною и тою же. Различные оттѣнки въ пониманіи зависятъ отъ того, что слова τῆς δόξης относятся то къ слову κυρίου (1 Кор. 2, 8)<sup>2)</sup>, то къ Христу<sup>3)</sup>, то къ τὴν πίστιν<sup>4)</sup>, то ко всему выраженію: „τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ“<sup>5)</sup>. Если взвѣсить основанія, на которыхъ зиждутся указанныя пониманія, то предпочтеніе должно отдать тому изъ нихъ, которое

<sup>1)</sup> Такъ Huther. s. 92.

<sup>2)</sup> Такъ Wiesinger. s. 107. de Wette. s. 223. Еп. Михаилъ стр. 38. Schegg. s. 81. Trenkle. s. 156.

<sup>3)</sup> Такъ Lange. s. 55—56.

<sup>4)</sup> Такъ Hofmann. s. 49.

<sup>5)</sup> Такъ Wandel. s. 80.

слова τῆς δόξης ставить въ зависимость отъ сущ. τὴν πίστιν. Относить родительный τῆς δόξης къ сущ. κυρίου неудобно потому, что, во первыхъ, слово κυρίου уже имѣеть при себѣ одинъ родительный—ἡμῶν, а во вторыхъ, родительный τῆς δόξης, такъ сказать, разрываетъ бы цѣлостность названія: „Господь нашъ Иисусъ Христосъ“,—названія, такъ часто употребляемаго о Спасителѣ (2 Сол. 2, 1; 3, 6; 1 Тим. 1, 2; 6, 3; 2 Тим. 1, 2. 8; 4, 1; Филим. 1, 25). Нельзя также родительный τῆς δόξης относить къ сущ. Χριστοῦ, такъ какъ, во первыхъ, такого рода сочетаніе словъ нигдѣ въ Новомъ Завѣтѣ не встрѣчается, а во вторыхъ, названіе Христосъ въ Новомъ Завѣтѣ является названіемъ собственнымъ, не нуждающимся въ поясненіи и опредѣленіи. Поэтому, остается слова τῆς δόξης отнести или ко всему выраженію, какъ поступаютъ нѣкоторые, или къ сущ. πίστιν. Такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ сила выраженія заключается въ словахъ τῆς δόξης, и мысль о преславленіи и славѣ Господа (чего требуетъ смыслъ рѣчи) особенно сильно отбѣняется, то должно быть принято послѣднее пониманіе,—при этомъ родительный τῆς δόξης будетъ родительнымъ объекта: св. Іаковъ убѣждаетъ не имѣть вѣры съ лицепріятіемъ „въ славу Господа нашего Иисуса Христа“, ибо истинная вѣра въ сію славу должна потемнить славу земныхъ отличій людей<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Нельзя не упомянуть еще о нѣкоторыхъ попыткахъ объясненія выраженія: „τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης“. По мнѣнію нѣкоторыхъ, выраженіе говоритъ не о вѣрѣ въ славу Господа, а о вѣрѣ въ нашу славу,—вѣрѣ, основывающейся на Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ, отъ Него происходящей: „не имѣйте съ лицепріятіемъ вѣры въ славу,—вѣры, основывающейся на Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ;“ родительный κυρίου въ такомъ случаѣ будетъ родительнымъ субъекта или виновника. Такъ Huther. s. 93. Такое пониманіе, помимо своей искусственности, не можетъ быть принято еще потому, что въ Новомъ Завѣтѣ подобныхъ выраженій нигдѣ не встрѣчается; въ Новомъ Завѣтѣ говорится о славѣ Господа, а не о нашей славѣ, происходящей отъ Господа, такъ что одинъ экзегетъ даже говоритъ, что такое изреченіе было бы неапостольскимъ. Schegg. s. 80. Что касается, наконецъ, толкованія, соединяющаго слова τῆς δόξης съ выраженіемъ ἐν ταῖς προσωποληψίαις (Bengel, Heisen), то оно настолько неосновательно, что не заслуживаетъ опроверженія.

2, 2—4

Чтобы не быть голословнымъ въ своемъ увѣщаніи избѣ-  
гать лицепріятія, св. Іаковъ указываетъ далѣе на одинъ изъ  
многихъ случаевъ лицепріятія—на обращеніе христіанъ съ  
богатыми и бѣдными въ мѣстахъ молитвенныхъ собраний—и  
освѣщаетъ его такъ, что въ немъ дѣйствительно видно по-  
темнѣніе вѣры въ Прославленнаго Господа. Указанный случай  
избранъ, вѣроятно, потому, что, во первыхъ, онъ часто за-  
мѣчался среди читателей, а, во вторыхъ, потому, что лице-  
пріятіе здѣсь наиболѣе ярко сказывалось: если лицепріятегво-  
вали въ мѣстахъ, специально назначенныхъ для христіанскихъ  
богослужебныхъ собраний (συναγωγή), въ мѣстахъ молитвы  
Господу славы<sup>1)</sup>, то что же было въ обыденной жизни?  
Нельзя думать, что говорится въ данномъ случаѣ только о

---

<sup>1)</sup> Название „синагога“ (συναγωγή) понимается экзегетами различно. Одни  
изъ нихъ подъ именемъ синагоги разумѣютъ собраніе христіанъ къ богослуженію,  
а не мѣсто богослужебныхъ собраний (Таль de Wette. s 224 Soden. см Trenkle  
s 158). Однако указаніе на скамейки и сѣдалища, вхожденіе, сидѣніе и стояніе  
ясно говоритъ въ пользу того, что имѣется въ виду мѣсто богослужебныхъ со-  
браний христіанъ. Еще болѣе неподходящимъ является пониманіе другихъ, по  
которому у св. Апостола якобы идетъ рѣчь „о синагогѣ всего іудео-христіанскаго  
разсѣянія т е о религіозномъ іудео-христіанскомъ обществѣ, символически  
обозначенномъ именемъ мѣста іудейскаго богослуженія“ (Таль Lange s 56). Не-  
сомнѣнно, рѣчь о мѣстѣ богослужебныхъ собраний. При этомъ разумѣется не  
іудейская синагога, въ которую якобы собирались христіане вмѣстѣ съ іудеями  
къ богослуженію (Semler, Theile, Kern), ибо она называется принадлежащей хри-  
стіанамъ („ваша“), и такъ какъ въ чужой синагогѣ христіане „не имѣли бы  
права указывать мѣста входящимъ“ (Huther s 94). Еще менѣе основанія подъ  
синагогой разумѣть мѣсто судебныхъ собраний, гдѣ старѣйшины іудейскіе и хри-  
стіане будго бы состязались о вѣрѣ (Baumgarten s 89), такъ какъ названіе „си-  
нагога“ въ мѣстѣ судебныхъ собраний не подходитъ, и такъ какъ въ мѣстахъ  
судебныхъ собраний христіане такъ же не имѣли бы права распоряжаться. Сина-  
гога, о которой говоритъ св. Іаковъ, есть мѣсто, специально назначенное для  
христіанскаго богослуженія. Оно, вѣроятно, устроилось въ домѣ зажиточнаго  
іудео-христіанина и вполне приспособилось къ потребностямъ христіанскаго  
богослуженія. Такое мѣсто называлось синагогой, конечно, потому, что іудео-хри-  
стіанамъ естественнѣе всего было назвать мѣсто своихъ богослужебныхъ собра-  
ній именемъ прежняго мѣста богослуженныхъ собраний, а такъ же и потому, что  
христіанское богослуженіе въ своихъ составныхъ частяхъ отчасти напоминало  
синагогальное. Такимъ образомъ, слово „синагога“ обозначаетъ мѣсто богослу-  
жебныхъ собраний христіанъ.

лицепріятіи пресвитеровъ и діаконовъ, завѣдывавшихъ богослужебными собраніями (Pott, Hottinger), такъ какъ выраженіе о лицепріятіи—общаго характера: увѣщаніе обращено вообще къ читателямъ посланія („братія мои“). Подъ лицами, въ отношеніи которыхъ допускалось лицепріятіе, одни разумѣютъ христіанъ<sup>1)</sup>, другіе—нехристіанъ<sup>2)</sup>. Естественнѣе разумѣть христіанъ, такъ какъ они посѣщаютъ спеціально христіанскія мѣста богослуженія. Произвольно также представлять богатыхъ нехристіанами, а бѣдныхъ—христіанами<sup>3)</sup>. Однако допуская, что богатые и бѣдные посѣтители христіанской синагоги суть христіане, мы не считаемъ ихъ мѣстными христіанами, но полагаемъ, что это захожіе христіане. При кипучей торговой жизни іудейскаго разсѣянія (4, 13—16), нѣтъ ничего удивительнаго, что въ ту или другую христіанскую синагогу входили иногородніе или инообластные богатые и бѣдные христіане. Что богатый и бѣдный, о которыхъ говоритъ св. Апостоль, —не мѣстные христіане, свидѣтельствуеетъ то обстоятельство, что имъ, какъ не знающимъ, нужно было указывать въ синагогѣ мѣста. Появленіе такихъ захожихъ христіанъ въ синагогѣ и давало поводъ къ лицепріятію. Видя мужа съ золотымъ перстнемъ на рукѣ (χρυσόδακτύλιος)<sup>4)</sup> и въ блестящей одеждѣ (ἐν ἐσθῆτι λαμ-

1) Bisping. s. 94.

2) Huther. s. 95. Hofmann. s. 80. Wandel. s. 81.

3) Weiss.

4) Ношеніе золотыхъ колець въ древности было распространено. Носили кольца не только на четвертомъ пальцѣ, каковыя кольца употреблялись вмѣсто печати, но на всѣхъ пальцахъ. Кольца были иногда громадной величины и украшались драгоценными камнями. У особенно богатыхъ кольца мѣнялись каждый день (см. Trenkle, s. 158—159). Изъ этого видно, что мужъ съ золотымъ перстнемъ—то же, что мужъ богатый. Весьма можетъ быть, что золотое кольцо у св. Іакова есть также символъ власти, особенно если принять во вниманіе Быт. 41, 42; Есѣ. 3, 10; Лук. 15, 22, и то, что во время Римской республики золотыя кольца имѣли право носить только члены сената, магистрата и всадники, но ни въ коемъ случаѣ не носили плебеи (см. Schegg. s. 83—84).

πρᾶ) <sup>1)</sup>, свидѣтельствовавшихъ о богатствѣ обладателей, мѣстныя христіане, послѣ благосклоннаго взгляда (гл. ἐπιβλέπω обозначаетъ благосклонный взглядъ), сейчасъ указывали вошедшему удобное мѣсто: σὺ κάθου ὧδε καλῶς — „тебѣ *удобнѣ* сѣсть здѣсь“ <sup>2)</sup>. При входѣ же христіанина бѣднаго, „въ грязной одеждѣ“ (ἐν ρυπαρᾷ ἐσθῆτι) <sup>3)</sup>, они даже не удостоивали его взглядомъ, а говорили только „σὺ στῆθι ἔκει, ἢ κάθου ὧδε <sup>4)</sup> ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου“ — ты стань тамъ или садись здѣсь у моего подножія. Это приглашеніе сѣсть у подножія или, по нѣкоторымъ чтеніямъ <sup>5)</sup>, „у подножія ногъ моихъ“ (ἐπὶ τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου), еще болѣе говоритъ о пренебрежительномъ отношеніи къ бѣднымъ, такъ какъ это, по замѣчанію одного комментатора, „въ нѣкоторомъ смыслѣ значитъ сѣсть подъ ногами“ <sup>6)</sup>.

Такое различное отношеніе къ богатому и бѣдному плохо рекомендовало вѣру читателей въ Прославленнаго Господа. Оцѣнка лиценріятнаго поведенія читателей высказана св. Апостоломъ въ словахъ: καὶ οὐ διακρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν. Пониманіе приведенныхъ словъ весьма различно. Оно зависитъ главнымъ образомъ отъ пониманія глагола διακρίνομαι и отчасти отъ чтенія выраженія въ утвердительной или вопросительной формѣ. Многіе экзегеты понимаютъ глаголъ διακρίνομαι въ его дѣйствительномъ значеніи: „разбирать, разсматривать, рассуждать“ и читаютъ

<sup>1)</sup> Выраженіе ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ говоритъ не о цвѣтѣ одежды, какъ понимаетъ напр. Cornelius a Lapide [„въ бѣлой одеждѣ“, р. 34], а о пышности и дороговизнѣ одежды и свидѣтельствуеть о богатствѣ обладателя ея.

<sup>2)</sup> Слово „καλῶς“, какъ можно заключить изъ Мѡ. 23,6, указываетъ именно на удобство сидѣнія. Такъ Wiesinger, Huther, Schegg и др.

<sup>3)</sup> Выраженіе: ἐν ρυπαρᾷ ἐσθῆτι, „въ грязной, нечистой одеждѣ“ (Зах. 3,4) указываетъ на бѣдность обладателя одежды

<sup>4)</sup> Нарѣчіе ὧδε отсутствуетъ въ нѣкоторыхъ кодексахъ (А. С.). Подлинно ли оно или нѣтъ, рѣшить трудно.

<sup>5)</sup> А. В. Вулыата.

<sup>6)</sup> Такъ Lange. s. 57.

выраженіе въ утвердительной формѣ: „безъ разсужденія (и съ лицепріятіемъ) вы одного почтили, а другимъ пренебрегли“<sup>1)</sup>). Однако, такое пониманіе не можетъ быть принято: 1) глаголь *διακρίνεσθαι* въ указанномъ значеніи нигдѣ въ Новомъ Завѣтѣ не употребляется, 2) получалась бы тавтологія съ послѣдующимъ выраженіемъ, гдѣ слово *κριταί* имѣеть подобное же дѣйствительное значеніе и 3) оцѣнка поведения читателей не имѣла бы близкаго отношенія къ увѣщанію св. Апостола имѣть истинную вѣру въ славу Господа. Также неосновательно подобное пониманіе и тогда, когда слова св. Іакова читаются въ вопросительной формѣ. Тогда получается такая мысль: если вы такъ встрѣчаете богатыхъ и бѣдныхъ, „то не судили ли вы ихъ въ себѣ судомъ неправеднымъ, не имѣя другого основанія, какъ только богатство и бѣдность?“<sup>2)</sup>.—Нельзя согласиться и съ тѣми пониманіями, въ которыхъ глаголу *διακρίνεσθαι* придается страдательное значеніе отъ вышеуказаннаго дѣйствительнаго значенія, именно значеніе „судиться“, „быть судимымъ“. Пониманія этого рода также раздѣляются на двѣ категоріи: по однимъ, слова св. Іакова имѣють утвердительную форму, по другимъ—вопросительную. Въ первомъ случаѣ получается мысль: „вы не были судимы въ себѣ самихъ“, т. е. вы не испытали суда совѣсти и угрызенія ея<sup>3)</sup>, во второмъ:—„не были ли вы судимы въ себѣ самихъ?“<sup>4)</sup>. Противъ приведенныхъ пониманій говоритъ, во первыхъ, то, что въ Новомъ Завѣтѣ глаголь *διακρίνεσθαι* въ такомъ значеніи не употребляется, и, во вторыхъ, то, что получаемая мысль не гармонируетъ съ послѣ-

1) Такъ блаж. Теофилактъ, стр. 23. Также Икуменій, р. 453. Rosenmuller, р. 343 и нашъ славянскій текстъ.

2) Такъ въ Вульгатѣ, см. Migne col. 674. Такъ и въ русскомъ текстѣ: „не пересуживаеете ли вы въ себѣ?“.

3) Такъ Эразмъ, см. Cornelius a Lapide, р. 86.

4) Такъ Беда достопочтенный, см. Cornelius a Lapide р. 87.



дующими словами св. Іакова, гдѣ читатели выступаютъ, какъ судьи (κρίται), а не какъ подсудимые. Нѣкоторые экзегеты понимаютъ глаголъ διακρίνεσθαι въ дѣйствительномъ значеніи „различать“ и выраженіе читаютъ въ формѣ вопроса: „не допустили ли вы различія между собою, того различія, которое вытекаетъ не изъ вѣры въ прославленнаго Господа?“<sup>1)</sup> Однако такой вопросъ, какъ самоочевидный, едва ли могъ быть предложенъ читателямъ. Неправы и тѣ экзегеты, которые глаголу διακρίνεσθαι сообщаютъ страдательное значеніе отъ вышеуказаннаго дѣйствительнаго значенія „различать“, т. е. переводятъ значеніемъ „различаться“, и выраженіе читаютъ въ утвердительной формѣ: „вы не различались между собою“. „Христіане, говоритъ одинъ изъ приверженцевъ пониманія послѣдняго рода, допустили различіе между богатыми и бѣдными, вошедшими въ качествѣ постороннихъ лицъ для присутствованія въ ихъ собраніе, между тѣмъ какъ между собою они не различались такъ, чтобы богатые изъ ихъ общества занимали лучшія мѣста, а бѣдные—худшія. Если они не различались такъ между собою, то какъ они пришли къ тому, чтобы различать между посторонними посѣтителями ихъ собранія? Этимъ они произнесли надъ собою приговоръ, уподобляющій ихъ лиценріятнымъ судьямъ, которые произносятъ свой приговоръ не по истинѣ, а руководствуясь соображеніями о внѣшнемъ положеніи тяжущихся лицъ“<sup>2)</sup>. Противъ изложеннаго пониманія говоритъ прежде всего то, что при немъ для предыдущихъ стиховъ (2—3) не получается главнаго предложенія (αποδοσεα), во вторыхъ, то, что глаголъ διακρίνεσθαι въ Новомъ Завѣтѣ не имѣетъ значенія „различаться“, и, въ третьихъ, то, что мысль перваго стиха не получаетъ своего должнаго обоснованія въ послѣдующемъ. Если,

---

<sup>1)</sup> Такъ Bisping. s. 35.

<sup>2)</sup> Hofmann. s. 52.

такимъ образомъ, всѣ вышеупомянутыя значенія глагола *διακρίνεσθαι* являются въ данномъ случаѣ не подходящими, то намъ остается придать ему то значеніе, какое онъ имѣетъ въ Новомъ Завѣтѣ вообще (Мѡ. 21, 21; Мр. 11, 23; Рим. 4, 20; 14, 23) и у св. Іакова въ частности (1, 6), значеніе среднее— „сомнѣваться“. Однако, придавая глаголу *διακρίνεσθαι* значеніе сомнѣваться, мы не согласны съ тѣми экзегетами, которые читаютъ слова св. Іакова въ утвердительной формѣ: „и вы не усумнились въ себѣ“<sup>1)</sup>, такъ какъ при такомъ чтеніи также не получается аподосиса для предыдущихъ стиховъ, не говоря уже о томъ, что такое пониманіе не подходитъ къ мысли перваго стиха. Поэтому мы читаемъ слова св. Іакова въ вопросительной формѣ. У насъ вслѣдствіе этого получается такая мысль: „не усумнились ли вы въ себѣ самихъ (*ἐν ἑαυτοῖς*)? т. е. не стали ли вы въ противорѣчіе со своею вѣрою, для которой внѣшній блескъ и богатство ничего не значатъ, между тѣмъ, какъ вы придали имъ значеніе?“<sup>2)</sup>. Слова *ἐν ἑαυτοῖς* не имѣютъ какого-либо особеннаго значенія, а только усиливаютъ мысль о раздѣленности и колеблемости души. Принятое нами пониманіе вполне гармонируетъ съ мыслью перваго стиха: св. Іаковъ въ первомъ стихѣ увѣщаетъ читателей къ истинной вѣрѣ въ славу Господа именно потому, что лицепріятіе читателей свидѣтельствовало о ея помраченіи, колеблемости. Такимъ образомъ, мысль св. Апостола течетъ вполне ясно и логично<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Такъ Baumgarten: „и вы даже не усумнились въ себѣ, въ правильности подобнаго поступка; вы нисколько не колебались и были спокойны, что есть великая поспѣшность“ с. 92 буква b.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 97, de Wette s. 225 („не усумнились ли вы тогда въ своей вѣрѣ? т. е. не отвергли ли вы той истины, что богатый и бѣдный одно во Христѣ?“), Wiesinger. s. 111. Spitta. s. 62 Еп. Михайль, стр. 40.

<sup>3)</sup> Можно еще упомянуть о пониманіи Lange. Послѣдній понимаетъ глаголь *διακρίνεσθαι* въ смыслѣ внѣшняго раздѣленія, распри: „не раздѣлились ли вы

Дальнѣйшее выраженіе: „*κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν*“ только развиваетъ мысль о колебаніи и помраченіи вѣры въ сердцахъ читателей, указывая на результатъ его,—на то, что читатели стали судьями съ худыми мыслями (родительный *διαλογισμῶν πονηρῶν* есть родительный качества). Если вѣра въ славу Господа поколебалась и затмилась, то естественно, что богатство и бѣдность вошедшихъ въ синагогу обрагли на себя вниманіе христіанъ и наполнили сердца ихъ мірскими, худыми мыслями. Они стали судить не по-божески, а по человѣчески, по земному,

2, 5

А между тѣмъ такое лицепріятіе, помимо того, что свидѣтельствуется о помраченіи вѣры въ славу Господа, не должно допускаться и по другимъ основаніямъ. Уже одно то обстоятельство, что Богъ избранниковъ Своихъ нашелъ преимущественно среди бѣдныхъ классовъ народа, среди людей ничтожныхъ, должно было бы удержать отъ пренебрежительнаго отношенія къ бѣднымъ. Таковъ въ общемъ смыслъ 2, 5. Однако, въ частностяхъ экзегеты разногласятъ. Прежде всего, чтеніе: „бѣдные міра“ (*οἱ πτωχοὶ τοῦ κόσμου*), чтеніе нынѣ принятаго греческаго текста, многими экзегетами признается неподлиннымъ. Большинство экзегетовъ стоитъ за хорошо вѣшнимъ образомъ засвидѣтельствованное<sup>1)</sup> чтеніе: *οἱ πτωχοὶ τῷ κόσμῳ*. Въ пользу его говорятъ также сходныя съ нимъ новозавѣгныя выраженія: *ἀστεῖος τῷ θεῷ* (Дѣян. 7, 20), *δυνατὰ τῷ θεῷ* (2 Кор. 10, 4) и др. Вслѣдствіе этого подлиннымъ должно считаться чтеніе: *οἱ πτωχοὶ τῷ θεῷ*. Выраженіе это переводятъ: „бѣдные по сужденію (взгляду) міра“<sup>2)</sup> и „бѣдные въ отношеніи къ міру, т. е. къ благамъ міра“ (датель-

---

между собою, не произвели ли розни“ s. 57. Противъ такого пониманія нужно сказать то, что гл. *διακρίνεσθαι*, хотя и имѣетъ значеніе „раздѣляться“, но употребляется о раздѣленіи внутреннемъ—въ мысляхъ и сердцахъ, въ значеніи же внѣшняго раздѣленія онъ нигдѣ не употребляется.

<sup>1)</sup> Кодексъ А. В. С Codex Sinait.

<sup>2)</sup> Bisping. s. 36. Huther. s. 100.

ный отношенія) <sup>1)</sup>). Послѣдній переводъ лучше Гораздо больше затрудненій представляетъ пониманіе выраженія *πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας*. Затрудненія зависятъ отъ различнаго взгляда на винительные падежи „*πλουσίους*“ и „*κληρονόμους*“. Одни экзегеты относятъ винительные падежи къ словамъ *τοὺς πτωχοὺς* и видятъ въ нихъ опредѣленіе тѣхъ бѣдныхъ, которые избраны Богомъ: Богъ избралъ только такихъ бѣдныхъ, которые стали богатыми въ вѣрѣ и наследниками царствія Божія. Предвѣдѣніе заслугъ бѣдныхъ послужило основаніемъ ихъ избранія <sup>2)</sup>). Такое пониманіе едва ли можетъ быть принято, такъ какъ при немъ глаголь *ἐξελέξατο* остается безъ дополненія и поясненія. Неизвѣстно, къ чему избраны бѣдные. Не можетъ быть принято и другое пониманіе, видящее въ винительныхъ *τοὺς πλουσίους* и *κληρονόμους* дополненія, равносильныя дополненію *τοὺς πτωχοὺς*. При такомъ пониманіи, получается мысль, что бѣдные, вслѣдствіе избранія ихъ со стороны Бога, стали потомъ богатыми въ вѣрѣ и наследниками царствія небеснаго. Говорится, слѣдовательно, не о томъ, чѣмъ стали бѣдные сейчасъ послѣ призванія къ христіанству, а о томъ, чѣмъ они стали потомъ, благодаря усиліямъ съ своей стороны, хотя и на основаніи избранія. Это пониманіе, какъ и предыдущее, имѣетъ тотъ недостатокъ, что глаголь *ἐξελέξατο* остается безъ дополненія и поясненія. Поэтому намъ кажется наиболѣе основательнымъ то пониманіе, по которому винительные падежи указываютъ на то, чѣмъ стали бѣдные сейчасъ послѣ избранія, говорятъ о ближайшемъ результатѣ избранія <sup>3)</sup>). Въ винительныхъ *τοὺς πτωχοὺς* и *τοὺς πλουσίους—κληρονόμους* мы видимъ двойные винительные и переводимъ ихъ такъ: „не избралъ ли Богъ бѣдныхъ въ отношеніи мірскихъ благъ къ

<sup>1)</sup> Wiesinger s. 112 Wandel. s. 84.

<sup>2)</sup> Baumgarten. s. 94.

<sup>3)</sup> Такъ Huther s. 100 Wiesinger s. 112. Bisping. s. 36.

тому, что бы быть имъ богатыми въ вѣрѣ (ἐν πίστει) и наследниками царствія, которое Онъ обѣщаль любящимъ Его?“ или еще яснѣе: „не избралъ ли Богъ бѣдныхъ мірскими благами въ богатые вѣрою и въ наследники царствія, которое Онъ обѣщаль любящимъ Его?“. Смыслъ стиха будетъ такой: Богъ надѣлилъ бѣдныхъ богатствомъ, которое заключается въ ихъ вѣрѣ (ἐν πίστει), дающей имъ право на полученіе небесныхъ благъ и наследіе царствія Божія. Говорится, слѣдовательно, о томъ, что бѣдняки призваны къ вѣрѣ, которая открываетъ имъ небесныя двери. Самая вѣра ихъ есть богатство, какъ дверь въ царствіе Божіе, подъ которымъ несомнѣнно разумѣется будущее царство славы (какъ въ 1, 12).

2, 6—7

Читатели не обратили вниманія на призваніе Богомъ въ христіанство преимущественно бѣдныхъ: они укорили (ἤτιμάσατε), собственно „не почтили“ нищаго, пренебрегли имъ. Тѣмъ болѣе заслуживаетъ осужденія ихъ поступокъ, что одновременно съ этимъ они почтили богачей, людей въ большинствѣ случаевъ недостойныхъ, такъ какъ богачи дозволяютъ себѣ употреблять насилія надъ ними, влекутъ ихъ въ судища (εἰς κρίτηρια). Разумѣются не преслѣдованія изъ-за вѣры<sup>1)</sup>, такъ какъ нѣтъ основаній считать богачей нехристіанами, а преслѣдованія изъ-за матеріальныхъ расчетовъ, судебныя дѣла изъ-за долговъ и имуществъ<sup>2)</sup>. Подъ судами (κρίτηρια), конечно, должно понимать суды или іудейскіе или языческіе, но ни въ коемъ случаѣ не христіанскіе: предполагать существованіе послѣднихъ нѣтъ никакихъ основаній. Нѣтъ ничего удивительнаго, что христіанскіе богачи представляются въ такомъ видѣ. Вполнѣ естественное явленіе, что богачи притѣсняють бѣдныхъ, — если это не всегда можетъ быть сказано о всѣхъ богатыхъ, то во всякомъ случаѣ можетъ

<sup>1)</sup> Противъ Huther'a s. 192.

<sup>2)</sup> Такъ Hofmann. s. 56. de Wette s. 226. Еп. Милаиъ, стр. 42—43.

быть сказано о многихъ. Такимъ поведеніемъ богачи хулятъ доброе имя, нареченное на читателяхъ („на васъ“). Выраженіе: „имя, нареченное на васъ,“ наминаетъ собою выраженія Втор. 28, 10; 2 Парал. 7, 14; Іер. 14, 9; 15, 16; — гдѣ говорится о нареченіи имени Іеговы надъ народомъ израильскимъ, — выраженіе Ис. 4, 1, гдѣ упоминается о нареченіи имени мужа надъ женою, — выраженіе Быт. 48, 16, гдѣ указывается, что имя отца нарекалось надъ дѣтьми. Нареченіе имени одного надъ другимъ говорило о принадлежности одного другому, — слѣдовательно, и доброе имя, названное надъ христіанами, свидѣтельствовало о томъ, что они принадлежатъ Тому, чье имя было надъ ними названо. А это имя не можетъ быть инымъ именемъ, кромѣ имени Христа, „такъ какъ читатели посланія обратились ко Христу и во имя Его крестились“<sup>1)</sup>. Можетъ быть, здѣсь уже разумѣется названіе „христіане“ (Дѣян. 11, 26; 1 Петр. 4, 16) Но нѣтъ рѣшительно никакого основанія подъ именемъ, нареченнымъ надъ христіанами, разумѣть названіе „бѣдные“ (πτωχοί), какъ думаютъ нѣкоторые<sup>2)</sup>, или собственныя имена христіанъ или, наконецъ, названіе „братья и сестры“ (Hensler). Нельзя въ этомъ выраженіи не обратить еще вниманія и на то обстоятельство, что богачи исключены изъ-подъ имени Христа, такъ какъ сказано, что они хулятъ доброе имя нареченное „на васъ“, а не на нихъ. Принимая во вниманіе это, а равно и то, что глаголь хулить (βλασφημεῖν) обозначаетъ будто бы непосредственную хулу словомъ, заключаютъ, что богачи, о которыхъ въ данномъ случаѣ говоритъ св. Іаковъ, суть не-христіане. Однако такое заключеніе невѣрно. Если богачи исключены изъ-подъ имени Христа, то это можетъ быть объяснено тѣмъ, что, хотя они и христіане, но недо-

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. 114.

<sup>2)</sup> Такъ Credner s. 596.

<sup>3)</sup> Такъ понимаютъ Еп. Михайлъ стр 43, Wiesinger. s. 114, de Wette s. 226.

стойны носить имя Христа, почему св. Апостолъ и не удостоиваетъ ихъ этого названія. Что же касается глагола βλασφημεῖν, то онъ употребляется также и о хулѣ посредственной, чрезъ поведеніе (Ис. 52, 5; Іез. 36, 20—23; 1 Тим. 6, 1; Тит. 2, 5; 2 Петр. 2, 2).

2, 8—9

Лицепріятіе читателей должно быть осуждено, какъ грѣховный поступокъ, и съ точки зрѣнія любви къ ближнему. По взгляду нѣкоторыхъ экзегетовъ, въ ст. 8—9 указывается не новый аргументъ противъ лицепріятія (какъ понимаемъ мы), а лишь опровергается софистическая увертка читателей, состоящая въ томъ, что они якобы такъ поступаютъ по предписанію закона о любви къ ближнему. Основаніе къ такому пониманію экзегеты находятъ въ союзѣ „εἰ“ съ уступительной частицей „μέντοι“ (если дѣйствительно); они видятъ въ 8 ст. мнимую уступку и согласіе со стороны автора съ читателями въ ихъ оправданіи и вслѣдствіе этого въ словахъ: „хорошо дѣлаете“ слышатъ иронию <sup>1)</sup>). Уже послѣднее обстоятельство, будто бы св. Іаковъ иронизируетъ, говоритъ противъ такого пониманія. Еще болѣе обнаруживается невозможность подобнаго пониманія изъ того соображенія, что заповѣдью о любви къ ближнимъ читатели могли прикрываться только въ отношеніи къ богатымъ, но ни въ какомъ случаѣ не въ отношеніи къ бѣднымъ. Оправданіе такого рода, по замѣчанію одного комментатора, было бы прямо глупымъ <sup>2)</sup>). Вслѣдствіе этого мы относимъ слова εἰ μέντοι не къ воображаемой уверткѣ читателей, а всецѣло къ послѣдующему. Слова εἰ μέντοι и слова εἰ δὲ тѣсно связаны между собою: первыя начинаютъ первую посылку умозаключенія, вторыя—вторую. Частицъ μέντοι лучше всего придать значеніе „на самомъ дѣлѣ“, „во всякомъ случаѣ“. Смыслъ первой половины стиха будетъ такой: вы во всякомъ случаѣ согласны съ тѣмъ, что,

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. 115. Huther. s. 103, Spitta s. 66.

<sup>2)</sup> Такъ Hotmann. s. 58.

если поступаете по писанію<sup>1)</sup>: „возлюбиши искренняго своего, якоже себе самаго“, то дѣлаете хорошо: это неоспоримая истина. Если это такъ, то вы должны согласиться и съ тѣмъ, что обратное поведеніе—поведеніе съ лицепріятіемъ грѣховно и неправильно; отсюда понятна частица противоположности δὲ въ слѣдующей посылкѣ: „если же лицепріятствуете, то грѣхъ дѣлаете“. Если правильно первое положеніе, то правильно и второе, такъ какъ лицепріятіе есть нарушеніе закона любви. Аргументація, такимъ образомъ, построена въ видѣ несовершеннаго сорита. Чгобы указать на тяжесть грѣха лицепріятія, св. Іаковъ говоритъ, что лицепріятіе есть нарушеніе не просто закона о любви къ ближнему, а царскаго закона (νόμος βασιλικός). Это выраженіе обозначаетъ не то, что заповѣдь о любви дарована высочайшимъ Царемъ<sup>2)</sup>,—важность заповѣди этимъ нисколько не оттѣнялась бы, такъ какъ и другія заповѣди произошли также отъ великаго Царя; не хотеть такимъ выраженіемъ св. Іаковъ обозначить и того, что заповѣдь о любви къ ближнимъ имѣетъ значеніе и для царей<sup>3)</sup>, такъ какъ и другія заповѣди имѣютъ подобное же значеніе, и этимъ заповѣдь о любви не выдѣлялась бы изъ ряда остальныхъ заповѣдей; не хотеть св. Апостолъ сказать и того, что заповѣдь о любви къ ближнимъ представляетъ собою царскій путь<sup>4)</sup>, такъ какъ всѣ заповѣди Божіи суть царскій путь; св. Апостолъ хотеть, очевидно, сказать то, что заповѣдь о любви къ ближнимъ есть какъ бы царь всѣхъ заповѣдей, *ceterarum legum quasi regina*: она обнимаетъ собою всѣ заповѣди (Мѡ 22, 40; Римл. 13, 8—10; Гал. 3, 14), есть главнѣйшая изъ нихъ и есть нѣчто одно съ ними, какъ царь со своимъ народомъ. Въ ряду

<sup>1)</sup> Выраженіе: „по писанію“ есть формула цитаціи, такъ какъ далѣе приводятся слова, взятые изъ Лев. 19, 18.

<sup>2)</sup> Такъ Baumgarten. s. 99.

<sup>3)</sup> Michaelis. См. Huther. s. 112. изд. 3.

<sup>4)</sup> Calvin см. Huther. s. 112. изд. 3.



осгальныхъ заповѣдей, заповѣдь о любви къ ближнимъ выстукаетъ, какъ царь, окруженный своею свитою <sup>1)</sup>). Поэтому кто нарушилъ сию заповѣдь, тотъ нарушилъ не простую заповѣдь, а заповѣдь центральную въ законѣ, г. е. весь законъ. Вслѣдствіе такого значенія выраженія: „царскій законъ“, послѣдующее выраженіе о томъ, что лицепріятствующіе обличаются *закономъ*, какъ преступники, должно быть понимаемо не въ отношеніи къ одной заповѣди—именно заповѣди, направленной противъ лицепріятія (Втор. 16, 19) <sup>2)</sup>, но въ отношеніи ко всему закону, къ закону вообще: кто преступилъ заповѣдь о любви къ ближнимъ, тотъ преступилъ законъ вообще. Правильность такого пониманія подтверждается также тѣмъ, что въ послѣдующихъ стихахъ св. Апостолъ развиваетъ именно ту мысль, что нарушившій одну заповѣдь повиненъ противъ всего закона.

**2, 10—11**      Что нарушившій заповѣдь о любви къ ближнимъ есть преступникъ всего закона, эта мысль доказывается въ ст. 10—11. Кто исполнить весь законъ, но согрѣшитъ въ единомъ (ἐν ἐνί; выраженіе ἐν ἐνί можно или восполнить чрезъ слово νόμος <sup>3)</sup>) или понимать безлично <sup>4)</sup>, но нѣтъ основанія относить его къ закону о любви), тотъ повиненъ во всемъ (πάντων; слово πάντωνъ также можно или восполнить посредствомъ сущ. νόμωνъ или понимать безлично). Такая общая виновность чрезъ согрѣшеніе во единомъ объясняется изъ того, что всѣ заповѣди произошли отъ одного законодателя и суть выраженія одной воли: „рекій: не прелюбы совориши, рекъ естъ: не убіеши“ (очевидное указаніе на синайское законодательство). Какъ выраженія одной воли, всѣ заповѣди исполнены одного духа, и, вслѣдствіе этого, наруше-

<sup>1)</sup> Spitta s. 67.

<sup>2)</sup> Противъ Lange s. 59.

<sup>3)</sup> Wiesinger. s. 118. Huther. s. 105.

<sup>4)</sup> Homann s. 59.

не одной изъ нихъ есть нарушение всѣхъ. „Весь законъ, говоритъ одинъ изъ экзегетовъ въ объясненіе словъ св. Апостола, есть какъ бы одна гармонія, которая вся разстраивается, если хотя одинъ голосъ диссонируетъ; онъ какъ бы одна одежда, которая вся становится негодной, если отъ нея отрѣзана хотя одна часть“<sup>1)</sup>. „Законъ, замѣчаетъ другой экзегетъ, есть какъ бы одна золотая цѣпь, которая вся становится негодной къ употребленію, если только разорвать хотя одну связку“<sup>2)</sup>. Духъ, соединяющій весь законъ воедино, есть духъ любви, и нельзя нарушить его въ одной заповѣди, не нарушивъ въ другихъ. „Кто согрѣшитъ, говоритъ блаж. Теофилактъ, въ чемъ нибудь одномъ, тотъ становится виновнымъ во всемъ, потому что не имѣетъ совершенной любви. Ибо любовь есть глава всего добраго, а гдѣ нѣтъ главы, тамъ и все остальное тѣло ничего не значить“<sup>3)</sup>. Блаж. Августинъ въ письмѣ къ блаж. Иерониму прекрасно разъясняетъ мысль св. Апостола: „откуда слѣдуетъ, спрашиваетъ онъ, что исполнившій весь законъ, но согрѣшившій въ одномъ, повиненъ во всемъ? Можетъ быть, изъ того, что, поелику любовь есть исполненіе закона въ отношеніи къ Богу и ближнимъ, въ чемъ заключается весь законъ и пророки, то дѣйствительно, кто поступилъ противъ любви, тотъ поступилъ противъ всего. Никто не согрѣшаетъ, если не поступаетъ противъ любви“<sup>4)</sup>. Для примѣра и конкретнаго поясненія своей мысли св. Іаковъ избралъ двѣ заповѣди: „не прелюбы сотвориши“ и „не убіеши“. Кто исполнилъ одну изъ нихъ, а другую нарушилъ, тотъ нарушилъ весь законъ и даже ту заповѣдь, которую будто бы исполнилъ. Выборъ для примѣра именно этихъ заповѣдей

---

<sup>1)</sup> Такъ Ticius. см. Huther. s. 107.

<sup>2)</sup> Такъ Catacker. см. Huther. s. 107.

<sup>3)</sup> Стр. 24

<sup>4)</sup> См. Huther. s. 107.

объясняется различно. По мнѣнію однихъ, указаны эти заповѣди, а не другія, потому что это тягчайшія заповѣди: за нарушение ихъ полагалась смертная казнь (Лев. 20, 10; 24, 17)<sup>1)</sup>. Однако такое объясненіе не соотвѣтствуетъ содержанию рѣчи св. Апостола. По мнѣнію другихъ, первая заповѣдь: „не прелюбы сотвориши“ указана потому, что въ нарушении ея якобы обвиняются сами читатели (4, 4), а вторая:—„не убіеши“, потому что имѣетъ близкое отношеніе къ заповѣди о любви, въ нарушении которой повинны читатели<sup>2)</sup>. Но изъяснять избраніе заповѣдей изъ двухъ разныхъ мотивовъ едва ли удобно, гораздо удобнѣе изъяснять ихъ изъ одного мотива, именно изъ того, что обѣ заповѣди говорятъ о любви къ ближнему, и, слѣдовательно, нарушение одной изъ нихъ ясно говоритъ о нарушении любви вообще, той любви, которою исполненъ весь законъ. Избраны именно эти заповѣди изъ числа заповѣдей о любви къ ближнему, потому что онѣ первыя по порядку среди нихъ. Заповѣди указаны въ иной послѣдовательности, чѣмъ въ какой онѣ читаются въ мазоретскомъ текстѣ (Исх. 20, 13—15; Втор. 5, 17—19), именно—прежде названа заповѣдь: „не прелюбы сотвориши“, а потомъ уже: „не убіеши“, между тѣмъ какъ въ мазоретскомъ текстѣ чтеніе ихъ обратное. Это значитъ то, что свящ. авторъ привелъ указанные заповѣди не по еврейскому тексту, а по переводу 70-ти, такъ какъ въ нѣкоторыхъ кодексахъ перевода 70-ти (напримѣръ, въ кодексѣ В) заповѣди читаются, дѣйствительно, въ такомъ порядкѣ.

2, 12—13

Обличивъ лицепріятіе читателей, какъ грѣхъ противъ важнѣйшей заповѣди закона Божія—заповѣди о любви, св. Іаковъ, слѣдуя своему обычному приему изложенія мыслей, въ заключеніи указываетъ характеръ истиннаго отношенія къ

<sup>1)</sup> Такъ Baumgarten. s. 105.

<sup>2)</sup> Такъ Wiesinger. s. 118—119.

ближнимъ, подобно тому какъ въ первой главѣ послѣ указанія неправильнаго отношенія къ слову истины (19—26) онъ указалъ истинное, правильное служеніе Богу и Его св. закону (1, 27). При этомъ, какъ тамъ изложеніе положительнаго взгляда начато словомъ *οὕτως*, такъ и здѣсь оно начинается словомъ *οὕτως*, — какъ тамъ нѣтъ соединительной частицы, такъ нѣтъ ея и здѣсь, что объясняется особой силой рѣчи св. Апостола. Неправильно представляютъ связь съ предыдущимъ тѣ, которые утверждаютъ, будто бы раньше св. Іаковъ обличалъ лицепріятіе на основаніи ветхозавѣтнаго закона, теперь же онъ отсылаетъ читателей къ новозавѣтному закону и къ имѣющему состояться по его масштабу суду <sup>1</sup>). Еще неправильнѣе представляется дѣло тѣми, которые не видятъ связи настоящихъ стиховъ съ ближайшимъ предыдущимъ, но находятъ въ нихъ возвращеніе къ темѣ 1, 25—26, гдѣ шла рѣчь о *законѣ свободы*, и гдѣ употребленъ глаголъ *λαλεῖν*, чѣмъ якобы и объясняется употребленіе сего глагола и въ данномъ случаѣ: *οὕτως λαλεῖτε* <sup>2</sup>). Увѣщаніе *οὕτως λαλεῖτε* понятно и безъ допущенія возвращенія св. Апостола къ темѣ 1, 25—26. Такъ какъ во 2, 2—3 было упомянуто о тѣхъ недостойныхъ, исполненныхъ лицепріятія, рѣчахъ, съ которыми обращались читатели къ богатымъ и бѣднымъ христіанамъ, входившимъ въ ихъ собраніе, то указаніе, какъ должно говорить, въ данномъ случаѣ вполне уместно, посему увѣщаніе *οὕτως λαλεῖτε* нисколько не странно. Точно также понятно и употребленіе въ данномъ случаѣ, какъ и въ 1, 25—26, выраженія: „законъ свободы“. Такъ какъ раньше говорилось о грѣхѣ лицепріятія—поступкѣ для возрожденнаго человѣка несвободномъ (ибо для возрожденнаго человѣка свободны только поступки, вытекающіе изъ любви), то вполне естественна рѣчь о поступкахъ по закону свободы, подъ которымъ разу-

<sup>1</sup>) Такъ de Wette s. 228.

<sup>2</sup>) Такъ Spitta s. 69.

мѣется, какъ видно изъ послѣдующаго, евангельскій законъ милости и любви. Помимо того, что законъ любви, какъ законъ свободы, легокъ и не труденъ для исполненія, къ исполненію его должно побуждать христіанина и то соображеніе, что будущій страшный судъ имѣеть быть произведенъ по закону любви. Кто поступалъ съ ближними не по любви, кто не творилъ милости, того ожидаетъ судъ безъ милости. Подъ судомъ разумѣется не наказаніе и осужденіе (poena, damnatio)<sup>1)</sup>, такъ какъ такое значеніе не подходитъ ни къ предыдущему выраженію: „имѣющіе быть судимы по закону свободы“ (ибо что значитъ быть наказаннымъ по закону любви?), ни къ послѣдующему: „и хвалится милость на судѣ“ (какимъ образомъ слово судъ здѣсь можетъ значить „наказаніе“. „осужденіе“?!). Очевидно, разумѣется судъ, какъ процессъ. Веденіе суда, будучи строгимъ и страшнымъ для немилосердныхъ, не страшно для любящихъ и милосердныхъ: „и хвалится милость на судѣ“. Последнее выраженіе выигрываетъ въ силѣ безъ союза „καί“, котораго въ нѣкоторыхъ кодексахъ, дѣйствительно, или нѣтъ<sup>2)</sup>, или который часто замѣняется болѣе подходящимъ, но несомнѣнно не первоначальнымъ союзомъ противоположности δέ<sup>3)</sup>; посему лучше всего выраженіе читать безъ всякаго союза. Мысль въ такомъ случаѣ будетъ стоять въ прямой и сильной противоположности къ предыдущей мысли о строгости суда надъ немилосерднымъ. Мысль выраженія: „хвалится милость на судѣ“ понимается экзегетами нѣсколько различно. Одни понимаютъ глаголь καυχᾶσθαι въ смыслѣ внѣшней для милосерднаго похвалы на судѣ: „милость похваляется, одобряется на судѣ“<sup>4)</sup>. Другіе понимаютъ глаголь καυχᾶσθαι въ какомъ-то про-

<sup>1)</sup> Противъ Rosenmuller'a p. 350.

<sup>2)</sup> Codex Sinait.

<sup>3)</sup> Кодексы А. В. 40 73. 83. 101.

<sup>4)</sup> Такъ въ славянскомъ текстѣ.

странственномъ смыслѣ „превышать“, „превосходить“: *super-exaltat autem misericordia iudicium*<sup>1)</sup>. И то, и другое пониманіе неправильны. Глаголъ *καυχᾶσθαι* обозначаетъ внутреннее, субъективное похваленіе, одобреніе, торжество, радость (1, 11—12). Слѣдовательно, имѣется въ виду внутреннее, душевное состояніе милосерднаго или—въ отвлеченномъ выраженіи св. Іакова—милости. Поэтому, выраженіе будетъ имѣть такой смыслъ: „милосердый торжествуетъ въ виду суда“, т. е. не боится его<sup>2)</sup>, или: „милость (милосердый) радостно себя чувствуетъ, не смотря на имѣющій быть судъ“.



---

1) Такъ въ Вудьгатѣ.

2) Такъ Wiesinger. s. 121. Spitta s. 71. Bisping. s. 41. Wandel. s. 91.

## ГЛАВА ПЯТАЯ.

### Ученіе объ оправданіи (2, 14—26).

Сказавъ о томъ, что истинная вѣра или истинное служеніе евангелію исключаетъ дѣла нелюбви, напримѣръ, лицепріятіе, св. Апостоль теперь развиваетъ мысль объ истинной вѣрѣ съ положительной стороны: онъ разъясняетъ и доказываетъ читателямъ, что истинная вѣра требуетъ дѣлъ любви. Поводомъ для перехода къ такой мысли послужило упоминаніе о дѣлахъ милости и любви во 2, 12—13 ст. Доказать необходимость дѣлъ любви, особенно въ виду того, что среди іудеохристіанъ было, вѣроятно, распространено мнѣніе, что теоретически правая вѣра сама по себѣ спасаетъ, — вотъ ближайшая задача св. Іакова. По своему обыкновенію, св. Іаковъ сразу же указываетъ главный аргументъ противъ ложнаго мнѣнія, будто бы одна вѣра достаточна для спасенія: „развѣ можетъ вѣра (безъ дѣлъ) спасти его (христіанина)?“. „Какая польза, спрашиваетъ св. Апостоль, если кто говоритъ, что онъ имѣетъ вѣру, а дѣлъ не имѣетъ“ (ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ). Нельзя не обратить вниманія на осторожность выраженія св. Іакова о вѣрѣ безъ дѣлъ. Не сказалъ онъ: „какая польза, если кто имѣетъ вѣру, а дѣлъ не имѣетъ“, но сказалъ: „какая польза, если кто говоритъ, что имѣетъ вѣру, а дѣлъ не имѣетъ?“. Нѣкоторые экзегеты въ такой осторожности выраженія видятъ указаніе на то, будто св. Іаковъ у такъ говорящихъ совсѣмъ отрицаетъ при-

существо вѣры: такіе христіане только говорятъ, что имѣютъ вѣру, не имѣя ея на самомъ дѣлѣ<sup>1)</sup>. Однако, если бы таково было мнѣніе св. Апостола, то онъ далѣе употребилъ бы, въ качествѣ противоположенія, выраженіе: „πίστιν δὲ μὴ ἔχῃ“ (вѣры же не имѣеть), а не выраженіе: „ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ“ (дѣлъ же не имѣеть). Если же св. Апостолъ такъ не поступилъ, то ясно, что онъ предполагаетъ въ говорящемъ присутствіе вѣры. Нѣкоторые экзегеты утверждаютъ, что выраженіе: „ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν“ употреблено только для живости рѣчи<sup>2)</sup>. Однако думать, что выраженіе совершенно безцѣльно, едва ли можно. Осторожность выраженія въ данномъ случаѣ, намъ кажется, можетъ имѣть только то значеніе, что св. Іаковъ не хочетъ признать вѣры въ томъ ея видѣ, въ какомъ она существуетъ въ говорящемъ: это, по взгляду св. Апостола, не истинная вѣра<sup>3)</sup>. Вслѣдствіе этого, св. Апостолъ и сомнѣвается въ значеніи такой вѣры: „развѣ можетъ вѣра спасти его?“. Такъ какъ на поставленный вопросъ сразу отвѣтить такъ или иначе трудно, то св. Іаковъ разъясняетъ его другимъ вопросомъ, болѣе легкимъ для рѣшенія, и при посредствѣ его уже отрицательно отвѣчаетъ на первый вопросъ. Такимъ-то значеніемъ второго вопроса и объясняется присутствіе въ немъ частицы противоположности δέ.

Какая польза, спрашиваетъ св. Іаковъ, если братъ и **2, 15—16** сестра наги, а кто либо скажетъ имъ: идите съ миромъ, грѣйтесь, и не дасть<sup>4)</sup> имъ необходимой пищи и одежды? Очевидно, отъ такихъ словъ нагіе и голодные братъ и сестра

1) Такъ Baumgarten. s. 108. Wiesinger. s. 126.

2) Такъ Huther. s. 110.

3) Такъ Hofmann. s. 62.

4) Въ теперешнемъ греческомъ текстѣ стоитъ множественное число δῶτε δέ, слѣд., предыдущее единственное число: „скажетъ“ вдругъ смѣняется множественнымъ [такъ и въ Вулгатѣ—„dederitis“]. Чтеніе неправильное, происшедшее, по всей вѣроятности, по ошибкѣ переписчика, написавшаго δῶτε δέ вмѣсто δῶ τε δέ. См. Hofmann. s. 63.



не согрѣются и не насытятся. Такія слова пользы бѣднякамъ не принесутъ. Приведенный примѣръ нисколько не говоритъ о жестокосердіи къ бѣднымъ<sup>1)</sup>, такъ какъ и говорящіе такимъ образомъ, и проситель представляются христіанами, какъ находящіеся въ отношеніяхъ братства („братъ и сестра“). Очевидно, разговоръ ведется дружелюбно... Но что пользы для бѣдняковъ отъ этого дружелюбія, если они по прежнему трясутся отъ холода и страдаютъ отъ голода? На этотъ вопросъ всякій долженъ отвѣтить, что никакой пользы нѣтъ. Если же возможенъ только такого рода отвѣтъ, то нельзя иного отвѣта дать и на предыдущій вопросъ: нѣтъ пользы и отъ вѣры безъ дѣлъ. Какъ дружелюбіе и состраданіе не спасаютъ отъ холода и голода, если не проявляются въ дѣлахъ, такъ и вѣра безъ дѣлъ не можетъ спасти человѣка отъ мукъ ада. Такъ какъ выводъ въ такой формѣ самъ по себѣ понятенъ, то св. Іаковъ даетъ его въ нѣсколько иной, болѣе сильной формѣ.

2, 17

„Такъ и вѣра, если не имѣетъ дѣлъ, мертва есть καθ' ἑαυτήν“. Нѣкоторые экзегеты, смущаясь неожиданностью сдѣланнаго вывода, раздѣляютъ 17-й стихъ на двѣ самостоятельныя половины. Первая читается: „такъ и вѣра, если не имѣетъ дѣлъ“, вторая—: „она мертва есть καθ' ἑαυτήν“<sup>2)</sup>. При такомъ чтеніи получается вполне подходящий выводъ, такъ какъ въ краткомъ выраженіи: „такъ и вѣра, если не имѣетъ дѣлъ“, было бы сказано именно о бесполезности вѣры, выраженіе же: „она мертва есть καθ' ἑαυτήν“ только объясняло бы эту бесполезность, указывая причину ея. Однако такое раздѣленіе стиха едвали правильно, такъ какъ предложеніе: „такъ и вѣра“ остается безъ сказуемаго. Кромѣ того, указанное чтеніе производитъ впечатлѣніе искусственнаго. Поэтому лучше оставить чтеніе въ томъ видѣ, въ какомъ

1) Такъ Hofmann, s. 64.

2) Такъ Schegg, s. 109—110.

оно находится въ общепринятыхъ текстахъ и принимается лучшими комментаторами. Нѣкоторая неожиданность вывода нисколько не должна смущать насъ, такъ какъ сдѣланный выводъ вполне возможенъ и понятенъ. О дружелюбii, не сопровождающемся дѣлами любви, можно сказать не только, что оно бесполезно, но и то, что оно мертво въ себѣ, такъ какъ не проявляется во внѣ, въ дѣлахъ любви. Посему и о вѣрѣ, не проявляющейся въ дѣлахъ, можно сказать не только, что она бесполезна (что само собою понятно), но и кое-что большее—именно, что она мертва *καθ' ἑαυτήν*. Многие изъ старыхъ экзегетовъ относятъ выраженiе *καθ' ἑαυτήν* (въ себѣ) не къ слову мертва (*νεκρά*), а къ сущ „вѣра“, вслѣдствiе чего получается та мысль, что вѣра въ себѣ, ограниченная собою, не проявляющаяся во внѣ,—„мертва“<sup>1)</sup>. Такое сочетанiе словъ неправильно, такъ какъ выраженiе *καθ' ἑαυτήν* было бы тавтологичнымъ съ выраженiемъ, имѣющимъ на лицо: „если дѣль не имѣеть“. Несомнѣнно, выраженiе *καθ' ἑαυτήν* относится къ слову *νεκρά*. Имъ обозначается то, что вѣра безъ дѣлъ мертва *внутренно*, что она не имѣеть своей внутренней жизни; она существуетъ не какъ нѣчто живое, но какъ трупъ. Поэтому выраженiе *καθ' ἑαυτήν* лучше всего перевести: „въ себѣ“, „въ своемъ существѣ“<sup>2)</sup>. Но едвали оно обозначаетъ то, что желаетъ—и при томъ очень неясно—сказать одинъ изъ экзегетовъ: „мертва не только въ отношенiи къ чему либо другому, но и въ отношенiи къ себѣ самой“<sup>3)</sup>.

Стихи 18-й и 19 й трудны для пониманiя и вслѣдствiе 2, 18—19 этого вызвали много различныхъ толкованiй. Однако всѣ согласны въ томъ, что чтенiе: „покажи ми вѣру твою отъ дѣлъ твоихъ“ (*ἐκ τῶν ἔργων*) неправильно, такъ какъ слова обра-

1) Knapp. см. Huther. s. 122, изд. 3.

2) Таеъ Wiesinger. s. 128, de Wette. s. 230, Wandel. s. 95.

3) Таеъ Huther. s. 114.

щены къ лицу, не имѣющему дѣлъ. Правильнымъ нужно считать чтеніе: „покажи ми вѣру твою безъ дѣлъ твоихъ“ (χωρίς τῶν ἔργων), какъ прекрасно засвидѣтельствованное внѣшнимъ образомъ и вполне соответствующее мысли св. Апостола. Во всемъ остальномъ экзегеты разногласятъ. Начальный союзъ противоположности ἀλλά заставляетъ нѣкоторыхъ экзегетовъ видѣть въ ст. 18 и 19 возраженіе противника на предыдущія слова св. Іакова, какъ 1 Кор. 15, 35. Однако безъ натяжекъ такъ думать нельзя, такъ какъ получается, что противникъ говоритъ совсѣмъ противоположное тому, что онъ долженъ бы сказать, именно говорить, что св. Іаковъ имѣетъ вѣру, а онъ—противникъ его—имѣетъ дѣла,—что св. Іаковъ долженъ показать ему вѣру безъ дѣлъ, а онъ покажетъ св. Іакову вѣру отъ дѣлъ, между тѣмъ все это должно быть наоборотъ. Вслѣдствіе невозможности рѣчь ст. 18—19 въ ея настоящемъ видѣ считать возраженіемъ св. Іакову, нѣкоторые изъ экзегетовъ прибѣгаютъ къ натяжкамъ. Одинъ изъ экзегетовъ, напр., такъ перефразируетъ рѣчь воображаемаго противника св. Іакова: „если ты имѣешь подобно мнѣ вѣру, то я имѣю дѣла, такъ какъ моя вѣра сама въ себѣ заключаетъ дѣла“<sup>1)</sup>. Только такое возраженіе было бы слабымъ и блѣднымъ, такъ какъ что это за дѣла, заключающіяся въ вѣрѣ? Дѣломъ называется то, что проявляется во внѣ. Кромѣ того, какъ противникъ можетъ показать свою вѣру отъ дѣлъ, если дѣла заключаются въ вѣрѣ и не представляютъ ничего отличнаго отъ нея?! Наконецъ, какой смыслъ имѣли бы слова противника, обращенныя къ св. Іакову: „и бѣси вѣрютъ и трепещутъ“. Вѣдь св. Іаковъ имѣетъ дѣла, а не вѣруетъ только!... Также неправильно толкованіе тѣхъ, которые изъ подобныхъ же сображеній понимаютъ мѣстоимѣніе σὺ и ἐγώ въ смыслѣ

<sup>1)</sup> Такъ Kern. см. Hofmann. s. 66.

ἄλλος καὶ ἄλλος — одинъ и другой <sup>1)</sup>). Получается такая мысль: „скажетъ кто-либо: одинъ имѣеть вѣру, другой имѣеть дѣла“. Помимо того, что измѣняется значеніе мѣстоименій, возраженіе такого рода было бы страннымъ. Св. Іаковъ говорилъ о бесполезности вѣры безъ дѣлъ, и вдругъ противникъ возражаетъ ему, что одинъ имѣеть вѣру, другой имѣеть дѣла.. зачѣмъ это? Вѣдь св. Апостолъ не отрицалъ бытія вѣры безъ дѣлъ и дѣлъ безъ вѣры. — Не имѣя, такимъ образомъ, возможности въ ст. 18 и 19 видѣть рѣчь противника св. Іакова, однако соблазняясь союзомъ противоположности ἀλλά, ставящимся при возраженіяхъ, нѣкоторые толкователи признають текстъ стиховъ испорченнымъ. Думаютъ, что неправильное чтеніе произошло, благодаря переписчикамъ, въ поспѣшности перепутавшимъ понятія „дѣла“ и „вѣра“, вслѣдствіе чего произошло выраженіе: „ты имѣешь вѣру“ вмѣсто выраженія: „ты имѣешь дѣла“ и выраженіе: „я имѣю дѣла“ вмѣсто выраженія: „я имѣю вѣру“. Однако, во-первыхъ, нѣтъ никакого внѣшняго указанія на существованіе приведеннаго чтенія и, во 2-хъ, было бы странно слышать возраженіе: „я имѣю вѣру“ отъ противника, вѣра котораго не отрицалась. — Одинъ изъ новѣйшихъ экзегетовъ видитъ въ данномъ случаѣ испорченность текста нѣсколько иного рода <sup>2)</sup>). Онъ утверждаетъ, что слова: „ты имѣешь вѣру“ и дальнѣйшія представляютъ собою отвѣтную рѣчь св. Іакова на возраженіе противника, которое якобы было заключено между выраженіями: „но скажетъ кто-либо“ (ἀλλ' ἕρεῖ τις) и „ты имѣешь вѣру“ и которое въ текстѣ не сохранилось. Содержаніе этого возраженія, какъ можно заключать изъ отвѣтной рѣчи св. Іакова, будто бы было такое. Противникъ поверхностно рассуждалъ о томъ, что изъ недостатка положительныхъ дѣлъ нельзя заключать, что вѣра мертва, и что, наоборотъ, дѣла, которыми хвалится св. Іаковъ,

<sup>1)</sup> Такъ Pott. Boumann. см. Huther. s. 122 изд. 3.

<sup>2)</sup> Spitta s. 79.

не могутъ замѣнить недостатка истинной вѣры. Изложенный взглядъ не можетъ быть принятъ уже по тому одному, что онъ представляетъ собою только предположеніе, не имѣющее подъ собою фактическихъ основаній, — предположеніе неправдоподобное, такъ какъ немыслимое дѣло, чтобы цѣлая рѣчь и при томъ, какъ видно изъ пересказа ея содержанія, довольно длинная, была пропущена, особенно при внимательномъ отношеніи переписчиковъ къ священной письменности. Однимъ словомъ, стихи 18—19 ни въ коемъ случаѣ не могутъ разсматриваться, какъ возраженіе, направленное противъ св. Іакова. — Вслѣдствіе этого, другіе комментаторы, желающіе сохранить за союзомъ ἀλλά значеніе противоположности, считаютъ только 18 стихъ возраженіемъ, при этомъ не со стороны противника св. Іакова, а со стороны человѣка, дѣйствующаго въ примирительномъ духѣ между св. Апостоломъ и его противниками, причемъ получается такого рода перифразъ: „но можетъ кто-либо, защищая тебя, сказать, что ты (не имѣющій дѣлъ) имѣешь вѣру, что я (считающій вѣру безъ дѣлъ мертвой) имѣю дѣла, — что я, слѣдовательно, съ своимъ одностороннимъ вниманіемъ къ дѣламъ не болѣе правъ, чѣмъ ты со своимъ одностороннимъ пребываніемъ при вѣрѣ“<sup>1)</sup>. Приведенное пониманіе прежде всего отличается искусственностью и натяжками. Во вторыхъ, слова: „покажи мнѣ вѣру твою безъ дѣлъ твоихъ“ во всякомъ случаѣ направлены св. Іаковомъ противъ противника, а не примирителя, что весьма странно: къ чему же выведенъ примиритель?! Наконецъ, справедливо недоумѣваетъ одинъ изъ толкователей, какъ въ рѣчи третьяго лица — примирителя св. Іаковъ выведенъ въ первомъ лицѣ (ἐγώ): это бываетъ только въ разговорѣ между двумя<sup>2)</sup>. — Вслѣдствіе такой трудности объяснить присутствіе союза противоположности ἀλλά, многіе экзегеты понимаютъ его въ дру-

<sup>1)</sup> Такъ Huther. s. 116—117.

<sup>2)</sup> Такъ de Wette. s. 233.

гомъ значеніи—въ значеніи союза послѣдовательности: сверхъ этого (praeterea), еще (quoniam) и др.<sup>1)</sup> 18 и 19 стихи въ такомъ случаѣ будутъ представлять собою не возраженіе, безразлично въ отношеніи къ тому, будетъ ли это возраженіе со стороны противника или примирителя, но естественное продолженіе рѣчи св. Іакова отъ лица нѣкоего. Однако придавать слову ἀλλά чуждое ему значеніе<sup>2)</sup> едвали возможно и справедливо, тѣмъ болѣе, что союзъ ἀλλά можетъ быть удержанъ и въ его собственномъ значеніи. Намъ кажется, что 18 и 19 стихи дѣйствительно представляютъ возраженіе, но возраженіе не на слова св. Іакова, а на слова его противника, выведеннаго въ 14-мъ стихѣ. Св. Іаковъ до сего времени не возражалъ своему противнику, теперь же онъ дозволяетъ возражать въ замѣнъ себя какому-то неизвѣстному лицу, чѣмъ и объясняется союзъ противоположности ἀλλά<sup>3)</sup>. Противникъ св. Іакова утверждаетъ, что онъ имѣетъ вѣру, но вдругъ ему кто-либо имѣющій дѣла скажетъ: „ты имѣешь вѣру... покажи мнѣ вѣру твою безъ дѣлъ твоихъ“... что тогда? Лицо, выведенное св. Іаковомъ на помощь себѣ, лучше всего представлять, какъ христіанина, имѣющаго вѣру и добрыя дѣла<sup>4)</sup>. Выведено оно съ цѣлью сообщить рѣчи болѣе живости и драматичности, а не съ тѣмъ, чтобы свободнѣе и энергичнѣе обличать заблужденіе<sup>5)</sup>. Главная мысль словъ единомышленника св. Іакова та, что вѣра безъ дѣлъ, во-первыхъ, есть

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. 128. Cornelius a Lapide. p. 105.

<sup>2)</sup> Союзъ ἀλλά только въ соединеніи съ союзомъ καί можетъ имѣть подобное значеніе.

<sup>3)</sup> Такъ Hofmann s. 66—67. Wandel s. 99.

<sup>4)</sup> Stier представляетъ выведенное лицо іудеемъ-законникомъ, Hofmann—человѣкомъ, имѣющимъ дѣла безъ вѣры; только такіе взгляды неправильны, такъ какъ св. Іаковъ не желаетъ посрамить и осмѣять противника, что имѣло бы мѣсто въ томъ случаѣ, если бы былъ выведенъ фарисей или человѣкъ невѣрующій. Безосновательно также разумѣть подъ „нѣкимъ“ языко-христіанина [такъ Lange. s. 65. Фарраръ, стр. 913—914].

<sup>5)</sup> Противъ Baumgarten'a s. 115.

нѣчто, не могущее быть доказаннымъ, нѣчто такое, въ существованіи чего можно усумниться<sup>1)</sup>, такъ какъ только дѣла могутъ ясно свидѣтельствовать о вѣрѣ, а, во вторыхъ, что такая вѣра, если и не оспаривается, даже при своей теоретической правильности (напр. ты вѣруешь, яко Богъ единъ есть), заслуживающей похвалы (слова: „добрѣ твориши“ — не иронія<sup>2)</sup>, а истинное одобреніе), совершенно бесполезна: и бѣси вѣруютъ и трепещутъ (гл. φρίσσειν — трепетать указываетъ на сильный страхъ, когда и волосы на головѣ поднимаются. Іов. 4,15). Вѣра бѣсовъ теоретически правильна, но такъ какъ она есть только принадлежность разума, а не сердца и воли, то въ результатѣ ея — трепеть, а не успокоеніе и надежда на спасеніе. Не то же ли можетъ быть сказано и о всякой вѣрѣ безъ дѣлъ? — На этомъ оканчивается рѣчь выведеннаго св. Апостоломъ лица, далѣе слѣдуютъ опять слова св. Іакова.

2, 20      Послѣ обличенія вѣры безъ дѣлъ со стороны неизвѣстнаго лица, св. Апостоль самъ обращается къ противнику, при томъ въ такой формѣ, которая ясно говоритъ объ имѣющемъ сейчасъ состояться окончательномъ пораженіи противника: „хощеши разумѣти“ (θέλεις δὲ γινῶναι)<sup>3)</sup>. Въ полномъ сознаніи своей правоты и неопровержимости св. Іаковъ называетъ противника именемъ κενός, что значитъ „пустой“, не обладающій тѣмъ, чѣмъ должно обладать, — въ данномъ случаѣ не обладающій истиной, безсодержательный въ послѣднемъ отношеніи<sup>4)</sup>. Переводъ слова κενός въ значеніи „неразумный“, „глухой“, „неспособный къ размышленію“<sup>5)</sup>, намъ кажется

1) Такой смыслъ имѣютъ слова: „покажи ми вѣру твою безъ дѣлъ твоихъ“.

2) Противъ de Wette. s. 234.

3) Такъ объясняетъ Huther. s. 119.

4) Такъ приблизительно Huther. s. 119. Hofmann. s. 70. Starke s. 244. de Wette s. 234.

5) Baumgarten слово κενός отождествляетъ съ еврейскимъ קל (Мф. 5, 22). s. 120. Rosenmüller придаетъ ему значеніе слова μωρός, stultus. p. 355.

черезчуръ сильнымъ и едвали соответствующимъ „апостольской важности“ св. Іакова. Названъ противникъ „пустымъ“, такъ какъ онъ не понимаетъ той простой истины, что вѣра безъ дѣлъ ἀργή ἐστιν, напрасна, бесполезна. Мы слѣдуемъ чтенію ἀργή вмѣсто чтенія νεκρά<sup>1)</sup>, такъ какъ первое чтеніе засвидѣтельствовано внѣшними авторитетами болѣе, чѣмъ послѣднее. Кромѣ того, чтеніе ἀργή болѣе гармонируетъ какъ съ предыдущимъ, такъ и съ послѣдующимъ. Раньше было сказано о вѣрѣ бѣсовъ, что она заставляетъ трепетать, чѣмъ указывалось не на мертвенность вѣры, а на ея бесполезность въ отношеніи къ спасенію. Къ этому же сводится и послѣдующая аргументація св. Апостола, обосновывающая ту мысль, что вѣра безъ дѣлъ не оправдываетъ человѣка, т. е. бесполезна. Наконецъ, сравненіе отдѣловъ 2, 14—16 и 2, 20—26 говоритъ о томъ же. Какъ тамъ прежде всего говорилось о бесполезности вѣры и потомъ только въ качествѣ вывода было указано на ея мертвенность, такъ и здѣсь естественнѣе было начать съ указанія бесполезности вѣры съ тѣмъ, чтобы только въ концѣ разсужденія придти къ выводу о мертвенности ея, какъ причинѣ бесполезности (2, 26).

Въ качествѣ рѣшительнаго доказательства необходимости дѣлъ, св. Апостоль указываетъ на Авраама, отца читателей посланія какъ по вѣрѣ, такъ и по плоти (ὁ πατήρ ἡμῶν), оправдавагося не вѣрою только, но и дѣлами: „Авраамъ... не отъ дѣлъ ли оправдася?“. Изъ послужившихъ къ оправданію Авраама дѣлъ называется только величайшее дѣло его жизни — жертвоприношеніе Исаака: „ἀνερέχας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον“. Упоминается оно не потому, что именно оно послужило къ оправданію Авраама, и не потому, что въ немъ заключалось множество дѣлъ<sup>2)</sup>, а потому, что

2,21

<sup>1)</sup> Чтеніе νεκρά удержано въ нынѣшнемъ греческомъ, славянскомъ и русскомъ текстахъ.

<sup>2)</sup> Такъ Starke s. 245.



оно выдающееся изъ дѣлъ Авраама, „вѣнецъ его дѣлъ“<sup>1)</sup>). Слово ἀνεύχας лучше всего перевести въ значеніи „возносить“, такъ какъ глаголъ ἀναφέρω значитъ „возносить“: „вознеси Исаака сына своего на жертвенникъ“. Не совсѣмъ точный переводъ у Лютера: „принеси Исаака сына своего въ жертву на алтарѣ“, тѣмъ болѣе, что Исаакъ не былъ принесенъ въ жертву, а только вознесенъ на жертвенникъ въ качествѣ жертвы: принесеніе Исаака въ жертву состоялось только въ сердцѣ Авраама, но не на жертвенникѣ. Вотъ такими-то дѣлами и оправдался Авраамъ. Самымъ труднымъ для пониманія понятіемъ въ этомъ стихѣ является понятіе оправданія (δικαιοσύνη). Что же такое разумѣется у св. Іакова подъ оправданіемъ? Многіе экзегеты понимаютъ оправданіе въ юридическомъ, декларативномъ смыслѣ. Глаголъ δικαιοσύνη, по ихъ мнѣнію, значитъ „быть признаннымъ, объявленнымъ праведникомъ“, какого рода признаніе или объявленіе бываетъ, напримѣръ, на судѣ<sup>2)</sup>). Такъ какъ св. Іаковъ требуетъ отъ христіанъ исполненія закона любви—дѣлъ милосердія, то ясно, что декларативное оправданіе у св. Іакова можетъ имѣть только тотъ смыслъ, что дѣйствительно праведный объявляется со стороны Бога праведникомъ, признается δικαίος. Ни въ коемъ случаѣ декларативное оправданіе у св. Іакова не можетъ пониматься въ томъ смыслѣ, будто грѣшникъ, нисколько не измѣнившійся въ своемъ внутреннемъ существѣ къ лучшему, признается, однако, праведникомъ со стороны Бога. Такимъ образомъ, если бы св. Іаковъ училъ и о декларативномъ оправданіи, то это оправданіе должно пониматься только въ лучшемъ смыслѣ. Однако, нужно сказать, оправданіе, о которомъ говоритъ св. Апостолъ, не есть декларативное, юридическое оправданіе. Это видно изъ слѣдующаго. Прежде всего, несомнѣнно, что св. Іаковъ

<sup>1)</sup> Такъ Hofmann. s. 71.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 121. Wiesinger. s. 132.

въ своемъ словоупотребленіи стоитъ весьма близко къ Ветхому Заѣту, а въ Ветхомъ Заѣтѣ глаголь *δικαιοσύνη* употребляется въ смыслѣ: „стать праведнымъ“, „достичь праведности“ (напримѣръ Ис. 53, 11), будучи вполнѣ равносильнымъ выраженію *δικαίος εἶναι*, что значитъ быть такимъ, поведеніе котораго согласовалось бы съ нормой поведенія—божественнымъ закономъ (Мѡ. 1, 19; 5, 45; 23, 28; Лук. 1, 6; 2, 25; 23, 47; Дѣян. 10, 22; Римл. 5, 7; Евр. 12, 23; 2 Петр. 2, 7), „быть праведнымъ на самомъ дѣлѣ“. Изъ этого можно заключить, что и у св. Іакова глаголь *δικαιοσύνη* не имѣетъ декларативнаго смысла. Во вторыхъ, противъ декларативнаго пониманія оправданія говоритъ и филологія. Производные глаголы на *ῶ* (здѣсь *δικαίῶ*) всегда обозначаютъ дѣйствительное обладаніе тѣмъ, о чемъ говоритъ корень, отъ котораго они произведены. Слѣдовательно, глаголь *δικαίῶ*, образованный отъ прилагательнаго *δικαίος*— „праведный“ или отъ сущ. *δική*—правда, долженъ значить: „дѣлать, творить кого-либо праведнымъ на самомъ дѣлѣ“; въ страдательномъ же залогѣ онъ будетъ имѣть значеніе: „дѣлаться, становиться, быть праведнымъ“<sup>1)</sup>. Наконецъ, если бы у св. Іакова разумѣлось декларативное оправданіе, то можно было бы опредѣлить время, моментъ признанія со стороны Бога праведности тѣхъ лицъ, объ оправданіи которыхъ упоминаетъ св. Іаковъ, т. е. Авраама и Раави. Однако сдѣлать это нѣтъ никакой возможности. Такъ, въ отношеніи къ Аврааму нельзя считать такимъ моментомъ обѣтованіе Божіе объ умноженіи и благословеніи его сѣмени,— обѣтованіе, данное послѣ жертвоприношенія Исаака (Быт. 22, 16—18)<sup>2)</sup>, такъ какъ подобныя обѣтованія давались Аврааму и раньше (Быт. 17, 16—19; 18, 18); нельзя признать такимъ моментомъ и моментъ произнесенія Богомъ

<sup>1)</sup> Такъ Wandel. s. 103. Bartmann. s. 68. Hofmann. s. 72—73.

<sup>2)</sup> Противъ Huther'a s. 121.

словъ: „вынѣ познахъ, яко боишися Бога“—словъ, сказанныхъ Аврааму послѣ жертвоприношенія Исаака Быт. 22, 12 <sup>1)</sup>), такъ какъ назвать человѣка боящимся Бога и объявить его праведникомъ не одно и то же; боящимся Бога называется даже язычникъ сотникъ Корнелій (Дѣян. 10, 2). Что касается Раави, то здѣсь нельзя указать даже приблизительно такого момента, когда она была признана праведной. Такимъ образомъ, оправданіе у св. Ап. Іакова не можетъ пониматься въ декларативномъ смыслѣ. Точно такъ же, какъ декларативное пониманіе, неправильно пониманіе и тѣхъ, которые глаголъ *δικαιοσύνη* переводятъ въ значеніи „обнаруживаться, открываться въ качествѣ праведника“ <sup>2)</sup>). Прежде всего, глаголъ *δικαιοσύνη* нигдѣ не употребляется въ такомъ значеніи. Во вторыхъ, при указанномъ переводѣ получается мысль, будто дѣла не имѣютъ существеннаго значенія въ дѣлѣ оправданія,—они только обнаруживаютъ праведность, а не содѣлываютъ ее, между тѣмъ, какъ для всякаго очевидно, что св. Іаковъ говоритъ о значеніи дѣлъ въ созиданіи праведности: „еда вѣра можетъ спасти его?“. Въ виду сказаннаго, наиболѣе основательнымъ намъ кажется пониманіе глагола *δικαιοσύνη* въ смыслѣ „быть, становиться праведнымъ“, „достигать праведности“. По нашему пониманію, слѣдовательно, св. Іаковъ въ 2, 20—26 развиваетъ ту мысль, что достиженіе праведности и спасенія не возможно при посредствѣ одной вѣры: необходимы также дѣла. Конечно, дѣла у св. Іакова понимаются, какъ дѣла вѣры, а не какъ совершенно самостоятельный принципъ. О такой органической связи между вѣрою и дѣлами говоритъ какъ предыдущее, такъ и послѣдующее. Въ предыдущихъ стихахъ были употреблены такія выраженія о вѣрѣ: „вѣра, если не имѣетъ дѣлъ,—мертва въ себѣ“ (2, 17), „азъ покажу отъ дѣлъ моихъ вѣру мою“ (2, 18). Если вѣра безъ дѣлъ называется мертвою, то, очевидно, между ней и дѣлами

<sup>1)</sup> Противъ Wiesinger'a s 132.

<sup>2)</sup> Такъ Calvinus и Beza, см. Cornelius a Lapide p. 107.

есть органическая связь: только органически связанное, при разрушеніи связи, умираетъ. Далѣе, если вѣра можетъ быть показана отъ дѣлъ, то ясно, что это дѣла, въ которыхъ дѣйствуетъ и проявляется вѣра, такъ какъ иначе не возможно было бы по дѣламъ судить о вѣрѣ. И послѣдующіе стихи, какъ увидимъ, подтверждаютъ то же.

Этотъ стихъ лучше всего читать въ утвердительной 2, 22 формѣ, а не въ формѣ вопроса<sup>1)</sup>, такъ какъ онъ представляетъ собою не продолженіе предыдущаго вопроса, но выводъ изъ него<sup>2)</sup>. Въ настоящемъ стихѣ указывается тотъ путь, которымъ Авраамъ пришелъ къ праведности. Это—путь вѣры и дѣлъ: ἡ πίστις συνεργεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. Глаголь συνεργεῖν въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе не „совмѣстно дѣйствовать“, такъ какъ при такомъ переводѣ получалась бы мысль, что вѣра и дѣла суть различные дѣятели, что противорѣчило бы предыдущему; не значитъ онъ также „быть дѣятельно связаннымъ“, такъ какъ св. Іаковъ желаетъ обозначить не связь между вѣрою и дѣлами, а только то, что праведность человѣка создается какъ вѣрою, такъ и дѣлами. Поэтому глаголь συνεργεῖν лучше всего перевести въ его собственномъ значеніи „помогать“, „содѣйствовать“, „способствовать“: „вѣра помогала дѣламъ его“. Въ чемъ вѣра служила помощницей дѣламъ Авраама вполне ясно изъ предыдущаго выраженія: ἔξ ἔργων ἐδικαιώθη (2, 21)—вѣра помогала дѣламъ Авраама въ достиженіи имъ праведности. Дѣла сами по себѣ не были въ состояніи привести Авраама къ праведности: необходима была для этого и вѣра. При такомъ пониманіи, хотя ясно не указывается на органическую связь между вѣрой и дѣлами, однако она и не отрицается. Напротивъ, послѣдующее выраженіе свидѣтель-

1) Въ формѣ вопроса понимаютъ Augusti, Mogus, русскій и славянскій тексты и Вульгата.

2) Такъ Lange s. 68.

ствуешь, что имѣется въ виду именно такая связь: „καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἢ πίστεως ἐτελειώθη“. Различно понимаютъ экзегеты слово ἐτελειώθη. Одни понимаютъ его въ смыслѣ полного обнаруженія вѣры, проявленія, доказательства ея, но не въ смыслѣ усовершенствованія вѣры посредствомъ дѣлъ. Grotius, на примѣръ, говоритъ: „вѣра—причина, дѣла—дѣйствіе; причина не совершенствуется отъ своего дѣйствія, но только обнаруживается въ немъ совершенной, подобно тому, какъ добрые плоды не производятъ добраго дерева, но только свидѣтельствуютъ о немъ“<sup>1)</sup>. Другіе, напротивъ, слово ἐτελειώθη понимаютъ въ смыслѣ усовершенствованія, усиленія самой вѣры при посредствѣ дѣлъ. „Какъ чрезъ упражненія въ дѣлахъ любви растетъ и совершенствуется сила любви, такъ точно чрезъ упражненія въ дѣлахъ растетъ и совершенствуется вѣра“, говоритъ одинъ изъ комментаторовъ<sup>2)</sup>. „Чѣмъ болѣе я упражняюсь, тѣмъ сильнѣе я“, замѣчаетъ, въ уясненіе мысли, другой толкователь<sup>3)</sup>. „Дѣла сообщаютъ вѣрѣ совершенство и законченность“, объясняетъ третій<sup>4)</sup>. Второе пониманіе несомнѣнно вѣриѣ, такъ какъ слова, подобныя слову ἐτελειώθη: τέλειος (1, 4), ἀποτελεσθεῖσα (1, 15), τέλειον (1, 17) имѣютъ у св. Іакова всегда значеніе совершенства. Кромѣ того, и самая мысль о совершенствованіи вѣры при помощи дѣлъ не представляетъ собою ничего страннаго, но только говоритъ объ органической связи между вѣрою и добрыми дѣлами. Если бы дѣла были чѣмъ-то чуждымъ вѣрѣ, то они не могли бы вліять на совершенствованіе вѣры, и вѣра въ свою очередь не могла бы помогать дѣламъ. Обоюдное ихъ вліяніе понятно лишь при допущеніи органической связи между ними. Въ данномъ случаѣ, для ясности пред-

<sup>1)</sup> См. Huther. s. 126. Также Rosenmuller. p. 357. Wiesinger. s. 134.

<sup>2)</sup> Huther. s. 127.

<sup>3)</sup> Starke s. 246.

<sup>4)</sup> Cornelius a Lapide. p. 108.

ставленія, вѣру можно уподобить корню и стволу дерева, а дѣла—вѣтвямъ и листьямъ. Съ перваго взгляда кажется, будто бы однѣ вѣтви и листья зависятъ отъ корня и ствола, но никакъ не наоборотъ. Однако, при болѣе глубокомъ взглядѣ, дѣло оказывается не въ такомъ видѣ. Между корнемъ и стволомъ—съ одной стороны, и вѣтвями и листьями—съ другой—существуетъ тѣсная взаимная связь. Корень и стволъ питаютъ вѣтви и листья, но вѣтви и листья въ свою очередь питаютъ стволъ и корень. Какъ листья и вѣтви не могутъ существовать безъ корня и ствола, такъ корень и стволъ не могли бы жить, если бы вѣтви и листья не проводили солнечнаго луча въ корень и стволъ. Подобное же отношеніе между вѣрой и добрыми дѣлами.

Еще яснѣе свидѣтельствуетъ св. Іаковъ о тѣсной связи между вѣрой и добрыми дѣлами, видя въ оправданіи Авраама при посредствѣ дѣлъ исполненіе словъ объ оправданіи его чрезъ вѣру: „вѣрова же Авраамъ Богови и вмѣнися ему въ правду“ (Быт. 15, 6). Правда, нѣкоторые экзегеты понимаютъ выраженіе „ἐπληρώθη ἡ γραφή“ не въ смыслѣ: „исполнилось, осуществилось писаніе“, но въ смыслѣ: „подтвердилось“, „обнаружилось“, „доказалось“<sup>1)</sup>. При такомъ пониманіи получается мысль, будто писаніе объ оправданіи Авраама изъ вѣры было вполнѣ дѣйствительно тогда же, когда Авраамъ увѣровалъ, дѣла же Авраама только обнаружили, подтвердили, доказали истинность и дѣйствительность совершившагося оправданія изъ вѣры. Дѣла, слѣдовательно, не имѣли существеннаго значенія въ дѣлѣ оправданія Авраама. Однако, такое пониманіе неправильно: глаголь πληροῦσθαι значитъ „исполняться“, „осуществляться“ (3 Цар. 2, 27; 2 Пар. 36, 22; 1 Мак. 2, 55), а не „обнаруживаться“, „доказываться“. Если принять во вниманіе собственное значеніе глагола, то будетъ ясно, что писаніе объ оправданіи Авраама изъ вѣры было писаніемъ о чемъ-то не

2, 23

<sup>1)</sup> Hofmann. s. 77.

вполнѣ дѣйствительномъ, и что болѣе полная дѣйствительность его наступила тогда, когда Авраамъ прославился добрыми дѣлами. Исполняться и осуществляться можетъ только то, что еще не исполнено или осуществлено, безразлично къ тому, совершенно ли или отчасти<sup>1)</sup>. Такъ какъ о вѣрѣ Авраама категорически сказано: „и вмѣнился ему въ правду“, то нельзя сомнѣваться въ томъ, что вѣра тогда же послужила Аврааму къ праведности, сдѣлала его праведнымъ, но, такъ какъ праведность не есть дѣло одного момента, но всей жизни и имѣетъ различныя степени полноты и совершенства, то праведность Авраама вначалѣ, когда вѣра была ему вмѣнена въ праведность, была не совершенной и не полной. Она не была *res* въ полномъ смыслѣ. Болѣе полная праведность была приобрѣтена Авраамомъ путемъ многихъ добрыхъ дѣлъ, укрѣплявшихъ и питавшихъ вѣру и такимъ образомъ создававшихъ праведность. Въ этой, болѣе полной праведности осуществилась изначальная несовершенная праведность, и если бы первая не наступила, то и послѣдняя прекратила бы свое существованіе, такъ какъ все живое требуетъ роста. Если такой смыслъ имѣютъ слова св. Іакова, то ясно, что оправданіе Авраама изъ дѣлъ есть не иного рода оправданіе, чѣмъ оправданіе изъ вѣры, а есть оправданіе изъ той же вѣры, только изъ вѣры, совершенствующейся, живой и посему творящей дѣла, въ свою очередь усиливающія вѣру. При другомъ представленіи отношенія вѣры къ дѣламъ, было бы непонятнымъ, какъ оправданіе Авраама изъ вѣры осуществилось въ оправданіи изъ дѣлъ. Что писаніе объ оправданіи Авраама изъ вѣры исполнилось и именно тогда, когда Авраамъ прославился своими добрыми дѣлами, видно изъ того, что Авраамъ получилъ названіе друга Божія: „и другъ Божій наречется“ только

---

<sup>1)</sup> Такъ de Wette. s. 235. Kern. см. Wiesinger. s. 135. Frank. см. Huther. s. 129.

послѣ того, какъ сотворилъ много добрыхъ дѣлъ. Выраженіе: „и другъ Божій наречеса“ относится къ слову ἐπληρώθη, обосновывая мысль объ исполненіи писанія въ то время, когда Авраамъ совершилъ много дѣлъ: если Авраамъ послѣ того, какъ прославился добрыми дѣлами, получилъ названіе друга Божія, то очевидно, писаніе о его оправданіи исполнилось, такъ какъ онъ, если бы не былъ оправданъ, то не былъ бы и принятъ въ содружество Божіе. Названіе „другъ Божій“ болѣе говоритъ объ отношеніи Бога къ Аврааму (т. е. обозначаетъ любовь Бога къ Аврааму), чѣмъ объ отношеніи Авраама къ Богу (т. е. обозначаетъ любовь Авраама къ Богу), такъ какъ въ дружбѣ Авраама съ Богомъ большее значеніе несомнѣнно принадлежало Богу, какъ сторонѣ сильнѣйшей и могущественнѣйшей, хотя не исключается и мысль объ отношеніи Авраама къ Богу, такъ какъ понятіе „другъ“ обнимаетъ собою двѣ стороны: „другъ есть любящій и любимый въ одно и то же время въ нераздѣльномъ единствѣ“<sup>1)</sup>. Названіе „другъ Божій“ заимствовано не изъ апокрифической книги юбилеевъ<sup>2)</sup>, но изъ книгъ каноническихъ—Ис. 41, 8 и 2 Пар. 20, 7. Въ первой книгѣ употреблено выраженіе אֱלֹהֵי, во второй—אֱלֹהֵי, —выраженія въ обоихъ случаяхъ служатъ приложеніями къ слову אֱלֹהֵי, вслѣдствіе чего съ полнымъ правомъ ихъ можно перевести: первое— „друга моего“, второе— „друга твоего“, какой переводъ и сдѣланъ въ русскомъ текстѣ. Кромѣ того, выраженіе Быт. 18, 17 τοῦ παιδός μου понято у Филона въ смыслѣ τοῦ φίλου μου<sup>3)</sup>.

24-й стихъ представляетъ собою выводъ изъ сказаннаго 2, 24 объ оправданіи Авраама. Однако союзъ „убо“ совершенно излишній, такъ какъ выводъ понятенъ и безъ союза. Въ лучшихъ чтеніяхъ и кодексахъ онъ отсутствуетъ<sup>4)</sup>. Лишнее

<sup>1)</sup> Lange. s. 68.

<sup>2)</sup> Противъ Spitt'н. s. 82—83.

<sup>3)</sup> См. Hofmann. s. 78.

<sup>4)</sup> Именно въ кодексахъ A. B. C. Sinait.



также настоящему стиху сообщать форму вопроса или повелѣнія; форма индикативная является наиболѣе подходящею, какъ говорящая о спокойномъ, вполне обдуманномъ выводѣ<sup>1)</sup> Тагъ какъ содержаніе стиха представляетъ общую сентенцію, то чтеніе славянскаго текста „оправдается“ (буд. вр.) менѣе можетъ быть одобрено, чѣмъ чтеніе *δικαιόται* — „оправдывается“ (наст. вр.). Смыслъ всего стиха тотъ, что человѣкъ оправдывается не изъ вѣры только, т. е. изъ вѣры безъ дѣлъ, но и изъ дѣлъ, т. е. изъ вѣры совмѣстно съ дѣлами.

2, 25

Не ограничиваясь доказательствомъ мысли объ оправданіи изъ дѣлъ на примѣрѣ св. Авраама, св. Апостолъ указываетъ другой примѣръ оправданія изъ дѣлъ въ лицѣ Раави блудницы (*πόρνη*). Приводится именно этотъ примѣръ не въ силу его противоположности съ предыдущимъ<sup>2)</sup>, такъ какъ выраженіе *ὁμοίως δὲ καὶ* употребляется не для обозначенія противоположности, а для образованія перехода отъ одного предмета къ другому (Мѡ. 27, 39—41; Лук. 5, 9—10; 10. 31—32). Еще менѣе можно думать, что примѣръ избранъ съ тою цѣлью, чтобы указать, кромѣ оправданія мужчины, еще и на оправданіе женщины, для дѣйствительности рѣчи Апостола и на женщинъ<sup>3)</sup>. Въ примѣръ оправданія изъ дѣлъ Раавъ указывается просто по той причинѣ, что она послѣ Авраама едва ли не самое извѣстное лицо въ іудействѣ. Она занимала въ іудействѣ выдающееся мѣсто и окружалась ореоломъ славы; она считалась матерью восьми пророковъ<sup>4)</sup>, десяти священниковъ<sup>5)</sup> и сподобилась наконецъ быть праматерью великаго первосвященника и пророка—Господа нашего Іисуса Христа. Если она называется блудни-

<sup>1)</sup> Тагъ Lange s. 68. Huther. s. 130. Hofmann. s. 79—80.

<sup>2)</sup> Тагъ думаетъ Wiesinger: „приводится другой примѣръ, какъ примѣръ наиболѣе отдаленный отъ перваго, примѣръ жены хананейки, „блудницы“ s. 140.

<sup>3)</sup> Противъ Huther'a s. 141, изд. 3.

<sup>4)</sup> См. Spitta s. 86. Фарраръ стр. 394.

<sup>5)</sup> См. Trenkle s. 221.

цей, то не съ тѣмъ, чтобы отгнать ея противоположность праотцу Аврааму, а съ тѣмъ, чтобы указать ея мѣсто въ исторіи народа Божія. Какъ названіемъ Авраама *отецъ нашъ* указывается его мѣсто въ исторіи избраннаго народа, такъ точно названіемъ Раави блудницей (*πόρνη*) указывается ея мѣсто въ исторіи еврейскаго народа. „Вслѣдствіе того, что Раавъ была блудницей, домъ ея оказался убѣжищемъ для соглядатаевъ. Благодаря своему позорному промыслу, достигла она чести занять славное мѣсто въ исторіи народа Божія, которому она была чужда до того времени“<sup>1)</sup>. Нѣтъ никакихъ основаній понимать названіе *πόρνη* въ несобственномъ значеніи, смягчать его, какъ поступаютъ иные, разумѣя подъ именемъ *πόρνη* то содержательницу гостиницы (*hospita*)<sup>2)</sup>, то идолослужительницу (такъ какъ на языкѣ евреевъ идолослуженіе было блуженіемъ)<sup>3)</sup>. Уже св. Амвросій выражается о Раави, какъ о *meretrici* (блудница)<sup>4)</sup>, Беда Достопочтенный говоритъ о Раави какъ о *mulier sciminosa*<sup>5)</sup> и т. д. Эта грѣшная жена, какъ и Авраамъ, оправдалась не вѣрою безъ дѣлъ, но вѣрою и дѣлами. Если бы у ней не было вѣры въ Бога Израилева, то она не приняла бы соглядатаевъ и не спасла бы имъ жизни, но если бы у ней и была вѣра, но не было дѣлъ, то эта вѣра, какъ слабая, скоро потухла бы и не привела бы Раави къ праведности. Изъ дѣлъ, послужившихъ къ оправданію Раави, называются принятіе вѣстниковъ и отправленіе ихъ другимъ путемъ. Употребленный глаголъ „принимать“ (*ἑποδέχεσθαι*), по мнѣнію нѣкоторыхъ, говоритъ о заслугѣ Раави особеннымъ образомъ, такъ какъ онъ якобы указываетъ на пріемъ съ цѣлью защиты<sup>6)</sup>.

1) Hofmann s. 82.

2) Nicolaus von Lyra. Franz Titelmann см. Trenkle s. 221.

3) Такъ Rosenmüller p. 360.

4) Enarratio in ps. 37. Migne XIV, 1020.

5) Migne 93, 10.

6) Theile см. Huther. s. 142. изд. 3.

Хотя глаголъ ὑποδέχεσθαι самъ по себѣ не имѣеть такого значенія, однако смыслъ рѣчи въ данномъ случаѣ говоритъ въ пользу его. Изъ содержанія рѣчи открывается даже нѣчто большее—именно то, что сокрытіе соглядатаевъ было дѣломъ опаснымъ, такъ какъ поступокъ Раави могъ быть обнаруженъ. И однако Раавъ *радушно приняла* (что собственно и значить глаголъ ὑποδέχεσθαι) соглядатаевъ и скрыла ихъ. Безспорно, особеннымъ свѣтомъ освѣщается поступокъ Раави, благодаря другому глаголу—ἐκβάλλειν. Глаголъ ἐκβάλλειν указываетъ на особенную заботливость Раави о соглядатаяхъ—именно на быстрое и какъ бы даже насильственное удаленіе ихъ съ цѣлью спасенія. Собственное значеніе глагола ἐκβάλλειν—„выбрасывать“, „изгонять“ (МѠ. 9, 25). При этомъ Раавъ не только быстро отправила соглядатаевъ, воспользовавшись удобной минутой, но еще отправила ихъ другимъ путемъ (ἐτέρῳ ὁδῷ), проявивъ въ этомъ также особенную заботливость о соглядатаяхъ. Выраженіе „другимъ путемъ“, по мнѣнію однихъ, указываетъ только на то, что соглядатаи были отправлены не дверьми, но спущены съ окна на веревкѣ по городской стѣнѣ (Ис. Нав. 2, 15) <sup>1)</sup>, по другимъ же—здѣсь дается указаніе и на то, что соглядатаи были отправлены обходной дорогой, болѣе безопасной, чѣмъ главная <sup>2)</sup>. Последнее, въ виду повѣствованія кн. Ис. Нав. 2, 16,—вѣрнѣе.

2, 26 Въ объясненіе сказаннаго, что вѣра безъ дѣлъ не можетъ оправдать человѣка, указывается основаніе: вѣра безъ дѣлъ мертва и, какъ все мертвое, не можетъ дать плода, т. е. оправдать. Таковъ общій смыслъ сравненія. Но вниманіе экзегетовъ, помимо общаго смысла, привлекалось параллелизмомъ членовъ сравненія, не совсѣмъ понятнымъ. Изъ со-

<sup>1)</sup> Такъ Hofmann. s. 82.

<sup>2)</sup> Такъ Rosenmüller: „отправила ихъ другимъ путемъ сравнительно съ тѣмъ, которымъ они пришли, такъ какъ отправила ихъ по стѣнѣ и указала имъ боковую дорогу, чтобы они не были схвачены іерихонянами“, р. 350.

поставленія двухъ половинъ сравненія получается, что дѣла соотвѣтствуютъ духу, а вѣра соотвѣтствуетъ тѣлу. Вслѣдствіе этого многіе, желая сгладить получающееся несоотвѣтствіе членовъ сравненія, придавали различное значеніе или слову  $\pi\nu\epsilon\beta\rho\alpha$  или слову  $\epsilon\rho\upsilon\alpha$ . Такъ, нѣкоторые понимаютъ слово  $\pi\nu\epsilon\beta\rho\alpha$  въ смыслѣ дыханія (*habitus vitalis, respiratio*): какъ тѣло безъ дыханія (не дышущее) мертво, такъ и вѣра безъ дѣлъ мертва; дѣла суть какъ бы дыханія вѣры; нѣтъ этихъ дыханій, значитъ, вѣра мертва, какъ мертво недышущее тѣло<sup>1)</sup>. Въ такомъ видѣ сравненіе понятнѣе. Однако противъ указаннаго пониманія говоритъ то, что сущ.  $\pi\nu\epsilon\beta\rho\alpha$  нигдѣ въ Новомъ Завѣтѣ не имѣетъ такого значенія; оно обозначаетъ душу (Іоан. 19, 30) или даже высшую часть души (Римл. 8, 9; 2 Тес. 2, 8). Другіе экзегеты своеобразно понимаютъ слово  $\epsilon\rho\upsilon\alpha$ —именно или какъ „любовь“<sup>2)</sup> или какъ „энергію, оживляющую вѣру“, „активность вѣры“<sup>3)</sup>. Но слово  $\epsilon\rho\upsilon\alpha$  можетъ обозначать только внѣшнія проявленія любви, а не самую любовь,—внѣшнія проявленія активности, а не самую активность. Сказать же о внѣшнихъ проявленіяхъ любви или активности, что они душа вѣры, конечно нельзя. Они свидѣтельствуютъ только о душѣ вѣры, не представляя ея собою. Вслѣдствіе невозможности изложенныхъ пониманій, третьи находятъ въ данномъ смыслѣ испорченность текста. Такъ, одинъ изъ новѣйшихъ экзегетовъ полагаетъ, что вмѣсто  $\pi\nu\epsilon\beta\rho\alpha\tau\omicron\varsigma$  слѣдуетъ читать  $\kappa\iota\nu\eta\rho\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , слово, употребляющееся для обозначенія движенія тѣла (4 Цар. 19, 21; Ис. 37, 22), губъ (1 Цар. 1, 13, Іов. 16, 5), рукъ (Соф. 2, 15), ногъ (Іер. 14, 10), сердца (Прем. 2, 2)<sup>4)</sup>. Получается понятное сравненіе: „какъ тѣло безъ движенія

<sup>1)</sup> Такъ Cornelius a Lapide. p. 110. Laurentius, Wolf. см. Huther. s. 143 изд. 3.

<sup>2)</sup> Такъ Theile. см. Huther. s. 143. изд. 3.

<sup>3)</sup> Такъ Lange. s. 69.

<sup>4)</sup> Spitta s. 88.

мертво, такъ и вѣра безъ дѣлъ мертва“; дѣла суть движенія вѣры; если вѣра не проявляетъ во внѣ своихъ движеній, значить, она мертва. Въ обоснованіе своего взгляда этотъ экзегетъ указываетъ на возможность замѣны первоначальнаго слова „*κινήματος*“ позднѣйшимъ словомъ *πνεύματος*, вследствие одинаковости окончаній (*ματος*), сходнаго начертанія буквъ ΠΝΕΥ и ΚΙΝΗ и бѣльшей употребительности выраженія: „тѣло безъ души“ сравнительно съ выраженіемъ: „тѣло безъ движенія“. Однако взглядъ этотъ, не имѣющій для себя основаній въ внѣшнихъ свидѣтельствахъ и отличающійся искусственностью и натяжками, не можетъ быть принятъ. Поэтому несоотвѣтствіе членовъ сравненія по прежнему остается, но на него не должно обращать вниманія. Вниманіе должно быть обращено на общую мысль сравненія; общая же мысль не представляетъ собою ничего непонятнаго и страннаго. Еще преосв. Михайлъ замѣнилъ, что строгаго соотвѣтствія между членами сравненія нѣтъ, и поэтому должно обращать вниманіе только на общую мысль<sup>1)</sup>, какъ и поступаюгъ всѣ лучшіе экзегеты<sup>2)</sup>.



---

<sup>1)</sup> Стр. 55.

<sup>2)</sup> Wiesinger. s. 141. Huther. s. 133. Hofmann. s. 54—55.



## ГЛАВА ШЕСТАЯ.

### Предостереженіе отъ страсти учительства (3, 1—12).

Гдѣ нѣтъ надлежащаго усвоенія слова истины, гдѣ христіанская истина усвоится не сердцемъ, а головой, тамъ на мѣсто дѣла выступаетъ слово. Этимъ-то объясняется стремленіе весьма многихъ изъ читателей посланія къ учительству. Такое стремленіе къ учительству достойно порицанія. Посему-то св. Іаковъ обращается съ увѣщаніемъ къ своимъ читателямъ: „не мнози учителя бывайте“. Это выраженіе значитъ не то, что число учителей не должно увеличиваться (*multiplicari*), какъ понимаютъ экзегеты, связывающіе слово „мнози“ (*πολλοί*) съ глаголомъ „бывайте“ (*γίνεσθε*)<sup>1</sup>), такъ какъ почему достойнымъ лицамъ не вступать въ число учителей, увеличивая его? Нельзя также относить слово „мнози“ къ сущ. „учители“<sup>2</sup>), такъ какъ въ такомъ случаѣ получается мысль, будто читатели посланія представляютъ собою толпу или множество учителей. Наиболе къ содержанию рѣчи подходитъ то пониманіе, по которому слово *πολλοί* имѣетъ смыслъ нарѣчія, опредѣляющаго субъектъ (учители) въ отношеніи къ предикату (бывайте): „не во множествѣ дѣлайтесь учителями“. Мысль та, что не должно во множествѣ стремиться къ учительству, такъ какъ такое стремленіе

3, 1

<sup>1</sup>) Такъ Lange. s. 74.

<sup>2</sup>) Такъ Wiesinger. s. 149, Huther. s. 142. de Wette. s. 240.

говорить не въ пользу учительства, хотя стремленіе отдѣльнымъ способнымъ лицамъ не воспрещается. Подъ учительствомъ, отъ стремленія къ которому предостерегаетъ св. Апостоль, разумѣются не споры о томъ<sup>1)</sup>, нужны ли при вѣрѣ дѣла или они излишни (какъ желаютъ понимать экзегеты, ставящіе рѣчь Апостола въ тѣсную и непосредственную связь съ предыдущимъ), такъ какъ спорить о вѣрѣ и учительствовать не одно и то же. Еще менѣе можно понимать учительство въ смыслѣ пересудовъ и осужденія<sup>2)</sup>, такъ какъ тогда запрещеніе касалось бы всѣхъ, а не многихъ только. Подъ учителями нужно разумѣть несомнѣнно такихъ людей, которые стремились быть наставниками другихъ въ христіанской вѣрѣ, въ евангеліи. Это не были должностные учителя или иначе—пресвитеры, такъ какъ не мыслимое дѣло, чтобы среди читателей было поголовное стремленіе къ пресвитерству,—это были свободные и никѣмъ не уполномоченные учителя. Въ апостольской церкви въ качествѣ учителя, кромѣ пресвитеровъ, могъ выступать каждый, чувствующій себя способнымъ учить (1 Кор. 14, 26). Въ іудео-христіанскихъ обществахъ, къ которымъ пишетъ св. Іаковъ, очевидно, стремленіе къ свободному учительству было весьма развито: почти всѣ стремились быть учителями, и никто не хотѣлъ быть ученикомъ. Въ такомъ стремленіи нельзя не видѣть проявленія іудейскаго существа. Спаситель порицалъ подобный недостатокъ въ современныхъ Ему іудеяхъ (Мѡ. 23, 6—7). Предостерегая отъ стремленія къ учительству, св. Іаковъ указываетъ опасность учительства: *ὅτι μεῖζον κρίμα ληψόμεθα*. Существительное *κρίμα* понимается двоякимъ образомъ. Одни экзегеты понимаютъ его въ смыслѣ „осужденія“, „наказанія“ (какъ въ Римл. 13, 2; Мѡ. 23, 13; Мрк. 12, 40;

<sup>1)</sup> Прогивъ Керн'а, см. Hofmann. s. 87.

<sup>2)</sup> Такъ понимаетъ Baumgarten. s. 132.

Лук. 20, 47; Гал. 5, 10)<sup>1)</sup>,—другіе въ смыслѣ „сужденія“, „испытанія на судъ“, „суда“<sup>2)</sup>). Второе пониманіе вѣрнѣе. Существительное κριμα въ данномъ случаѣ не можетъ имѣть значенія осужденія, наказанія, такъ какъ получалась бы мысль, что всѣ учителя будутъ осуждены и наказаны, въ томъ числѣ, слѣдовательно, и самъ св. Іаковъ. Если бы св. Апостоль имѣлъ въ виду высказать эту мысль, то онъ запретилъ бы учительство всѣмъ, а не многимъ только. Поэтому, слову κριμα нужно придать значеніе испытанія на судъ, суда (какъ у Іоан. 9, 39). Получается мысль, что учителя подвергнутся болѣе строгому испытанію, болѣе строгому суду, чѣмъ не учителя,—мысль, примѣнимая и къ св. Іакову, такъ какъ и отъ него, какъ отъ много получившаго, многое требуется.

Болѣе строгій судъ, ожидающій учителей, долженъ устрашать стремящихся къ учительству, потому что съ дѣятельностью учительства, какъ дѣятельностью слова, соединяются весьма частые грѣхи, и поэтому исходъ строгаго суда во многихъ случаяхъ можетъ быть несчастнымъ. Выраженіе „много согрѣшаемъ вси“ говоритъ именно о грѣхахъ слова, а не о грѣхахъ вообще<sup>3)</sup>). Въ пользу нашего пониманія свидѣтельствуетъ, во-первыхъ, то, что подлежащее настоящаго выраженія то же, что и предыдущаго—„мы“; если тамъ разумѣлись учителя, то и здѣсь разумѣются они же. и, слѣдовательно, подъ грѣхами понимаются грѣхи, связанные съ учительствомъ,—грѣхи слова. О правильности такого по-

3, 2

<sup>1)</sup> Rosenmuller. p. 360—361. Wiesinger. s. 149. Huther. s. 142. de Wette. s. 241. Starke. s. 248. Hofmann. s. 87.

<sup>2)</sup> Такъ Lange. s. 74. Spitta. s. 90—91 Wandel. s. 108—109. Schegg. s. 133—134. Нѣсколько сходно съ названными экзегетами понимаютъ Hottinger и Augusti: они слову κριμα даютъ значеніе „ответственности“.

<sup>3)</sup> Многіе экзегеты понимаютъ выраженіе: „много согрѣшаемъ вси“ въ отношеніи къ грѣхамъ вообще. „И не будучи учителями, мы всѣ согрѣшаемъ много“, объясняетъ Wiesinger. s. 150. Huther, s. 142. Starke. s. 248. Schegg. s. 134—135.



ниманія, во-вторыхъ, говоритъ и послѣдующая рѣчь св. Апостола, рѣчь, не имѣющая характера противоположности; если бы выраженіе: „много согрѣшаемъ вси“ говорило о грѣхахъ вообще, то послѣдующее выраженіе о грѣхахъ слова, какъ о предметѣ новомъ и особенномъ, должно бы быть поставлено въ отношеніе противоположности къ предыдущему. На самомъ дѣлѣ этого нѣтъ: частицы противоположности нѣтъ ни въ одномъ текстѣ и кодексѣ. Если такъ, то очевидно, въ послѣдующемъ продолжается и разъясняется мысль предыдущаго, и такъ какъ въ предыдущемъ говорилось о грѣхахъ слова, то и здѣсь говорится объ этихъ же грѣхахъ, а не о грѣхахъ вообще<sup>1)</sup>. Сохранить себя отъ грѣховъ слова—дѣло весьма трудное, а потому и имѣющей быть строгій судъ надъ учителями вещь весьма опасная. Не согрѣшать въ словѣ—это все равно, что быть человѣкомъ совершеннымъ: „аще кто въ словѣ не согрѣшаетъ, сей совершенъ мужъ, силенъ обуздати и все тѣло“. Кто можетъ быть господиномъ своего языка, тотъ можетъ быть господиномъ и всего своего тѣла, т. е. и всѣхъ остальныхъ членовъ тѣла<sup>2)</sup>. Какъ языкъ, такъ и другіе члены тѣла, какъ видно изъ словъ св. Іакова, представляются дѣйствующими въ нежелательномъ для человѣка направленіи, т. е. грѣховномъ. Очевидно, имѣется въ виду борьба внутренняго человѣка съ внѣшнимъ или высказывается та же мысль, что у св. Ап. Павла: „вижду инъ законъ во удѣхъ моихъ, противоюющъ закону ума моего“ (Римл. 7, 23). Обузданіе языка, по св. Апостолу, имѣетъ самое важное, центральное значеніе въ этой борьбѣ. Почему? Конечно, потому, что языкъ, какъ органъ слова, участвуетъ

<sup>1)</sup> Такъ понимаютъ: Hofmann, s. 83. de Wette, s. 211. Spitta s. 91. Wandel, s. 110.

<sup>2)</sup> Подъ тѣломъ разумѣются по Лаврентію—и совершенно справедливо—остальные члены тѣла—*cetera corporis nostri membra*—*manus, pedes* и т. д. См. Nuther, s. 144. Совершенно произвольно Wandel понимаетъ слово „тѣло“ въ смыслѣ общества христіанъ. Такой аллегоризмъ совершенно непонятенъ.

въ облеченіи въ сознательные образы грѣховъ и пороковъ всѣхъ членовъ человѣческаго тѣла. Мы мыслимъ словами. Всякій грѣхъ, восходя на мысль, непременно облекается въ образъ словъ, которыя суть произведенія языка. И только послѣ того, какъ такое облеченіе совершится, и похоть опредѣлится, члены человѣческаго тѣла могутъ быть исполнителями и совершителями грѣховныхъ вождедѣній. Языкъ чловѣка, поэтому, есть какъ бы сѣдалище всѣхъ пороковъ, нуждающихся прежде своего осуществленія въ облеченіи въ образы словъ. Вслѣдствіе этого обуздать языкъ, т. е. достигнуть такого состоянія, когда бы ничто порочное не облакалось въ образы словъ и, слѣдовательно, не восходило бы на мысль, дѣйствительно значить обуздать все тѣло или быть чловѣкомъ совершеннымъ.

Чтобы показать, какимъ образомъ обузданіе языка даетъ чловѣку власть надъ всѣми грѣховными удами тѣла, св. Іаковъ пользуется образомъ взнузданной лошади. Многіе экзегеты читаютъ настоящій стихъ въ условной формѣ, т. е. вмѣсто частицы *ἰδοὺ* или *ἴδε* (вогъ, смотри)<sup>1)</sup> читаютъ условный союзъ *εἰ* съ частицею противоположности *δέ* (если же)<sup>2)</sup>. При этомъ у однихъ изъ послѣдняго рода экзегетовъ получается полный періодъ, съ предыдущимъ и послѣдующимъ предложениями: „если же мы влагаемъ въ уста конямъ удила, чтобы они повиновались намъ (предыдущее предложеніе), то управляемъ и всѣмъ ихъ тѣломъ“ (послѣдующее предложеніе)<sup>3)</sup>,—у другихъ же получается періодъ безъ послѣдующаго предложенія, которое только подразумевается. Такъ, одинъ изъ экзегетовъ перифразируетъ весь стихъ такъ: если же мы влагаемъ въ уста конямъ удила, чтобы они

3, 3

1) Чтеніе *ἴδε* встрѣчается въ 19 кодексахъ.

2) Чтеніе *εἰ δέ* находится въ кодексахъ G Sinait., нѣкоторыхъ кодексахъ мелкаго письма и въ Вульгатѣ.

3) Такъ Wiesinger. s. 151. Huther. s. 144—195. Bisping. s. 54

повиновались намъ, и управляемъ всѣмъ ихъ тѣломъ (т. е. если коней такъ не трудно обуздать), то о языкѣ подобнаго сказать нельзя: языкъ не такъ легко обуздать, какъ лошадь<sup>1)</sup>. У другаго экзегета стихъ имѣеть такой смыслъ: если же мы влагаемъ въ уста конямъ удила, чтобы они намъ повиновались, и такимъ образомъ управляемъ ими, то должны мы и съ собой поступать также<sup>2)</sup>. Если бы намъ нужно было избрать одно изъ приведенныхъ изъясненій, то мы, конечно, остановились бы на первомъ, какъ дающемъ полную, не отрывочную мысль. Но такой нужды у насъ нѣтъ. Читать стихъ въ условной формѣ, по нашему мнѣнiю, совершенно излишне. Чтенiе ἴδε (вотъ, смотри) должно быть предпочтено чтенiю εἰ δέ (если же). Въ пользу чтенiя ἴδε говоритъ прежде всего то, что при немъ мысль св. Апостола выигрываетъ въ живости и картинности представлениа, такъ свойственныхъ автору нашего посланiя. Кромѣ того, и дальнѣйшiя выраженiя: „се и корабли“ (3, 4), „се малъ огонь“ (3, 5) говорятъ въ пользу чтенiя ἴδε. При чтенiи εἰ δέ, частица противоположности δέ является необъяснимой, такъ какъ приведенный примѣръ долженъ уяснить собою мысль предыдущаго стиха и, слѣдовательно, говорить приблизительно о томъ же, а не о чемъ-то противоположномъ,—при чтенiи ἴδε приведенный примѣръ и имѣеть подобное уясняющее значенiе въ отношенiи къ предыдущему. Если обратить вниманiе на внѣшнiя свидѣтельства, то чтенiе ἴδε ни сколько не менѣе засвидѣтельствовано, чѣмъ чтенiе εἰ δέ. Наконецъ, появленiе чтенiя εἰ δέ вмѣсто ἴδε легко можетъ быть объяснено ошибкой слуха, какъ ошибкой слуха объясняется чтенiе ἴδε въ Рим. 2, 17 вмѣсто εἰ δέ<sup>3)</sup>.

1) Такъ de Wette. s. 242—243.

2) Такъ Spitta. s. 93.

3) Встрѣчающееся въ нѣкоторыхъ кодексахъ чтенiе ἰδοὺ не есть чтенiе первоначальное, такъ какъ, во первыхъ, оно мало засвидѣтельствовано внѣшнимъ образомъ, а во вторыхъ, не объясняетъ, какъ изъ него могло произойти чтенiе ἴδε и εἰ δέ. Напротивъ того, появленiе чтенiя ἰδοὺ вмѣсто ἴδε легко объясняется одинаковостью значенiя.

Не довольствуясь однимъ примѣромъ, св. Іаковъ обращается къ другому, поясняя ту же мысль. Онъ сравниваетъ языкъ съ корабельнымъ рулемъ. Какъ маленькій руль имѣетъ огромное значеніе въ управленіи цѣлымъ огромнымъ кораблемъ, даже во время сильныхъ вѣтровъ, такъ подобное же значеніе имѣетъ и языкъ въ управленіи всѣмъ грѣховнымъ тѣломъ человѣка. Какъ при посредствѣ руля можно направлять корабль, куда угодно, такъ посредствомъ обузданія языка можно стать полнымъ господиномъ надъ своими грѣховными инстинктами и склонностями. Насколько велико значеніе руля при управленіи кораблемъ, видно изъ выраженія: „ὅπου ἂν ἡ ὀρμή τοῦ εὐθύνοντος βούληται“, особенно изъ употребленнаго слова *ὀρμή*. Экзегеты расходятся въ пониманіи слова *ὀρμή*. Слово *ὀρμή* понимается одними, какъ стремленіе, желаніе, — словомъ какъ психическое состояніе<sup>1)</sup>, — другими же какъ *impulsus externus*, какъ „натискъ“, „нажимъ на руль“, т. е. какъ физическое дѣйствіе<sup>2)</sup>. Болѣе правильнымъ намъ кажется второе пониманіе. Сущ. *ὀρμή*, если и обозначаетъ стремленіе, то всегда не обдуманное, поспѣшное, между тѣмъ при управленіи кораблемъ можетъ быть рѣчь только объ обдуманномъ стремленіи. Поэтому лучше думать, что св. Апостоль говоритъ о физическомъ дѣйствіи кормчаго на руль — натискѣ. При такомъ пониманіи болѣе отгѣняется и значеніе руля: одинъ нажимъ руки кормчаго (*εὐθύνοντος*) на руль корабля имѣетъ то значеніе, что корабль направляется по усмотрѣнію кормчаго, несмотря на натискъ волнъ и вѣтра. Бушующія волны и вѣтеръ теряютъ свою силу предъ однимъ этимъ нажимомъ....

<sup>1)</sup> Такъ Baumgarten. s. 139. Huther. s. 146. Rosenmüller. p. 353. Bisping. s. 55.

<sup>2)</sup> Такъ Wiesinger. s. 153. Hofmann. s. 89. Schegg. p. 140—141. Wandel. s. 116.

3, 5

Подобно рулю и уздѣ, языкъ также можетъ хвалиться великими дѣлами. Такъ какъ, судя по предыдущему, въ настоящемъ стихѣ должно быть сдѣлано указаніе на великія дѣла языка, между тѣмъ какъ при общепринятомъ чтеніи *μεγαλαυχεῖ* („вельми хвалится“) такого указанія не получается, то едвали не вѣрно предположеніе многихъ экзегетовъ о неправильности чтенія. Предполагаютъ, что чтеніе *μεγαλαυχεῖ* произошло изъ чтенія *μεγάλα αὐχεῖ*, при какомъ чтеніи мысль о великихъ дѣлахъ языка оттѣнена. Правда, неправиленъ переводъ тѣхъ, которые глаголь *αὐχεῖν* понимаютъ въ смыслѣ: „совершать“ (*magna operatur, bona videlicet et mala*)<sup>1)</sup>, такъ какъ собственное значеніе глагола *αὐχεῖν* „поднимать шею“ (отъ *αὐχή*—шея), гордиться, хвалиться. Выраженіе должно быть переведено: „языкъ хвалится великими дѣлами“ или „хвалится великимъ“.

Однако, такъ какъ языкъ, имѣя огромное значеніе, не всегда обуздывается, то вмѣсто великихъ благотворныхъ дѣлъ, онъ часто производитъ великія злыя дѣла. И руль корабельный не всегда направляетъ корабль къ надежной пристани: это зависитъ отъ кормчаго. И узда не всегда направляетъ лошадей ко благу сѣдоковъ: возница посредствомъ узды можетъ направить лошадей къ гибели ѣдущихъ. Такъ и языкъ. Посредствомъ его можетъ совершаться какъ благое, такъ и злое,—и чаще совершается злое, такъ какъ направить языкъ въ абсолютно добрую сторону можетъ только человѣкъ совершенный. Большею частію языкъ производитъ гибельныя, разрушительныя дѣла: *ἰδοὺ ὀλίγον πῦρ ἤλικην ὕλην ἀνάπτει*. Вмѣсто чтенія *ὀλίγον* должно быть принято чтеніе *ἤλικον*, какъ болѣе засвидѣтельствованное<sup>2)</sup>. Однако чтеніе *ἤλικον* нисколько не измѣняетъ мысли, такъ какъ мѣстоименіе *ἤλικος* можетъ имѣть значеніе мѣстоименія *ὀλίγος*. Значеніе зависитъ отъ содержанія рѣчи, такъ какъ слово *ἤλικος* всегда

<sup>1)</sup> Икуменій р. 363. Rosenmuller: *magna praestare potest*. р. 353.

<sup>2)</sup> Код. А. В. С. см. приложение 2-е.

обозначаетъ наличную величину предмета, безразлично къ тому, малъ ли онъ или великъ. Въ данномъ случаѣ смыслъ рѣчи требуетъ значенія „сколь малый“, такъ какъ имѣется въ виду начало пожара, а не его полное развитіе<sup>1)</sup>: употребленный глаголь ἀνάπτειν означаетъ „зажигать“, а не „сжигать“. Мѣстоименіе ἡλίκος, употребленное въ первомъ случаѣ въ значеніи „сколь малый“, во второмъ случаѣ имѣетъ уже, какъ видно изъ смысла рѣчи, значеніе „сколь великій“. Мысль та, что отъ малаго огня происходитъ великій пожаръ. Принимая во вниманіе образность рѣчи св. Апостола, подъ пожаромъ нужно разумѣть не горѣніе вещества вообще—„кучи горючихъ и воспламеняющихся веществъ“<sup>2)</sup>, а пожаръ лѣса. Существительному ὕλη вслѣдствіе этого лучше всего придать его первоначальное значеніе „лѣсъ“, сообщающее картинность рѣчи<sup>3)</sup>.

Какъ отъ маленькой искры огня происходитъ цѣлый лѣсной пожаръ, такъ отъ маленькаго члена человѣческаго тѣла—языка происходитъ пожаръ всей жизни человѣка. 3, 6

Такъ какъ нѣкоторыя выраженія настоящаго стиха съ трудомъ поддаются объясненію, то одинъ изъ новѣйшихъ экзегетовъ пришелъ къ заключенію, что они негодны, привнесены совнѣ<sup>4)</sup> По нему, выраженіе: „языкъ огонь“, равно какъ и выраженіе: „лѣнота неправды“, собственно „міръ неправды“ (ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας) стояли сначала на поляхъ рукописи, въ качествѣ указателей содержанія отдѣловъ, и потомъ только по невѣжеству переписчиковъ были внесены въ текстъ. Основаніями къ такому предположенію служатъ: 1) изъяснительный характеръ выраженій, будто бы необычный

<sup>1)</sup> Такъ de Wette: „пожаръ созерцается въ его полномъ распространеніи“ s. 243—344.

<sup>2)</sup> Такъ Икуменій р. 462. Baumgarten. s. 140. Славянскій текстъ.

<sup>3)</sup> Такъ понимаютъ слово ὕλη de Wette. s. 243—244. Huther. s. 147. Schegg. s. 144. Wandel. s. 117.

<sup>4)</sup> Spitta. s. 96—99.

для автора посланія <sup>1)</sup>, 2) непонятность самыхъ выраженій, особенно выраженія: „ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας“ въ приложеніи къ языку <sup>2)</sup> и 3) то соображеніе, что выраженія: „языкъ огонь“ и „міръ неправды“ представляютъ собою прекрасное указаніе содержанія для отдѣловъ, первое для 3, 1—12, а второе — для 3, 13—4, 12, и вслѣдствіе этого могутъ разсматриваться, какъ привнесенныя въ текстъ съ полей рукописи. Кромѣ привнесенія указанныхъ выраженій въ текстъ, переписчику обязаны своимъ происхожденіемъ (какъ автору уже, а не простому переписчику), во-первыхъ, союзъ „и“ въ выраженіи: „и языкъ огонь“ (онъ объясняется якобы желаніемъ переписчика поставить выраженіе въ связь съ предыдущимъ) и выраженіе: „ἡ σπιλοῦσα ὄλον τὸ σῶμα“, явившееся якобы изъ желанія пояснить на основаніи Іак. 1, 27 внесенное въ текстъ выраженіе: „ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας“. Уже такое чрезмѣрное мудрствованіе говоритъ противъ изложеннаго взгляда. Весьма неправдоподобно, чтобы переписчикъ не только внесъ съ полей рукописи нѣкоторыя выраженія, но еще кое-что прибавилъ и отъ себя. Первое могло быть дѣломъ недосмотра, ошибки, невѣжества, второе было бы прямымъ искаженіемъ текста. Допустить послѣднее едвали возможно. Однако и доказательства того, что выраженія: „языкъ огонь“ и „міръ неправды“ могли быть привнесены въ текстъ съ полей рукописи, не убѣдительны. Изъяснительный характеръ выраженій нисколько не говоритъ противъ ихъ подлинности. Если первая половина предыдущаго стиха (3, 5) представляетъ собою не что иное, какъ указаніе смысла или изъясненіе ранѣе указанныхъ образовъ—взнузданной лошади и корабельнаго руля, то что же удивительнаго, если и настоящій стихъ примѣняетъ къ языку то, что ранѣе было сказано объ огнѣ?

<sup>1)</sup> S. 96.

<sup>2)</sup> „Какимъ образомъ, недоумѣваетъ Spitta, языкъ является совокупностью неправды, оскверняя все тѣло и воспламеняя жизнь?!“ s. 96

По нашему мнѣнію, выраженія вполнѣ на мѣстѣ. Что касается неумѣстности выраженій: „языкъ огонь“ и „міръ неправды“ въ отношеніи къ языку, то это—вещь спорная. Имѣющее быть предложеннымъ далѣе толкованіе укажетъ безосновательность такого мнѣнія. Наконецъ, выраженія: „языкъ огонь“ и „міръ неправды“ едва ли могутъ быть указателями содержанія для отдѣловъ—первое для 3, 1—12, второе—для 3, 13—4, 12, такъ какъ мѣсто указателямъ содержанія скорѣе было бы въ началѣ отдѣла, между тѣмъ какъ въ первомъ случаѣ содержаніе указано въ срединѣ отдѣла. Предположимъ, что выраженіе 6-го стиха есть самое сильное выраженіе о языкѣ, и поэтому полевая замѣтка нашла себѣ мѣсто противъ него... Однако почему здѣсь же сдѣлано указаніе содержанія и для послѣдующаго отдѣла, не смотря на то, что никакой рѣчи о мірѣ неправды здѣсь нѣтъ? И откуда взято такое указаніе?! Не умѣстнѣе ли было бы сдѣлать его на полѣ, противъ 4, 4—5 ст.?! Кромѣ того, получающееся дѣленіе не имѣетъ за себя никакихъ основаній: въ древнѣйшихъ опытахъ дѣленія 3 глава и 12 стиховъ 4-ой главы образуютъ одинъ отдѣлъ (пятую главу), но не два. Къ этому остается еще прибавить, что неизвѣстно ни одного кодекса и текста, гдѣ бы давалось хотя малѣйшее основаніе считать указанные выраженія неприваждлежщими къ тексту. Словомъ, изложенный взглядъ не имѣетъ подъ собой никакихъ основаній. Что выраженія, исключаемыя изъ текста, вполнѣ на мѣстѣ, это обнаружится изъ предлагаемаго далѣе экзегесиса.

Выраженіе: „и языкъ огонь“ представляетъ примѣненіе предыдущаго образа въ языку. Такое примѣненіе нисколько не странно, такъ какъ огонь есть символъ языка. Рѣчь, какъ извѣстно, всегда проистекаетъ изъ внутренняго возбужденія, изъ душевнаго жара. Отсюда понятны такія выраженія, какъ „огненное слово“, „пламенная рѣчь“ и т. п. Отсюда уясняется нѣсколько и то, почему Духъ Святыи въ день пяти-



десятицы сошелъ на св. Апостоловъ въ видѣ огненныхъ языковъ, а не въ другомъ видѣ: этимъ было указано на облеченіе св. Апостоловъ свыше силою пламеннаго слова, даромъ учительства. Огню можетъ уподобляться языкъ какъ въ хорошемъ, такъ и дурномъ смыслѣ, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ рѣчь зависитъ отъ внутренняго огня. Въ данномъ мѣстѣ языкъ называется огнемъ въ дурномъ смыслѣ, о чемъ свидѣтельствуетъ послѣдующее выраженіе о языкѣ: „міръ неправды“. Вслѣдствіе близкаго отношенія выраженія: „міръ неправды“ къ выраженію: „и языкъ огонь“, нужно думать, что первое представляетъ собою только разъясненіе послѣдняго и въ существѣ дѣла говоритъ о томъ же. Названія языка „огнемъ“ и „міромъ неправды“ должны быть подобозначущими. Поэтому, неподходяще пониманіе выраженія:  $\delta \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$  въ смыслѣ „лѣнота неправды“ (славянскій текстъ) или „украшеніе неправды“ (русскій текстъ)<sup>1)</sup>. При такомъ пониманіи прерывается ранѣе употребленный и затѣмъ также продолжающійся образъ огня, чего не должно быть. Кромѣ того, и филологическія соображенія—противъ указаннаго пониманія. Существительное  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ , если и имѣетъ значеніе „украшенія“, то только въ пассивномъ смыслѣ, обозначая украшенія напр. въ родѣ тѣхъ, которыми украшаются женщины (1 Петр. 3, 3; Сир. 6, 31). Но такимъ украшеніемъ, въ родѣ болтающихся женскихъ привѣсокъ, языкъ ни въ коемъ случаѣ названъ быть не можетъ<sup>2)</sup>: языкъ можетъ быть названъ украшеніемъ только въ томъ смыслѣ, что онъ украшаетъ неправду, т. е. въ дѣйствительномъ, активномъ смыслѣ,—послѣдняго же значенія сущ.  $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  нигдѣ не имѣетъ. Поэтому, лучше всего оставить за словомъ его обычное значеніе „міръ“, „совокупность“. Языкъ есть какъ бы *oceanus malorum*<sup>3)</sup>, „море или

1) Такъ Semler, въ смыслѣ *ornatus*. См. Rosenmuller. p. 364.

2) Противъ Bretschneider'a, понимающаго выраженіе „лѣнота неправды“ въ параллель съ безчестными украшениями женщинъ. См. Huther. s. 148.

3) Такъ Cornelius a Lapide, p. 120.

бездна неправды“<sup>1)</sup>, „скопище неправды“<sup>2)</sup>). Подобное название вполне понятно в отношении к языку в виду выражения 3, 2 и в виду того, что в действительности языкъ представляет собою нечто такое. „Злоупотребляя другими членами тѣла только в одномъ направленіи: желудкомъ в отношении к объяденію и пьянству, половыми органами в отношении к блудодѣянію, руками—в отношении к насилию, грѣхъ в рѣчи находитъ всестороннее обнаруженіе“<sup>3)</sup>. Однако в такомъ значеніи выраженіе *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας* не должно прерывать образа огня. Оно должно быть поставлено в такую связь съ предыдущимъ и послѣдующимъ, которая ни в коемъ случаѣ не разрушала бы в началѣ стиха употребленнаго и до конца стиха продолжающагося образа огня. Поэтому неправы тѣ, которые относятъ выраженіе всецѣло къ послѣдующему и находятъ в немъ высказаннымъ нечто новое о языкѣ, вслѣдствіе чего у нихъ получается такое чтеніе: „какъ міръ неправды, выступаетъ языкъ между членами нашими“<sup>4)</sup>. При такомъ изъясненіи непонятно то, почему послѣ перехода къ новому опредѣленію языка в концѣ стиха продолжается предыдущій образъ огня (*φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη*). Неправы также и тѣ, которые в выраженіи „міръ неправды“ видятъ приложеніе къ слову *ἡ γλῶσσα*: „и языкъ, міръ неправды, есть огонь“,—приложеніе, не имѣющее никакого отношенія къ названію языка огнемъ<sup>5)</sup>. Появленіе такого, вполне самостоятельнаго приложенія *ex abrupto* весьма странно. Тѣмъ болѣе нельзя игнорировать названіе языка „огнемъ“ и придавать всю силу названію его „міромъ неправды“, какъ поступаетъ одинъ изъ экзегетовъ, переводя-

1) Такъ Calvin.

2) Блаж. Феодоритъ стр. 35.

3) Hofmann. s. 91.

4) Такъ Hofmann. s. 90. Lange. s. 76. Wandel. s. 119.

5) Такъ Huther. s. 149. Фарраръ. стр. 374.

щій выраженіе такъ: „и языкъ, огонь, есть міръ неправды“<sup>1)</sup>). Послѣдующее свидѣтельствуеъ, что названіе языка огнемъ есть нѣчто самое важное, а не высказано всколзь и между прочимъ. Необходимо, поэтому, между образомъ огня и названіемъ „міръ неправды“ установить тѣсную и существенную связь. Нѣкоторые, въ поискахъ за указанною свнзью, смотрятъ на выраженіе: „міръ неправды“, какъ на указаніе области дѣятельности языка-огня. Такая связь устанавливается вслѣдствіе желанія найти соотвѣтствіе предыдущему выраженію о лѣсномъ пожарѣ: какъ искра огня зажигаетъ лѣсъ, такъ языкъ-огонь возжигаетъ міръ неправды<sup>2)</sup>). Такое пониманіе находитъ для себя нѣкоторое основаніе въ чтеніи сирскаго перевода: *et lingua ignis est, et mundus rescati sicut silva est.* Хотя упомянутое пониманіе дѣлаетъ понятнымъ дальнѣйшее употребленіе образа огня, однако не можетъ быть принято, во первыхъ, потому, что въ его пользу говоритъ только сирскій переводъ, имѣющій характеръ скорѣе таргума, чѣмъ точнаго перевода, а во вторыхъ, потому, что содержаніе послѣдующаго не гармонируетъ съ нимъ. Въ послѣдующемъ говорится о разрушительномъ вліяніи языка на жизнь его обладателя, а не на жизнь другихъ, между тѣмъ какъ при вышеприведенномъ пониманіи должна быть рѣчь о послѣднемъ. Поэтому, намъ кажется, естественнѣе всего въ выраженіи: „міръ неправды“ видѣть приложеніе къ слову *πῶρ*. Выраженіе „міръ неправды“, по нашему мнѣнію, указываетъ самый огонь, которымъ горитъ языкъ. Посредствомъ выраженія „міръ неправды“ аллегорическое названіе языка огнемъ сейчасъ же изъясняется, такъ какъ указывается самый огонь. Изъясненіе это въ дан-

<sup>1)</sup> Schegg. s. 145.

<sup>2)</sup> Такъ Cornelius a Lapide: „огонь служитъ языкъ, лѣсомъ—міръ неправды, послѣдній зажигается языкомъ, пока дома, города, республики и царства не наполнятся распрями, ссорами, войнами и другими преступленіями. Такъ языкъ Лютера, какъ огненная искра, во время не потушенная, зажегъ всю Германію; языкъ Кальвина—Галлію, Виклефа—Богемію“ и т. д. р. 120.

номъ случаѣ тѣмъ болѣе необходимо, что языкъ можетъ горѣть и хорошимъ огнемъ. Огонь, которымъ горитъ языкъ и о которомъ говоритъ св. Апостолъ, есть вся совокупность неправды. Всякая неправда зажигается именно на языкѣ и горитъ. Если смотрѣть такимъ образомъ на выраженіе „міръ неправды“, то присутствіе его въ текстѣ не только не удивительно, но прямо необходимо. При нашемъ пониманіи ясно и то, почему образъ огня продолжается и послѣ названія языка „міромъ неправды:“ выраженіе „міръ неправды“ нисколько не препятствуетъ дальнѣйшему употребленію образа огня, такъ какъ оно только разъясняетъ названіе „огонь“. Представляя собою огонь, горящій всею совокупностью неправды, языкъ выступаетъ (*καθίσταται*, собств. утверждается) среди членовъ нашего тѣла именно *такимъ образомъ* (*οὕτως*<sup>1)</sup>), такъ какъ при другомъ положеніи языка не могло бы произойти оскверненіе всего тѣла, о которомъ говоритъ св. Апостолъ далѣе: *ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα* (скверня все тѣло). Причастное предложене можетъ разсматриваться, какъ сокращенное предложене причины, доказывающее мысль о языкѣ, какъ о гнѣ, горящемъ всякою неправдою. Только какъ огонь, горящій всѣмъ міромъ неправды, языкъ въ состояніи осквернить все тѣло, весь организмъ человѣка, ничего на оставляя неоскверненнымъ<sup>2)</sup>. Для уясненія того, какимъ образомъ происходитъ оскверненіе всего тѣла, присоединены слѣдующія причастныя предложенія: *καὶ φλογίζουσα τὸν τροχόν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γενένης*. Оскверненіе всего тѣла происходитъ не сразу, а чрезъ постепенное воспламененіе огнемъ неправды того, что у св. Апостола называется *τροχός τῆς*

<sup>1)</sup> При нашемъ чтеніи нѣтъ основаній отрицать подлинность союза *οὕτως*, какъ поступаютъ многіе экзегеты (Hofmann, Lange, Wandel и др.).

<sup>2)</sup> Слово „тѣло“ (*σῶμα*) ни въ коемъ случаѣ не можетъ пониматься аллегорически, какъ названіе тѣла церкви (Grotius. p. 36), такъ какъ тогда указаніе положенія языка среди членовъ тѣла было бы напраснымъ; такое указаніе имѣетъ смыслъ только при буквальномъ пониманіи слова „тѣло“,

γενέσεως. Такъ какъ говорится объ оскверненіи тѣла обладателя языка, то выраженіе τροχός τῆς γενέσεως должно быть отнесено къ обладателю же языка. Вслѣдствіе этого, подъ τροχός τῆς γενέσεως нельзя разумѣть смѣну однихъ поколѣній людей другими, которыя, по замѣчанію сирскаго перевода, бѣгутъ какъ колеса <sup>1)</sup>). Нельзя также понимать выраженіе τροχός τῆς γενέσεως въ отношеніи ко всему творенію— „кругъ творенія“, какъ понимаютъ нѣкоторые <sup>2)</sup>), или въ отношеніи только къ людямъ, окружающимъ того, о языкѣ котораго говорится <sup>3)</sup>), тѣмъ болѣе что сущ. γένεσις значитъ „рожденіе“, „происхожденіе“, „жизнь“, но не сотворенное, твореніе, безразлично къ тому, будемъ ли мы подъ твореніемъ разумѣть вообще окружающее насъ твореніе или только окружающихъ людей. Выраженіе: „τροχός τῆς γενέσεως несомнѣнно должно быть отнесено къ обладателю языка <sup>4)</sup>). Что же оно будетъ значить въ такомъ случаѣ? Одинъ изъ экзегетовъ очень остроумно переводитъ выраженіе: „окружность, свойственная человѣку отъ рожденія“, т. е. видитъ въ немъ образъ для обозначенія человѣческаго тѣла <sup>5)</sup>). При такомъ переводѣ получается представленіе такого рода: языкъ занимаетъ центральную точку въ окружности нашего тѣла, онъ, какъ бы ось въ колесѣ,—съ этой оси гибельный огонь распространяется во всѣ стороны... Хотя приведенное пониманіе подходит къ содержанію рѣчи, однако странность и непонятность съ перваго раза употребленнаго образа для обозначенія человѣческаго тѣла говоритъ противъ него. Не въ пользу его говоритъ и то, что получается тавтологія между предыдущимъ выраженіемъ „все тѣло“ и настоящимъ. По-

<sup>1)</sup> Такъ Augusti, Staiden. см. Huther. s. 150.

<sup>2)</sup> Такъ de Wette. s. 244—245.

<sup>3)</sup> Такъ Wandel: „языкъ возжигаетъ, какъ огонь лѣсъ, существо другихъ людей“, s. 122.

<sup>4)</sup> Такъ понимаютъ лучшіе экзегеты: Wiesinger, Huther, Hofmann, Schegg и другіе.

<sup>5)</sup> Такъ Wiesinger. s. 157.

этому, проще и естественнѣе въ выраженіи τροχός τῆς γενέσεως видѣть образъ для обозначенія человѣческой жизни. Однако эту мысль нужно видѣть высказанной образно, т. е. слово τροχός понимать не въ смыслѣ „теченія“, „бѣга“<sup>1)</sup>, но въ смыслѣ колеса<sup>2)</sup>, тѣмъ болѣе что глаголь зажигать требуетъ матеріальнаго объекта, каковымъ и служить колесо<sup>3)</sup>. При этомъ существительному γένεσις лучше всего придать значеніе „жизни“ („колесо жизни“)<sup>4)</sup>, а не значеніе рожденія (колесо, вращающееся отъ рожденія)<sup>5)</sup>, такъ какъ въ послѣднемъ случаѣ переводъ требуетъ вставки поясняющихъ словъ, между тѣмъ какъ въ первомъ случаѣ переводъ самъ по себѣ ясенъ, при чемъ исключается изъ понятія γένεσις значеніе рожденія, какъ начала жизни. Такимъ образомъ, оскверненіе всего тѣла происходитъ вслѣдствіе того, что огнемъ неправды постепенно воспламеняется все колесо человѣческой жизни, вся жизнь. Воспламенивъ тѣло вначалѣ только отчасти, языкъ, при дальнѣйшемъ вращеніи жизненнаго колеса, разбрасываетъ свой огонь все дальше и дальше, пока не воспламенится все тѣло и не станетъ работать грѣховной страсти. Но для того, чтобы огонь неправды горѣлъ всю жизнь и не потухалъ, необходимы, кромѣ первоначальнаго воспламененія языка, еще новые притоки огня въ видѣ неправды. Неправда должна какъ возжечь языкъ, такъ и поддерживать его горѣніе въ послѣдующее время. Если воспламенение всей жизни человѣка имѣетъ свое объясненіе въ непрерывномъ горѣніи языка, то таксе горѣніе должно имѣть свое объясненіе въ огнѣ неправды, непрерывно поддерживаемомъ откуда-то совнѣ. Этотъ огонь неправды идетъ со сто-

1) Такъ Spitta. s. 100.

2) Такъ Huther. s. 149. Hofmann. s. 92—93. Schegg s. 145.

3) См. Wiesinger. s. 157.

4) Такъ Hofmann. s. 92—93. Schegg s. 145.

5) Противъ Huther'a. s. 149, Starke. s. 250.

роны геенны, т. е. ада или діавола: *καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γέεννης*. Причастіе настоящаго времени говоритъ о томъ, что какъ горѣніе тѣла идетъ всю жизнь, такъ непрестанно всю жизнь идетъ и поддержаніе огня со стороны ада. Если таковъ смыслъ выраженія, то должно быть отвергнуто предположительное пониманіе гееннскаго огня, предлагаемое однимъ экзегетомъ: „таковъ огонь тотъ, что кажется, будто онъ возжигается отъ геенны“<sup>1)</sup>, а равно и то пониманіе, по которому разумѣется будущій огонь адскихъ мученій, которымъ подвергнется человѣческій языкъ вмѣстѣ со всеѣмъ тѣломъ<sup>2)</sup>. Противъ послѣдняго пониманія ясно свидѣтельствуется чтеніе причастія въ настоящемъ времени (*φλογιζομένη*), а не въ будущемъ, за исключеніемъ только сирскаго перевода, гдѣ употреблено будущее время.

Смыслъ стиха, по нашему разумѣнію, слѣдовательно, таковъ. Языкъ есть огонь, горящій всею совокупностью неправды. Какъ именно такой огонь, языкъ находится среди членовъ человѣческаго тѣла, такъ какъ воспламеняетъ все члены его. Послѣднее, всецѣлое воспламененіе тѣла происходитъ отъ воспламененія всего теченія человѣческой жизни, воспламененія, въ свою очередь объясняющагося гееннскимъ огнемъ. Переводъ стиха будетъ такой: „и языкъ огонь—міръ неправды (т. е. огнемъ языка служитъ міръ неправды). Именно такъ выступаетъ онъ среди членовъ нашихъ, такъ какъ оскверняетъ все тѣло, воспламеняя колесо жизни и съ своей стороны воспламеняясь отъ геенны“.

3, 7

Гибельность языка, однажды воспламеннаго, для жизни человѣка вытекаетъ изъ того, что языкъ не можетъ быть подчиненъ человѣку. Находясь подъ вліяніемъ сверхъестественнымъ—вліяніемъ діавола, онъ не подчиняется человѣку, какъ все естественное. Глаголь *δαμάζειν*, переведенный въ

<sup>1)</sup> Такъ Morus. см Rosenmuller. p. 366.

<sup>2)</sup> Такъ Grotius. p. 36.

славянскомъ текстѣ значеніемъ „укрощать“, лучше всего, кажется, перевести въ значеніи „покорять“, „подчинять“, такъ какъ у св. Іакова рѣчь о разнаго рода животныхъ, среди которыхъ есть и такия, которыхъ незачѣмъ укрощать чело- вѣку, напр. рыбы. Св. Іаковъ хочетъ сказать вообще о власти чело- вѣка надъ всѣмъ животнымъ міромъ, а не объ укрощеніи только дикихъ животныхъ. Потому-то глаголу *δαμάζειν* слѣ- дуетъ придать значеніе покоренія. Такъ какъ у св. Іакова дѣлается классификація животныхъ, то наиболѣе подходящимъ переводомъ для слова *φύσις* будетъ переводъ „порода“, „родъ“. Менѣе подходящимъ является переводъ въ смыслѣ „естество“, „природа“. Классификація животныхъ дѣлается соотвѣтственно Быт. 9, 2. Основаніемъ классификаціи служитъ родъ дви- женія животныхъ, такъ какъ называются птицы, пресмыкаю- щіяся, рыбы. Такъ какъ животныя четвероногія прямо не называются, а безъ нихъ классификація была бы неполною, то существительное *θηρία* должно пониматься именно какъ указаніе класса четвероногихъ животныхъ, при этомъ не ди- кихъ только, но всѣхъ вообще <sup>1)</sup>. Названіе *πτερινά*, нужно думать, обнимаетъ собою все пернатое, летающее царство, *έρπετά*— всѣхъ пресмыкающихся, какъ то: змѣи, амфибіи, черви и т. п., *ἐνάλια*— всѣхъ морскихъ обитателей, а не рыбъ только <sup>2)</sup> или морскихъ чудовищъ <sup>3)</sup>. Послѣдній класъ живот- наго міра въ латинскомъ переводѣ Вульгата опущенъ; вмѣсто слова „рыбъ“ тамъ читается слово *seterogum* (прочихъ). Од- нако чтеніе Вульгаты неправильно, такъ какъ св. Іаковъ несомнѣнно хотѣлъ сдѣлать полную классификацію всего жи- вотнаго міра, и такъ какъ почти всѣ греческіе тексты и ко- дексы имѣютъ чтеніе *ἐναλίων* (рыбъ). При этомъ, чтеніе Вуль- гаты легко объясняется или какъ ошибка латинскаго пере-

<sup>1)</sup> Противъ Baumgarten'a. s. 146, Migne. col. 697.

<sup>2)</sup> Противъ Huther'a. s. 153.

<sup>3)</sup> Противъ Stier'a см. Huther. s. 153.



писчика, написавшаго по недосмотру слово *seterogum* вмѣсто слова *setogum* („китовъ“, „морскихъ чудовищъ“), или ошибкой переводчика, прочитавшаго слово „ἐναλλίων“ („прочихъ“) вмѣсто ἐναλίων (рыбь). Такимъ образомъ названо все животное царство, начиная съ животныхъ, ходящихъ по землѣ, до рыбь, плавающихъ въ водѣ. Все оно или подчиняется и покоряется человѣкомъ (*δαμάζεται*) или уже подчинено и покорено (*δεδάμασται*). Въ славянскомъ текстѣ вмѣсто настоящаго *δαμάζεται* стоитъ будущее: „укротится“. Такъ какъ процессъ непрерывности подчиненія животнаго міра человѣку ярче высказывается при настоящемъ, и такъ какъ внѣшнія свидѣтельства—въ пользу настоящаго, то чтеніе славянскаго текста должно быть признано неправильнымъ. Утверждая непрерывный процессъ покоренія человѣкомъ животнаго міра, св. Іаковъ, вѣроятно, имѣлъ въ виду тѣ поразительные случаи, въ которыхъ власть человѣка наипаче сказывалось, какъ напр. укрощеніе дикихъ звѣрей для звѣрияцевъ, заклинаніе змѣй, распространенное на востокѣ и особенно въ Египтѣ, дрессировку рыбь и т. п. Роды самыхъ разнообразныхъ животныхъ съ самыми разнообразными до противоположности качествами покоряются или покорены родомъ человѣческимъ (*τῆ φύσει τῆ ἀνθρώπινῃ*—не *dativus commodi*, но дательный при страдательномъ вмѣсто родительнаго съ *ὑπό*), и одяко великая власть человѣка, власть, простирающаяся на весь міръ, оказывается безсильной въ отношеніи къ языку человѣка: *τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δύναται ἀνθρώπων δαμάσαι· ἀκατάσχετον κακόν, μεστή τοῦ θανάτηφόρου*.

3, 8

Такъ какъ выраженіе: „никто изъ людей не можетъ покорить языка“ многимъ кажется черезчуръ сильнымъ, то они стараются ослабить его или вставкой въ выраженіе вводныхъ словъ: „скоро и безъ труда“<sup>1)</sup>, или тѣмъ,

<sup>1)</sup> См. Huther. s. 153.

что разумѣютъ языкъ другихъ людей <sup>1)</sup>, или наконецъ тѣмъ, что читаютъ выраженіе въ вопросительной формѣ <sup>2)</sup>. Однако ни первое, ни второе, ни третье пониманіе не можетъ быть одобрено. Всѣмъ извѣстно, что подчиненіе человѣку животнаго міра совершается не скоро и не безъ труда, слѣдовательно, такого рода замѣчаніе въ отношеніи къ языку не имѣетъ смысла. Св. Іаковъ, очевидно, хочетъ сказать нѣчто гораздо большее. Нѣтъ основаній также понимать выраженіе св. Іакова въ отношеніи къ языку другихъ людей, который, конечно, труднѣе обуздать, чѣмъ свой собственный. Вся рѣчь св. Апостола направлена къ предостереженію отъ учительства, слѣдовательно, говорится не о чужихъ языкахъ, а о языкѣ стремящихся же къ учительству. Наконецъ, и чтеніе выраженія въ вопросительной формѣ, бывшее обычнымъ у пелагианъ, не гармонируетъ съ содержаніемъ и смысломъ рѣчи и не подходитъ къ послѣдующему ассерторическому предложенію <sup>3)</sup>. Поэтому, нужно понимать выраженіе о языкѣ безъ всякаго смягченія, обративъ только вниманіе на слова: „никто отъ человекъ“. Очевидно, мысль та, что никакія естественныя человѣческія силы не могутъ обуздать языка, что и понятно, такъ какъ языкъ, какъ было сказано, находится подъ вліяніемъ сверхъестественнаго злаго начала—дѣвола. Понятно также и то, что св. Іаковъ не только не отрицаетъ возможности обузданія языка при помощи сверхъестественной благодати, но даже указываетъ на нее въ выраженіи „никто отъ человекъ“: человекъ, какъ человекъ, не можетъ обуздать языка, но если онъ находится подъ дѣйствіемъ Божественной благодати, то такое обузданіе всегда возможно. Такъ

---

<sup>1)</sup> Baumgarten. s. 148.

<sup>2)</sup> Такъ Икуменій: „неужели языка никто не можетъ обуздать“? р. 464. Также бл. Теофилактъ: „должно читать не въ утвердительной, но въ вопросительной формѣ, именно такъ: если человекъ дѣлаетъ ручными неужротимыхъ звѣрей, то неужели не въ силахъ уротить собственного языка“? стр. 35.

<sup>3)</sup> Такъ Schegg. s. 152. Прим. 2.

понимаетъ выраженіе: „никто отъ человѣкъ“ блаж. Августина<sup>1)</sup>. И дѣйствительно, если бы св. Іаковъ не имѣлъ такой мысли, то излишне съ его стороны было бы требованіе отъ христіанскаго учителя совершенства, и не понятно то, почему онъ совсѣмъ не запретилъ учительства. Такимъ образомъ, если св. Іаковъ говоритъ о безсиліи человѣка обуздать языкъ, то говоритъ только о безсиліи естественнаго человѣка, не отрицая чрезъ это возможности обузданія языка при помощи благодати Божіей. Говоря о безсиліи человѣка обуздать языкъ, св. Іаковъ обращаетъ вниманіе на ту характеристическую особенность языка, которая дѣлаетъ человѣка безсильнымъ въ отношеніи къ языку,—именно на то, что языкъ представляетъ собою непостоянное (*ἀκατάστατον*) зло, т. е. нѣчто дѣйствующее не въ одномъ направленіи. Если бы языкъ дѣйствовалъ въ одномъ опредѣленномъ направленіи, то тогда возможно было бы его обуздать. Всѣ животныя, которыхъ человѣкъ покорилъ и покоряетъ себѣ, имѣютъ опредѣленный обликъ, дѣйствуютъ въ опредѣленномъ направленіи, почему человѣкъ, хотя и съ трудомъ, но постепенно подчиняетъ ихъ себѣ. Языкъ же не имѣетъ опредѣленнаго направленія: онъ непостояненъ (*ἀκατάστατον*), измѣнчивъ, извивчивъ. Въ этомъ отношеніи онъ похожъ на змѣю. Къ такому названію языка св. Іаковъ, вѣроятно, пришелъ вслѣдствіе упоминанія о пресмыкающихся змѣяхъ въ предыдущемъ стихѣ, тѣмъ болѣе, что движенія языка наиболѣе напоминаютъ собою движенія змѣи. Можетъ быть, здѣсь имѣло еще значеніе и то соображеніе, что змѣй послужилъ органомъ діавола при паденіи перваго человѣка, и поэтому образъ змѣи всегда можетъ напоминать о демонскомъ вліяніи, каковое обнаруживается въ языкѣ. Такимъ образомъ чтенію *ἀκατάσχετον* („неукротимый“, „необузданный“) мы предпо-

<sup>1)</sup> См. Schegg. s. 151.

читаемъ чтеніе ἀκατάστατον, какъ болѣе подходящее къ предыдущему и послѣдующему<sup>1)</sup>. Не довольствуясь употребленнымъ выраженіемъ о языкѣ, какъ непостоянномъ злѣ, св. Іаковъ, продолжая тотъ же образъ, взятый отъ змѣи, называетъ еще языкъ исполненнымъ смертоноснаго яда. Въ языкѣ человѣка, какъ въ деснахъ змѣи, незамѣтно скрывается смертоносный ядъ. Какъ ядъ змѣи при укушеніи причиняетъ смерть, такъ и ядъ языка, ядъ вражды и ненависти (1 Іоан. 3, 15), умерщвляетъ... Подобныя выраженія о языкѣ весьма распространены въ свящ. писаніи (Іов. 20, 16; Пс. 139, 3 и др.). Вслѣдствіе такого-то непостоянства и змѣиной скрытой ядовитости языка, и невозможно естественными силами обуздать его.

Насколько языкъ человѣка непостояненъ и скрыто-ядовитъ, видно изъ того, что изъ него происходятъ такія противоположныя дѣйствія, какъ благословеніе (εὐλογεῖν, 772) и клятва (καταρᾶσθαι, 778). И при этомъ, что всего удивительнѣе, такъ это то, что какъ благословеніе, такъ и клятва, исходящая отъ языка, имѣютъ своимъ предметомъ одно лицо. Благословляютъ Бога и Отца и въ то же время проклинать людей, созданныхъ (γεγονότας— „бывшихъ“)<sup>2)</sup> по Его подобію (ὁμοίωσις), значитъ тоже, что проклинать Бога въ Его творческомъ образѣ. Если исхожденіе благословенія и клятвы изъ однихъ устъ въ отношеніи къ разнымъ лицамъ также говоритъ о непостоянствѣ и скрытомъ ядѣ языка, то благословеніе и клятва въ отношеніи къ одному лицу говоритъ о непостоянствѣ и сокрытомъ ядѣ языка въ величайшей степени.

1) Чтеніе „ἀκατάστατον“ находится въ главнѣйшихъ кодексахъ: А. В. Sinait. и др и принимается лучшими экзегетами.

2) Выраженіе: „люди, бывшіе (созданные) по подобію Божію“ говоритъ о томъ, что люди, не смотря на грѣхопаденіе, сохраняютъ свое подобіе съ Богомъ, т. е. сохраняютъ образъ, подобный образу Бога; подобіе съ Богомъ въ нихъ затмилось послѣ грѣхопаденія, но не уничтожилось. Нельзя думать, что здѣсь рѣчь о богоподобіи, сообщениомъ христіанамъ въ таинствѣ крещенія, такъ какъ выраженіе о людяхъ совершенно общаго характера. Противъ Lange. s. 79.

Такое страшное непостоянство языка свидѣтельствуемъ о томъ, что языкъ представляетъ собою нѣчто неестественное, чего не должно бы быть („не подобаетъ симъ тако бивати“) и подобнаго чему мы нигдѣ въ природѣ больше не встрѣчаемъ, — свидѣтельствуемъ, стало-быть, о сверхъестественномъ зломъ влияніи со стороны ада на языкъ человѣка.

3, 11

Неестественность такой смертноснй и ядовитой двойственности языка ясно открывается изъ того, что нигдѣ въ природѣ не встрѣчается ничего подобнаго. Все въ природѣ имѣетъ только одно значеніе, дѣйствуетъ въ одномъ направленіи, служитъ какой-либо одной цѣли. Развѣ источаетъ источникъ „изъ одного и того же отверстія“ (ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς) сладкое и горькое (τὸ γλυκὸν καὶ τὸ πικρὸν), т. е. полезную, сладкую и негодную для питья воду—горькую? Глаголь βρῦειν собственно значить: „изобиловать“, „разливаться“, „течь“, однако здѣсь онъ долженъ имѣть дѣйствительное значеніе „источать“, такъ какъ отъ него зависятъ винительные падежи τὸ γλυκὸν καὶ τὸ πικρὸν (подразумѣвается существительное ὕδωρ—вода); существительное πηγὴ (источникъ), слѣдовательно, будетъ подлежащимъ въ предложеніи. Такимъ образомъ переводъ въ русскомъ текстѣ „течетъ“—не вѣрный и не можетъ быть одобренъ еще и потому, что нѣсколько заслоняетъ собою мысль объ активности языка, каковая активность въ образѣ источающаго источника ясно указывается. Не безъ основанія св. Апостоль сказалъ, что источникъ не можетъ источать сладкую и горькую воду только изъ одного и того отверстія (ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς). Если бы онъ сказалъ, что источникъ вообще не можетъ источать воды двоякаго рода, то это было бы невѣрно, такъ какъ одинъ и тотъ же источникъ въ разныхъ мѣстахъ и изъ разныхъ отверстій можетъ источать разную воду<sup>1)</sup>. Это можетъ быть объяснено изъ

<sup>1)</sup> По этому поводу Hugo Grotius говоритъ слѣдующее: „иногда, какъ замѣчаютъ физики, бываетъ, что изъ сосѣднихъ отверстій течетъ разная вода—здѣсь сладкая, тамъ горькая или соленая“. р. 38.

различнаго характера почвы, по которой приходится протекать одному и тому же источнику. Поэтому прибавка: „изъ одного и того же отверстія“ не излишня: только изъ одного и того же отверстія источника всегда изливается вода одного качества, такъ какъ по пути къ извѣстному отверстию она протекаетъ по одной почвѣ. Разсказъ Плинія въ его естественной исторіи о томъ, что въ Троглоидѣ былъ источникъ солнца, источавшій изъ одного и того же отверстія разную воду: около полудня—холодную и горнчую и около полуночи—горькую и сладкую, недостовѣренъ<sup>1)</sup>.

Экзегеты ставятъ въ различную связь настоящій стихъ съ предыдущими. Одни видятъ въ немъ усиленіе предыдущей мысли о неестественности происхожденія различныхъ дѣйствій изъ одной и той же причины, такъ какъ каждая причина производитъ только ей свойственное дѣйствіе<sup>2)</sup>,— другіе находятъ здѣсь начало новаго отдѣла рѣчи св. Апостола. По мнѣнію послѣднихъ, въ 12 стихѣ св. Апостолъ говоритъ о качествахъ человѣка, могущаго быть учителемъ другихъ. Мысль такая: не всякій способенъ къ учительству. Каждый можетъ быть хорошимъ и полезнымъ дѣятелемъ только въ своей области, въ области же чужой онъ бесполезенъ. Смоковница—полезное дерево, но она не можетъ замѣнить маслины, такъ какъ не можетъ производить маслинъ. Виноградная лоза не можетъ замѣнить смоковницы, такъ какъ смоквы производитъ только смоковница. Соленый источникъ не можетъ источать сладкой воды: ее источаетъ только сладкій. Точно также не всякій можетъ быть учителемъ, но только отъ природы предназначенный къ учительству<sup>3)</sup>. Изложенное пониманіе основывается на томъ, что примѣры настоящаго стиха имѣютъ иной характеръ, чѣмъ примѣръ предыдущаго

3, 12

<sup>1)</sup> См. Migne col. 699. Cornelius. a Lapide p. 131.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 156. Bisping. s. 60. Trenkle s. 263

<sup>3)</sup> Такъ Hofmann. s. 97—98. Wandel. s. 130.

стиха. Именно. Предыдущій примѣръ говорилъ о невозможности происхожденія злого и добраго дѣйствія отъ одной причины, настоящіе же примѣры говорятъ о невозможности происхожденія отъ извѣстной причины ей несвойственнаго дѣйствія. Кромѣ того, ссылаются еще на употребленное въ 12 стихѣ привѣтствіе ἀδελφοί μου, которое яко бы ставится св. Апостоломъ только въ началѣ новыхъ отдѣловъ <sup>1)</sup>). Однако указанная основанія недостаточны. Правда, приведенные въ 12 стихѣ примѣры имѣютъ нѣсколько иной смыслъ, чѣмъ предыдущій примѣръ, и тѣ экзегеты, которые по смыслу отождествляютъ примѣры настоящаго стиха съ предыдущимъ примѣромъ, поступаютъ безосновательно. Напрасно нѣкоторые изъ нихъ обращаютъ вниманіе на сладость смоквъ и горечь маслинъ, что якобы соотвѣтствуетъ сладкой и горькой водѣ источника въ 11 стихѣ, такъ какъ далѣе говорится о невозможности происхожденія смоквъ отъ виноградной лозы, гдѣ горечь совсѣмъ уже не причемъ <sup>2)</sup>). Очевидно, смыслъ образовъ 12-го стиха нѣсколько иной. Однако нельзя думать, чтобы эти образы имѣли такой смыслъ, какой имъ дается экзегетами, видящими въ 12 стихѣ начало новаго отдѣла. Противъ пониманія этихъ экзегетовъ говоритъ прежде всего вопросительная форма предложеній. Такъ какъ предложенія по своей формѣ не разнятся отъ предыдущаго предложенія, то нужно полагать, что и по содержанію своему они тѣсно примыкаютъ къ предыдущему, т. е. развиваютъ въ существѣ дѣла одну и ту же мысль. Допускать существенную разность въ мысляхъ при указанной конструкціи предложеній весьма странно... Кромѣ того, первое впечатлѣніе, которое получается отъ примѣровъ настоящаго стиха, то, что они въ

---

<sup>1)</sup> Такъ Wandel, s. 130

<sup>2)</sup> Противъ Semler'a и de Wette. Послѣдній находитъ, что было бы умѣстнѣе читать вмѣсто слова „смоковница“ слово „терновникъ“ и вмѣсто слова „виноградъ“ слово „ефейникъ“ s. 248.

своёмъ значеніи подобозначуци предыдущему и не заключають въ себѣ никакой существенно новой мысли. Наконецъ, и стоящее въ началѣ стиха привѣтствіе ἀδελφοί μου нисколько не свидѣтельствуемъ въ пользу новаго отдѣла, такъ какъ подобныя же привѣтствія допускаются св. Апостоломъ и внутри отдѣловъ (1, 16; 2, 5 и др.). Такимъ образомъ, въ общемъ смыслъ примѣровъ 12 стиха долженъ быть подобозначущимъ предыдущему примѣру, но въ частностяхъ должна быть и нѣкоторая разница. Общій смыслъ примѣровъ настоящаго стиха таковъ: ни одна причина не можетъ производить ей несвойственныхъ дѣйствій. Предыдущій примѣръ говорилъ о противоположныхъ дѣйствіяхъ, настоящіе примѣры говорятъ о различныхъ дѣйствіяхъ. Слѣдовательно, разница между ними та, что мысль о неестественности языка въ настоящемъ случаѣ высказана общѣе и сильнѣе. Природа не только не терпитъ противоположностей въ одной причинѣ, но не терпитъ и различныхъ, иногда одинаково хорошихъ дѣйствій. Если же языкъ совмѣщаетъ въ себѣ не только послѣднее, но и первое, то онъ, очевидно, не подходитъ подъ мѣрку естественнаго. Таковъ смыслъ стиха. Нѣтъ, слѣдовательно, надобности прибѣгать къ той натяжкѣ, въ которой прибѣгаютъ нѣкоторые, утверждая, что посредствомъ примѣровъ 12 стиха св. Апостолъ высказываетъ ту мысль, что благословляющій Бога и проклинаящій человѣка въ существѣ дѣла производитъ одно дѣйствіе (такъ какъ всякая причина производитъ только одно дѣйствіе) и что, слѣдовательно, благословеніе, смѣняющееся проклятіемъ, есть благословеніе лицемѣрное, кажущееся <sup>1)</sup>). Примѣры имѣють своєю цѣлью указать только на неестественность происхожденія благословенія и клятвы изъ однихъ устъ, не больше. Совершенно безосновательно также иносказательное пониманіе

<sup>1)</sup> Такъ Huther. s. 156.



примѣровъ 12 стиха, пониманіе, предлагаемое немногими экзегетами<sup>1)</sup>).

Нельзя не обратить вниманія въ настоящемъ стихѣ на выраженіе: οὕτως οὐδεμία πηγή ἄλυκόν καὶ γλυκὸν ποιῆσαι ὕδωρ, — выраженіе, построенное совсѣмъ иначе, чѣмъ предыдущія. Такое отличіе въ построеніи зарождаетъ нѣкоторое сомнѣніе въ правильности указаннаго чтенія, тѣмъ болѣе что въ различныхъ кодексахъ предлагается различное чтеніе. Въ важнѣйшихъ кодексахъ А. В. С. нѣтъ союза „οὕτως“ и чтеніе: „οὐδεμία πηγή ἄλυκόν καὶ γλυκὸν ποιῆσαι ὕδωρ“ замѣняется чтеніемъ: „οὕτε ἄλυκόν γλυκὸν ποιῆσαι ὕδωρ“. Такъ какъ выраженіе во всѣхъ чтеніяхъ не имѣетъ собственнаго сказуемаго, но сказуемое заимствуется изъ предыдущаго предложенія, то связь между предыдущимъ и настоящимъ предложеніями должна быть весьма тѣсной, чему однако препятствуетъ союзъ οὕτως; вслѣдствіе этого, согласно съ лучшими кодексами, нужно признать подлиннымъ чтеніе безъ союза οὕτως. Въ виду этой же тѣсной связи чтеніе οὕτε ἄλυκόν γλυκὸν ποιῆσαι ὕδωρ должно быть предпочтено чтенію: οὐδεμία πηγή ἄλυκόν καὶ γλυκὸν ποιῆσαι ὕδωρ. Въ предыдущихъ образахъ говорилось, что причина не можетъ произвести другого, ей несвойственнаго дѣйствія, но о двухъ дѣйствіяхъ сказано не было. Поэтому чтеніе οὕτε ἄλυκόν ποιῆσαι ὕδωρ (соленая вода не можетъ произвести сладкой) болѣе гармонируетъ съ предыдущимъ. Наконецъ, вслѣдствіе тѣсной связи выраженія съ предыдущими вопросительными предложеніями, лучше всего читать его также въ вопросительной формѣ, такъ какъ едва ли возможно, чтобы предложеніе, не

<sup>1)</sup> Такъ понимаютъ Lange и Veda. Первый разумѣетъ подъ смоковницей естественную жизнь, подъ маслиной — духовную и подъ виноградомъ теократію и христіанство с. 79 Второй видитъ въ виноградной лозѣ символъ божественной любви, а въ смоковницѣ указаніе на то, что человѣкъ любитъ оправдывать и извинять свои грѣхи, подобно прародителямъ, послѣ грѣхопаденія прикрывшимъ свой стыдъ листьями смоковницы. См. Migne col. 700.

имѣющее собственнаго сказуемаго, было отлично по формѣ отъ того предложенія, откуда оно заимствуетъ свое сказуемое. „Переходъ вопроса въ разсказъ внутри одного и того же предложенія есть грамматическая невозможность“, говоритъ одинъ изъ экзегетовъ<sup>1)</sup>. Но чтобы прочитать выражение въ вопросительной формѣ, нужно допустить ту поправку, какую допускаетъ упомянутый экзегетъ, Hofmann, — именно: слово *оуте* нужно раздѣлить на два слова: —нарѣчье *мѣста* *оѵ* и частицу *тѣ*, ставящуюся при продолженіи вопроса. Изъ *оѵ* при этомъ можно заимствовать указаніе мѣста. Допустивъ указанную поправку, мы получимъ такое выраженіе: „мѣсто (вмѣстѣлице, источникъ), гдѣ соленая вода, можетъ ли производить сладкую?“. Такое чтеніе, какъ вполне гармонирующее съ предыдущимъ, должно бытъ признано весьма правдоподобнымъ.



---

<sup>1)</sup> Hofmann s. 98

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

### Истинная и ложная мудрость (3, 13—18).

3, 13

Если обуздать языкъ весьма трудно, то быть учителемъ можетъ только человѣкъ, обладающій истинною мудростью, такъ какъ только такой человѣкъ можетъ быть безопасенъ отъ грѣховъ языка. Показателемъ истинной мудрости является поведеніе, жизнь <sup>1)</sup>. Поэтому-то св. Іаковъ требуетъ отъ мудраго (σοφός) и знающаго (ἐπιστήμων) доказательства мудрости изъ поведенія и дѣлъ, такъ какъ только въ такомъ случаѣ будетъ доказана способность къ учительству. Такое требованіе вполне понятно, такъ какъ христіанство не есть только знаніе, но и жизнь, и послѣднее по преимуществу. Христіанскимъ учителемъ можетъ быть только тотъ, кто всецѣло проникнуть христіанскою истиною, кто не только знаетъ, но чувствуетъ и волитъ по-христіански. Поэтому то для обозначенія христіанскаго мудреца и употреблены прилагательныя σοφός и ἐπιστήμων, обозначающія знаніе въ его практическомъ примѣненіи и вслѣдствіе этого часто ставящіяся рядомъ (Втор. 1, 13; 4, 6; Ос. 14, 10). Проявляясь

---

<sup>1)</sup> Нѣкоторые экзегеты думаютъ, что рѣчь, начиная съ 13-го стиха, обращена не къ учителямъ, а къ христіанамъ вообще: св. Іаковъ говоритъ о томъ, что должно быть въ христіанахъ въ замѣнъ ихъ стремленія къ учительству. (Schegg. s. 159—160). Однако образъ сѣянія, употребляемый еще въ 18 стихѣ, свидѣтельствуеетъ, что св. Іаковъ и здѣсь имѣетъ въ виду учителей.

вообще въ добромъ поведеніи (*καλή ἀναστροφή*), мудрость способнаго быть христіанскимъ учителемъ должна обнаруживаться еще въ особыхъ дѣлахъ... Способный къ христіанскому учительству долженъ обнаруживать дѣла свои въ кротости мудрости (*δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραύτητι σοφίας*). Если бы кто отличался только добрымъ поведеніемъ, то это еще не обозначало бы того, что онъ можетъ быть христіанскимъ учителемъ, такъ какъ доброе поведеніе должно составлять характеристическую черту всякаго христіанина. Чтобы бытъ учителемъ, для этого нужно вѣчто большее. Это большее и есть *ἔργα αὐτοῦ ἐν πραύτητι σοφίας*. Дѣла, о которыхъ говоритъ св. Апостолъ, несомнѣнно имѣютъ отношеніе къ дѣятельности учителя. Поэтому правильно по мысли одинъ экзегетъ изъясняетъ слова: *ἔργα αὐτοῦ* чрезъ прибавку *ὡς σοφοῦ*<sup>1)</sup>. Правильно также другой экзегетъ понимаетъ подъ *ἔργα* „богатыя послѣдствіемъ старанія о приобрѣтеніи мудрости и знанія въ области христіанской истины“<sup>2)</sup>. Эти дѣла должны отличаться особымъ характеромъ, чтобы совершитель ихъ могъ быть признанъ годнымъ къ дѣятельности учительства. Такой особый характеръ есть *πραύτης σοφίας*, т. е. кротость, голубиная простота, свойственная мудрости; родительный *σοφίας* есть родительный субъекта Спаситель сказалъ новозавѣтнымъ учителямъ—св. Апостоламъ, чтобы они были мудры яко змии и прости, яко голуби (Мѳ. 10, 16). Ту же мысль высказываетъ и св. Іаковъ. Не всякая мудрость годна для христіанскаго учителя, а только мудрость въ простотѣ сердца. Простота сердца или голубиная кротость—вотъ существенный признакъ истинной мудрости, способной учительствовать.

Если мудрость не отличается простотою и кротостью, 3, 14—16 если въ ней видна зависть (*ζῆλος*, собственно „страстность“)

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. 162.

<sup>2)</sup> Hofmann. s. 100.

и страсть спорить (*ἐριθεία*. Рим. 2, 8; 2 Кор. 12, 20; Гал. 5, 20; Филип. 1, 17; 2, 3) <sup>1)</sup>, то нечего хвастаться (*κατακαυχᾶσθαι*) такою мудростью. Это не истинная мудрость, которая нужна христианскому учителю. Она представляет собою одну ложь на христианскую истину: „не лгите на истину“. Сила мысли св. Апостола нѣсколько ослабляется, если вторая половина стиха читается въ вопросительной формѣ: „не хвалитесь ли вы ложно, усвоив себѣ названіе мудрого вопреки истинѣ?“ <sup>2)</sup> Вслѣдствіе этого соображенія, а также вслѣдствіе необъяснимости отрицанія *μή*, утвердительная форма должна быть предпочтена вопросительной. Выраженіе выигрываетъ въ силѣ мысли и въ томъ случаѣ, если сущ. „истина“ (*ἀλήθεια*) понимается, какъ истина спеціально христианская, а не въ абстрактномъ смыслѣ <sup>3)</sup>. Что дѣйствительно здѣсь разумѣется христианская истина, евангеліе, въ этомъ убѣждаетъ насъ, во-первыхъ, членъ, стоящій предъ сущ. *ἀλήθεια*, указывающій на опредѣленную истину, и во-вторыхъ то, что при иномъ пониманіи получается неумѣстная тавтологія въ самомъ выраженіи: „не лгите на истину“. Само собой понятно, что всякая ложь есть грѣхъ противъ истины вообще, и поэтому выдѣлять понятіе истины совершенно излишне; достаточно было сказать: „не лгите“. Вслѣдствіе этого мы, вмѣстѣ съ большинствомъ экзегетовъ <sup>4)</sup>, подъ истиной понимаемъ христианскую истину, евангеліе. Нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что вся мудрость неприванныхъ учителей была ложью на евангеліе. То, что говорили такіе учителя въ качествѣ христианской истины, не было ими понято какъ слѣдуетъ, ибо въ злохудожную душу не

<sup>1)</sup> Въ славянскомъ текстѣ слово *ἐριθεία* переведено въ значеніи „рвение“; переводъ нѣсколько не точенъ.

<sup>2)</sup> Такъ Rosenmuller p. 369.

<sup>3)</sup> Противъ Wiesinger'a s. 163 Bisping'a s. 62.

<sup>4)</sup> Такъ Hofmann. s. 101. Schegg, s. 163. Wandel. s. 135.

ввидеть премудрость (Прем. 1, 4); при отсутствіи добродѣтельной жизни должно отсутствовать и правильное разумѣніе. Если христіанская истина не стала жизнью человѣка, не проникла въ его волю и сердце, то она въ его устахъ является только ложью на евангеліе. Такая мудрость, какъ ложь на евангельскую мудрость, имѣетъ и обратное сравнительно съ послѣдней происхожденіе. Она не небеснаго происхожденія (ἡ ἄνωθεν κατερχομένη—„свыше нисходящи“), но земного—„земна“ (ἐπίγειος), „на землѣ же никакая другая мудрость не можетъ произрасти, кромѣ мудрости, преслѣдующей внѣбожественная цѣли внѣбожественными средствами“<sup>2)</sup>. Она, какъ мудрость служащая внѣбожественнымъ цѣлямъ, очевидно служить только душевному, плотскому человѣку. Не высшая часть человѣческой души — духъ находитъ въ ней выраженіе, но низшая—ψυχή, и поэтому она можетъ быть названа душевной (ψυχική). Она, наконецъ, какъ мудрость ложная, послѣднимъ своимъ основаніемъ имѣетъ отца лжи—дѣвола и поэтому есть мудрость бѣсовская (δαμονιώδης). И что дѣйствительно мудрость непризванныхъ учителей, какъ мудрость, проникнутая завистью и любовью къ распрямъ („идѣже бо зависть и рвеніе“),—бѣсовскаго происхожденія, видно изъ ея плодовъ. Такими плодами служатъ: нестроеніе (ἀκαταστασία, собственно: неурядица, сумятица) и только (πάν) <sup>1)</sup> однѣ злыя вещи. Дерево познается по плодамъ его: доброе дѣло приноситъ добрые плоды и злое—злые. Такъ и здѣсь. Если мудрость производитъ только сумятицу и однѣ лишь злыя вещи, то, очевидно, источникъ ея не Богъ, который есть источникъ εὐρήνης (1 Кор. 14, 33)—состоянія совершенно противоположнаго состоянію ἀκαταστασία, но дѣволъ, отъ котораго истекаетъ все, что обратно состоянію εὐρήνη.

<sup>1)</sup> Слово πάν, какъ и раньше 1, 2; 1, 17, мы понимаемъ въ эксклюзивномъ смыслѣ вмѣстѣ съ Hofmann'омъ s. 103.

<sup>2)</sup> Hofmann, s. 102.

3, 17

Мудрость истинно призванныхъ христіанскихъ учителей, мудрость, нисходящая свыше, характеризуется; по сравненію съ ложной мудростью, совершенно обратными чертами. Эти черты у св. Апостола раздѣляются на два разряда. Во первыхъ („первѣе убо“), основной чертой божественной мудрости служить ея чистота, святость (*ἀγνή*): божественная мудрость свободна отъ всякой грѣховной страсти, не заята нана ничѣмъ грѣховнымъ и нечистымъ<sup>1)</sup>. Эта-то ея чистота и незапятнанность служить основаніемъ всѣхъ остальныхъ ея характеристическихъ особенностей. Такимъ образомъ, во вторыхъ („потомъ же“), св. Апостоль указываетъ производныя характеристическія особенности небесной мудрости. Прежде всего, по слову св. Апостола, она, вслѣдствіе своей чистоты, мирна (*εἰρημική*), т. е. рождаетъ среди людей миръ и согласіе, а не распри и раздоры; послѣднее есть принадлежность только нечистой, земной мудрости. Далѣе, небесная мудрость мягка въ отношеніи къ другимъ, кротка, снисходительна (*ἐπιεικής*): если она встрѣчаетъ непониманіе себя или худое пониманіе, то относится къ этому терпѣливо, мягко и снисходительно, не раздражаясь, не гнѣваясь и не производя ссоръ. Она, затѣмъ, мудрость *εὐπειθήης*, т. е. уступчивая тамъ, гдѣ встрѣчается съ лучшимъ и болѣе истиннымъ: она позволяетъ убѣждать себя (что и есть собственно значеніе слова *εὐπειθήης*). Кроме того, божественная мудрость „полна милосердія и благихъ плодовъ“ (*μεστή ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν*). Какъ мудрость бѣсовская есть источникъ только злыхъ вещей и всякаго безпорядка, такъ божественная мудрость есть источникъ милосердія и добрыхъ плодовъ; она представляетъ собою какъ бы садъ, полный ароматныхъ цвѣтовъ и прекрасныхъ плодовъ. Далѣе, небесная мудрость, по словамъ св. Апостола есть *ἀδιάκριτος*. Это

<sup>1)</sup> Такъ Икуменій: „мудрость чистая и незапятнанная, ни съ чѣмъ плотскимъ не связанная“, см. Schegg. s. 170.

не значить того, что мудрость не судить (*judicans*)<sup>1)</sup>, такъ какъ значеніе слова *ἀδιάκριτος* должно гармонировать съ значеніемъ рядомъ съ нимъ стоящаго слова *ἀνυπόκριτος*. Нельзя также слово *ἀδιάκριτος* понимать въ смыслѣ „чуждый распрей“<sup>2)</sup>, такъ какъ оно тогда обозначало бы тоже, что и слово *εἰρημική*. Наболѣе основательно слово *ἀδιάκριτος* понимать въ значеніи „безпристрастный“, „нелицепріятный“, такъ какъ глаголъ *διακρίνεσθαι* въ Новомъ Завѣтѣ обозначаетъ состояніе колебанія, сомнѣнія души, въ какомъ состояніи между прочимъ и находится лицепріятный<sup>3)</sup>. Такое пониманіе гармонируетъ и съ послѣдующимъ выраженіемъ о мудрости—*ἀνυπόκριτος*. Слово *ἀνυπόκριτος* имѣетъ значеніе „прямодушный“, „непритворный“ (Рим. 12, 9: 2 Кор. 6, 6), какимъ всегда и бываетъ человѣкъ нелицепріятный, безпристрастный. Такимъ образомъ, указано семь качествъ божественной мудрости: она представляетъ собою какъ бы семицвѣтную прекрасную радугу, всѣ цвѣта которой суть разложенія одного основного цвѣта мудрости—ея чистоты и святости.

18-ый стихъ одинъ изъ трудныхъ и поему вызвалъ много разнообразныхъ толкованій. Несомнѣнно однако то, что рѣчь обращена еще къ учителямъ, такъ какъ употребленъ образъ сѣянія (Ср. Мѡ. 13, 18—31). Слѣдовательно, подъ плодомъ правды (*καρπὸς δικαιοσύνης*) разумѣется или то, что сѣется истинными учителями, или то, что получается изъ этого сѣянія. Какъ же нужно понимать выраженіе: „плодь правды“? Одни понимаютъ слово „плодь“ именно какъ плодь, и родительный *δικαιοσύνης* считаютъ родительнымъ приложенія, указывающимъ, въ чемъ состоитъ самый плодь. Такимъ плодомъ является *δικαιοσύνη*, т. е. праведность жизни—по однимъ — и оправданіе—по другимъ, что въ существѣ дѣла одно

3, 18

<sup>1)</sup> См. Migne. col. 703.

<sup>2)</sup> Такъ Lange s. 81. Hofmann. s. 104.

<sup>3)</sup> Такъ Wandel. s. 136. Baumgarten. s. 163.



и тоже, такъ какъ нѣтъ оправданія безъ праведности. Нѣкоторые даже для ясности мысли слово плодъ переводятъ описательно: „сѣмя, которое приноситъ плодъ“<sup>1)</sup>. Однимъ словомъ, въ пониманіяхъ этого рода имѣется въ виду результатъ сѣянія, а не самое сѣяніе. Во всѣхъ упомянутыхъ толкованіяхъ результатъ сѣянія не переносится за предѣлы настоящей жизни. Но есть экзегеты, которые результатъ сѣянія переносятъ въ будущую загробную жизнь, разумѣя подъ „плодомъ“ вѣчную жизнь, которая будетъ дарована въ качествѣ награды миролюбивымъ. Такое пониманіе объясняется тѣмъ, что родительный *δικαιοσύνης* разсматривается, какъ родительный происхожденія или виновника: „плодъ, который происходитъ отъ праведности или праведной жизни“. Такимъ плодомъ, конечно, можетъ быть только награда будущей жизни, т. е. вѣчная жизнь. Однако какъ экзегеты, понимающіе слово плодъ въ отношеніи къ настоящей жизни, такъ и экзегеты, относящіе его къ будущей жизни, одинаково неправы. Намъ кажется, что если употребленъ образъ сѣянія, то имѣется въ виду то, что сѣется, а не то, что изъ сѣянія получается. Поэтому плодъ нужно разсматривать какъ сѣмя, а не какъ произведеніе сѣмени. При этомъ должно замѣтить, что выраженіе св. Іакова „плодъ“ вмѣсто „сѣмя“ не представляетъ ничего страннаго, такъ какъ плоды и сѣмена въ большинствѣ случаевъ одинаковы: сѣмя и плодъ пшеницы, ячменя и другихъ хлѣбныхъ растеній представляютъ собою одно и тоже, а именно о такомъ сѣяніи—сѣяніи хлѣбныхъ растеній, обычномъ для палестинскаго земледѣльца, и говоритъ св. Апостоль. Кромѣ того, слова „плодъ“ и „сѣмя“ и въ настоящее время часто замѣняются одно другимъ. Нѣмецкій экзегетъ Шпитта, говоритъ, что въ нѣкоторыхъ нѣмецкихъ областяхъ слово „Frucht“ (плодъ) употре-

1) Такъ Huther. s. 162. Wiesinger. s. 166—168.

бляется для обозначенія сѣмянъ<sup>1)</sup>). Если понимать слово плодъ въ смыслѣ сѣмянъ, то и родительный δικαιοσύνης, какъ не имѣющій члена<sup>2)</sup>, будетъ имѣть общій смыслъ, подобно выраженіямъ λόγος δικαιοσύνης — „истинное слово“ (Евр. 5, 13) или καρπός δικαιοσύνης — „истинный плодъ“ (Ам. 6, 12). Такимъ образомъ, выраженіе: „καρπός δικαιοσύνης“ можетъ быть переведено: „истинное сѣмя“. Въ 17 стихѣ говорилось вообще о небесной мудрости, давалась ей характеристика, — теперь говорится, при какихъ условіяхъ можетъ сѣяться истинное сѣмя небесной мудрости. Прежде всего нужно, чтобы оно сѣялось въ мирѣ — ἐν εἰρήνῃ. Выраженіе ἐν εἰρήνῃ указываетъ не на сѣяніе, какъ думаютъ иные<sup>3)</sup>, такъ какъ миръ не можетъ служить такимъ сѣяніемъ: имъ служить слово Божіе, евангеліе; имъ обозначается также не результатъ сѣянія, какъ иногда полагаютъ нѣкоторые<sup>4)</sup>, такъ какъ предлогъ ἐν — противъ такого пониманія, но опредѣляется образъ сѣянія: божественная мудрость сѣется только мирнымъ образомъ, никакой другой образъ сѣянія ея, какъ мудрости мирной, невозможенъ. Если небесная мудрость можетъ сѣяться только такимъ путемъ, то и сѣятели ея должны быть миролюбивы. Выраженіе τοῖς ποιῶσιν εἰρήνην мы относимъ именно къ учителямъ, какъ сѣятелямъ. Поставленный дательный падежъ, по нашему мнѣнію, равняется родительному съ ὑπό при страдательномъ залогѣ (dativus actionis). Понимать дательный падежъ ποιῶσιν, какъ dativus commodi, нельзя, во-первыхъ, потому что слово καρπός имѣетъ значеніе сѣмени, а не плода, которымъ можно воспользоваться, а, во-вторыхъ, потому, что выраженіе должно оттънять дѣятельность сѣятелей. Вслѣдствіе послѣдняго со-

<sup>1)</sup> S. 110.

<sup>2)</sup> Въ лучшихъ кодексахъ членъ τῆς отсутствуетъ: A. B. C. G.

<sup>3)</sup> Такъ Wandel. s. 136.

<sup>4)</sup> Такъ de Wette: „въ надеждѣ на миръ“. s. 256.

ображенія и пониманіе дательнаго „ποιοῦσι“, какъ указанія почвы сѣянія <sup>2)</sup>), также неподходяще.

Такимъ образомъ, охарактеризовавши истинную мудрость, св. Іаковъ въ 18 ст. указываетъ условия, при которыхъ она сѣется. Какъ ложная, бѣсовская мудрость сѣется во враждѣ и враждебно настроенными, гнѣвными учителями, такъ небесная мудрость сѣется въ мирѣ и миротворцами: „а истинное сѣмя сѣется въ мирѣ миротворцами“.



---

<sup>1)</sup> Какъ Spitta s 111

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

---

Обличеніе любви къ міру и увѣщаніе ко всецѣлой преданности Богу (4, 1—5, 6).

А.

ОБЩЕЕ ОБЛИЧЕНІЕ (4, 1—12).

Сказавъ о небесной, мирной мудрости, св. Іаковъ обличаетъ въ своихъ читателяхъ мудрость другого рода—земную или, иначе, любовь къ міру и его благамъ, указывая этимъ на отсутствіе среди нихъ небесной мудрости. При любви къ міру и его благамъ не можетъ быть рѣчи о способности учительствовать. Эта земная, бѣсовская мудрость настолько сильна, что ея нельзя не замѣтить. Она ярко проявляется въ непрерывныхъ войнахъ и сраженіяхъ читателей между собою изъ-за земныхъ интересовъ. Созерцая такую картину земной мудрости, св. Іаковъ въ сильномъ возбужденіи раскрываетъ и выясняетъ внутреннія причины ея. Откуда (πόθεν), спрашиваетъ онъ, брани (πόλεμοι) и откуда<sup>1)</sup> (πόθεν) свары (μάχαι) среди васъ? Брани (войны) и свары (сраженія) должны несомнѣнно пониматься аллегорически, а не въ собственномъ смыслѣ. Нѣтъ никакихъ основаній думать, будто здѣсь разу-

4, 1

---

<sup>1)</sup> Въ лучшихъ кодексахъ А. В. С. Sinait. нарѣчіе πόθεν повторяется. Такое повтореніе вполне гармонируетъ съ душевнымъ настроеніемъ св. автора и поэтому можетъ быть признано подлиннымъ.

мѣются войны и сраженія іудеевъ съ оружіемъ въ рукахъ противъ римлянъ<sup>1)</sup>, такъ какъ посланіе написано ранѣе возмущенія іудеевъ. Нельзя также подъ войнами и сраженіями понимать распри и раздоры среди стремящихся къ учительству<sup>2)</sup>. Содержаніе дальнѣйшихъ стиховъ указываетъ на совсѣмъ иной характеръ столкновеній. Это были столкновенія изъ-за корысти и наживы, изъ-за обладанія благами міра сего. Въ такомъ характерѣ столкновеній особенно убѣждаютъ насъ 2-й и 3-й стихъ, гдѣ говорится не только о завистливыхъ стремленіяхъ къ наживѣ, но даже объ убійствахъ изъ-за корысти. Обличеніе торговцевъ (4, 13—17) и богачей землевладѣльцевъ (5, 1—6) еще болѣе склоняютъ насъ именно къ такому пониманію словъ „войны“ и „сраженія“<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, „войны“ и „сраженія“ суть раздоры и схватки корыстнаго, денежнаго характера. Такъ какъ эти раздоры были различной продолжительности, то для указанія этого и употреблены у св. Апостола два выраженія: „войны“ (πόλεμοι) и „сраженія“ (μάχαι): первое обозначаетъ продолжительные раздоры, второе—кратковременныя враждебныя столкновенія. Причину такихъ враждебныхъ столкновеній св. Апостоль указываетъ при посредствѣ другого вопросительнаго предложенія: „не отсюда ли, отъ сластей вашихъ, воюющихъ во удѣхъ вашихъ?“ Смыслъ отвѣтнаго вопроса тотъ, что внѣшнія враждебныя столкновенія среди читателей зависятъ отъ внутренней войны сластей во удѣхъ тѣла. „Внутри ихъ война, поэтому она и среди нихъ“, поясняетъ Hofmann. Какъ представлять себѣ эту внутреннюю войну—причину внѣшнихъ войнъ? Такъ какъ война возможна только между враждующими сторонами, то она не можетъ представляться, какъ

<sup>1)</sup> Такъ Lange. s. 92. Semler. (см. Huther. s. 177).

<sup>2)</sup> Такъ Schneckenburger. см. Huther. s. 177.

<sup>3)</sup> Такъ понимаютъ и всѣ лучшіе экзегеты: Wiesinger. s. 169. de Wette. s. 250 Huther. s. 165. Hofmann. s. 106. Wandel. s. 138.

война вождельній между собою<sup>1)</sup>, такъ какъ всѣ вождельнія (ἡδοναί—сласти, похоти), можно сказать, одного характера и скорѣе поддерживаютъ другъ друга, чѣмъ враждуютъ между собой. Не подходяще также пониманіе, когда эта война представляется, какъ внутренняя вражда челоуѣка противъ другихъ лицъ, такъ какъ тогда теряется различіе между выраженіями: „ἐν ὁμίῳ“ и „ἐν τοῖς μέλεσιν ὁμίῳ“<sup>2)</sup>. Лучше всего представить ее, какъ чисто внутреннюю вражду между плотью и духомъ, сластями и умомъ<sup>3)</sup>. Здѣсь причина внѣшнихъ столкновеній. Плоть тянетъ къ землѣ, духъ—къ небу. Между ними происходитъ борьба, оканчивающаяся часто печально для духа, и отсюда проистекаютъ и столкновенія внѣшнія изъ-за земныхъ интересовъ и наживы.

Какимъ образомъ изъ внутренней борьбы похоти съ душею происходятъ внѣшнія столкновенія, объясняется въ дальнѣйшихъ стихахъ. Чтеніе 2-го стиха въ настоящемъ видѣ не можетъ быть признано правильнымъ. Объ этомъ говоритъ невозможная послѣдовательность глаголовъ, именно постановка глагола ζηλοῦν послѣ глагола φονεύειν, между тѣмъ какъ мысль св. Апостола должна бы усиливаться, вслѣдствіе чего глаголу φονεύειν, какъ болѣе сильному по значенію, мѣсто послѣ гл. ζηλοῦν, а не предъ нимъ. Вслѣдствіе этого, нѣкоторые экзегеты предполагаютъ испорченность текста и читаютъ вмѣсто выраженія φονεύετε выраженіе φθονεῖτε (завидуете)<sup>4)</sup>. Но такъ какъ чтеніе φθονεῖτε не имѣетъ за себя внѣшнихъ основаній, то согласиться съ нимъ невозможно. Поэтому другіе, желая видѣть въ рѣчи св. Апостола постепенное усиленіе мысли, измѣняютъ значеніе гла-

<sup>1)</sup> Такъ Gebser. Schneckenburger, Theile. см. Huther. s. 178. изд. 3.

<sup>2)</sup> Противъ Huther'a s. 166. Wandel'я s. 136.

<sup>3)</sup> Такъ Baumgarten. s. 167. de Wette s. 250. Hofmanu. s. 107. Bisping. s. 65.

<sup>4)</sup> Erasmus, Beza, Calvin, Piscator, Hottinger (см. Huter. s. 167). Spitta. s. 114.

гола φονεύειν и понимаютъ его въ смыслѣ ненависти или духовнаго убійства (1 Иоан. 3, 15), однако такое пониманіе здѣсь является совсѣмъ неподходящимъ, такъ какъ глаголь φονεύειν въ данномъ случаѣ, какъ видно изъ содержанія рѣчи, долженъ имѣть внѣшній характеръ: св. Іаковъ хочетъ показать, какъ изъ внутренней борьбы происходятъ *внѣшнія* столкновенія. Если такъ, то остается единственное средство разрѣшить недоумѣніе, именно—признать неправильной разстановку знаковъ препинанія. При иной разстановкѣ знаковъ препинанія, недоумѣніе можетъ исчезнуть. Какъ же измѣнить знаки препинанія? Такъ какъ выраженіе: ἐπιθυμεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε находитъ себѣ соотвѣтствіе въ послѣдующемъ усиленномъ выраженіи: „ζηλοῦτε καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν“, а выраженіе: φονεύετε усиливается въ выраженіи: „μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε“, то естественно всѣ эти глаголы расположить такъ, чтобы такое соотвѣтствіе дѣйствительно получилось. Для этого нужно сдѣлать такую разстановку знаковъ препинанія: „ἐπιθυμεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε, φονεύετε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν, μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε“. Выраженіе можетъ быть переведено такъ: „если вы желаете и не имѣете, то убиваете и если сильно къ чему либо стремитесь и не можете достигнуть, то сражаетесь и воюете“<sup>1)</sup>). Такимъ образомъ, изъ словъ св. Іакова слѣдуетъ, что внѣшнія враждебныя столкновенія происходятъ отъ того, что внутреннія нечистыя пожеланія земныхъ благъ, вступивъ въ борьбу съ душою, побуждаютъ ее и заставляюгь челоѡка принимать насильственные мѣры къ достиженію земныхъ благъ, прибѣгать къ убійству, сраженіямъ и войнамъ. Конечно, разумѣются убійства, сраженія и войны въ несобственномъ смыслѣ, а въ смыслѣ притѣсненій и угнетеній ближняго („убійство“) или ближнихъ („сраженія и войны“) даже до смерти, какъ у Сир. 34, 21—22. Правда, могутъ быть чистыя пожеланія земныхъ

<sup>1)</sup> Такъ Hofmann. s. 107—108.

благъ въ томъ случаѣ, когда послѣднія не заслоняютъ собою Бога, но разсматриваются, какъ Его блага, и поэтому испрашиваются отъ Него. И если бы пожеланія земныхъ благъ имѣли у читателей посланія такой, а не иной характеръ, то читатели не искали бы ихъ помимо Бога, но обращались бы съ молитвой къ Богу и получали бы... Однако изъ того, что читатели не просятъ благъ отъ Бога („не имате, зане не просите“), но желаютъ ихъ пріобрѣсть собственными силами, видно, что искомыя ими блага идутъ въ разрѣзъ съ обязанностями ихъ къ Богу и, слѣдовательно, носятъ нечистый характеръ. Этимъ объясняется и то, почему молитвы, обращаемыя къ Богу, не исполняются: „не пріемлете, зане злѣ просите, да въ сластяхъ вашихъ иждивете“. Если молитвы о земныхъ благахъ не исполняются Богомъ, то причина этого не иная, какъ та, что молитвы въ данномъ случаѣ злыя, такъ какъ блага испрашиваются не для того, для чего они должны бы испрашиваться: они испрашиваются съ тою злою цѣлью, чтобы израсходовать, издержать ихъ (*δαπανᾶν*) къ удовлетворенію своихъ похотей и страстей. Такое стремленіе къ пріобрѣтенію благъ міра помимо Бога или даже при помощи Божіей, но не для Бога, свидѣтельствуется о привязанности читателей къ міру, о забвеніи Бога и измѣнѣ Ему. Поэтому-то св. Іаковъ далѣе и обличаетъ читателей въ измѣнѣ Богу.

Такъ какъ въ нечистыхъ пожеланіяхъ земныхъ благъ 4, 4  
сказывается любовь къ міру, то читатели дѣйствительно являются измѣнниками въ отношеніи къ Богу, какъ нарушившіе союзъ любви съ Богомъ; поэтому-то св. Іаковъ и называетъ ихъ „прелюбодѣями“. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что читатели называются прелюбодѣями именно въ указанномъ смыслѣ. Неправы тѣ, которые понимаютъ названіе „прелюбодѣи“ въ буквальномъ смыслѣ<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Такъ Augusti, Lachmann, Winer (см. Huther. s. 168). Schegg. s. 187.



Противъ буквальнаго смысла какъ предыдущее, такъ и послѣдующее. Однако, если прелюбодѣяніе понимать аллегорически, то весьма страннымъ является различіе половъ въ отношеніи къ читателямъ („прелюбодѣи и прелюбодѣйцы“). Различіе половъ имѣетъ смыслъ только при буквальномъ пониманіи, такъ какъ въ буквальномъ смыслѣ различно блудодѣйствуютъ мужчины и женщины. Только эта странность не должна насъ удивлять, такъ какъ теперешнее чтеніе настоящаго мѣста неподлинно. Многіе авторитетные кодексы имѣютъ только чтеніе *μοιχαλίδες* („прелюбодѣйцы“): слово же *μοιχοί* опущено<sup>1)</sup>. Чтеніе авторитетныхъ кодексовъ и должно быть признано подлиннымъ, такъ какъ блудодѣяніе, понимаемое въ аллегорическомъ смыслѣ, не можетъ различаться по поламъ: въ отношеніи къ читателямъ оно всегда должно обозначаться чрезъ женскій родъ—*μοιχαλίδες*. Если Богъ въ Ветхомъ Завѣтѣ представлялся подъ образомъ мужа, то естественно, избранный Богомъ народъ весь вмѣстѣ и каждый членъ его въ отдѣльности представлялся безъ различія пола подъ образомъ жены, при измѣнѣ же—подъ образомъ прелюбодѣйцы (Ис. 57, 3; Іезек. 23, 27; Ос. 2, 2. 4). Перешедшій изъ Ветхаго Завѣта въ Новый, даже болѣе уместный въ Новомъ Завѣтѣ, въ силу благодатнаго единенія каждой христіанской души со Христомъ, образъ мужа и жены долженъ здѣсь дать также названіе *μοιχαλίδες* для измѣнниковъ Христу, но ни въ коемъ случаѣ не названіе *μοιχοί*<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, названіе читателей прелюбодѣями въ женскомъ родѣ не обозначаетъ презрѣнія, какъ думаютъ нѣкоторые<sup>3)</sup>. Чтеніе *μοιχοί* совмѣстно съ чтеніемъ *μοιχαλίδες*, встрѣчаемое во многихъ кодексахъ, вѣроятно, произошло вслѣдствіе ошибки перепис-

<sup>1)</sup> Кодексы: A. B. Sinait. G. K. Beda.

<sup>2)</sup> Такъ понимаютъ Trenkle. s. 300. Wandel. s. 143.

<sup>3)</sup> Противъ Hofmann'a. s. 109.

чика, по недосмотру написавшаго начало слова *μοιχαλίδες* — „*μοιχ*“ два раза. Изъ перваго *μοιχ* и могло образоваться *μοιχοί*<sup>1)</sup>). Итакъ, читатели названы прелюбодѣями въ смыслѣ измѣны Богу. Эта измѣна состоитъ въ томъ, что читатели въ своихъ стремленіяхъ къ благамъ міра проявляютъ любовь къ міру (*ἡ φιλία τοῦ κόσμου*), а это и есть нарушение вѣрности, въ отношеніи къ Богу, прелюбодѣяніе. Такъ какъ говорится объ отношеніяхъ читателей къ міру, то въ понятіи *φιλία* характеризуются именно эти отношенія. Нѣтъ основанія думать, что авторъ имѣетъ въ виду взаимныя отношенія между читателями и міромъ: указаніе отношеній со стороны міра въ данномъ случаѣ не имѣло бы никакого значенія. Поэтому слово *φιλία* можетъ быть переведено значеніемъ „любовь“. Если такъ, то нѣтъ нужды и слово „міръ“ понимать въ смыслѣ совокупности нечестивыхъ лицъ, могущихъ платитъ дружбой за дружбу<sup>2)</sup>). Подъ „міромъ“, на основаніи связи съ предыдущимъ, естественнѣе всего разумѣть земныя блага и удовольствія, грѣховно возбуждающія душу<sup>3)</sup>). Вслѣдствіе этого, нужно думать, и выраженіе: *φίλος εἶναι τοῦ κόσμου* говоритъ о любви читателей къ міру, а не о любви міра въ отношеніи къ читателямъ. Правда, нѣкоторые экзегеты<sup>4)</sup> утверждаютъ, что въ указанномъ выраженіи говорится преимущественно о любви міра въ отношеніи къ читателямъ, такъ какъ употребленный глаголъ *βουληθή* обозначаетъ сознательное хотѣніе, каковое хотѣніе понятно только въ смыслѣ желанія пріобрѣсть любовь міра (т. е. чадъ міра), но непонятно въ смыслѣ намѣреннаго рѣшенія любить противобожественныя блага и удовольствія. Однако указанное основаніе недостаточно. Во первыхъ, стремленіе къ пріобрѣтенію земныхъ благъ у человѣка большею частью бываетъ сознательнымъ, такъ

<sup>1)</sup> Такъ Huther. s. 170,

<sup>2)</sup> Huther, *ibid.*

<sup>3)</sup> Такъ Hofmann. s. 109, св. Дидимъ Александрійскій. Migne. t. 39.

<sup>4)</sup> См. Lange. s. 92. Baumgarten. s. 172.

какъ человѣкъ знаетъ, что такое стремленіе Богу неуютно, и во вторыхъ, сознательное желаніе читателей посланія любить міръ можно представлять не какъ формальное рѣшеніе, но какъ дѣятельность, своимъ содержаніемъ свидѣтельствующую о склонности сердца читателей. Изъ изложеннаго изъясненія видно, что и выраженія ἐχθρα θεοῦ и ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ должны пониматься подобнымъ образомъ, т. е. въ смыслѣ враждебныхъ отношеній человѣка къ Богу, но не наоборотъ. Зарожденіе враждебныхъ чувствъ въ сердцахъ читателей по отношенію къ Богу одновременно съ любовью къ міру само собой понятно. Если въ сердцахъ читателей возгорѣлась любовь къ міру, то вмѣстѣ съ этимъ должно возникнуть и нерасположеніе къ Богу, такъ какъ одинаковыя чувства въ отношеніи двухъ противоположныхъ лицъ или предметовъ не могутъ ужиться въ одномъ сердцѣ. Невозможно двумъ господамъ работати: непременно одного возлюбишь, а другого возненавидишь.

4, 5—6

Стихи 5 и 6, по общему признанію экзегетовъ, представляютъ собою камень преткновенія для толкователей, и поэтому существуетъ почти столько же толкованій ихъ, сколько и толковниковъ. Во множествѣ толкованій весьма трудно разобраться. Однако несомнѣнно то, что стихи стоятъ въ тѣсной связи съ предыдущимъ, и это должно служить руководящимъ началомъ при критикѣ мнѣній и отысканіи болѣе подходящаго пониманія. Такъ какъ въ предыдущемъ стихѣ говорилось, что любовь къ міру есть вражда противъ Бога, то ясно, что дальнѣйшая рѣчь должна примыкать именно къ этой, а не другой мысли. Поэтому должны быть отвергнуты всѣ толкованія, которыя видятъ въ 5 и 6 стихахъ раскрытіе какой-либо иной мысли. Къ такимъ толкованіямъ, прежде всего, должны быть отнесены тѣ, по которымъ въ 5 и 6 стихахъ говорится „о зависти“ или „противъ зависти“<sup>1)</sup>, такъ что

<sup>1)</sup> Такъ Semler. см. Rosenmüller. p. 375. Du Mont. см. Lange. s. 92. Spitta. s. 118.

слова *πρὸς φθόνου* имѣютъ значеніе какъ бы заглавія для послѣдующаго. Такъ какъ понятіе зависти въ предыдущемъ не было выдѣлено, то оно и не можетъ служить содержаніемъ послѣдующаго. Кромѣ того, страннымъ было бы то, что предъ приведеніемъ изреченій изъ свящ. писанія, сказано, о чемъ они будутъ говорить: такая формула цитаціи совсѣмъ необычна.... вмѣстѣ съ такого рода толкованіями не могутъ быть приняты и тѣ, которыя, хотя относятъ слова *πρὸς φθόνου* къ глаголу *ἐπιποθεῖν*, однако придаютъ имъ значеніе: „къ зависти“, такъ какъ и въ этихъ пониманіяхъ, правда, въ меньшей степени, но все же выдѣляется понятіе зависти, что предполагаетъ рѣчь о зависти въ предыдущемъ стихѣ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ... Последняго рода изъясненія распадутся на три вида: въ первомъ видѣ изъясненій побудителемъ (*ἐπιποθεῖ*) къ зависти представляется злой духъ (*πνεῦμα*)<sup>1)</sup>, во второмъ—человѣческій духъ, склонный къ зависти по природѣ<sup>2)</sup> и въ третьемъ Духъ Божій<sup>3)</sup>. Помимо того, что всѣ указанные виды толкованій неумѣстно отрицаютъ понятіе зависти, первый видъ толкованія имѣетъ еще тотъ важный недостатокъ, что не даетъ подлежащаго для выраженія „*μεῖζονα δὲ δίδωσι χάριν*“ (не злой же духъ даетъ благодать?!),—второй погрѣшаетъ тѣмъ, что выраженіе „*ὁ κατὰ φύσιν ἐν ἡμῖν*“, употребляющееся въ Новомъ Завѣтѣ только о св. Духѣ, примѣняетъ къ человѣческой душѣ (причемъ выходитъ, что духъ человѣка не соединенъ тѣсно съ суще-

<sup>1)</sup> Такъ Semler: „Вы думаете, что напрасно напоминаніе писанія о зависти, что какой-то духъ зависти, поселившійся въ васъ, возбуждаетъ нечистыя пожеланія“, см. Rosenmüller. p. 375.

<sup>2)</sup> Такъ Baumgarten: „или вы думаете, что напрасно говоритъ писаніе: духъ склоненъ къ зависти“, s. 177. Hottinger: „духъ человѣка по природѣ стремится къ зависти“, см. Huther. s. 173.

<sup>3)</sup> Такъ Gabler: „неужели къ зависти побуждаетъ Духъ, живущій въ насъ“ см. Huther. s. 173. Beda: „не думаете ли вы, что божественный Духъ насъ побуждаетъ къ пожеланіямъ и зависти?“ см. Cornelius a Lapide. p. 147.

ствомъ чловѣка, но живетъ въ немъ, какъ въ храминѣ) <sup>1)</sup>, и, наконецъ, третій высказываетъ такія предположенія, какія едвали могутъ быть высказаны по отношенію къ св. Духу (будто св. Духъ склоняетъ къ зависти). На такихъ же основаніяхъ не можетъ считаться удачнымъ и толкованіе одного изъ новыхъ экзегетовъ, сообщающаго такой смыслъ цитаціи: „противъ зависти обнаруживаетъ сильное желаніе Духъ“, т. е. Духъ противится зависти или ненавидитъ ее <sup>2)</sup>. Если бы цитація имѣла такой смыслъ, то объ этомъ было бы излишне говорить. Такимъ образомъ, всѣ разнообразныя пониманія, выдѣляющія понятіе зависти, должны быть отвергнуты, какъ не подходящія къ предыдущему. Содержаніе 5 и 6 стиховъ должно быть тѣсно связано съ тою мыслью, что любовь къ міру есть вражда противъ Бога. Весьма многіе и притомъ лучшіе экзегеты находятъ между стихами именно эту связь <sup>3)</sup>. Правда, и между ними есть много разногласій: согласны они только въ указаніи связи между предыдущимъ и послѣдующимъ, но это и есть самое главное. На толкованіяхъ такого рода теперь мы и остановимся, чтобы изъяснить смыслъ стиховъ наиболѣе подходящимъ образомъ. Въ предыдущемъ стихѣ св. авторъ для доказательства преступности поведенія читателей сослался на ту, долженствующую быть извѣстной имъ, мысль, что любовь къ міру есть вражда противъ Бога. Теперь, въ 5 и 6 стихахъ, онъ какъ бы предупреждаетъ могущее возникнуть со стороны читателей возраженіе противъ сказаннаго, возраженіе, состоящее въ томъ, будто бы ихъ любовь къ міру не предоставляетъ вражды противъ Бога, будто бы любовь къ міру не противорѣчитъ любви къ Богу и совмѣстима съ ней.... Противъ такого предполагаемаго возраженія св. Іаковъ дѣлаетъ ссылки на мѣста свящ. писанія, изъ которыхъ ясно

---

<sup>1)</sup> Съ нами въ этомъ случаѣ согласенъ de Wette. s. 259.

<sup>2)</sup> Lange. s. 90.

<sup>3)</sup> Wiesinger. Huther. de Wette. Hofmann.

слѣдуетъ то, что любовь къ міру не совмѣстима съ любовью къ Богу. Если между настоящими стихами и предыдущими такая связь, то ясно, что слова „или мяите, яко всуе писаніе глаголетъ“ относятся, какъ формула цитаціи, не къ предыдущему („любовь міра сего вражда Богу есть“), а къ послѣдующему<sup>1)</sup>, представляющему собою изреченія свящ. писанія, и притомъ къ ближайшему послѣдующему, какъ наиболѣе сильно говорящему о несовмѣстимости любви къ міру съ любовью къ Богу. Если бы указанная слова относились къ предыдущему или, какъ думаютъ нѣкоторые, къ выраженію „Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать“<sup>2)</sup>, то выраженіе *ἐπιποθεῖ πνεύμα* и выраженія слѣдующія за нимъ были бы собственными словами св. Іакова, отчего бы они нѣсколько теряли въ своей силѣ. Кромѣ того, само собой понятно, что формула цитаціи должна относиться къ ближайшему послѣдующему, и было бы странно, если бы она относилась къ предыдущимъ изреченіямъ или къ изреченіямъ, хотя и послѣдующимъ, но гдѣ-то далеко находящимся. Правда, приводимыя св. Іаковомъ въ ближайшемъ послѣдующемъ изреченія нигдѣ въ свящ. писаніи въ буквальномъ видѣ не находятся, однако это нисколько не говоритъ противъ нашего взгляда, такъ какъ въ Новомъ Завѣтѣ изреченія свящ. писанія часто цитируются по мысли только, а не въ буквальномъ видѣ (Іоан. 7, 38; Мѡ. 2, 23; Еф. 5, 14 и др.). Такимъ образомъ естественнѣе всего думать, что формула цитаціи относится къ ближайшему послѣдующему. Такъ какъ св. Іаковъ противъ возраженія читателей, якобы ихъ любовь къ міру совмѣстима съ любовью къ Богу, долженъ обосновать ту мысль, что любовь къ міру несовмѣстима съ любовью къ Богу и даже есть вражда противъ Бога, то и наивно-

1) Противъ de Wette. s. 253, Huther'a s. 175.

2) Такъ Wiesinger. s. 178.

вательно въ дальнѣйшихъ словахъ св. Іакова видѣть изображеніе такихъ отношеній Бога къ христіанамъ, при которыхъ уклоненіе ихъ въ сторону міра есть поцраніе любви къ Богу, есть вражда противъ Него... Эти же отношенія Бога къ христіанамъ должны быть не иными, какъ требующими всецѣлаго служенія христіанина Богу, такъ какъ при отношеніяхъ другого рода возможно совмѣщеніе служенія міру съ служеніемъ Богу. Такимъ образомъ, въ настоящихъ стихахъ имѣеть быть высказана та мысль, что Богъ требуетъ и желаетъ всецѣлаго служенія Себѣ. Такъ и есть на самомъ дѣлѣ. Употребленный глаголъ ἐπιποθεῖν вмѣстѣ съ выраженіемъ πρὸς φθόνου говоритъ именно о такомъ требованіи и желаніи со стороны Бога. Выраженіе ἐπιποθεῖν πρὸς φθόνου — значитъ: „желать завистливо, ревниво“. Завистливо желать—это значитъ желать такъ, чтобы желаемое никому другому не принадлежало, т. е. желать всецѣлаго обладанія. Это все равно, что ревниво желать: существительныя ζήλος и φθόνος въ этомъ отношеніи, по замѣчанію одного комментатора, понятія родственныя<sup>1)</sup>). Очевидно такимъ образомъ, что рѣчь идетъ объ отношеніяхъ Бога къ христіанамъ, о ревнивой и какъ бы завистливой Его любви къ нимъ. Если о такой любви свидѣтельствуетъ слово Божіе не напрасно, то ясно, что кто служитъ міру, тотъ измѣняетъ Богу, идетъ въ разрѣзъ съ Его желаніемъ и слѣдовательно дѣйствуетъ, какъ врагъ Божій. Никакой рѣчи о совмѣстимости любви къ міру съ любовью къ Богу не можетъ быть. Такъ какъ существительное „Богъ“ при глаголѣ ἐπιποθεῖ не названо, то нѣкоторые экзегеты подразумѣваютъ его, въ словѣ πνεῦμα видя прямое дополненіе и понимая его въ отношеніи къ человѣческому духу. Но принимая во вниманіе, что отсутствіе подлежащаго въ свободной цитатѣ по меньшей мѣрѣ странно,

<sup>1)</sup> Hofmann. s. 112.

а употребленіе выраженія „ὁ κατοικήσεν ἐν ἡμῖν“<sup>1)</sup> о чело-  
вѣческомъ духѣ весьма необычно, мы думаемъ, будетъ болѣе  
правильнымъ подлежащее видѣть въ существительномъ πνεῦ-  
μα, разумѣя подъ нимъ Духа Божія, вселившагося въ хри-  
стіанъ и ревниво блюдушaго за ними. Противъ нашего пони-  
манія не можетъ говорить то соображеніе, что св. Духъ въ  
посланіи св. Іакова вообще не упоминается и слѣдовательно  
не можетъ быть упомянутъ и въ данномъ случаѣ, ибо было  
бы странно думать, что св. Іаковъ и христіане ничего не  
знали о живущемъ въ нихъ св. Духѣ. Нисколько не гово-  
ритъ противъ нашего пониманія и то, что въ 6-мъ стихѣ  
на смѣну существительнаго πνεῦμα является существительное  
θεός („Богъ гордымъ противится“), такъ какъ дѣятельность  
Бога и св. Духа одна и таже. Насколько тяжка измѣна чи-  
тателей Богу, видно изъ того, что она безосновательна и  
легкомысленна, такъ какъ Богъ не только лишаетъ ихъ благъ  
міра, но и вознаграждаетъ въ высокой мѣрѣ за это лишеніе:  
μεῖζονα δὲ δίδωσι χάριν. Поелику нѣтъ основанийъ приведенное  
выраженіе выключать изъ цитаціи<sup>2)</sup>, то оно должно считаться  
принадлежащимъ къ ней. Сравнительная степень μεῖζονα съ  
частицей противоположности δὲ объясняется не изъ сравненія  
даровъ Божіихъ съ случаемъ отсутствія ревнивой любви (πρὸς  
φθόρου ἐπιποθεῖ), когда Божественные дары не изливались бы  
въ такомъ обиліи (такое сравненіе различныхъ понятій едва  
ли возможно!)<sup>3)</sup> и не изъ сравненія съ желаніемъ или любо-  
вію Божіею, великость которой дары Божіи якобы даже пре-  
восходятъ (неподходящая мысль, такъ какъ что можетъ

---

<sup>1)</sup> Чтеніе ὁ κατοικήσεν ἐν ἡμῖν („который вселился въ насъ“) не менѣе  
засвидѣтельствовано, чѣмъ чтеніе ὁ κατοικήσεν ἐν ἡμῖν („котораго вселилъ въ  
насъ“). Оно встрѣчается въ кодексахъ G. K., многихъ кодексахъ мелкаго шриф-  
та, у блаж. Теофилакта, Беды и др. и говоритъ противъ подразумеваемыхъ  
подлежащее θεός.

<sup>2)</sup> Противъ Lange. s. 90 и 92.

<sup>3)</sup> Противъ Wiesinger'a s. 178. Huther'a s. 175.



превзойти любовь Божию?)<sup>1)</sup>, но изъ сравненія съ благами міра, которыхъ христіане лишаются, служа Богу<sup>2)</sup>. Вслѣдствіе того, что сравнительная степень *μεῖζονα* отдѣлена отъ существительнаго *χάρις* посредствомъ глагола *δίδωσι*, а также вслѣдствіе того, что соединеніе указанныхъ словъ въ одно выраженіе „большая благодать“ даетъ ту неподходящую мысль, будто бы и при служеніи міру христіане получаютъ благодать, только меньшую, намъ кажется яаиболѣе правильнымъ, читать слова *μεῖζονα* и *χάρις* отдѣльно, причемъ слово *μεῖζονα* слѣдуетъ разсматривать, какъ винительный падежъ множественнаго числа средняго рода, а слово *χάρις*, какъ поясненіе или приложеніе къ слову *μεῖζονα*. Мысль такая: „св. Духъ даетъ нѣчто *большее*, чѣмъ блага міра, — благодать“, т. е. вмѣсто земныхъ благъ — духовныя. Таковъ смыслъ первой цитаты. Развивая мысль о ревнивой любви Бога въ отношеніи къ христіанамъ, св. Іаковъ несомнѣнно имѣлъ въ виду тѣ мѣста свящ. Писанія Ветхаго Завѣта, гдѣ Богъ называется ревнителемъ, наказывающимъ нечестивыхъ до 3-го и 4-го рода и оказывающимъ милость свою любящимъ въ тысячахъ, какъ на примѣръ Исх. 20, 5—6. Нельзя думать, что св. Іаковъ въ данномъ случаѣ имѣлъ въ виду нѣкоторыя мѣста изъ Новаго Завѣта, такъ какъ въ апостольскихъ твореніяхъ цитаты изъ Новаго Завѣта нигдѣ не встрѣчается<sup>3)</sup>. Къ первой цитатѣ св. Апостоль присоединяетъ другую (*διὸ λέγει*), доказывающую ту же мысль, что христіане, какъ всецѣло принадлежаще Богу-ревнителю, являются, смотря по своей дѣятельности, или врагами Его или друзьями, почему Богъ однимъ противится, а другимъ даетъ благодать: „Богъ гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ

<sup>1)</sup> Противъ Lange. s. 90.

<sup>2)</sup> Такъ Fromondus. см. Migne. col. 708. Hofmann. s. 113. Wandel. s. 149.

<sup>3)</sup> Противъ de Wette. s. 253.

благодать“. Указанное изреченіе приведено изъ книги Притчей 3, 34 по переводу семидесяти буквально, съ замѣной только слова *κέρως* словомъ *θεός*. Любящіе міръ или враги Божіи названы у св. Іакова въ данномъ случаѣ гордыми, такъ какъ они не хотятъ знать Бога и Его благъ, дѣйствуютъ вполне самостоятельно въ погонѣ за мірскими благами, полагаясь лишь на собственное „я“. Любящіе Бога или друзья Божіи названы смиренными, такъ какъ вся ихъ надежда на Бога, такъ какъ они ищутъ небесныхъ благъ, полагаясь на милость Божію, такъ какъ они сознаютъ свое ничтожество и суету земныхъ благъ и поэтому самага смиреннаго понятія о себѣ... Поэтому-то Богъ первымъ и противится (*ἀντιτάσσεται*, собственно противостоитъ), а вторымъ ниспосылаетъ благодать Свою, Свои небесные дары и помощь.

Такъ какъ любящіе міръ теряютъ величайшія блага 4, 7  
духовныя, мѣняя ихъ на скоропреходящія земныя, то вполне понятно дальнѣйшее увѣщаніе св. Апостола ко всецѣлой преданности Богу. Поелику, уклоняясь въ сторону міра, читатели обнаружили неповиновеніе и непослушаніе Богу, требующему всецѣлаго служенія Себѣ, то для полученія небесныхъ благодатныхъ благъ, они должны возвратиться въ повиновеніе Богу: „*ὑποτάγητε τῷ θεῷ*“. Употребленный глаголъ *ὑποτάσσειν* значитъ „смиряться“, т. е. указываетъ на смиренную, мягкую и сердечную покорность, а не на рабское повиновеніе. „Преданность, рекомендуемая Іаковомъ, говоритъ Кальвинъ, есть смиреніе; Іаковъ увѣщаетъ не къ повиновенію вообще, но требуетъ мягкости“<sup>1)</sup>). Страннымъ является, въ виду связи съ предыдущимъ и послѣдующимъ, пониманіе тѣхъ, которые видятъ въ выраженіи намекъ на „повиновеніе римлянамъ“ и только чрезъ это на повиновеніе Богу<sup>2)</sup>). Въ виду того, что сердечное повиновеніе Богу не мыслимо безъ сопротивленія

<sup>1)</sup> См. Huther. s. 177.

<sup>2)</sup> Противъ Rosenmüller'a. p. 379.

противоположному началу, злему, представителемъ котораго является діаволь, св. Іаковъ далѣе присоединяетъ увѣщаніе воспротивиться, противостать діаволу (*ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ*). Для полной противоположности предыдущему, употреблено именно выраженіе τῷ διαβόλῳ, а не выраженіе того, чего желали бы нѣкоторые изъ экзегетовъ<sup>1)</sup>: отъ этого мысль выигрываетъ въ своей силѣ. Дѣло противостоянія діаволу не трудное дѣло. Стоитъ только воспротивиться, противостать ему, и онъ обратится въ бѣгство (*φεύξεται*). Такая сравнительная легкость побѣды объясняется тѣмъ, что діаволь не представляетъ собою дѣйствительной силы,—онъ есть лже-сила<sup>2)</sup>, отъ которой легко освободиться при помощи благодати Божіей. Выраженіе св. Іакова о сопротивленіи діаволу, какъ сильное и удачное, нашло себѣ мѣсто впоследствии у мужа апостольскаго—св. Ерма въ Пастырѣ<sup>3)</sup>.

4, 8

Противостояніе діаволу есть уже въ нѣкоторомъ смыслѣ приближеніе къ Богу. Поэтому съ мыслью о противостояніи діаволу у св. Іакова связывается увѣщаніе приблизиться къ Богу, причемъ обѣщается и приближеніе Бога къ человѣку: „приблизитесь къ Богу, и приблизится вамъ“. Приближеніе, о которомъ говоритъ св. Апостоль, не есть общее обращеніе къ Богу, на путь истины, такъ какъ такимъ обращеніемъ къ Богу служитъ покаяніе (о которомъ и говорится далѣе), но есть близость человѣка, уже пришедшаго въ повиновеніе Богу. Нѣкоторые экзегеты, въ виду дальнѣйшихъ выраженій объ очищеніи рукъ и исправленіи сердца, думаютъ, что въ данномъ случаѣ разумѣются только молитвенныя обращенія къ Богу<sup>4)</sup>. Однако такой взглядъ невѣренъ. Правда, отъ приступающаго къ молитвѣ требуется чистота рукъ (Пс. 23, 3—4; 1 Тим. 2, 8)

1) Такъ Rosenmuller. p. 379.

2) Такъ Lange. s. 93.

3) Зал. 12, 5.

4) Такъ Hofmann. s. 118.

и сердца (Пс. 23, 3—4), но это не значитъ того, что, если употреблены молитвенные образы, то и говорится исключительно о молитвѣ. Намъ кажется, что св. Іаковъ взятыми отъ молитвы образами хочетъ только ясно охарактеризовать ту близость къ Богу, въ которой должны стоять христіане. Эта близость должна быть подобна той близости, которая требуется отъ человѣка при молитвѣ. Она должна характеризоваться тою чистотою рукъ и сердца, которая предписывается молящемуся. Христіане должны быть чисты такъ, какъ будто они всегда находились на молитвѣ. Употребленные св. Апостоломъ образы чистоты рукъ и исправленія сердца имѣютъ здѣсь глубокое значеніе. Первый образъ очищенія рукъ (*καθαρίσατε χεῖρας*), взятый отъ левитскихъ очищеній и употребляемый пророками въ нравственномъ смыслѣ (Ис. 1, 15. 16; Пс. 17, 21), означаетъ чистоту дѣйствій. „Руки, говоритъ одинъ толкователь, суть орудіе наиболѣе многочисленныхъ грѣховъ во внѣшней жизни“<sup>1)</sup>. Такимъ значеніемъ рукъ объясняется распространенность образа въ Ветхомъ Заветѣ и употребленіе его въ настоящемъ случаѣ. Другой образъ исправленія, очищенія сердца (*ἀγνίσατε καρδίαν*) имѣетъ еще болѣе глубокой смыслъ, такъ какъ сердце—источникъ всей внутренней жизни человѣка (МѠ. 15, 19), такъ что очищеніе сердца есть въ то же время и очищеніе всего человѣка (Пс. 50, 12. 19). Какъ виновные въ служеніи нечистому міру, читатели имѣли загрязненное сердце. Поэтому и понятно увѣщаніе св. Апостола „освятить“, очистить сердца. При этомъ названіе читателей двоедушными, какъ людей, не всецѣло принадлежащихъ Богу, является здѣсь вполне подходящимъ, такъ какъ сердце ихъ дѣйствительно дѣлилось между Богомъ и міромъ.

Стать въ вышеуказанную близость къ Богу нельзя безъ 4, 9—10 раскаянія въ грѣхахъ служенія міру. Отсюда увѣщаніе къ

<sup>1)</sup> Starke, s 258.

покаянію. Постраждите (ταλαιπωρήσατε), говоритъ св. Апостолъ, т. е. почувствуйте себя несчастными, бѣдными, такъ какъ служеніе міру лишаетъ человѣка неощенныхъ духовныхъ благъ. Возчувствовавъ свое несчастіе, „слезите“ (πένθησατε), т. е. плачьте, и „κλαύσατε“—рыдайте, плачьте навзрыдъ. Глаголы πένθησατε и κλαύσατε, какъ обозначающіе въ существѣ дѣла одно состояніе, только различной силы, часто ставятся вмѣстѣ (Неем. 8, 9; Мрк. 16, 10, Лук. 6, 25). То, что раньше доставляло читателямъ великое веселіе—смѣхъ, теперь должно доставлять имъ горе и плачъ (πένθος); то, что радовало ихъ, теперь должно производить κατήφειαν, т. е. „пониженность лица“, „опущеніе глазъ“—символь тяжкой печали. Выраженіе χαρὰ εἰς κατήφειαν буквально можетъ быть переведено такъ: „радость (ваша да обратится) въ пониженность лица, опущеніе глазъ“ (Лук. 18, 13) Корнемъ или основой покаянія, какъ видно изъ словъ св. Апостола, служитъ смиреніе: только изъ него можетъ послѣдовать раскаяніе и обновленіе жизни, ведущее человѣка къ возвышенію: „смиритеся предъ Господомъ, и вознесетъ вы“. Какъ изъ зерна, брошеннаго въ землю, вырастаетъ прекрасное растеніе, такъ изъ смиренія, изъ смѣшенія себя съ прахомъ, вырастаетъ чудное дерево христіанскихъ добродѣтелей. Это произрастеніе совершается при помощи благодати Божіей (4, 6), почему и сказано: „и вознесетъ вы“.

4, 11—12 Смиреніе особенно не мирится съ злословіемъ и судомъ надъ ближними, и этимъ, конечно, объясняется слѣдующее увѣщаніе св. Апостола—не злословить и не осуждать ближнихъ. Такимъ образомъ, настоящее увѣщаніе тѣсно связано съ предыдущимъ и не представляетъ собою начала новаго отдѣла рѣчи, какъ допускаютъ нѣкоторые<sup>1)</sup>. Обращено это увѣщаніе къ тѣмъ же самымъ, стремящимся къ дружбѣ съ

<sup>1)</sup> Такъ Hofmann. s. 117.

міромъ лицамъ, къ которымъ обращена и предыдущая рѣчь. Думать, что здѣсь св. Іаковъ обращается съ рѣчью къ тѣмъ христіанамъ, которые обличали своихъ собратьевъ въ ихъ стремленіяхъ къ благамъ міра, нѣтъ основаній<sup>1)</sup>. Изъ того, что въ 11 стихѣ употреблено обращеніе „братіе“ взаимнѣ прежнихъ: „прелюбодѣйцы“, „грѣшники“, „двоедушніи“, насколько не слѣдуетъ, что имѣются въ виду другія лица, такъ какъ однѣ и тѣже лица въ гнѣвѣ могли быть названы прелюбодѣйцами, грѣшниками и двоедушными, а при смятченіи гнѣва—„братіями“. Несомнѣнно, такимъ образомъ, что увѣщаніе направлено къ тѣмъ же лицамъ, которыя ранѣе обличались въ любви къ міру и измѣнѣ Богу. Случаи злословія и суда надъ ближними среди лицъ, стремящихся къ наживѣ, вполне понятны. Злословіе и пересуды на этой почвѣ найчаще и возникаютъ. Насколько грѣховно такое отношеніе къ ближнимъ и насколько оно не къ лицу христіанамъ, отчасти видно изъ анализа употребленныхъ глаголовъ— *καταλαλεῖν* и *κρίνειν*. Глаголь *καταλαλεῖν* собственно значитъ: говорить противъ кого-либо что-либо, что равносильно выраженію: „говорить злое о комъ либо“, „злословить“ (1 Петр. 2, 1; 3, 16; Рим. 1, 30, 2 Кор. 12, 20). Глаголь можетъ обозначать всякое злословіе, безразлично къ тому, ложно ли оно или справедливо. Характеристической чертой этого злословія служитъ лишь то, что оно вытекаетъ изъ желанія зла ближнему, изъ нѣкоторой, по выраженію св. Григорія Двоеслова, ненависти къ ближнему<sup>2)</sup>. Такое злословіе, мыслимое только при отсутствіи смиренія, весьма преступно въ христіанамъ, долженствующихъ поступать по закону любви. Подобное значеніе имѣетъ и второй глаголь *κρίνειν*—„судить“. Употребленіе этого глагола на ряду съ глаголомъ *καταλαλεῖν* указываетъ на то, что имѣется въ виду злой судъ, прости-

<sup>1)</sup> Противъ Huther'a. s. 180, еп. Михаила стр. 78.

<sup>2)</sup> См. Migne col. 712.

рающійся на недостатки ближняго, — осужденіе (какъ Лук. 18, 10—14). При этомъ разумѣется не внутренній судъ — судъ въ сердцѣ, но публичный, предъ другими, что слѣдуетъ изъ той же связи съ глаголомъ καταλαλεῖν, обозначающимъ публичное злословіе<sup>1)</sup>. Такой судъ въ устахъ христіанина преступенъ, такъ какъ идетъ въ разрѣзъ съ добродѣтелью христіанскаго смиренія, тѣмъ болѣе что злословится и судится „братъ“ — христіанинъ. Но сказать только это о преступности злословія и суда христіанъ надъ христіанами недостаточно... Преступленіе христіанъ гораздо тяжелѣе: злословящій и судящій христіанинъ не только злословитъ и судитъ своего брата, онъ злословитъ и судитъ самый законъ Божій: „оклеветаетъ законъ и осуждаетъ законъ“. Подъ закономъ, который злословится и судится въ такомъ случаѣ, конечно, разумѣется царскій законъ любви, какъ 1, 25; 2, 8. 12, такъ какъ злословіе и судъ ближнихъ суть преступленія именно противъ закона любви. Пониманіе закона въ смыслѣ заповѣдей, специально направленныхъ противъ злословія и осужденія (Лев. 19, 15—18; Пс. 49, 20), не соотвѣтствуетъ смыслу рѣчи<sup>2)</sup>. Какимъ же образомъ чрезъ злословіе и судъ надъ ближними злословится и судится законъ Божій? Очевидно, самымъ нарушеніемъ его, такъ какъ нарушеніе его говоритъ о его непригодности для жизни, о его непримѣнности... Это есть злословіе и судъ надъ закономъ во очію всѣхъ... Но такое фактическое хульное непризнаніе закона Божія свидѣтельствуетъ еще о чемъ-то болѣе преступномъ, именно о томъ, что такъ поступающіе выходятъ изъ ряда исполнителей закона и становятся въ разрядъ судей: „нѣси творецъ закона, но судія“. Конечно, отвергающій законъ названъ судьей не въ томъ смыслѣ, что онъ судитъ законъ, такъ какъ такое выраженіе было бы тавтологичнымъ съ предыду-

<sup>1)</sup> Противъ Huther'a. s. 180—181.

<sup>2)</sup> Противъ Фромонда (Migne col. 712). Spitt'ы s. 126.

щимъ выраженіемъ: „судить законъ“<sup>1)</sup>, и не въ томъ смыслѣ, что онъ является судьей людей, такъ какъ этимъ было бы сказано то же, что въ выраженіи „судить брата“<sup>2)</sup>, но называется судьей вообще, т. е. въ собственномъ смыслѣ, иначе—судьей и законодателемъ вмѣстѣ. Судящій и злословящій законъ становится не только судьей людей и закона, но является судьей по собственному закону или—другими словами—судьей-законодателемъ<sup>3)</sup>. Что дѣйствительно у св. Апостола высказывается такая мысль, видно изъ дальнѣйшаго замѣчанія св. Апостола: „единъ есть законоположникъ и судія, могій спасти и погубити: ты же кто еси осуждаѣи друга?“. Если бы у св. Іакова не было указанной мысли, то совершенно излишней была бы прибавка „законоположникъ“. Отвергающій законъ любви, въ силу этого отверженія, такъ сказать, издаетъ собственный законъ и такимъ образомъ становится судьей въ собственномъ смыслѣ, т. е. судьей и законодателемъ. Итакъ, значить, злословящій и судящій брата въ послѣднемъ выводѣ восхищаетъ даже права самого Бога, такъ какъ одинъ только Богъ—судья въ собственномъ смыслѣ, какъ законоположникъ, могущій спасти и погубити. Изъ этихъ словъ св. Апостола самъ собою слѣдуетъ тотъ выводъ, что людскіе судьи суть судьи не въ собственномъ смыслѣ, какъ судящіе не самостоятельно, но собственному усмотрѣнію, но на почвѣ закона Божія: судьей въ собственномъ смыслѣ здѣсь является Богъ въ Своемъ законѣ. Судей въ собственномъ смыслѣ въ христіанскихъ государствахъ не должно быть, такъ какъ христіанское законодательство должно быть только истолкованіемъ и примѣненіемъ закона Божія къ жизни людей. Такимъ образомъ, слова св. Іакова не могутъ идти противъ истинныхъ

---

1) Противъ Baumgarten'a и Wiesinger'a.

2) Противъ Huther'a, s. 193. изд. 3.

3) Такъ понимаютъ Hofmann, s. 118. Wandel, s. 155.



законодателей и судей въ христіанскихъ государствахъ: они направлены противъ законодателей въ собственномъ смыслѣ, т. е. противъ ложныхъ законодателей и судей, воздымающихся своимъ разумомъ на законъ Божій<sup>1)</sup>. Ложные законодатели и судьи дѣйствительно попираютъ права ближняго<sup>2)</sup>, имъ равнаго, такъ какъ они дѣйствуютъ только какъ люди, по своему человѣческому разумѣнію и закону: здѣсь человекъ судитъ человека, братъ—брата, а Богъ, единый судія и законоположникъ, забывается.



---

<sup>1)</sup> Противъ штудистовъ, отрицающихъ на основаніи сего мѣста христіанскіе суды и законодательства.

<sup>2)</sup> Правильнымъ чтеніемъ должно быть признано чтеніе „πλησίον“ (ближняго), какъ чтеніе засвидѣтельствованное лучшими кодексами А. В. 13. 25. 31. Чтеніе славянскаго текста „друга“ (ѣтерου) и русскаго—„другого“ неправильно. Оно явилось, вѣроятно, подъ вліяніемъ выраженія Римл. 2, 1 и есть чтеніе болѣе позднее.

## В.

### ЧАСТНЫЯ ОБЛИЧЕНІЯ.

---

#### І.

#### Обличеніе торговцевъ.

Изъ числа обличаемыхъ выдѣляются св. Апостоломъ 4, 13 лица, объята по преимуществу духомъ корыстолюбія и наживы. Такими лицами прежде всего являются торговцы (4, 13—17), а затѣмъ богатые землевладѣльцы (5, 1—6). Эгихъ лицъ смѣшивать нельзя. За различіе ихъ говоритъ, во-первыхъ, то, что одни представляются переходящими съ мѣста на мѣсто, изъ одного города въ другой (4, 13), другія же—осѣдлыми, а во-вторыхъ, то, что первыя занимаются торговыми спекуляціями (4, 13), вторыя же—земледѣліемъ (5, 4). Частица „ $\alpha\gamma\epsilon$ “, употребленная въ 4, 13 и повторенная въ 5, 1, нисколько не говоритъ за тожество упомянутыхъ лицъ, какъ утверждаютъ нѣкоторые<sup>1)</sup>. Указанная частица могла бы служить доказательствомъ тожества только въ томъ случаѣ, если бы она ставилась исключительно при повелительномъ наклоненіи. Тогда бы отсутствіе повелительнаго наклоненія въ 4, 13—17 требовало отнесенія частицы  $\alpha\gamma\epsilon$  къ 5, 1, гдѣ такое повелительное есть ( $\kappa\lambda\acute{\alpha}\beta\sigma\alpha\tau\epsilon$ ), причемъ повелительное

---

<sup>1)</sup> Huther. s. 184—185 и 194.

κλάβσατε было бы призывомъ, обращеннымъ къ предыдущимъ торговцамъ, названнымъ въ 5, 1—6 богачами. Но частица ἄγε можетъ стоять и самостоятельно, не соединяясь съ повелительнымъ склоненіемъ. Она часто ставится для возбужденія вниманія и въ такомъ случаѣ переводится: „ну, слушайте“ „ну, я обращаюсь къ вамъ“<sup>2)</sup> и т. д. Очевидно, и въ 4, 13 ей должно быть придано это значеніе, такъ какъ содержаніе отдѣла 4, 13—17 совершенно отлично отъ содержанія 5, 1—6. Итакъ, обличеніе обращено къ торговцамъ, лицамъ отличнымъ отъ богачей 5, 1—6. Торговцы обличаются въ той гордой самоувѣренности, которая понятна только при высокой мѣрѣ омірщенія, при великой любви къ благамъ міра и забвеніи Бога. Они такъ поступаютъ въ погонѣ за наживой, какъ будто въ ихъ распоряженіи находится все: и время, и жизнь, и достиженіе желаемыхъ цѣлей. Отправляясь въ извѣстный, заранее намѣченный городъ (εἰς τὴνδε τὴν πόλιν), они самоувѣренно говорятъ, что вотъ столько-то времени они будутъ идти: σήμερον καὶ αὔριον—„сегодня и завтра“. Такъ какъ чтеніе σήμερον καὶ αὔριον въ бѣльшей степени выражаетъ гордую самоувѣренность, чѣмъ чтеніе σήμερον ἢ αὔριον—„сегодня или завтра“<sup>3)</sup>, и такъ какъ оно хорошо засвидѣтельствовано внѣшнимъ образомъ<sup>4)</sup>, то оно и должно быть признано подлиннымъ<sup>5)</sup>. Выражая самоувѣренность въ распоряженіи временемъ путешествія, корыстные торговцы идутъ дальше, проявляя еще бѣльшую самоувѣренность,—они, напримѣръ говорятъ, сколько времени имъ

1) Такъ Theile. см. Nuther. s. 196 изд. 3 Славянскій текстъ.

2) Такъ Hugo Grotius. p. 46. У классиковъ слово ἄγε весьма часто имѣетъ подобное значеніе, напримѣръ, у Ксенофонта, Плутарха, Гомера, см. Hugo Grotius.

3) При чтеніи σήμερον ἢ αὔριον слышится нѣкоторая нерѣшительность, не идущая къ характеру и смыслу рѣчи.

4) Кодексы А. S. К. и кодексы мелкаго письма.

5) Русскій и славянскій тексты имѣютъ чтеніе: „сегодня или завтра“.

придется пробыть въ известномъ городѣ: „ποιήσωμεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν ἕνα“—„пробудемъ тамъ одинъ годъ“ (Дѣян. 15, 33; 20, 3; Притч. 13, 23). Они увѣрены также въ благопріятномъ исходѣ предпріятія: „будемъ торговать и получимъ прибыль, сдѣлаемъ приобрѣтеніе“ (ἐμπορευσόμεθα καὶ κερδήσωμεν). Такъ какъ все это говорится рѣшительно, безъ колебанія, то неправы тѣ, которые или въ нѣкоторыхъ<sup>1)</sup> или во всѣхъ употребленныхъ глагольныхъ формахъ<sup>2)</sup> видятъ сослагательныя наклоненія аориста, тѣмъ болѣе, что многіе кодексы имѣютъ чтеніе въ индикативной формѣ (буд. вр.), за которую стоятъ и всѣ лучшіе экзегеты старые<sup>3)</sup> и новые<sup>4)</sup>.

И странно то, что такая самоувѣренность высказывается 4, 14  
человѣкомъ, который по самой природѣ своей<sup>5)</sup> не можетъ знать даже того, что случится завтра (τὸ τῆς αὔριου). Последнее выраженіе подобозначуще съ выраженіями книги Притчей (3, 28; 27, 1) и обозначаетъ вещи и событія ближайшаго будущаго—завтрашняго дня<sup>6)</sup>. Смыслъ выраженія въ настоящемъ случаѣ несомнѣнно тотъ, что человѣкъ не можетъ знать даже того, будетъ ли онъ жить завтра. И это незнаніе событій ближайшаго будущаго и въ частности того, будешь ли жить завтра, зависитъ отъ непрочности человѣческаго существованія, что высказано прежде всего въ предложени: ποῖα γὰρ ἡ ζωὴ ἁρῶν. Для мысли безразлично, будетъ ли указанное предложеніе разсматриваться, какъ во-

1) Theile видитъ сослагательныя аориста только въ глагольныхъ формахъ ἐμπορευσόμεθα и ποιήσωμεν, Tregeles—только въ гл. ποιήσωμεν. Такое дѣленіе глагольныхъ формъ неосновательно, такъ какъ самоувѣренность проникаетъ всю рѣчь.

2) Griesbach, Scholz см. Bisping. s. 74.

3) Hugo Grotius. p. 48.

4) Huther. s. 184. Bisping. s. 74. Hofmann. s. 120. Wandel. s. 157.

5) Относительное мѣстоимѣніе οἵτινες имѣетъ значеніе: „которые такого свойства или природы“. Wiesinger. s. 184.

6) Подобное выраженіе встрѣчается также у Проклида: „никто не знаетъ, что будетъ послѣзавтра или даже черезъ часъ“. Spitta s. 128.

просительное <sup>1)</sup>, или какъ восклицательное <sup>2)</sup>). Мысль о непрочности человѣческаго вообще и въ частности корыстолюбцевъ и служителей міра сего сильно и положительно высказывается въ слѣдующемъ предложеніи: „ἀτρίς γάρ ἐστι (или ἔστε), ἢ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα δὲ (или ἔπειτα καί, ἔπειτα δὲ καί) ἀφανιζομένη“. Такъ какъ хорошо внѣшнимъ образомъ засвидѣтельствованное чтеніе <sup>3)</sup> ἔστε особенно сильно говоритъ о непрочности существованія именно самоувѣренныхъ и корыстолюбивыхъ торговцевъ, то ему можетъ быть отдано предпочтеніе предъ чтеніемъ ἔστιν. „Не только жизнь ихъ, но и сами они чрезъ это обозначаются, какъ ἀτρίς“, говоритъ одинъ изъ защитниковъ чтенія „ἔστε“ <sup>4)</sup>. Первоначальное значеніе слова ἀτρίς, которому употребляются корыстные торговцы, есть дыханіе (Прем. 7, 25; Дѣян. 2, 19). Изъ этого значенія произошли всѣ другія. Слово стало употребляться для обозначенія всего, что нѣсколько напоминаетъ дыханіе, напримѣръ, для обозначенія „пара“, „дыма“, „тумана“ <sup>5)</sup>. Какое бы значеніе мы ни придали слову, непрочность человѣческаго существованія будетъ обозначена во всѣхъ случаяхъ, хотя въ разной мѣрѣ. Наислабѣе мысль высказывается при значеніи „паръ“, какое значеніе дано въ славянскомъ и русскомъ текстахъ <sup>6)</sup>, такъ какъ паръ собственно не исчезаетъ, но собирается въ облака и потомъ проливается на землю въ видѣ дождя. Поэтому болѣе подходящимъ является значеніе „дымъ“, съ которымъ иногда сравнивается человѣческая жизнь (Пс. 101, 4). Дымъ, особенно при вѣтрѣ быстро разсѣвается и потомъ безслѣдно исчезаетъ и посему

1) Такъ Huther. s. 186

2) Такъ Hofmann. s. 122.

3) Кодексы А. В. и кодексы мелкаго шрифта: 25. 65. 66. 90. 123.

4) Huther. s. 186.

5) Отсюда понятно названіе „атмосфера“. Атмосфера, пронитанная испареніями, есть какъ бы дыханіе (ἀτρίς) земного шара.

6) Такъ Bisping. s. 74—75.

можетъ служить прекраснымъ символомъ непрочности человѣческаго существованія. Въ пользу такого перевода могутъ говорить еще тѣ соображенія, что образъ огня у св. Іакова встрѣчается нѣсколько разъ (3, 6; 5, 3) и что предыдущая рѣчь напоминаетъ собою отчасти рѣчь св. пророка Іоиля, у котораго употребленъ образъ дыма (2, 3)<sup>1)</sup>. Однако ничто не препятствуетъ понимать слово въ его первоначальномъ значеніи „дыханія“. Напротивъ, такое значеніе наиболѣе подходящее. Дыханіе человѣческихъ устъ, которое, конечно, и имѣется въ виду, особенно быстро разсѣвается въ холодномъ воздухѣ, и сравненіе съ нимъ человѣческой жизни сообщаетъ особую силу мысли. Этотъ образъ напоминаетъ собою другой образъ, часто употребляемый въ Ветхомъ Заветѣ для обозначенія непрочности жизни—образъ тѣни (Іов. 8, 9; Пс 101, 12; 143, 4). Тѣнь тоже есть какъ бы слабое дыханіе предмета. Изложенное нами пониманіе принято у лучшихъ эвзегетовъ<sup>2)</sup>. Для большей яркости мысли о скоротечности жизни къ слову *ἀτμός* присоединены еще опредѣленія *ἢ πρὸς ὀλίγον φαινόμενη*, *ἔπειτα δὲ ἀφανιζομένη* („дыханіе, на короткое время являющееся, затѣмъ же исчезающее“). Хотя чтеніе и въ указанномъ видѣ вполне выполняетъ свое назначеніе, однако другое чтеніе, болѣе засвидѣтельствованное<sup>3)</sup>—*ἔπειτα καί*, выполняетъ его лучше, такъ какъ лучше оттѣняетъ такое же дѣйствительное (*καί* значитъ также) исчезновеніе дыханія, какъ и появленіе его. Оно, кромѣ того, какъ болѣе трудное, вѣроятно, и есть первоначальное<sup>4)</sup>.

Если бы торговцы были настроены вполне по—христиански, то отъ нихъ слышались бы смиренныя, чуждыя высоко-

4, 15

1) Такъ понимаютъ Huther. s. 186. Lange s. 96.

2) Hofmann s. 120. Wandel. s. 158. Schegg. s. 214.

3) Кодексъ А. В. К. Siuait.

4) Есть и третьяго рода чтеніе—*ἔπειτα δὲ καί* (код. [G]); оно, можно думать, произошло изъ указанныхъ двухъ первыхъ чтеній.

мѣрія рѣчи—рѣчи, ставящія все въ зависимость отъ благой воли Божіей. вмѣсто рѣчи 4, 13, они говорили бы: „аще Господь восхощетъ, и живи будемъ и сотворимъ сіе или оно“. Приведенное выраженіе эвзегеты читаютъ двоякимъ образомъ, одни въ томъ видѣ, въ какомъ мы сейчасъ привели<sup>1)</sup>, другіе же относятъ слова: „и живи будемъ“ къ предыдущему предложенію, вслѣдствіе чего получается такое чтеніе: „если захочетъ Господь и мы будемъ живы, то сотворимъ то или другое“<sup>2)</sup>. Изъ указанныхъ чтеній должно быть предпочтено первое, такъ какъ въ немъ ярче и сильнѣе высказана зависимость человѣка отъ Бога: не только дѣла, но и самая жизнь человѣка ставится въ зависимость отъ Бога. А это-то, въ противоположность гордой рѣчи 4, 13, и должно быть оттѣнено. Кромѣ того, изъявительное наклоненіе ζήσομεν<sup>3)</sup> было бы страннымъ на ряду съ сослагательнымъ наклоненіемъ θελήσῃ. Употребленіе двухъ наклоненій—сослагательнаго и изъявительнаго въ предѣлахъ одного и того же предложенія и въ одной и той же зависимости отъ союза ἕάν было бы безпримѣрнымъ<sup>4)</sup>. Итакъ, второго рода чтеніе должно быть отвергнуто. При принятомъ нами чтеніи ясно, что оба глагола послѣдующаго предложенія должны стоять въ изъявительномъ наклоненіи: рѣчь дышетъ увѣренностью, вслѣдствіе чего сослагательныя наклоненія неумѣстны. Такимъ образомъ, по словамъ св. Апостола, все въ жизни христіанина должно ставиться въ зависимость отъ воли Божіей<sup>5)</sup>: и жизнь, и успѣхъ всѣхъ предпріятій.

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. Huther. s. Bisping. s. 76. Schegg. s. 213. Wändel. s. 159—160. Trenkle. s. 338.

<sup>2)</sup> Такъ Hofmann. s. 121—122.

<sup>3)</sup> Изъявительное наклоненіе прекрасно засвидѣтельствовано: кодексъ А. В. Sinait.

<sup>4)</sup> Такъ Trenkle. s. 338. Schegg. s. 217.

<sup>5)</sup> Нѣкоторые думаютъ, что обычно употребляющееся въ жизни выраженіе: deo volente произошло на основаніи словъ св. Іакова ἕάν θελήσῃ ὁ κύριοςъ совмѣстно со словами 1 Кор. 4, 19. См. Фарраръ. Примѣч. къ 4-й вѣн. стр. 918.

Если въ земныхъ предиріятіяхъ приличны такия, все волѣ 4, 16  
 Божіей предоставляющія рѣчи, то рѣчи торговцевъ, дышащія  
 самоувѣренностью, грѣховны и преступны. И эта преступ-  
 ность самоувѣренныхъ рѣчей видна изъ источника ихъ про-  
 исхожденія, изъ того, что они вытекаютъ изъ „гордостей“  
 (ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν). Выраженіе ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ука-  
 зываетъ именно на то, подѣ вліяніемъ чего высказываются тѣ  
 самоувѣренныя рѣчи, образецъ которыхъ приведенъ въ 4, 13.  
 Источникомъ такихъ рѣчей служить гордость, конечно, не  
 иная какая, какъ гордость *житейская*, такъ какъ только  
 она можетъ быть предположена въ лицахъ, обличаемыхъ св.  
 Апостоломъ. Выраженіе, слѣдовательно, напоминаетъ собою  
 выраженіе св. Ап. Іоанна Богослова: ἀλαζονεία τοῦ βίου (1 Іоан.  
 2, 16). Множественное число, въ которомъ употреблено у св.  
 Іакова слово, указываетъ на различныя модификаціи чувства  
 гордости житейской при различныхъ обстоятельствахъ и слу-  
 чаяхъ жизни. Одна и таже по существу гордость измѣняется  
 въ своихъ отбѣвкахъ, смотря по тому, чѣмъ она въ извѣст-  
 ное время возбуждается<sup>1)</sup>. Менѣе подходяще толкованіе дру-  
 гого рода, толкованіе, понимающее слово ἀλαζονείαις въ смы-  
 слѣ „гордыхъ рѣчей“ (ἀλαζόνες λόγοι)<sup>2)</sup>, такъ какъ въ  
 этомъ толкованіи не дается внутренней оцѣнки превозношенія  
 и похвалы торговцевъ, что между тѣмъ здѣсь весьма важно.  
 Совсѣмъ неподходяще къ содержанию рѣчи толкованіе въ  
 смыслѣ: „gloriamini vos esse ricos“, такъ какъ мысль о соб-  
 ственномъ благочестіи и святости едва ли могла явиться въ  
 головахъ омірщенныхъ торговцевъ<sup>3)</sup>. Принятое нами толко-  
 ваніе вполне гармонируетъ съ дальнѣйшимъ изреченіемъ св.  
 Апостола: „всяка хвала такова зла“. Слово „такова“ говоритъ  
 о томъ, что раньше былъ указанъ и опредѣленъ характеръ

1) Такъ Huther. s. 188. Trenkle. s. 338.

2) Такъ Hofmann. s. 122.

3) Противъ Schneckenburger'a и Еп. Алексія, стр. 214—215.



хвалы, что именно и получается при данномъ нами толкованіи.

4, 17

Все сказанное объ омірщенныхъ торговцахъ заключается общей сентенціей: „вѣдущему убо добро творити и не творящему, грѣхъ ему есть“. Конечно, неправильно сообщать выраженію тотъ смыслъ, будто до вышеизложеннаго наставленія читателя-торговцы не знали высказанныхъ истинъ и узнали ихъ только теперь, и что поэтому нарушеніе ихъ, въ прежнее время нѣсколько извинительное, теперь становится преступнымъ. Отрицать въ христіанахъ знаніе такихъ истинъ, какія высказаны ранѣе, безразлично, будутъ ли это истины двухъ послѣднихъ главъ—3 и 4<sup>1)</sup> или ближайшаго отдѣла 4, 13—16<sup>2)</sup>, невозможно. Смыслъ выраженія обратный вышеуказанному. Изображенное поведеніе торговцевъ не только не извиняется со стороны св. автора ихъ незнаніемъ, но, наоборотъ, указывается великая преступность его. Знаніе сказаннаго св. Апостоломъ, конечно, въ ближайшемъ предыдущемъ (4, 13—16)<sup>3)</sup> само собой предполагается у обличаемыхъ. Если такъ, то знать, какъ поступать хорошо (разумѣется подчиненіе во всемъ волѣ Божіей), и не поступать есть грѣхъ<sup>4)</sup>. Такимъ образомъ заключительный стихъ не представляетъ собою вывода изъ предыдущаго, но только въ видѣ общей сентенціи заканчиваетъ отдѣлъ. Вслѣдствіе этого союзъ *οὐ* имѣетъ значеніе не вывода изъ предыдущаго, а только значеніе общаго заключенія, почему можетъ быть оставленъ и безъ перевода<sup>5)</sup>.

1) Такъ Еп. Алексій, стр. 125.

2) Такъ Rosenmüller: „теперь вы наставлены мною, не можете извиняться незнаніемъ; если послѣ этого будете говорить нѣчто подобное, то вина будетъ тяжелѣе“, р 384.

3) Противъ Еп. Алексія, стр. 125.

4) Тяжесть сознательнаго грѣха особенно должна быть понятна христіанамъ изъ іудеевъ, такъ какъ у послѣднихъ даже не было жертвы, могущей очистить отъ сознательнаго грѣха (Числ. 15, 24, 27); за сознательный грѣхъ противъ Бога полагалась смертная казнь (Числ. 15, 30).

5) Такъ въ русскомъ текстѣ.

## II.

### Обличеніе богачей-землевладѣльцевъ (5, 1—6).

Послѣ торговцевъ рѣчь св. Іакова обращается къ еще болѣе омірщеннымъ богачамъ—землевладѣльцамъ. Слова ἄγε υῶν, какъ и въ 4, 13, имѣютъ значеніе обращенія. Богачи приглашаются къ сильному плачу, рыданію—κλαύσατε ὀλολύζοντες; самъ по себѣ глаголъ κλαίειν обозначаетъ сильный плачь, рыданіе, въ соединеніи же съ глаголомъ ὀλολύζειν, употребляющимся для обозначенія ужаса суда Божія (Ис. 13, 6; 14, 31; 15, 3), онъ долженъ обозначать сильный плачь, проникнутый ужасомъ. Такъ должны плакать богачи въ виду надвигающихся на нихъ бѣдствій. Приглашеніе богачей рыдать, въ сознаніи ужаса предстоящихъ бѣдствій, конечно, имѣетъ значеніе призыва къ покаянію<sup>1)</sup>. Правда, плачь, проникнутый ужасомъ, не есть плачь покаянія, но несчастія. Однако чрезъ призывъ къ такому плачу св. авторъ имѣетъ въ виду возбудить въ богачахъ другой плачь, плачь покаянія. Если не предполагать такой цѣли у св. Апостола, то его призывъ къ плачу будетъ проникнутъ жаждой мести и здорадованіемъ, чего несомнѣнно допустить нельзя<sup>2)</sup>. Что за бѣдствія, уже надвигающіяся, разумѣются у св. Апостола?—Нельзя подъ ними разумѣть бѣдствій разрушенія Іерусалима, такъ какъ бѣдствія эти не могли непосредственно коснуться

<sup>1)</sup> Такъ de Wette s. 257.

<sup>2)</sup> Противъ Huther'a s. 191—192.

богачей разсѣянн<sup>1)</sup>),—неосновательно также понимать выраженія въ отношеніи къ скоротечности человѣческаго счастья вообще, такъ какъ изображеніе бѣдствій свидѣтельствуемъ о чемъ-то большемъ, чѣмъ простая потеря богатствъ, и такъ какъ бѣдствія ставятся въ связь съ пришествіемъ Господа (5, 7—9). Очевидно, разумѣются бѣдствія послѣдняго суда Господня. Судъ Господень представляется близкимъ, бѣдствія его уже надвигаются (*ἐπερχόμενοι*). Такимъ образомъ, св. Іаковъ высказываетъ здѣсь, какъ и въ 5, 8—9, мысль о близости второго пришествія Господня, мысль, встрѣчающуюся также у другихъ Апостоловъ (1 Петр. 4, 7; 2 Петр. 3, 9—10; 1 Іоан. 2, 18, 28; 1 Кор. 7, 29; 10, 11; 1 Сол. 4, 17). Такъ какъ такое представленіе нѣсколько странно, то является вопросъ: понимать ли его прямо и буквально или оно имѣетъ какой-либо иной смыслъ? Нѣкоторые экзегеты понимаютъ буквально. Между первыми христіанами, говорятъ они, была распространена вѣра въ близость второго пришествія Христова; эту вѣру раздѣлялъ и св. Іаковъ. Этимъ, между прочимъ, прибавляютъ они, объясняется то, почему у св. Іакова указывается средство противъ смерти—елеопомазаніе (5, 14—15): не хотѣлось христіанамъ умирать, такъ сказать, наканунѣ пришествія Христова и открытія славнаго Его царства<sup>2)</sup>. Однако, если даже допустить существованіе такой вѣры у первыхъ христіанъ, все же должно отрицать ее у св. Апостоловъ. Не можетъ быть, чтобы св. Апостолы вообще и св. Іаковъ въ частности вѣровали въ близость второго пришествія Христова такъ какъ имъ прекрасно были извѣстны слова Спасителя о совершенной неизвѣстности часа Его пришествія. Они конечно, въ силу этой неизвѣстности, не могли отрицать мысли о близости Христова пришествія, но они по той же причинѣ не могли и утверждать ее, какъ

<sup>1)</sup> Противъ Huther'a s. 191—192.

<sup>2)</sup> Такъ Hofmann. s. 139—140.

это и видно 1 Сол. 5, 1—2. Елеопомазаніе, рекомендуемое св. Іаковомъ, какъ средство противъ болѣзней и смерти, понятно и безъ указаннаго допущенія... Жизнь вообще есть благо для человѣка, какъ время подготовки къ будущей жизни, и посему врачевать ее есть дѣло вполне естественное. Такимъ образомъ, нѣтъ основанія предполагать у св. Апостоловъ вѣру въ близость второго пришествія Христова и суда. Если такъ, то увѣренныя выраженія св. Апостоловъ о близости второго пришествія Христова должны пониматься иначе. Одинъ изъ новыхъ экзегетовъ понимаетъ ихъ психологически, какъ выраженія „религіознаго напряженія и увѣренности, которая созерцаетъ времена въ духѣ Господнемъ, предъ которою тысяча лѣтъ, яко день единъ (2 Петр. 3, 8). Въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорилъ Апостоль, всегда во всѣ времена могло и можетъ быть сказано: пришествіе Господне близко“<sup>1)</sup>. Безъ сомнѣнія, для вѣрующаго не можетъ быть далекимъ пришествіе Господа, такъ какъ онъ, благодаря своей вѣрѣ, переселяется изъ области временнаго бытія въ область бытія вѣчнаго, гдѣ не считаются дни и годы. Однако, такъ какъ св. Іаковъ свою рѣчь обращаетъ къ такимъ лицамъ, которымъ недоступно подобнаго рода представленіе, то нельзя его въ данномъ случаѣ и предполагать. Если св. Іаковъ говоритъ о близости второго пришествія и суда грѣшникамъ, то, очевидно, онъ высказываетъ такого рода представленіе, которое доступно и имъ. Намъ кажется наиболѣе основательнымъ понимать мысль св. Апостола о близости второго пришествія Христова съ точки зрѣнія дѣленія жизни міра на эпохи. Епископъ Михайлъ съ этой точки зрѣнія уясняетъ представленіе Апостола такимъ образомъ. „Близость второго пришествія Христова къ первому, говоритъ онъ, нужно измѣрять не временнымъ разстояніемъ этихъ двухъ событій, а

---

<sup>1)</sup> Lange. s. 108.

въ томъ смыслѣ нужно понимать, что съ первымъ пришествіемъ Христовымъ настала послѣдняя эпоха настоящей жизни міра, когда со стороны Бога сдѣлано уже все для міра, и уже нѣтъ препятствій къ открытію новаго славнаго царства Христова. Эта эпоха можетъ быть продолжительною по времени, но по нравственной связи событій она послѣдняя, и теперь единственно отъ воли Божіей зависитъ ея продолжительность; пришествіе Христово близко по внутренней нравственной связи второго пришествія съ первымъ,—это послѣдніе дни, послѣдняя эпоха міра. Но когда именно оно послѣдуетъ, этимъ выраженіемъ о близости не опредѣляется“<sup>1)</sup>. Эта точка зрѣнія доступна всѣмъ христіанамъ—совершеннымъ и несовершеннымъ, и ее то, по всей вѣроятности, имѣли св. Апостолы, когда говорили о близости второго пришествія Христова. Ее, нужно думать, имѣлъ въ виду и св. Іаковъ, обличая богачей въ ихъ преступленіяхъ.

5, 2—3

Во 2-мъ и 3-мъ стихахъ изображаются бѣдствія послѣдняго суда Господня<sup>2)</sup>. Такъ какъ говорится о судѣ надъ богачами, то бѣдствія суда представлены подъ образомъ гибели богатствъ. Гибель богатствъ свидѣтельствуетъ и о гибели богачей, ибо, если ихъ дѣло, состоящее въ собраніи богатствъ, уничтожается судомъ, то не могутъ устоять и сами дѣлатели. Судъ представленъ, для яркости и живости картины, какъ уже происшедшій: *σέσηπε... σὴτόβρωτα γέγονεν... κατίωται...* (*perfecta prophetica*). Прежде всего на судѣ подвергается

<sup>1)</sup> Стр. 92.

<sup>2)</sup> Нѣкоторые экзегеты во 2-мъ и 3-мъ стихахъ видятъ не изображеніе бѣдствій суда, но характеристику богачей. Выраженія: «богатство ваше изгни», «ризны ваша моимъ поядоша», «злато и сребро ваше изоржавѣ», говорятъ, по ихъ мнѣнію, лишь о томъ, что богачи не пользовались своими богатствами во благо своей душѣ, что тлѣнными богатствами они не старались приобрѣсть нетлѣнные небесныя блага. Такъ Wandel. s. 162—164. Однако изложенное пониманіе не можетъ быть принято, такъ какъ не понятно, почему св. Іаковъ въ 5, 1 говорилъ о надвигающихся на богачей бѣдствіяхъ, если не думалъ указывать этихъ бѣдствій.

гниенію, какъ негодное, богатство богачей. Поелику богачи представляются въ видѣ землевладѣльцевъ, то подѣ богатствомъ нужно разумѣть не мяса, рыбы, маслины и т. п. <sup>1)</sup> и не богатство вообще, въ чемъ бы оно ни состояло <sup>2)</sup>, но склады зерноваго хлѣба. Такъ какъ богатство такого рода дѣйствительно подлежитъ гниенію, то и сказано: богатство ваше *σέσγηε*—„согнило“. За гибелью главнаго богатства богачей, изображается гибель другихъ сокровищъ и богатствъ, въ которыя хлѣбъ, такъ сказать, переводился. Именно. Гибель обрушивается на богатые одѣянія богачей: „и ризы ваша моле поядоша“. Выраженіе напоминаетъ собою выраженія Іов. 13, 28; Ис. 51, 8; Мѡ. 6, 19. Почему изъ числа различныхъ богатствъ выдѣлены одѣянія. понятно изъ того, что у богатыхъ іудеевъ было большая склонность къ пышнымъ одеждамъ. Дорогихъ одеждъ бывало у богачей такъ много, что они всегда могли быть выдѣлены, какъ особый видъ богатства. Насколько сильна была у евреевъ вообще, а у богатыхъ въ особенности склонность къ роскошнымъ одѣяніямъ, видно изъ слѣдующаго замѣчанія книги Еноха: „вы надѣли на себя украшеній болѣе, чѣмъ женщина, и разноцвѣтнаго болѣе, чѣмъ дѣвица“ <sup>3)</sup>. Зерновое богатство несомнѣнно главнымъ образомъ переводилось въ золото и серебро, и посему дальше говорится объ ихъ гибели: „золото и серебро ваше изоржавѣло“ (*κατίωται*). Поелику благородные металлы—золото и серебро ржавчинѣ не подвергаются, то возникающее по сему поводу недоумѣніе стараются разрѣшить или тѣмъ, что св. Іаковъ въ пылу рѣчи не сдѣлалъ строгаго различія между благородными металлами и тѣми, которые подвергаются ржавчинѣ <sup>4)</sup>, или тѣмъ, что св. Іаковъ

<sup>1)</sup> Противъ Rosenmüller'a p. 385—386.

<sup>2)</sup> Противъ Wiesinger'a s. 183. Huther'a s. 189. Hofmann'a s. 125.

<sup>3)</sup> Der Buch Henoch. Переводъ Dillmann'a Leipzig. 1853. гл. 98. ст. 2.

<sup>4)</sup> Такъ Huther. s. 194.

имѣлъ въ виду не чистое золото и серебро, но въ смѣси съ неблагородными металлами, напр. серебряныя деньги, золотыя и серебряныя сосуды<sup>1)</sup>. Послѣднее вѣроятнѣе, такъ какъ естественнѣе имѣть въ виду обращающееся серебро и золото, чѣмъ въ чистомъ видѣ. Въ послѣднемъ случаѣ и глаголь *κατίωται* сохраняетъ свое подлинное значеніе, не требуя для своего объясненія никакихъ натяжекъ. Такимъ образомъ, все богатство богачей будетъ уничтожено на страшномъ судѣ, и эта гибель богатства будетъ свидѣтельствовать объ ихъ гибели: *καὶ ὁ ἰδὼς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὄμνῃ ἕσται*. Не о скупости богачей будетъ свидѣтельствовать ржавчина на сокровищахъ, какъ думаютъ нѣкоторые<sup>2)</sup>, и не о скоропреходимости богатства<sup>3)</sup>, такъ какъ содержаніе рѣчи противъ такихъ пониманій. Послѣдующее ясно говоритъ, что свидѣтельство ржавчины относится къ гибели богачей: „ржавчина съѣстъ плоть (*σάρκας*) вашу“. Выраженіе о гибели богачей, конечно, образное, однако говорящее о какихъ-то неестественныхъ, чудовищныхъ и страшныхъ страданіяхъ. Употребленіе въ выраженіи множественнаго числа *σάρκας* объясняется тѣмъ, что имѣются въ виду многіе члены человѣческаго тѣла<sup>4)</sup>. Вслѣдствіе этого слово *σάρξ* и въ отношеніи къ одному человѣку часто употребляется во множественномъ числѣ (4 Цар. 9, 36). Почему богачи названы „плотью“, прекрасно объясняется у одного стараго экзегета; люди такого рода ничто болѣе, какъ плоть<sup>5)</sup>. Нѣкоторые экзегеты, желая усилить и пояснить выраженіе

1) Таъ de Wette, s. 257.

2) Таъ Икуменій, р. 474. Bisping. s. 78.

3) Противъ Augusti. См. Huther. s. 194.

4) Одинъ изъ экзегетовъ совершенно произвольно разумѣетъ подъ *σάρκας* то, что соединено съ богатствомъ, какъ плоть съ костями, — власть, друзей, честь и т. п. Ржавчина сокровищъ будетъ свидѣтельствовать о ничтожествѣ и непрочности такой плоти богатства. Wandel, s. 163—164. Искусственность изложеннаго пониманія говоритъ сама противъ себя.

5) Таъ Schneckenburger. см. Huther. s. 207.

св. Апостола о дѣйстви ржавчины, слова  $\acute{\omega}\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\rho$  относятся къ сущ. „ржавчина“: „ржавчина съѣстъ плоть вашу, какъ огонь“. Однако такое сочетаніе словъ неправильно, такъ какъ слова  $\acute{\omega}\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\rho$ , во-первыхъ, не только не усиливаютъ, но ослабляютъ, мысль, а во-вторыхъ, слѣдующее выраженіе было бы весьма блѣднымъ: „вы собрали себѣ сокровища въ послѣдніе дни“. Такъ какъ св. Іаковъ любитъ усиливать, а не ослаблять свои мысли, и такъ какъ во многихъ кодексахъ<sup>1)</sup> и у многихъ толковниковъ<sup>2)</sup> слова  $\acute{\omega}\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\rho$  относятся къ послѣдующему, то намъ кажется болѣе подходящимъ принять послѣднее чтеніе. Мысль будетъ такая: сокровища, собранныя въ послѣдніе дни, послужатъ какъ бы огнемъ въ день суда. „Ваши золотыя сокровища, говоритъ въ поясненіе мысли Фарраръ, въ сущности суть сокровища изъ огня“. И опасность этихъ сокровищъ тѣмъ болѣе велика, что они собраны въ послѣдніе дни ( $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\varsigma\ \eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha\iota\varsigma$ ). т. е. предъ самымъ судомъ, въ виду близости пришествія Христова. Пониманіе выраженія въ смыслѣ дней суда: „на послѣдніе дни“ имѣетъ противъ себя предлогъ  $\acute{\epsilon}\nu$ , который никогда не имѣетъ значенія предлога  $\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ <sup>3)</sup>.

Такое наказаніе постигнетъ богачей, потому что ихъ сокровища неправедны, что и дѣлаетъ ихъ огненными сокровищами. Они прежде всего неправдою приобрѣтены. На богатствахъ богачей видна запекшаяся кровь работниковъ — наемниковъ, жнецовъ нивъ. Удержанная плата жнецовъ ( $\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\upsilon\upsilon$ , отъ гл.  $\acute{\alpha}\mu\acute{\alpha}\nu$  — жать)<sup>4)</sup> вопіетъ, требуя возмездія. Несомнѣнно выраженіе св. Іакова напоминаетъ въ данномъ случаѣ выраженіе Быт. 4, 10: „гласъ крови брата

5, 4

<sup>1)</sup> Кодексы G. 63. 64.

<sup>2)</sup> Такъ Wiesinger. s. 190. Hofmann. s. 126. Икуменій р 474. Блаж. Теофилактъ, стр. 50—51.

<sup>3)</sup> Противъ Hugo Grotius'a р. 52 и русскаго текста.

<sup>4)</sup> Чтеніе славянскаго текста „дѣлавшихъ“ не точно, такъ какъ не указывается, какого рода работа имѣется въ виду.



твоего (Авеля), вопіеть ко мнѣ отъ земли“. Вслѣдствіе этого, слова ἀφ' ὧν, какъ параллельныя словамъ „отъ земли“ (ἐκ τῆς γῆς) должны быть отнесены не къ слову ἀπεστερημένον (плата, удержанная вами)<sup>1)</sup>, а къ глаголу κράζει: вопіеть отъ васъ, т. е. отъ жилищъ богачей<sup>2)</sup>. При такомъ сочетаніи словъ, выраженіе выигрываетъ въ картинности. Выраженіе построено по образцу выраженія о крови Авеля, конечно, потому, что плата бѣдняковъ, оставшаяся у богачей, есть какъ бы плата, забрызганная кровью, такъ какъ удержаніе платы равносильно пролитію крови—убійству (Сир. 34, 21—22). Значитъ, здѣсь взываетъ въ видѣ удержанной платы кровь бѣдняковъ, т. е. мысль выраженія вполне совпадаетъ съ мыслию Быт. 4, 10. Вмѣстѣ съ воплемъ кровавой платы возносятся къ Богу и вопли (βοαί) жнецовъ и не только возносятся, но и достигли уже ушей Господа Саваоѳа (εἰς τὰ ὦτα κυρίου Σαβαώθ εἰσεληλύθασιν). Выраженіе также построено по образцу подобныхъ многочисленныхъ выраженій (Исх. 2, 23, пс. 17, 7; Ис. 5, 9). Ненапрасно въ выраженіи употреблено названіе Саваоѳъ. Слово Саваоѳъ значитъ: „Богъ небесныхъ силъ, воинствъ“ (пс. 23, 10; 2 Цар. 5, 10; 7, 27). Очевидно, высказывается та мысль, что возмездіе должно постигнуть богачей, такъ какъ жалобы услышаны Всемогущимъ Господомъ, Господомъ силъ, для Котораго наказаніе богачей не составляетъ никакой трудности. Для указанія характера собранныхъ богатствъ упомянуто лишь объ удержаніи платы у наемниковъ—жнецовъ, конечно, не потому, что это единственная несправедливость богачей, а потому, что это выдающаяся несправедливость, при которой сами собою понятны другія. Трудъ наемника жнеца, подъ палящими лучами восточнаго солнца, особенно тяжелъ. Поэтому удержаніе заработной платы у него особенно преступно.

<sup>1)</sup> Противъ Wiesinger'a. s. 190. Starke s. 262. de Wette s. 258.

<sup>2)</sup> Такъ Spitta s. 133. Wandel. s. 165. Trenkle, s. 355.

Если также принять во вниманіе прямыя предписанія Моисеева закона о неудержаніи платы наемниковъ до утра (Лев. 19, 13; Тов. 4, 14) и общее отношеніе евреевъ къ жатвѣ, какъ времени особенной радости<sup>1)</sup>, то преступность и вопіющая несправедливость удержанія богачами платы жнецовъ выступить во всей яркости и со всею силою.

Но мало того, что сокровища богачей приобрѣтены не- 5, 5  
 правдою. Они неправедны еще и потому, что расточаются неправедно,—собираются, такъ сказать, съ худою цѣлью. Омоченныя кровію и слезами ближнихъ, они идутъ на вакханалии богачей. Св. авторъ говоритъ, что богачи веселились (ἐτρυφήσατε). Глаголь τρυφᾶν употребляется для указанія на веселую, роскошную, полную наслажденій жизнь (Неем. 9, 25; Ис. 66, 11). Такъ какъ имѣется въ виду постоянная веселая жизнь, то аористъ ἐτρυφήσατε лучше всего перевести въ несовершенномъ видѣ: „вы веселились“. Къ этому св. Апостоль прибавляетъ другое указаніе, говорящее о томъ, какого рода было это веселіе: ἐσπαταλήσατε. Глаголь σπαταλᾶν употребляется для обозначенія роскошной жизни въ отношеніи къ ѣдѣ, питью и одѣянью. (1 Тим. 5, 6). Поэтому его можно перевести: „роскошествовали“. Однако сказаннаго мало для характеристики преступнаго веселья богачей. Что особенно говорить о преступности такого времяпровожденія, такъ это то, что богачи откармливали себя—„сердца свои“<sup>2)</sup> ὡς ἐν ἡμέρα σφαγῆς. Выраженіе ὡς ἐν ἡμέρα σφαγῆς понимается эвзегетами весьма различно. Одни видятъ въ выраженіи сравненіе богачей съ животными, откармливаемыми на день закланія<sup>3)</sup>,—только предлогъ ἐν, понимаемый въ смыслѣ

<sup>1)</sup> Brückner. см. Huther. s. 197. Примѣчаніе.

<sup>2)</sup> Выраженіе „сердца свои“ (τὰς καρδίας ἑμῶν) есть гебраизмъ (Суд. 19, 5. 8; Дѣян. 14, 17; Лук. 21, 24) и обозначаетъ тоже, что vosmet ipsos—себя самихъ. Rosenmüller. p. 388.

<sup>3)</sup> Такъ Wolf, Augusti, Hottinger. (см. Huther. s. 198). Rosenmüller p. 388.

εἶς, говорить противъ указаннаго пониманія. Другіе видятъ въ немъ сравненіе пиршествованія богачей съ тѣмъ, какъ ѣдятъ животныя въ самый день закланія, предъ закланіемъ. Богачи откармливали себя „подобно животнымъ, которыя въ тотъ самый день, когда они имѣютъ быть убиты, беззаботно пасутся, жадно ѣдятъ“<sup>1)</sup>. Однако получается мысль не совсемъ подходящая, такъ какъ животныя пасутся и ѣдятъ въ день закланія такъ же, какъ и въ другіе дни. Третьи понимаютъ выраженіе ἡμέρα σφαγῆς въ смыслѣ дня жертвоприношеній—праздниковъ, когда устраивались пиршества отъ мирныхъ жертвъ. Мысль получается та, что для богачей былъ какъ бы постоянный день закланія—праздникъ (ср. Лук. 16, 19; 2 Петр. 2, 13)<sup>2)</sup>. Хотя пониманіе вполне соответствуетъ жизни богачей, однако, такъ какъ выраженіе ἡμέρα σφαγῆς нигдѣ въ священномъ писаніи въ этомъ значеніи не употреблено, то едвали оно вѣрно. Наконецъ, четвертые, ставя выраженіе св. Іакова въ параллель съ словами св. Апостола Павла: „ямы и пиемъ, утрѣ бо умремъ“ (1 Кор. 15, 32), придаютъ ему такой смыслъ: богачи веселились такъ, какъ будто они уже не надѣялись жить завтра, какъ будто каждый день былъ для нихъ послѣднимъ днемъ жизни, днемъ закланія<sup>3)</sup>. Пониманіе несомнѣнно оригинальное, однако въ силу своей искусственности не можетъ быть принято. Такимъ образомъ всѣ пониманія, придающія выраженію смыслъ сравненія, не могутъ считаться удачными. Поэтому обратимся къ пониманіямъ, читающимъ выраженіе безъ сравнительной частицы ὡς. Чтеніе безъ частицы ὡς едвали не лучше засвидѣтельствовано, чѣмъ предыдущее<sup>4)</sup>. Изъ пони-

<sup>1)</sup> De Wette s. 259. Theile см. Фарраръ. Примѣч. стр. 919.

<sup>2)</sup> Такъ Laurentius: „вся жизнь ваша была какъ бы постояннымъ пиршествомъ и непрерывнымъ праздникомъ“ см. Huther. s. 212 Hugo Grotius p. 53.

<sup>3)</sup> Такъ Hofmann. s. 128.

<sup>4)</sup> Кодексъ А. В. Sinait.

маній этого рода несомнѣнно должно быть отвергнуто то, по которому св. Іаковъ якобы желаетъ сказать, что вся жизнь богачей была днемъ ихъ собственнаго закланія, какъ направленная къ убіенію въ нихъ духовной жизни<sup>1)</sup>: это пониманіе отличается натяжками. Выраженіе, нужно, думать, какъ видно изъ предыдущаго (5, 1) и послѣдующаго (5, 8—9) имѣетъ отношеніе къ бѣдствіямъ суда: судъ представляется какъ день закланія въ отношеніи къ богачамъ. При этомъ должна быть признана невѣрной та фракція этого пониманія, по которой предлогъ ἐν имѣетъ значеніе εἰς: богачи откармливали себя на день суда—день закланія. Остается, слѣдовательно, другая фракція того-же толкованія, понимающая предлогъ ἐν въ его собственномъ значеніи. Мысль выраженія будетъ такая: богачи откармливали себя въ день закланія, т. е. въ виду близкаго суда, который вотъ—вотъ наступитъ. Въ пользу нашего пониманія говоритъ, во-первыхъ, то, что день суда какъ въ каноническихъ книгахъ (Ис. 34, 2, 6; Іер. 12, 3; 25, 34; Іез. 21, 15), такъ и апокрифическихъ (книга Еноха 94, 8—9; 98, 12) часто изображается подъ образомъ закланія, а во-вторыхъ то, что такое выраженіе въ данномъ случаѣ оказывается вполне подходящимъ. Такъ какъ богачи представлены ведущими животный образъ жизни, такъ какъ они ничего иного не представляютъ, какъ одну плоть, то и кончина ихъ естественнѣе всего могла быть представлена подъ образомъ закланія животныхъ.

Наконецъ, указывается самое ужасное пятно на богатствѣ и богачахъ — осужденіе и убіеніе праведника: *κατεδικάσατε, ἐφρονέσατε τὸν δίκαιον*. Осужденіе праведника должно представляться не какъ непосредственное дѣло богачей, такъ какъ нѣтъ основаній думать, что богачи были судьями, тѣмъ болѣе, что они христіане и не могли имѣть

5, 6

<sup>1)</sup> Такъ Wandel. s. 166.

судейскаго званія<sup>1)</sup>—осужденіе праведника было несомнѣнно посредственнымъ<sup>2)</sup>. Праведникъ осуждался благодаря вліянію богачей на судей, такъ понятному при обладаніи богатствомъ. Суды велись, конечно, изъ-за денегъ, долговъ, вообще матеріальныхъ интересовъ. Въ пользу такого пониманія говоритъ и предыдущее (2, 6), гдѣ богачи выступаютъ въ качествѣ жалобщиковъ, а не судей, и гдѣ разумѣются суды также, вѣроятнѣе всего, изъ-за денегъ. Посредствомъ такихъ судебныхъ преслѣдованій достигалось то, что у св. Апостола называется убійствомъ праведника. Изъ содержания и смысла рѣчи видно, что разумѣется убійство не въ собственномъ смыслѣ, но въ смыслѣ судебного преслѣдованія и обвиненія, — видно также и то, что подъ праведникомъ нужно понимать лицо коллективное. Изъ этого слѣдуетъ, что неправы тѣ толкователи, которые понимаютъ убійство въ собственномъ смыслѣ и въ праведникѣ видятъ опредѣленное лицо. Чтобы убѣдиться въ полной несостоятельности такихъ толкованій, мы нѣсколько остановимся на нихъ. Древніе экзегеты<sup>3)</sup> и нѣкоторые изъ новыхъ<sup>4)</sup> подъ убійствомъ праведника разумѣютъ убіеніе Господа Иисуса Христа. Противъ указаннаго пониманія, помимо связи рѣчи, можно сдѣлать слѣдующія возраженія: во-первыхъ, Господь Иисусъ Христосъ былъ убитъ вообще іудеями, а не іудеями богачами; во вторыхъ, Господа убили палестинскіе іудеи, а не іудеи разсѣянія, въ 3-хъ, подъ богачами разумѣются христіане изъ іудеевъ, а не іудеи, и въ четвертыхъ, выраженіе „не противится вамъ“ (*οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν*) въ настоящемъ времени не подходитъ къ единичному случаю убіенія Христа,—тогда было бы сказано: „и Онъ не противился вамъ“. Правда, защитники изложеннаго

1) Противъ Hofmann'a s. 128.

2) Такъ Еп. Алексій, стр. 199. Bisping. s. 81.

3) Hugo Grotius. p. 53. Икуменій, p. 474.

4) Lange. s. 104—105.

пониманія стараются сообщить иной смысл выраженію: *οχι αυτιτασσεται υμιν*. Такъ, одинъ изъ новыхъ экзегетовъ переводитъ глаголь *αυτιτασσεσθαι* среднимъ значеніемъ: „стоять кому—либо на дорогѣ“, „препятствовать“; получается такое чтеніе: „и онъ вамъ болѣе не стоитъ на дорогѣ“<sup>1)</sup>. Но такъ какъ такимъ переводомъ дается нѣсколько неясная мысль (въ чемъ Господь не стоитъ на дорогѣ?!), и такъ какъ глаголу сообщается значеніе, котораго онъ не имѣетъ, то переводъ не можетъ считаться удачнымъ. Въ виду сказаннаго пониманіе выраженія въ отношеніи ко Христу невозможно. Еще невозможно пониманіе выраженія въ отношеніи къ перво-мученнику Стефану или какому—либо другому определенному праведнику<sup>2)</sup>, такъ какъ богачи разсѣянія здѣсь также не причемъ. Поэтому ясно, что выраженіе относится къ коллективному праведнику, подъ которымъ разумѣются всѣ притѣсняемые, преслѣдуемые богачами смиренные братья христіане. Если понимать такъ, то излишне выраженіе *οχι αυτιτασσεται* переводить безлично: „и нѣтъ вамъ препятствія“<sup>3)</sup> или читать его въ вопросительной формѣ<sup>4)</sup>, такъ какъ и обычное чтеніе: „и онъ не противится вамъ“ вполне понятно, какъ обозначающее поведеніе всѣхъ праведниковъ въ отношеніи къ притѣснителямъ вообще и всегда.

Такимъ образомъ, бѣдствія постигнутъ богачей на последнемъ судѣ потому, что богатства ихъ собраны и употребляются неправедно—на роскошную жизнь и даже на преслѣдованіе невинныхъ бѣдныхъ христіанъ. Это тотъ огонь, который заключается въ богатствахъ и который имѣетъ возгорѣться на судѣ къ погибели обладателей богатствъ.



1) Lange. s. 104—105.

2) См. Cornelius a Lapide. p. 169.

3) Противъ Hofmann'a s. 129.

4) Противъ de Wette, читающаго: „не долженъ' *Υι'* противиться такому вашему поведенію Господь?“ s. 259.

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ



### Наставленія бѣднымъ смиреннымъ братіямъ (5, 7—12).

Обличивъ гордыхъ міра сего (4, 1—13), особенно торговцевъ (4, 13—17) и богатыхъ землевладѣльцевъ (5, 1—6), св. Іаковъ обращается съ наставленіями къ другой половинѣ своихъ читателей—къ бѣднымъ смиреннымъ братіямъ. Такъ какъ это была страждущая половина послѣдователей Христа, страждущая вслѣдствіе бѣдности и преслѣдованій со стороны богатыхъ собратій, то св. Іаковъ призываетъ ее къ терпѣнію и надлежащему перенесенію несчастій. Въ числѣ побужденій въ терпѣнію, св. Іаковъ прежде всего указываетъ на то, что терпѣнію наступитъ конецъ... Конецъ этотъ—пришествіе Господа. Съ пришествіемъ Господа наступятъ лучшія времена, когда добродѣтель терпѣнія будетъ награждена. Подъ пришествіемъ Господа, въ которомъ страждущіе христіане должны почерпать силы къ терпѣнію, несомнѣнно разумѣется второе славное пришествіе Христова, такъ какъ выраженіе *παρουσία κυρίου* есть *terminus technicus* для обозначенія второго пришествія (1 Кор. 1, 7; 1 Сол. 3, 13; 5, 23; 2 Сол. 2, 1). Такъ какъ изъ слѣдующаго стиха (5, 8) видно, что пришествіе Христово близко, и такъ какъ тамъ терпѣніе христіанина сравнивается съ терпѣніемъ земледѣльца, которое не можетъ быть черезчуръ продолжительнымъ, то переводъ глагола *μακροθυμεῖν* въ смыслѣ долгого терпѣнія—„долготерпѣть“ (какъ въ славянскомъ и русскомъ

текстахъ) неправиленъ; глаголь μακροθυμεῖν здѣсь имѣеть значеніе терпѣнія, безъ указанія на его продолжительность, такъ какъ въ терпѣніи различной продолжительности одинаково сказывается широта и сила духа (μακρός—великій, долгій, широкій и θυμός—духъ, сердце). Для большей дѣйственности увѣщанія, св. Іаковъ говоритъ о необходимости терпѣнія вообще раньше полученія или достиженія чего-либо и, слѣдовательно, и о необходимости терпѣнія раньше пришествія страшнаго и славнаго дня Христова. Такую мысль онъ высказываетъ чрезъ приведеніе въ примѣръ земледѣльца, который раньше ждетъ, а потомъ только получаетъ плодъ земли. Выраженіе о земледѣльцѣ встрѣчается у экзегетовъ двоякаго рода пониманіе. Одни понимаютъ его такъ, какъ понято оно въ русскомъ и славянскомъ текстахъ, т. е. такъ, что земледѣлецъ ждетъ плода, но получаетъ не плодъ, а дождь ранній и поздній—весенній и осенній (Вт. 11, 14; Іер. 5, 24; Іоиль 2, 23; Зах. 10, 1): „вотъ земледѣлецъ ждетъ драгоценнаго плода отъ земли и для него терпитъ долго, пока получить дождь ранній и поздній“<sup>1)</sup>. Другіе понимаютъ такъ, что земледѣлецъ получаетъ то, чего ожидаетъ, т. е. ранній и поздній плодъ—иначе раннюю и позднюю жатву (жатву ячменя и пшеницы): „вотъ земледѣлецъ ждетъ драгоценнаго плода отъ земли, терпя для него, пока получить его (плодъ) ранній и поздній“<sup>2)</sup>. Послѣднему пониманію должно быть отдано предпочтеніе. Прежде всего въ пользу его говоритъ то чтеніе, которое должно быть признано подлиннымъ,—чтеніе

1) Такъ Еп. Михаилъ, стр. 90. Wiesinger. s. 193. Huther. 181' 201. Starke s. 263. de Wette. s. 260. Еп. Алексій, стр. 428.

2) Такъ Hofmann s. 130—131. Spitta. s. 137. Wandel. s. 169—170. При этомъ одинъ изъ экзегетовъ глаголь ἐκδέχεσθαι понимаетъ не въ смыслѣ „ожидать“, но въ первоначальномъ смыслѣ „получать“, „принимать“: „вотъ земледѣлецъ получаетъ плодъ отъ земли, терпя о немъ, пока получить его—ранній или поздній“, Wandel. s. 169. Пониманіе весьма хорошее и подходящее, но существа мысли не измѣняющее.



Ватиканскаго кодекса, не имѣющее существительнаго при словахъ: „ранній и поздній“. Оно подлинно потому, что остальные чтенія, указывающія существительное (плодъ“ или „дождь“), очевидно, имѣютъ истолковательный характеръ и явились подъ вліяніемъ того или другого пониманія. Если же признать подлиннымъ чтеніе безъ существительнаго—чтеніе Ватиканскаго кодекса, то будетъ ясно, что существительное не называется вслѣдствіе того, что оно легко можетъ позаимствовано изъ предыдущаго,—изъ предыдущаго же можетъ быть позаимствовано только существительное „плодъ“, такъ какъ о дождѣ раньше рѣчи не было. Правда, противники изложеннаго пониманія говорятъ, что св. Іакову не было надобности называть существительное, такъ какъ выраженіе „ранній и поздній“ такъ было общеупотребительно и понятно въ отношеніи къ дождю, что не требовало поясненія. Однако противъ этого нужно сказать то, что слова „ранній и поздній“ безъ существительнаго нигдѣ не употребляются о дождѣ: вездѣ существительное на лицо (Вт. 11, 14; Іер. 5, 24; Іоиль 2, 23; Зах. 10, 1). Слѣдовательно, употребленные безъ существительнаго слова „ранній и поздній“ могутъ имѣть и другой смыслъ, смотря по смыслу рѣчи,—тѣмъ болѣе, что въ Палестинѣ различались ранніе и поздніе плоды (Іер. 24, 2; Ос. 9, 10), ранняя и поздняя жатва (Исх. 9, 31—32). Въ пользу нашего пониманія свидѣтельствуется и связь съ предыдущимъ, гдѣ говорится объ ожиданіи явленія Господа. Сравненіе христіанина, ожидающаго явленія Господа, съ земледѣльцемъ, ждущимъ весенняго и осенняго дождя, совсѣмъ неподходящее сравненіе. Болѣе подходящее сравненіе христіанина, ожидающаго явленія Господа, съ земледѣльцемъ, ждущимъ плода отъ земли, такъ какъ первый получаетъ то, чего ждетъ въ явленіи Господа, второй же—въ удачной жатвѣ<sup>1)</sup>). Наконецъ, расположеніе словъ „ранній и

<sup>1)</sup> Такъ Hofmann. s. 131.

*поздній*“ является одинаково подходящимъ какъ въ отношеніи къ дождю, такъ и въ отношеніи къ различнымъ жатвамъ и сборамъ плодовъ. Ранній дождь—это осенній, необходимый для всхода сѣмянъ, выпадающій въ Палестинѣ въ м. октябрѣ—въ началѣ сельскохозяйственнаго года, поздній дождь—это весенній, необходимый при наливаніи зерна, выпадающій въ м. мартѣ—апрѣлѣ, предъ жатвою. Естественно, конечно, земледѣльцу прежде ожидать ранняго, осенняго дождя, необходимаго для всхода сѣмянъ, а потомъ уже поздняго, т. е. весенняго, необходимаго предъ жатвой. Однако не менѣе подходит расположеніе словъ „ранній и поздній“ и къ различнымъ жатвамъ или различнымъ сборамъ плодовъ, такъ какъ, очевидно, и здѣсь земледѣлецъ раньше ждетъ ранней жатвы (жатвы ячменя) или ранняго сбора плодовъ, а потомъ уже поздней жатвы (жатвы пшеницы) или поздняго сбора плодовъ. Такимъ образомъ, указаніемъ на земледѣльца, ждущаго плода прежде его полученія, св. Іаковъ говоритъ о необходимости и естественности терпѣнія прежде достиженія дня Христова.— 5, 8

Для окончательнаго укрѣпленія страждущихъ братьевъ въ подвигъ терпѣнія св. Апостолъ указываетъ на близость пришествія Христова: „пришествіе Господне приблизилось“ (ἤγγικε) <sup>1)</sup> Этимъ указаніемъ какъ бы говорится: „терпите, потому что недолго уже терпѣть“. И эта-то мысль о близости дня пришествія Господа—дня окончанія страданій должна укрѣплять духъ страждущихъ. Выраженіе „στηρίξате τὰς καρδίας“ употребляется для обозначенія подкрѣпленія пицею (Суд. 19, 5. 8) и, слѣдовательно, имѣетъ здѣсь то значеніе, что представленіе близости пришествія Господа должно подкрѣплять душу страждущихъ такъ, какъ пища подкрѣпляетъ устающее тѣло.

Такъ какъ съ добродѣтелью терпѣнія не мирится недовольство другими и стоны на другихъ, то св. Іаковъ запрещаетъ это: „не воздыхайте другъ на друга“. Подъ лицами, на ко-

<sup>1)</sup> Чтеніе русскаго текста: „приближается“ неправильно

торыхъ направляются воздыханія, разумѣются не только притѣснители бѣдныхъ—богачи, но и всѣ окружающіе, ибо страдающіе обычно недовольны не только тѣми, кто служитъ причиною ихъ страданія, но и всѣмъ окружающимъ и тѣми, кто нисколько не виноватъ въ ихъ страданіяхъ. Но, конечно, главнымъ предметомъ воздыханій служили притѣснители. Что касается характера воздыханій, то нѣтъ основанія думать, что это были воздыханія зависти<sup>1)</sup>, такъ какъ глаголь στενάζειν не имѣетъ подобнаго значенія, или что это были воздыханія людей, желающихъ мести<sup>2)</sup>, или воздыханія гнѣва<sup>3)</sup>, такъ какъ названныя пониманія не выражаютъ существеннаго значенія глагола; глаголь στενάζειν значитъ стонать подъ тяжестью и бременемъ несчастій. Такой стонъ, конечно, свидѣтельствовалъ о томъ, что стонущій недоволенъ своимъ положеніемъ и не могъ съ нимъ примириться, свидѣтельствовалъ и о нѣкоторомъ недовольствѣ притѣснителями... А это было недостаткомъ христіанскаго терпѣнія, которое должно примиряться со всѣми невзгодами и даже радоваться о нихъ (1, 2). Св. Іаковъ, убѣждая избѣгать недостатка терпѣнія, указываетъ на то, что можно быть изъ-за этого осужденнымъ: „да не осуждени будете“. Эта опасность тѣмъ болѣе должна чувствоваться, что судія уже у дверей. Выраженіе: „судія у дверей“ говоритъ объ особенной близости пришествія Христова. Оно составилось, вѣроятно, на основаніи выраженія св. Исаи, 26, 20, гдѣ Богъ представляется стоящимъ у дверей жилищъ, чтобы войти и производить судъ, и равносильно выраженіямъ Мф. 24, 33; Мрк. 13, 29. Вслѣдствіе допущенія со стороны св. Іакова такого выраженія о судящемъ Господѣ, становится понятнымъ то, почему фарисеи и книжники предложили св. Апостолу предъ его мученической кончиной вопросъ: „какая дверь Іисуса или иначе—какой дверью войдетъ Іисусъ судить людей“. Здѣсь заключался намекъ на упомянутое выраженіе посланія.

<sup>1)</sup> Такъ Beza: „не завидуйте одни другимъ“. см. Rosenmuller p. 390.

<sup>2)</sup> Такъ Morus, Gebser, Hottinger. См. Huther. s. 216. изд. 3.

Безропотному терпѣнію можно научиться у великихъ 5, 10  
 страстотерпцевъ—пророковъ. Поэтому-то св. Іаковъ и указы-  
 ваетъ ихъ въ примѣръ страдающимъ братьямъ. Слово *ὑπό-*  
*δειγμα*, замѣнявшееся у классиковъ словомъ *παράδειγμα*, зна-  
 чить „образецъ“, „примѣръ“, даже болѣе—„типъ“ (*τύπος* 2  
 Сол. 3, 9). Образцами или типами истиннаго терпѣнія (*μακρο-*  
*θυρίας*) при страданіяхъ и бѣдствіяхъ являются пророки, но  
 не всѣ, а только истинные пророки, т. е. тѣ, которые  
 говорили именемъ Господнимъ, ибо были и ложные пророки,  
 которые не только не претерпѣвали страданій, но даже поль-  
 зовались особымъ благоволеніемъ царей и наслаждались бла-  
 гами міра (Вт. 18, 19—22; Іер. 33, 1. 20; 44 и 45; Сир.  
 36, 16). Такимъ образомъ прибавка: „имеи Господнимъ“ имѣетъ свою цѣль съ особенною силою  
 указать на то, что рѣчь идетъ объ истинныхъ пророкахъ.  
 Въ силу такого значенія прибавки, выраженію „именемъ  
 Господнимъ“ лучше всего сообщить значеніе полномочія, по-  
 сольства. Говорить именемъ Господнимъ тоже, что говорить  
 отъ имени Господа, *jussu et auctoritate dei*, или тоже, что  
 говорить во имя Господне (*ἐν ὀνόματι κυρίου* Дан. 9,  
 6 или *ἐπὶ τῷ ὀνόματι κυρίου*, Іер. 20, 9), т. е. по  
 полномочію отъ Господа<sup>1)</sup>. Также можетъ быть одо-  
 брено пониманіе выраженія въ смыслѣ „говорить въ честь  
 имени Господня“<sup>2)</sup>. Менѣе подходящимъ является пониманіе,  
 по которому говорить именемъ Господнимъ значитъ говорить  
 вслѣдствіе того, что сознаніе пророковъ было наполнено име-  
 немъ Господнимъ, такъ что невольно побуждало говорить<sup>3)</sup>.  
 Еще менѣе подходитъ пониманіе, видящее въ имени Господ-  
 немъ ангела Господа, который побуждалъ пророковъ гово-

<sup>1)</sup> Такъ Wiesinger. s. 195. Rosenmuller. p. 391. Huther. s. 203.

<sup>2)</sup> Такъ Wandel. s. 171.

<sup>3)</sup> Такъ Mejer. см. Huther. s. 203.

ритель, такъ какъ такая аллегорія въ выраженіи ничѣмъ не можетъ быть оправдана<sup>1)</sup>.

5, 11

Чтобы расположить страждущихъ братій къ терпѣнію безъ воздыханій, св. Іаковъ указываетъ на результатъ безропотнаго терпѣнія—блаженство, котораго удостоились претерпѣвшіе, въ особенности не результатъ страданій праведнаго Іова. Изъ такихъ указаній страждующіе читатели должны были заключить, что и ихъ терпѣніе не останется безъ соотвѣтствующей награды. Такъ какъ и раньше (5, 10) и позже указываются примѣры терпѣнія изъ прошлаго времени, то чтеніе „τοὺς ὑπομείναντας“ въ прошедшемъ времени должно быть предпочтено чтенію „τοὺς ὑπομένοντας“ въ настоящемъ, тѣмъ болѣе, что за первое чтеніе стоятъ лучшіе кодексы<sup>2)</sup>. Изъ лицъ, претерпѣвшихъ и удостоенныхъ прославленія, св. Апостолъ останавливается на праведномъ Іовѣ. Это, конечно, объясняется общеизвѣстностью лица Іова. Іудеохристиане не могли не знать исторіи жизни этого праведника, такъ какъ синагогальныя чтенія знакомили іудея съ ней. На эти синагогальныя чтенія, всего вѣроятнѣе, и намекаетъ св. авторъ въ своемъ выраженіи: „о терпѣніи Іова слышали“. Такъ какъ дальнѣйшее выраженіе „τὸ τέλος κυρίου“ различно изъясняется экзегетами, то необходимо нѣсколько остановиться на немъ. Многіе старые экзегеты относили его къ Господу Іисусу Христу, видя въ немъ указаніе или на смерть Христа<sup>3)</sup> или на Его прославленіе<sup>4)</sup>. Одинъ изъ новыхъ

<sup>1)</sup> Противъ Lange. s. 109.

<sup>2)</sup> Кодексы А. В. Sin.

<sup>3)</sup> Такъ Beza, см. Schegg. s. 240. Блаж. Августинъ de Symb. ad Catechism.: „мы знаемъ о терпѣніи Іова и видѣли кончину Господа. Какова же кончина Господа?—„Боже мой, Боже мой, вскую мя оставилъ еси?“. Богъ оставилъ Его въ отношеніи къ земному счастью, но не оставилъ Его въ отношеніи къ безсмертію. Такова кончина Господа“.

<sup>4)</sup> Такъ Блаж. Августинъ: „въ словахъ: о терпѣніи Іова вы слышали и кончину Господа вы видѣли, св. Іаковъ какъ бы говоритъ: зло временное терпите, какъ Іовъ, но въ награду за это ожидайте не временныхъ благъ, но вѣчныхъ

экзегетовъ находить даже необходимымъ такое отнесеніе, такъ какъ едвали св. Іаковъ могъ прославлять добродѣтель терпѣнія и обойти молчаніемъ великаго страдотерица Христа. Здѣсь, говоритъ онъ, мы имѣемъ противоположность страдальца ветхаго завѣта и великаго страдальца новаго завѣта, и было бы унижительнымъ для нашего посланія не видѣть въ данномъ случаѣ указанія на Господа Христа <sup>1)</sup>. Однако такое пониманіе не можетъ быть принято въ виду предыдущаго. Выраженіе τὸ τέλος κυρίου такъ тѣсно примыкаетъ къ предыдущему, что его необходимо отнести къ исторіи Іова. Употребленный глаголъ εἶδον (видѣть) нисколько не говоритъ противъ отнесенія выраженія къ исторіи Іова, такъ какъ онъ значитъ не только „видѣть“, что якобы могло говорить о созерцаніи собственными глазами читателей смерти Христовой, но и вообще „знать“. Умолчаніе о терпѣніи Христа въ посланіи св. Іакова также понятно. Св. Апостоль указываетъ только достижимые примѣры, какимъ не могъ быть примѣръ Господа. Поэтому—то и далѣе, указывая въ примѣръ должной молитвы пророка Ілію, онъ прибавляетъ, что Ілія былъ человекъ подобострастный намъ (5, 17). Кромѣ того, при вышеупомянутомъ пониманіи, не было бы въ собственномъ смыслѣ ничего сказано о терпѣніи Господа, такъ какъ по однимъ, выраженіе указываетъ на смерть Спасителя, по другимъ—на Его прославленіе, между тѣмъ какъ по смыслу рѣчи должно бы говориться о терпѣніи. Вслѣдствіе всего связаннаго слѣдуетъ признать болѣе основательнымъ пониманіе экзегетовъ, относящихъ выраженіе къ св. Іову. При этомъ подъ словомъ τέλος естественнѣе всего разумѣть не цѣль <sup>2)</sup>, съ которой посланы были испытанія Іову, а исходъ

---

которыя открылись въ Господѣ, т. е. воскресенія тѣла и вѣчной славы тѣла и души“. См. Cornelius a Lapide p. 174.

<sup>1)</sup> Lange s. 109.

<sup>2)</sup> Противъ Schegg'a s. 248.

его терпѣнія,—то, чѣмъ окончились его страданія, такъ какъ здѣсь должна быть отѣнена и мысль о наградѣ за терпѣніе. Такъ большинство толковниковъ и понимаетъ: „исходъ, дарованный отъ Господа“<sup>1)</sup>). Такъ какъ объ исходѣ страданій Іова естественно было сказать тоже, что сказано и о его терпѣніи, т. е. что объ этомъ страждущимъ братіямъ извѣстно изъ синагогальныхъ чтеній чрезъ слышаніе, то слова τὸ τέλος κυρίου мы относимъ къ предыдущему глаголу „слышали“, глаголѣ же ἴδετε относимъ къ послѣдующему. При этомъ, согласно съ кодексамъ А. В. и Синайскимъ, мы читаемъ не ἴδετε, а ἴδετε, т. е. повелительное вмѣсто изъявительнаго. Такъ мы поступаемъ на томъ основаніи, что выраженіе въ такомъ случаѣ становится увѣщаніемъ, весьма подходящимъ къ содержаю рѣчи. Очевидно, при нашемъ пониманіи, союзъ ὅτι будетъ имѣть не причинное значеніе „такъ какъ“, а изъяснительное,—значеніе союза „что“: „знайте (видите), что многомилостивъ Господь и сострадательнъ“ (πολύσπλαγχνος... καὶ οἰκτίρων), Такое указаніе на милосердіе Господа несомнѣнно имѣетъ значеніе побужденія къ терпѣнію, такъ какъ, если Богъ наградиль Іова, то награждаетъ также и всѣхъ безропотно терпящихъ.

5, 12

Въ стѣснительныхъ обстоятельствахъ часто прибѣгаютъ къ клятвамъ, которыми удостовѣряется право, невинность, собственность. Имѣются въ виду, такимъ образомъ, какъ свидѣтельствуется и выраженіе πρὸ πάντων δέ (въ особенности же, преимущественно предъ прочимъ), страждущіе притѣсняемые братія. Поэтому подъ клятвами можно разумѣть во-первыхъ клятвы на судѣ<sup>2)</sup>, къ которому часто привлекались бѣдняки, а во-вторыхъ и клятвы внѣ суда, такъ понятныя при притѣсненіяхъ<sup>3)</sup>. И первыя и вторыя клятвы, какъ обнару-

<sup>1)</sup> Такъ Huther. s. 218. Hofmann. s. 133. Trenkle. s. 376.

<sup>2)</sup> Такъ Soden. см. Wandel. s. 173.

<sup>3)</sup> Такъ Hofmann. s. 135. Wandel. s. 173.

живающія недостатокъ терпѣнія, непозволительны христіанамъ. Какъ понимать такое запрещеніе клятвъ?—Одни толковники видятъ въ словахъ св. Іакова совершенное запрещеніе клятвъ и притомъ клятвъ всякаго рода, безразлично къ тому, служатъ ли эти клятвы самому клянущемуся на пользу или необходимы для его ближняго, употребляются ли они на судѣ или въ частной жизни, легкомысленны ли они или серьезны и важны <sup>1)</sup>. Другіе, исходя изъ того основанія, что въ числѣ клятвъ не названа клятва именемъ Божиимъ, находятъ въ словахъ св. Іакова только запрещеніе клятвъ не именемъ Божиимъ, клятвъ, придуманныхъ самими людьми съ тою цѣлю, чтобы безнаказанно нарушать ихъ,—словомъ, клятвъ неистинныхъ <sup>2)</sup>. Третьи, не дѣлая такого различія между клятвами, ограничиваютъ запрещеніе легкомысленными клятвами, безотносительно къ тому, будетъ ли это клятва непосредственно именемъ Божиимъ или чрезъ посредство творенія Божія <sup>3)</sup>. Всѣ указанная толкованія не гармонируютъ съ содержаніемъ рѣчи св. Апостола и не могутъ быть признаны правильными. Первое толкованіе имѣетъ тотъ недостатокъ, что запрещаетъ вообще клятвы, которыя составляютъ несомнѣнное благо при настоящемъ состояніи человѣчества. Второе не можетъ быть одобрено потому, что предполагаетъ, будто бы страждущіе братья прибѣгали къ лживой клятвѣ, клянясь небомъ или землею, между тѣмъ какъ съ большей осязательностью можно полагать, что они употребляли названнаыя клятвы въ духѣ объясненія Спасителя (Мѡ. 5, 33—37; 23, 17). Наконецъ, и легкомысленность въ употребленіи клятвъ не можетъ быть допущена у тѣхъ притѣсняемыхъ братій, о которыхъ говоритъ св. Апостолъ. Поэтому запрещеніе клятвъ должно имѣть иной смыслъ. Намъ кажется,

<sup>1)</sup> Такъ Икуменій, р. 476—477. de Wette. s. 261.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 206. Spitta s. 142—143.

<sup>3)</sup> Такъ Cornelius a Lapide p. 175—176



что въ данномъ случаѣ св. Апостоломъ запрещаются клятвы не вообще, а только клятвы, не мирящіяся съ добродѣтелью христіанскаго терпѣнія, т. е. клятвы субъективнаго происхожденія. Посредствомъ клятвъ, запрещаемыхъ св. Іаковомъ, защищалась личность самого клянущагося: онѣ служили на пользу самому клянущемуся. Такъ какъ клянущійся хотѣлъ отстоять себя посредствомъ клятвы, то въ его клятвѣ, очевидно, выражалось недовольство своимъ положеніемъ, сказывался нѣкоторый ропотъ... А этого-то не должно быть въ жизни христіанина. Поэтому христіанинъ долженъ довольствоваться простымъ утвержденіемъ или отрицаніемъ истинности чего—либо, къ нему относящагося, пользуясь для этого словами „ей“ и „ни“, такъ какъ утвержденіе и отрицаніе такого рода не выражаетъ ропота и недовольства, но свидѣтельствуетъ одну чистую правду, безъ примѣси чувства и страсти. Такимъ образомъ, по нашему мнѣнію, у св. Іакова запрещаются клятвы субъективныя, имѣющія значеніе для самаго клянущагося. На такомъ же основаніи и такія же клятвы запрещены также Спасителемъ (Мѡ. 5, 33—37). Что же касается клятвъ объективныхъ, служащихъ на пользу ближнихъ, то ни у св. Іакова, ни у Господа Іисуса Христа онѣ не запрещены. Такъ, Спаситель самъ уважилъ объективнаго характера заклинаніе первосвященника на судѣ (Мѡ. 26, 63—64). Св. Апостоль Павелъ также часто клялся объективной клятвою, т. е. для пользы ближнихъ (2 Кор. 1, 23; Фил. 1, 8; Рим. 1, 9; Гал. 1, 20; 1 Сол. 2, 5; Евр. 6, 16). И вполне понятно, почему субъективныя клятвы безусловно запрещены христіанамъ, между тѣмъ какъ объективныя позволены. Субъективныя клятвы свидѣтельствуютъ о не вполне христіанскомъ настроеніи клянущагося, между тѣмъ какъ клятвы объективныя ничего плохого о клянущемся не говорятъ. Напротивъ, послѣдняго рода клятвы свидѣтельствуютъ о желаніи со стороны клянущагося водворенія правды и добра въ лежащемъ во злѣ мірѣ. Предостерегая отъ

клятвъ, какъ обнаруженій недостатка терпѣнія, св. Іаковъ указываетъ на наказаніе, которое можетъ постигнуть нарушителей его предписанія: „да не въ осужденіе (ὄπὸ κρίσι) впадете“. Въ славянскомъ текстѣ читается: „да не въ лицемѣріе впадете“. Это чтеніе ошибочно, такъ какъ во всѣхъ авторитетныхъ греческихъ кодексахъ читается ὄπὸ κρίσι („въ судъ“, „въ осужденіе“). Чтеніе въ славянскомъ текстѣ, по всей вѣроятности, произошло подѣ влияніемъ неправильнаго греческаго чтенія, соединившаго ὄπὸ и κρίσι въ одно слово ὄποκρίσι (лицемѣріе), къ чему потомъ былъ прибавленъ еще предлогъ εἰς. Что чтеніе „въ судъ“, „въ осужденіе“ есть правильное чтеніе, видно изъ соотвѣтствія его мысли 5, 9. Тамъ грѣхъ противъ терпѣнія представленъ какъ предметъ суда, слѣд. и здѣсь подобный же грѣхъ долженъ быть и представленъ подобнымъ образомъ, т. е. какъ предметъ суда и осужденія.



## ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

---

Общія наставленія всѣмъ читателямъ (5, 13—20).

5, 13

Послѣ отдѣльныхъ, спеціальныхъ рѣчей къ торговцамъ и богачамъ—съ одной стороны (4, 13—5, 6) и страждущимъ братіямъ съ другой (5, 7—12), св. Апостоль снова обращается съ общею рѣчью ко всѣмъ читателямъ. О такомъ общемъ характерѣ рѣчи свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что въ ст. 13 преподаются наставленія для поведенія христіанина не только въ бѣдствіяхъ и печаляхъ, но и въ радостяхъ. Преподаются два основныхъ правила: одно для печальныхъ обстоятельствъ, другое—для радостныхъ. Первое правило—это молитва: „злостраждетъ ли кто въ васъ, да молитву дѣлетъ“, второе—пѣніе благодарственныхъ хвалебныхъ гимновъ: „благодушествуетъ ли кто, да поетъ (ψαλλέτω)“. Мысль стиха та, что христіанинъ всегда долженъ помнить Господа и ничего не дѣлать безъ его воли.

5, 14—15

Послѣ указанія общихъ правилъ поведенія въ различныхъ обстоятельствахъ жизни, св. Іаковъ говоритъ, какъ христіанинъ долженъ вести себя въ постигающихъ его болѣзняхъ. Такъ какъ всѣ люди подвержены болѣзнямъ, то ясно, что заповѣдь св. Апостола, какъ и предыдущія наставленія, имѣетъ въ виду всѣхъ читателей посланія—бѣдныхъ и богатыхъ. Какъ средство противъ болѣзней, св. Апостоломъ указывается елепомазаніе, которое должно совершаться пресвитерами во имя Господне, т. е. или по полномочію отъ

Господа <sup>1)</sup> или съ призываніемъ имени Господня <sup>2)</sup>, чѣмъ указывается на значеніе не самого по себѣ елея, но въ силу связи помазанія имъ съ именемъ Христовымъ. Елепомазаніе, кромѣ того, должно соединяться съ молитвою вѣры, подъ которой, въ виду связи съ предыдущимъ, разумѣется увѣренная молитва пресвитеровъ; а не больного. Средство, рекомендуемое св. Іаковомъ противъ болѣзней, если разсматривать его съ внѣшней стороны, не представляетъ чего-либо новаго въ христіанствѣ. Оно было извѣстно и въ іудействѣ. Прежде всего первая часть рекомендуемаго св. Іаковомъ средства — помазаніе елеемъ — на Востокѣ вообще и въ Палестинѣ въ частности была чѣмъ то общеизвѣстнымъ и общераспространеннымъ. О широкомъ распространеніи елеопомазанія на Востокѣ ясно свидѣтельствуется Филономъ въ своемъ трактатѣ *de somniis* 2, 8. О такомъ же распространеніи елеопомазанія въ іудействѣ свидѣтельствуется пророкъ Исаія (1, 6) и Іосифъ Флавій въ своихъ сочиненіяхъ *de bello jud.* 1, 33. 5; *Antiq.* 17, 6. 5. Въ іудействѣ помазаніе елеемъ употреблялось при самыхъ разнообразныхъ болѣзняхъ, напр. при укушеніяхъ змѣей, пораненіяхъ, чесоткѣ, головной боли и т. п. <sup>3)</sup>. Такое значеніе елея въ іудействѣ объясняется, во-первыхъ, естественными свойствами его освѣжать и смягчать кожу и тѣло, а во-вторыхъ распространеннымъ среди іудеевъ вѣрованіемъ, что въ раю изъ древа жизни текъ елей, который и долженъ былъ обезпечивать людямъ безсмертіе <sup>4)</sup>. Такимъ образомъ, первая составная часть рекомендуемаго св. Іаковомъ елеопомазанія съ внѣшней стороны не нова. Точно также и другая составная часть елеопомазанія — совершеніе его пресвитерами имѣетъ аналогію въ іудействѣ. Въ іудействѣ помазаніе елеемъ больныхъ часто совершалось старѣйшинами, раввинами,

<sup>1)</sup> Такъ Bisping. s. 87.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 223.

<sup>3)</sup> См. Spitta. s. 144. Rosenmüller. p. 394. Lange. s. 112.

<sup>4)</sup> См. Spitta. s. 145.

даже въ субботу иногда раввины совершали помазаніе надъ больными <sup>1)</sup>). Не неправдоподобна догадка одного ученаго, что раввины, какъ классъ ученыхъ людей, были вмѣстѣ и врачами <sup>2)</sup>). Замѣчаніе Сираха, что врачи Богу молятся, чтобы Богъ помогъ имъ подать облегченіе и исцѣленіе больному (38, 14), говоритъ въ пользу этой догадки, такъ какъ у Сираха врачи представляются болѣе надѣющимися на Бога, чѣмъ на медицинскіи средства. Слѣдовательно, и вторая часть христіанскаго елеопомазанія не представляетъ собою чего-либо новаго. Тоже самое нужно сказать и о третьей части елеопомазанія—молитвѣ при помазаніи: и молитва елеопомазанія имѣетъ для себя аналогію въ іудействѣ. Въ іудействѣ былъ обычай приглашать въ домъ больного раввиновъ и старѣйшинъ для молитвы, обычай, сохранившійся и въ позднѣйшее время <sup>3)</sup>).

Такимъ образомъ, вся внѣшняя сторона елеопомазанія не есть ничто новое въ христіанствѣ. Однако это не значитъ того, якобы заповѣдуемое св. Апостоломъ средство противъ болѣзней и въ существѣ своемъ есть повтореніе практиковавшагося въ іудействѣ елеопомазанія. Разсматриваемое съ внутренней стороны, елеопомазаніе Новаго завѣта представляетъ собою дѣйствіе совершенно новое, іудейству неизвѣстное, такъ какъ оно здѣсь является таинствомъ. Въ то время какъ елеопомазаніе іудейское не всегда производило желаемое дѣйствіе, новозавѣтное елеопомазаніе необходимо производитъ его: „молитва вѣры спасетъ болящаго“. Такая абсолютность дѣйствія новозавѣтнаго елеопомазанія ясно свидѣтельствуеетъ о томъ, что елей въ немъ употреблялся не какъ простое медицинское средство, но какъ проводникъ какой-то высшей врачующей силы,—что пресвитеры, здѣсь являю-

<sup>1)</sup> См. Spitta s. 144.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> См. Spitta. s. 147—148.

щіеся и помазывающіе, не суть религиозные медики, надѣющіеся какъ на Бога, такъ и на естественную силу помазанія, но увѣренные совершители Богомъ установленнаго дѣйствія, долженствующаго проявить свою силу. А все это — характеристическія черты таинства. Поэтому въ новозавѣтномъ елеопомазаніи елеѣ употребляется не въ силу своихъ медицинскихъ свойствъ <sup>1)</sup>, а въ силу того, что онъ въ Ветхомъ Завѣтѣ служилъ проводникомъ освященія (Исх. 30, 25; 37, 29; 2 Цар. 2, 4; 5, 3). Отрицая въ новозавѣтномъ елеопомазаніи значеніе простаго религиозно-медицинскаго, заимствованнаго изъ іудейства средства, мы въ то же время отрицаемъ и тотъ взглядъ, по которому св. Іаковомъ здѣсь якобы совѣтуется внѣшнее дѣйствіе при чудесныхъ исцѣленіяхъ <sup>2)</sup>, такъ какъ при чудесныхъ исцѣленіяхъ пресвитеры не причемъ, и такъ какъ чудесныя исцѣленія не привязывались къ какому-либо опредѣленному внѣшнему дѣйствію, совершаясь чрезъ самыя разнообразныя дѣйствія: плюновеніе, грязь, тѣнь св. Апостоловъ, поясъ, одежды. Такимъ образомъ, заповѣдуемое въ 5, 14—15 елеопомазаніе необходимо отличать отъ практиковавшагося въ іудействѣ религиозно-медицинскаго средства и отъ чудесныхъ дѣйствій при исцѣленіяхъ.

Какъ таинство, новозавѣтное елеопомазаніе въ ряду остальныхъ таинствъ имѣетъ особый характеръ. Въ то время, какъ всѣ остальные таинства имѣютъ своимъ предметомъ душу, таинство елеопомазанія имѣетъ своимъ предметомъ тѣло человѣка. Тѣ врачуютъ душу, а это — тѣло. О такомъ характерѣ таинства ясно говоритъ глаголъ ἐγείρειν, обозначающій поднятіе больного съ ложа болѣзни — выздоровленіе (4 Цар. 4, 31; Мѡ. 8, 15; 9, 5). Нисколько не говоритъ противъ такого пониманія и употребленный глаголъ σώζειν, такъ какъ онъ часто также обозначаетъ тѣлесное

<sup>1)</sup> Противъ Wiesinger'a s. 201, Huther'a s. 209, Spitt'ы s. 144—145.

<sup>2)</sup> Противъ Mejer'a. см. Huther. s. 209. Противъ Starke, s. 266.

исцѣленіе (Пс. 6, 5; 7, 2; 17, 4—7; 21, 22). И первая мысль, которая является при чтеніи словъ 5, 14—15, именно та, что рѣчь идетъ о тѣлесномъ выздоровленіи. Натяжками отличается взглядъ западной церкви на это таинство. Основное ея положеніе то, что таинство елеосвященіе должно совершаться надъ умирающими. Поэтому оно называется *extrema unctio* (последнее помазаніе), *sacramentum eheuntium* (таинство умирающихъ) и т. д. По взгляду западной церкви, въ словахъ св. Іакова нѣтъ рѣчи о тѣлесномъ выздоровленіи. Глаголь *σωζειν* обозначаетъ духовное спасеніе чрезъ измѣненіе благодати, а глаголь *ἐγείρειν* указываетъ на укрѣпленіе и ободреніе духа больного во время борьбы души со смертию и ея ужасами<sup>1)</sup>. Однако неправильность этого пониманія сразу бросается въ глаза и особенно становится очевидною при сопоставленіи словъ св. Іакова съ другимъ выраженіемъ о елеопомазаніи (Мрк. 6, 13). Ссылка западныхъ на то, будто употребленный у св. Іакова глаголь *ἀσθενεῖν* говоритъ о больномъ къ смерти, не имѣетъ силы, такъ какъ указанный глаголь обозначаетъ только тяжесть болѣзни, а не ея смертельность (Мө. 10, 8; Лук. 4, 40). Точно также не имѣетъ значенія и ссылка западныхъ толковниковъ на глаголь *κάρμειν* (Евр. 12, 3). Поэтому вполне правильно въ этомъ отношеніи обличаетъ латинянь Симеонъ, еп. Солунскій: „латиняне говорятъ, что не должно совершать елеосвященія надъ болящимъ, а только надъ умирающимъ. О безуміе! Братъ Божій говоритъ: молитва вѣры спасетъ болящаго и воздвигнетъ его Господь, а они говорятъ, что онъ умретъ... Священное писаніе говоритъ: мазаху масломъ многи недужныя и исцѣлеваху (Мрк. 6, 13), а они говорятъ, что его нужно преподавать не для того, чтобы больные исцѣлялись, а чтобы остались неисцѣльными и умирали“<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> См. Migne. col. 727. Также Bisping. s. 87.

<sup>2)</sup> См. Епископъ Сильвестръ. Опытъ догматическаго богословія. т. 5.

Если таинство елеосвященія направлено противъ тяжкихъ тѣлесныхъ недуговъ, то ясно, что оно можетъ совершаться только надъ больными. Поэтому не можетъ оно быть совершенно надъ людьми, подвергающимися смертной опасности, но небольшими въ данное время. Такъ нельзя его совершать надъ воинами, идущими на войну, надъ людьми, отправляющимися въ опасное путешествіе, напр. въ плаваніе по морю, надъ лицами, приговоренными къ смертной казни и т. п. Также оно не можетъ быть совершаемо надъ легко больными, такъ какъ глаголь *ἀσθενεῖν* обозначаетъ тяжкую болѣзнь, и такъ такъ прибѣгать къ сверхъестественному средству при отсутствіи всякой опасности было бы странно. Однако елеопомазаніе можетъ совершаться надъ стариками, такъ какъ старость есть тяжкая болѣзнь сама по себѣ. Елеосвященіе должно совершаться послѣ таинства покаянія, на что указываетъ выраженіе: „и аще грѣхи сотворилъ есть, отпустятся ему“. Такъ какъ приведенное выраженіе понятно только при допущеніи предварительнаго очищающаго таинства предъ елеосвященіемъ, то не можетъ быть сомнѣнія, что въ немъ дается намекъ на таинство исповѣди. Было бы весьма страннымъ подвергать сомнѣнію грѣховность больного человѣка, такъ какъ безгрѣшный человѣкъ невысказанъ. Итакъ, изъ сказаннаго слѣдуетъ, что таинство елеосвященія можетъ совершаться только надъ тяжело-больными и послѣ другого таинства—исповѣди.

Совершителями таинства называются пресвитеры. Такъ какъ въ апостольское время названіе пресвитеръ было общимъ названіемъ для пресвитера въ собственномъ смыслѣ и епископа (3 Іоан. 1), то очевидно равноправными совершителями таинства являются какъ епископы, такъ и пресвитеры. Полагать, что пресвитеры не могутъ всецѣло, собственною властью совершать елеопомазаніе, но нуждаются по крайней мѣрѣ въ елеѣ, освященномъ епископомъ, какъ думаютъ латиняне, неправильно, такъ какъ елеопомазаніе предъ-



ставляется всецѣлымъ дѣломъ пресвитеровъ въ широкомъ смыслѣ, т. е. и обыкновенныхъ священниковъ. Такъ какъ св. Іаковъ говоритъ о совершителяхъ таинства во множественномъ числѣ, то ясно, что таинство слѣдуетъ совершать нѣсколькимъ священникамъ. На Востокѣ, по свидѣтельству Симеона Солунскаго, было обыкновеніе приглашать семь священниковъ для совершенія таинства. Конечно, седмиричное число совершителей не требуется словами св. Іакова, хотя такое число и не противорѣчитъ имъ. Если принять во вниманіе слова Мрк. 6, 13, гдѣ сказано, что апостолы, путешествуя по два, мазали масломъ многи недужныя и исцѣлеваху, то видно будетъ, что достаточно и двухъ священниковъ для совершенія таинства. Въ православной церкви таинство елеопомазанія можетъ совершать и одинъ священникъ, только отъ лица нѣсколькихъ, т. е. собора.

Таинство елеосвященія, какъ всякое таинство, непременно оказываетъ свое дѣйствіе. Если это дѣйствіе и не сказывается въ полномъ выздоровленіи, то все же оно по крайней мѣрѣ на время облегчаетъ страданія больного. По крайней мѣрѣ, на нѣкоторое время больной какъ бы поднимается съ постели и исцѣляется. Если же и этого иногда не бываетъ, то это объясняется не чѣмъ инымъ, какъ недостойнствомъ принимающаго. Въ такомъ случаѣ благодать таинства не только не дѣйствуетъ во исцѣленіе тѣла, но дѣйствуетъ обратнымъ образомъ, какъ палящій огонь. Такимъ образомъ, нѣтъ никакихъ основаній отрицать за елеосвященіемъ значеніе таинства.

5, 16

Послѣ указанія средства противъ тѣлесныхъ недуговъ указывается средство противъ недуговъ души (*τὰ παραπτώματα*). Такъ какъ дается наставленіе, относящееся къ другой области, то выводной союзъ „итакъ“ (*οὕτως*) какъ бы не на мѣстѣ, однако авторитетнѣйшіе кодексы<sup>1)</sup> говорятъ за его

<sup>1)</sup> Кодексы А. В. К. Sin.

подлинность. Вслѣдствіе этого между предыдущимъ и настоящимъ стихами должна быть усматриваема нѣкотораго рода связь. Связь эта можетъ быть не иной, какъ той, что, если молитва вѣры помогаетъ въ тѣлесныхъ недугахъ, освобождая при этомъ болящаго и отъ грѣховъ (5, 15), то, слѣдовательно, нужно думать, что она сильна и въ области недуговъ души. Отсюда-то союзъ *οὖν*. Для того, чтобы вѣрующіе могли помогать молитвой другъ другу въ душевныхъ болѣзняхъ, для этого необходимо взаимная исповѣдь христіанъ между собою, и отсюда увѣщаніе св. Апостола: „исповѣдайте другъ другу (*ἀλλήλοις*) согрѣшенія“. Очевидно, рѣчь не о таинствѣ исповѣди, какъ утверждаютъ нѣкоторые<sup>1)</sup>, а объ исповѣди христіанъ предъ христіанами. Конечно, не исключается и исповѣдь предъ пресвитерами, какъ сохристіанами, но все же рѣчь не о таинствѣ покаянія. Исповѣдь согрѣшеній важна въ томъ отношеніи, что даетъ возможность христіанамъ молиться о согрѣшившемъ братѣ. Если бы исповѣдь не вызывала, въ сохристіанахъ молитвы о согрѣшившемъ, то тогда она была бы излишней: достаточно было бы тогда христіанину внутренне восчувствовать свой грѣхъ. Такъ какъ ввѣшняя исповѣдь христіанъ предъ христіанами имѣетъ именно это значеніи, то св. Іаковъ прибавляетъ; „и молитесь другъ за друга, да исцѣлѣете“ (*ἰαθῆτε*). Поелику молитва сохристіанина опредѣляется душевными недугами его брата, то очевидно разумѣется исцѣленіе отъ этихъ недуговъ, а не отъ тѣлесныхъ, причина которыхъ во грѣхахъ. И для того, чтобы побудить читателей ко взаимной помощи при согрѣшеніяхъ, указывается на великое значеніе молитвы праведника: „много бо можетъ молитва праведнаго споспѣшествуема“ (*ἐνεργουμένη*). Подъ праведнымъ, какъ видно изъ дальнѣйшаго замѣчанія св. Іакова о подобіи насъ съ Иліей, разу-

<sup>1)</sup> Такъ Pott. см. Huther. s. 226. Fromondus. см. Migne col. 730. Св. Іоаннъ Златоустый. О священствѣ. 1. 3.

мѣется благочестиво-настроенный христiанинъ. Такъ какъ выраженiе о молитвѣ „ἐνεργουμένη“ не ясно, то нельзя уклониться отъ его изъясненiя. Многiе экзегеты въ причастii ἐνεργουμένη видятъ указанiе условiя дѣйственности молитвы или, что тоже, — ближайшее опредѣленiе той молитвы, которая „много можетъ“. При этомъ одни изъ нихъ переводятъ причастiе въ страдательномъ значенiи „содѣйствуемый“, „споспѣшествуемый“, поясняя получающееся не совсѣмъ понятное выраженiе „молитва споспѣшествуемая“ прибавленiями: „молитвой того, за кого возносится молитва“<sup>1)</sup>, или „вѣрою“<sup>2)</sup> или „дѣлами“<sup>3)</sup>, — другiе же, сообщая причастiю дѣйствительное значенiе, переводятъ его въ смыслѣ прилагательнаго „ἐνεργής или ἐκτενής (Лук. 22, 44; Дѣян. 12, 5) — „усердная молитва праведнаго“<sup>4)</sup>. Однако, такъ какъ въ указанныхъ пониманiяхъ дѣйственность молитвы праведника ставится въ зависимость отъ условiя, чѣмъ ослабляется сила выраженiя, и такъ какъ указанная значенiя имѣютъ противъ себя новозавѣтное употребленiе глагола ἐνεργεῖσθαι въ смыслѣ „дѣйствовать“ (Рим. 7, 5; 2 Кор. 1, 6; 4, 12; Гал. 5, 6; Еф. 3, 20; Кол. 1, 29; 1 Тес. 2, 13; 2 Тес. 2, 7), и такъ какъ, наконецъ, въ дальнѣйшемъ примѣрѣ пр. Илии ни усердiе, ни условность молитвы не отдѣнены, то всѣ они должны быть признаны неподходящими. Поэтому многiе экзегеты придаютъ глаголу ἐνεργεῖσθαι его новозавѣтное среднее значенiе „дѣйствовать“ или „быть дѣятельнымъ“ и относятъ причастiе ἐνεργουμένη къ словамъ: „много можетъ“. Однако неправильно пониманiе тѣхъ, которые причастiе ἐνεργουμένη переводятъ условнымъ предложенiемъ: „если она дѣйствуетъ“ или „если она ставится въ дѣятельность“<sup>5)</sup> или „если она вступаетъ въ дѣя-

<sup>1)</sup> Икуменiй р. 478.

<sup>2)</sup> Michaelis. См. Huther. s. 228.

<sup>3)</sup> Carpzow. Ibid.

<sup>4)</sup> Такъ Luther. Bisping. s. 87. Trenkle. s. 397, Въ Вульгатѣ. „assidua“.

<sup>5)</sup> Такъ Spitta. s. 149

тельность“<sup>1)</sup>). Во-первыхъ, нельзя вообразить молитвы праведника, которая не дѣйствовала бы, во-вторыхъ, самый переводъ отличается неясностью, такъ какъ выраженіе можно понимать въ смыслѣ возношенія молитвы („если она возносится“), и, наконецъ, получаемая условность не мирится съ дальнѣйшимъ примѣромъ, въ которомъ условность дѣйственности молитвы не отмѣчена. Поэтому лучше всего изъ выраженія исключить условный характеръ и перевести его въ категорической формѣ („въ дѣйстви“, „дѣйствуя“): „много можетъ молитва праведнаго въ своемъ дѣйстви“, „дѣйствуя“<sup>2)</sup>). При такомъ переводѣ, молитвѣ каждаго праведника приписывается безусловная дѣйственность, причемъ отбѣняется мысль о силѣ дѣйственности. Еще яснѣе такое пониманіе сказывается въ переводѣ одного изъ лучшихъ новозавѣтныхъ комментаторовъ. Онъ переводитъ причастіе *ἐνεργουμένη* въ связи съ выраженіемъ *πολὺ ἰσχύει*—такъ, какъ переводится причастіе или неопредѣленное наклоненіе при глаголѣ *ἐδύχεϊν*, т. е. переводитъ причастіе формою глагола *ἰσχύει*, а глаголъ *ἰσχύει* нарѣчіемъ. Получается такое чтеніе: „сильно дѣйствуетъ молитва праведнаго“ или „богата дѣйствіями молитва праведнаго“<sup>3)</sup>). Такое пониманіе, даже болѣе, чѣмъ предыдущее, подходитъ къ послѣдующему.

Для доказательства великой дѣйственности молитвы праведника св. Іаковъ ссылается на примѣръ пророка Іліи, на дѣйственность его молитвы. Однако, такъ какъ читатели могли возразить, что примѣръ св. пророка Іліи для нихъ грѣшныхъ не подходящій, то св. Іаковъ находитъ нужнымъ сказать объ Іліи, что онъ человекъ *ὁμοπαθῆς ἡμῖν*. Выраженіе: *ὁμοπαθῆς ἡμῖν* значитъ не то, что св. Ілія по-

<sup>1)</sup> Такъ de Wette. s. 265.

<sup>2)</sup> Такъ Huther. s. 228.

<sup>3)</sup> Hofmann. s. 141.

добевъ намъ въ страданіяхъ<sup>1)</sup>, ибо о страданіяхъ рѣчи нѣтъ, но то, что онъ одинаковой съ нами ограниченной природы<sup>2)</sup>, такой же, какъ всѣ мы<sup>3)</sup>. Однако, не смотря на свою обыкновенную грѣховную человѣческую природу, св. Илія былъ силенъ своею молитвою. Выраженіе: „молитвою помолися“ не обозначаетъ усердія молитвы пророка<sup>4)</sup>, такъ какъ подобныя выраженія въ еврейскомъ языкѣ употребляются не для усиленія мысли, но съ цѣлью выдѣлить основное понятіе; въ данномъ случаѣ выраженіе говоритъ только о томъ, что именно посредствомъ молитвы, а не посредствомъ чего-либо другого Илія сдѣлалъ то, о чемъ сказано далѣе<sup>5)</sup>. Посредствомъ молитвы Илія заключилъ небо на три года и шесть мѣсяцевъ и посредствомъ молитвы же отверзъ его вновь. Слова св. Іакова съ перваго раза кажутся нѣсколько отступающими отъ повѣствованія 3 Цар. 17, 1—18, 46. Такъ, нѣкоторые экзегеты не находятъ въ 3 Цар. 17, 1 указанія на то, что засуха началась по молитвѣ Иліи, потому что выраженіе: „ему же предстою“ (3 Цар. 17, 1) якобы говоритъ о служеніи Иліи Богу вообще, а не о молитвѣ. Но, такъ какъ въ еврейскомъ текстѣ употреблено прошедшее время  $\text{לפניו עמד}$  („предстоялъ предъ лицомъ Его“), а не причастіе  $\text{לפניו עומד}$  („предстою предъ лицомъ Его“), то ясно, что говорится о молитвенномъ стояннн, такъ какъ выраженіе въ прошедшемъ времени не подходитъ къ служенію Богу вообще. Что же касается второй молитвы, отверзшей небо, то она указывается въ 3 Цар. 18, 42; думать, что не молитва отверзла небо, а предварительное откровеніе Божіе Иліи, не позволяетъ самый разсказъ, въ которомъ молитва представляется непо-

1) Противъ Schneckenburger'a, Laurentius'a и др. См. Lange. s. 113.

2) Такъ Lange, s. 131.

3) Hofmann. s. 142.

4) Противъ Trenkle. s. 398, Bisping'a. s. 90. Lange. s. 113, Schegg'a. s. 269—270.

5) Такъ Huther. s. 230, Wandel. s. 178. Hofmann. s. 142.

средственной причиной ниспослания дождя. Отличіе въ показаніи продолжительности засухи, которая по св. Іакову продолжалась 3<sup>1/2</sup> года, по указанію же 3 Цар. 18, 1 только 2<sup>1/2</sup> года, является тоже только кажущимся. Одинъ изъ экзегетовъ эту мнимую разницу соглашаетъ тѣмъ, что въ 3 Цар. 18, 1 якобы указывается не продолжительность засухи, а продолжительность голода, который долженъ быть на одинъ годъ короче засухи, такъ какъ въ первый годъ засухи можно было питаться отъ урожая предыдущаго года; слѣдовательно, засуха продолжалась 3<sup>1/2</sup> года, между тѣмъ какъ голодъ— 2<sup>1/2</sup>. Только, такъ какъ рѣчь въ 3 Цар. 17, 1—18, 42 идетъ о засухѣ, а не голодѣ, то и счисленіе лѣтъ нужно понимать въ отношеніи къ засухѣ, а не къ голоду, а въ такомъ случаѣ будетъ равногласіе между 3 Цар. 18, 1 и Іак. 5, 18. Разница можетъ быть согласена гораздо проще. Въ 3 Цар. 18, 1 указывается продолжительность засухи не съ самаго начала ея, а со времени предыдущей даты времени. Этой же предыдущей датой служитъ указаніе времени пребыванія пророка на рѣкѣ Хораѡъ (17, 7), отъ котораго и считается время въ 3 Цар. 18, 1. А такъ какъ выраженіе כַּיּוֹמִי—„дни“, употребленное въ 3 Цар. 17, 7, часто обозначаетъ опредѣленное число дней, именно годъ (Лев. 25, 29; Суд. 21, 19), то и въ 3 Цар. 17, 7 оно, вѣроятно же всего, имѣетъ такое-же значеніе. Въ такомъ случаѣ и въ 3 Цар. 17, 1—18, 42 говорится о трехъ съ половиною годахъ засухи (одинъ годъ указанъ въ 3 Цар. 17, 7 и 2<sup>1/2</sup> въ 3 Цар. 18, 1) и, слѣдовательно, вполне согласно съ Іак. 5, 17—18, Поэтому нѣтъ нужды думать, будто бы счисленіе лѣтъ засухи у св. Іакова и у евангелиста Луки (4, 25) основано на преданіи.

Наконецъ, въ заключеніи своего посланія св. Іаковъ ука- 5, 19—20 зываетъ на величайше дѣло помощи брату, когда послѣдній отступаетъ отъ христіанской истины,—на обращеніе его на правый путь, побуждая къ такой дѣятельности своихъ чи-

тателей чрезъ отгнненіе важности поступка. Выраженіе: „*πλανᾶσθαι ἀπὸ τῆς ἀληθείας*“ говоритъ о сознательномъ отпадении отъ христіанства, а не о нравственно—практическомъ отступленіи. Далѣе употребленный глаголь *ἐπιτρέπω* (обращать) еще болѣе убѣждаетъ насъ въ такомъ характерѣ отпаденія<sup>1)</sup>. Такъ какъ наставленіе св. Іакова объ обращеніи отпаднаго слѣдуетъ послѣ призыва христіанъ къ молитвѣ другъ за друга, то можно думать, что обращеніе вѣроотступника должно совершаться главнымъ образомъ чрезъ молитву о немъ, которая сильна своими послѣдствіями, хотя не исключаются и другія средства, какъ-то: бесѣда, увѣщанія и т. п. Чтобы побудить читателей къ дѣятельности обращенія заблудшихъ, св. Іаковъ говоритъ о значеніи дѣла обращенія: „*пусть знаетъ, что обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его спасетъ душу отъ смерти и покрѣтитъ множество грѣховъ*“. Подлежащимъ при повелительномъ наклоненіи: „*пусть знаетъ*“ несомнѣнно служитъ предыдущее мѣстоимѣніе „*кто*“: „*пусть онъ, т. е. обратившій грѣшника отъ ложнаго пути (ἐκ πλάνης ἔδοϋ), знаетъ*“ .. Такъ какъ дальнѣйшія выраженія о важности дѣла обращенія неясны, то является вопросъ, въ отношеніи къ кому изображается важность дѣла обращенія: въ отношеніи ли къ обращенному или обратившему? Одни экзегеты понимаютъ выраженія въ отношеніи къ обращенному<sup>2)</sup>, другіе въ отношеніи къ обратившему<sup>3)</sup>. Поелику выраженія: „*спасти душу отъ смерти*“ и „*покрѣтитъ множество грѣховъ*“ болѣе подходятъ къ обращенному, какъ находившемуся ранѣе на пути гибели и грѣха, то первому взгляду должно быть отдано предпочтеніе. Указывается, слѣдовательно, важность дѣла обращенія для обращеннаго. Дѣло обращенія грѣшника велико тѣмъ, что здѣсь, во-первыхъ, спасается душа грѣш-

1) Такъ Hofmann. s. 144. Wandel. s. 179.

2) Такъ Bisping. s. 91—92. Wandel. s. 180—181. Huther. s. 231—232.

3) Такъ Hofmann. s. 144—145. Schegg. s. 274—275.

ника отъ смерти, подъ которой, конечно, разумѣется вѣчная смерть въ духовномъ смыслѣ, и, во-вторыхъ, дается основаніе такого спасенія—покрывается множество грѣховъ (πλήθος ἁμαρτιῶν). Выраженіе πλήθος ἁμαρτιῶν говоритъ не о тяжести и великости грѣховъ обращеннаго, но объ ихъ числѣ и частотѣ характерѣ. Подъ этими частыми грѣхами естественнѣе всего разумѣть не грѣхи, которые человѣкъ могъ бы совершить, если бы не былъ обращенъ (ибо какъ можно покрывать еще несуществующіе грѣхи?!)<sup>1)</sup>, но грѣхи, имъ совершенные, до обращенія. Употребленный образъ покрытія грѣховъ представляетъ грѣхи написанными въ книгахъ или на доскахъ: грѣхи эти чрезъ обращеніе грѣшника какъ бы покрываются красками или зачеркиваются, такъ что Богъ не видитъ ихъ болѣе записанными въ книгахъ, т. е. забываетъ и не воспоминаетъ ихъ.



---

<sup>1)</sup> Iaspar, Pott. см. Huther. s. 232, изд. 3.



# ПРИЛОЖЕНІЯ.

## I.

### Ἀπαξ λεγόμενα посланія.

- Ἄνεμιζεσθαι отъ ἀνεμος — вѣтеръ; нигдѣ больше не встрѣчается; у классиковъ употребляется гл. ἀνεμοῦσθαι. — 1, 6
- Ῥιπίζειν, или отъ сущ. ῤιπή — натискъ, напоръ (вѣтровъ). 1, 6  
1 Кор. 15, 52 или отъ сущ. ῤιπίς — опахало, раздувательный мѣхъ; встрѣчается у классиковъ. Soph. O. C. 1248, см. Вейсманъ. Греч.-русск. словарь. С.-Пб. 1879, стр. 1111.
- Δίψυχος; слово образовано изъ нарѣчія δις дважды и сущ ψυχή душа; у классиковъ не встрѣчается; употребляется у Филона и у мужей апостольскихъ (Клим. Рим. 1 Кор. 23, 3; 2 Кор. 11, 2; Апост. Пост. 7, 11). 1, 8
- Ἀκατάστατος, отъ гл. καθίστημι — ставить, устанавливать; 1, 8  
встрѣчается у 70-ти (Ис. 54, 11) и у классиковъ
- Εὐπρέπεια, отъ εὐπρεπής — красивый, благообразный, употреб- 1, 11  
ляется у 70-ти (Ис. 49, 2; 92, 1 и др.) и у классиковъ
- Μαραίνειν — погасать, увядать; встрѣчается у 70-ти (Иов. 1, 11  
15, 30; Прем. 2, 8), у классиковъ и у Иосифа Флавія.
- Ἐξέλκειν — извлекать; составлено изъ предлога ἐκ — изъ 1, 14  
и гл. ἔλκειν — влечь; часто встрѣчается у классиковъ.
- Ἀποκύειν — зачинать, составлено изъ предлога ἀπό — „отъ“ 1, 15 и 18  
и гл. κυέω — зачинать; употребляется у классиковъ.
- Ἀποσκίασμα — затмѣніе, потемненіе; у классиковъ не 1, 17  
встрѣчается.

- 1, 21 ῤυπαρία, отъ ῤυπαρός—грязный; встрѣчается только у Плутарха.
- 1, 21 Ἐμφυτος, составлено изъ предлога ἐν и гл. φύω—производить, рождаѣть; часто у классиковъ.
- 1, 25 Ἐπιλησμονή, отъ употребляемаго у классиковъ прилагательнаго ἐπιλήσμων—забывать; употреблено еще у Сир. 11, 27.
- 1, 26 Ἐρησκός—служащій Богу (о богослуженіи); ни у 70-ти, ни у классиковъ не встрѣчается.
- 1, 26 Χαλιναγωγεῖν, отъ извѣстнаго у классиковъ сущетвительнаго χαλινός—узда и гл. ἄγω—веду; встрѣчается у Лукіана.
- 2, 2 Χρυσодаκτύλιος, составлено изъ прил. χρυσός—золотой и сущ. δακτύλιος—перстень (Лук. 15, 22); нигдѣ не встрѣчается.
- 2, 9 Προσωποληπτεῖν, отъ слова προσωπολήπτης, лицепріятный (Дѣян. 10, 34); совсѣмъ не извѣстно.
- 2, 13 Ἀνίλεως, отъ ἔλεος—состраданіе, милость съ отрицаніемъ ἀ; слово совсѣмъ неизвѣстное.
- 2, 15 Ἐφήμερος, отъ сущ. ἡμέρα—день съ предлогомъ ἐπί; часто встрѣчается у классиковъ.
- 3, 10 Χρή—слѣдуетъ, должно; встрѣчается только у классиковъ.
- 3, 11 Βρύειν—изобиловать; встрѣчается у классиковъ.
- 3, 12 Ἀλυκός—соленый, отъ ἄλς—соль; употребляется часто у классиковъ.
- 3, 13 Ἐπιστήμων—знающій, отъ гл. ἐπίσταμαι—знать; встрѣчается у 70-ти (Вт. 1, 13; 4, 6) и у классиковъ.
- 3 15, Δαιμονιώδης, слово составлено изъ сущ. δαιμόνιον—злой духъ, бѣсъ и сущ. εἶδος—видъ, наружность; у классиковъ не встрѣчается.
- 3, 17 Εὐπειθής, отъ гл. πείθομαι, убѣждаться съ префиксомъ εὐ; часто встрѣчается у классиковъ.

Ἀδιάκριτος, отъ гл. διακρίνω—сужу съ отрицаніемъ ἀ; 3, 17  
встрѣчается у классиковъ и у св. Игнатія Богоносца въ  
посланіи къ Ефесянамъ, гл. 3.

Φιλία—дружба, любовь,—отъ φίλος—другъ; употребляется 4, 4  
у классиковъ и въ Притч. 27, 5.

Κατήφεια, потушеніе глазъ; отъ прил. κατηφής (Прем. 4, 9  
Сол. 17, 4)—печальный; встрѣчается у классиковъ.

Ταλαπυρεῖν, терпѣть страданія; отъ ταλαίπωρος—несчаст- 4, 9  
ный (Рим. 7, 24); употребляется у 70 (Мих. 2, 4) и у классиковъ.

Ὁλολύζειν вопить, кричать; встрѣчается у 70-ти (Ис. 5, 1  
13, 6; 14, 31) и у классиковъ.

Σήπειν—гнить; встрѣчается у 70-ти (Іов. 33, 21; 40, 7) 5, 2  
и у классиковъ.

Σητόβρωτος, съѣденный молью, отъ сущ. σῆς—моль и 5, 2  
глагола βιβρώσκω—ѣсть; только встрѣчается у Іова 13, 28.

Κατιοῦν -- ржавѣть, отъ сущ. ἰός—ржавчина (Рим. 3, 5, 3  
13); встрѣчается у Сираха 12, 10—11 и у Епиктета

Ἄρᾶν—жать; нерѣдко встрѣчается у классиковъ. 5, 4

Ἀποστερεῖν—удерживать, составлено изъ предлога ἀπό и 5, 4  
глагола στερεῖν—лишать; употребляется у Еврипида, Hel. 577  
(Вейсм. стр. 178).

Βοή—крикъ, стонъ; употребляется у 70-ти (Исх. 2, 23) 5, 4  
и у классиковъ, (у Эхила, Sup. 730; Ag. 1340; Вейсм. 251).

Τρυφᾶν, отъ τρυφή—роскошь; встрѣчается у 70-ти (Неем. 5, 5  
9, 25; Ис. 66, 11) и у классиковъ.

Πρόϊμος или Прώϊμος—ранній; употребляется у 70-ти 5, 7  
(Втор. 11, 14; Іер. 5, 24) и у Ксенофонта.

Ὁψιμος—поздній, отъ нарѣчія ὀψέ—поздно; встрѣчается 5, 7  
у 70-ти и у Ксенофонта.

Κακοπάθεια—злостраданіе; отъ κακός—злой и πάσχω— 5, 10  
терплю; встрѣчается у 70-ти (Мал. 1, 3) и у Іосифа Флавія.

Πόλυπλαγχνος—сострадательный, составлено изъ словъ 5, 11  
πολύ—много и σπλάγγνα—сердце; нигдѣ болѣе не встрѣчается.

## Главнѣйшія различія въ различныхъ кодексахъ и переводахъ.

- 1, 1 Чтеніе θεοῦ въ кодексѣ 14-мъ восполняется опредѣленіемъ ἡμῶν, а въ кодексѣ 69 приложеніемъ πατρός.
- 1, 2 Вмѣсто περιπέσητε въ кодексѣ 26 читается περιπεσεῖτε.
- 1, 3 Вмѣсто чтенія τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως кодексъ В\*\* и 81, а также сирскій переводъ имѣють чтеніе безъ словъ τῆς πίστεως, хотя мысль отъ этого не измѣняется. Вмѣсто δοκίμιον въ кодексахъ 28. 180 читается δοκίμῶν.
- 1, 5 Чтеніе σοφίας въ кодексѣ 123 восполняется опредѣлительными словами πνευματικῆς καὶ οὐκ ἀνθρωπίνης. Въ кодексѣ 36 нѣтъ слова πᾶσιν. Вмѣсто отрицанія μή въ кодексахъ Н. 6. 31. 38. 42. 57. 65. 68. 70. 78. 96. 123. 126. 142. 177. 180 читается отрицаніе οὐκ.
- 1, 6 Вмѣсто μηδέν, въ кодексѣ 30 въ переводѣ сирскомъ и эііопскомъ читается καὶ μή. Вмѣсто διακρινόμενος въ кодексѣ 68 находимъ чтеніе ἀπιστῶν ὅτι λήφεται. Въ кодексѣ 73 нѣтъ нѣтъ словъ εἰ γὰρ διακρινόμενος.
- 1, 7 Вмѣсто μή γάρ въ переводѣ сирскомъ читается καὶ μή, въ кодексѣ 95—μηδέ γάρ. Мѣстоимѣніе τί въ кодексахъ 36. 100 опущено. Словъ παρὰ τοῦ κυρίου нѣтъ въ кодексѣ 95. Вмѣсто παρὰ τοῦ κυρίου въ кодексахъ 40. 76. 104 читается παρὰ κυρίου, а въ кодексѣ 70 κατὰ κυρίου.
- 1, 8 Послѣ сущ. ἀνὴρ въ кодексѣ 33 читается γαρ; такое же чтеніе и въ сирскомъ переводѣ.

Слова *δ ἀδελφός* отсутствуют въ кодексѣ 65, въ кодексе 96 сущ. *ἀδελφός* стоитъ послѣ *δ ταπεινός*. 1, 9

Вмѣсто слова *ταπεινώσει* въ кодексѣ 137. читается *πίστει*. 1, 10

Вмѣсто предлога *ἐν* въ армянскомъ переводѣ читается предлогъ *οὖν*. Слово *πορείαις* въ коптскомъ переводѣ восполняется словомъ *πάσαις*. Вмѣсто чтенія *πορείαις* въ кодексахъ А. 40. 89. 97. находится чтеніе *πορίαις*; чтеніе произошло, вѣроятно, вслѣдствіе ошибки зрѣнія. Въ кодексѣ 30. читается *ἐμπορίαις*; это чтеніе имѣетъ истолковательный характеръ и поэтому напрасно замѣняется у нѣкоторыхъ изслѣдователей текста чтеніемъ *ἐμπορίαις* (см. Nether, s. 38, изд. 3). 1, 11

Вмѣсто сущ. *ἀνὴρ* въ кодексахъ А. 70. 104, а также въ коптскомъ переводѣ читается *ἄνθρωπος*. Чтеніе *δ θεός* въ кодексахъ G. K. и многихъ кодексахъ мелкаго шрифта замѣняется чтеніемъ *δ κύριος*, — чтеніемъ, гармонирующимъ съ религіознымъ міровоззрѣніемъ св. Ап. Іакова. Вмѣсто настоящаго времени *ὑπομένει* въ кодексахъ 31. 40. 42. 108, въ славянскомъ переводѣ читается будущее время *ὑπομενεῖ*. 1, 12

Кодексъ Sin. вмѣсто предлога *ἀπό* читаетъ *ὑπό*. Членъ τοῦ предъ *θεοῦ* долженъ считаться непервоначальнымъ, такъ какъ противъ него — всѣ важнѣйшіе и авторитетнѣйшіе кодексы: А. В. С. G. 38. 40. 42. 57. 65. 68. 70. 73. 76. 78. 80. 83. 95. 96. 133. 142. 177. 180. 1, 13

Вмѣсто предлога *ὑπό* въ кодексѣ 180 читается *ἀπό*. 1, 14

Въ кодексахъ 27. 29. 66\*\* вмѣсто *καταβαῖνον* читается *κατερχόμενον*. Вмѣсто предлога *ἀπό* въ кодексахъ Н. 5. 23. 56. 66\*\* читается предлогъ *παρά*. Чтеніе *ἐν* въ кодексахъ 73. 104. замѣняется чтеніемъ *ἔστι*. Сущ. *παραλλαγή* въ кодексѣ 21 замѣнено сущ. *ἀπαλλαγή*. 1, 17

Вмѣсто *ἀπεκύησεν* въ кодексѣ 69. читается *ἐποίησεν*. Слово *ἡμᾶς* въ кодексахъ 96. 142. опущено. Въ кодексахъ 81. 95\* нѣтъ слова *τινα*. 1, 18

Чтеніе *ὥστε*, встрѣчающееся въ кодексахъ G. K., нѣкоторыхъ кодексахъ мелкаго письма и немногихъ переводахъ, 1, 19

въ важнѣйшихъ кодексахъ А. В. С., многихъ кодексахъ мелкаго письма и переводахъ—Армянскомъ, Вульгатѣ и въ чтеніи Беды замѣняется чтеніемъ ἵστε, а въ кодексѣ А даже ἵστε δέ. Совсѣмъ опущено оно въ кодексахъ 42. 47. Вмѣсто чтенія ἕστω δέ, засвидѣтельствованнаго лучшими кодексами В. С. Sin., кодексы G. K. имѣютъ чтеніе ἕστω безъ δέ; кодексы А. В. читаютъ καὶ ἕστω.

- 1, 20 Чтеніе кодексовъ С.\* G. K. οὐ κατέργάζεται въ кодексахъ А. В. Sin. 6. 31. 68. 70. 73. 95. 99 замѣняется чтеніемъ οὐκ ἐργάζεται; смыслъ отъ этого нисколько не измѣняется.
- 1, 21 Вмѣсто слова περισσεῖαν въ кодексахъ А. 68 читается περίσσεια. Вмѣсто ὑμῶν кодексы 68. 95. 96 читаютъ ἡμῶν.
- 1, 22 Частица δέ отсутствуетъ въ кодексахъ Н. 105; въ кодексахъ 9. 18 она замѣняется союзомъ οὖν. Вмѣсто λόγου кодексы 38. 67\*\*\* 73. 83. 95\* 98 читаютъ νόμου. Слово μόνου въ кодексахъ А. С. G. K. Sin. стоитъ предъ сущ. ἀχροαταί, въ кодексѣ В—послѣ него, а въ кодексахъ 2. 30. 69. 78\*. 180 совсѣмъ отсутствуетъ.
- 1, 23 Союзъ ὅτι въ кодексѣ А. отсутствуетъ. Въ сирскомъ переводѣ читается εἴ τις γάρ. Вмѣсто λόγου въ кодексахъ 14. 25. 33. 83. 93. 95. 98 читается νόμου. Слова τῆς γενέσεως въ кодексѣ 70\* опущены. Въ сирскомъ переводѣ предъ словами ἐν ἐσόπτρῳ стоитъ сравнительная частица ὡς.
- 1, 24 Союзъ γάρ въ кодексѣ 69 опущенъ. Вмѣсто ἑαυτόν въ кодексѣ 69 читается αὐτό. Нарѣчіе εὐθέως въ переводахъ сирскомъ и эѳіопскомъ отсутствуетъ.
- 1, 25 Слово τέλειον въ кодексѣ 32 отсутствуетъ. Мѣстоимѣніе οὗτος предъ словами οὐκ ἀχροατής, засвидѣтельствованное кодексами G. K., многими кодексами мелкаго письма и переводами, опущено въ кодексахъ А. В. С. Sin. 13. 29. 68. 73. Вмѣсто ἐπιλησιμονῆς въ кодексахъ 1\*\*. 9. 27. 68. 95\*. 104, славянскомъ переводѣ читается ἐπιλήσιμων. Мѣстоимѣніе οὗτος предъ словомъ μακάριος въ кодексѣ 24 опущено.

Вмѣсто союза εἰ кодексы С. 31. читаютъ εἰ δέ; частица 1, 26 δέ, вѣроятно, вставлена ради болѣе тѣсной связи съ предыдущимъ. Вмѣсто *θησικός* кодексъ 61 и славянскій переводъ читаютъ *πιστός*. Въ кодексахъ А. В. С. Н. 27. 29. 66\*\*, 68. 73. нѣтъ словъ *ἐν ὑμῖν*, — словъ, находящихся между прочимъ и въ славянскомъ переводѣ.

Членъ τῷ предъ словомъ *θεῷ*, засвидѣтельствованный 1, 27 кодексами А. В. С.\* Sin., отсутствуетъ въ кодексахъ С.\*\* G. К. 5. 31. 38. 40. 42. 57. 68. 70 и др. Союзъ *καί* предъ словомъ *πατρί* отсутствуетъ въ кодексахъ 99. 126. 177.\* Вмѣсто *ἑαυτόν* въ кодексѣ А. читается *σεαυτόν*, въ кодексѣ 180 — *αὐτόν*.

Вмѣсто множественнаго числа *ἐν προσωποληψίαις* въ ко- 2, 11 дексахъ 37. 68 читается единственное число *ἐν προσωποληψία*. Слова *τῆς δόξης* въ кодексахъ 69. 73 и переводѣ сирскомъ стоятъ послѣ *τὴν πίστιν*, предъ *τοῦ κυρίου*.

Членъ *τὴν* предъ словомъ *συναγωγὴν* въ кодексахъ В. С. Sin. 2, 2 оставленъ. Определеніе *ἡμῶν* въ кодексахъ 27. 65. опущено.

Вмѣсто чтенія *καὶ ἐπιβλέψητε* кодексы В. С. К. 69. и пере- 2, 3 водъ сирскій имѣютъ чтеніе *ἐπιβλέψητε δέ*. Слово *αὐτῷ*, имѣющееся въ кодексахъ G. К., въ главнѣйшихъ кодексахъ отсутствуетъ: А. В. С. Sin. 13. 65. 67. 69. 70. 133. Нарѣчіе *ὅδε* отсутствуетъ въ кодексахъ А. С\*\* 13. 65. 62, въ кодексѣ В. замѣняется нарѣчіемъ *ἐκεῖ*, такъ какъ послѣ *στῆθι* оно опущено. Въ кодексахъ А. 13. и переводахъ сирскомъ и Вульгатѣ послѣ слова *ὑποπόδιον* вставлены слова *τῶν ποδῶν*.

Союзъ *καί* предъ *οὐ διακρίθητε* опускается въ кодексахъ 2, 4 А. В. С. Sin. 13. 14. 36. 38. 68. 69. 73. 93. 95. Въ кодексахъ В.\* 27. 29. отсутствуетъ отрицаніе *οὐ*; это, вѣроятно, позднѣйшая поправка, зависѣвшая отъ пониманія. Вмѣсто *διαλογισμῶν* въ кодексѣ 68 читается *λογισμῶν*.

Вмѣсто *τοῦ κόσμου* кодексы А.\* В. С.\* Sin. читаютъ τῷ 2, 5 *κόσμῳ*, каковое чтеніе, какъ болѣе трудное, и есть перво-

- начальное. Въ кодексахъ 27. 29. 43. 63 и Вульгатѣ находится чтеніе ἐν τῷ κόσμῳ, чтеніе, имѣющее изъяснительный характеръ. Въмѣсто βασιλείας въ кодексѣ А. читается ἐπαγγελίας.
- 2, 6            Въмѣсто ὑμῶν кодексы А. Н. 19. 65. читаютъ ὑμᾶς; въмѣсто ὑμᾶς въ кодексахъ 19. 20 читается ἡμᾶς.
- 2, 7            Въмѣсто καλόν кодексъ 17 читаетъ καινόν.
- 2, 10           Чтеніе τηρήσει—πταίσει въ лучшихъ кодексахъ А. В. С. и въ Вульгатѣ замѣняется чтеніемъ τηρήσῃ—πταίσῃ.
- 2, 11           Чтеніе μοιχεύσεις, φονεύσεις δέ въ лучшихъ кодексахъ А. В. С. 15. 70. 98\* замѣнено чтеніемъ μοιχεύεις, φονεύεις. Въмѣсто γέγονας кодексы А. В. читаютъ ἐγένου. Въмѣсто παραβάτης въ кодексѣ В. читается ἀποστάτης.
- 2, 13<sup>†</sup>          Чтеніе ἀνέλεως въ лучшихъ кодексахъ А. В. С. К. Sin. и многихъ кодексахъ мелкаго письма 42. 57. 66.\* 97. 100. 117. 123. 126. 127. 130. 133. 164. замѣнено чтеніемъ ἀνέλεος (ἀνέλεως). Кромѣ сего, есть чтенія ἀνήλεος (38. 70 78.\* 93. 95. 96. 99. 101), ἀνήλεως (73. 98), ἀνείλεος 78.\*\* Удивительно, что ни одинъ кодексъ не даетъ чтенія, встрѣчаемаго у классиковъ ἀνηλεής или ἀνελεής. Союзъ καί предъ κατακαυᾶται въ лучшихъ кодексахъ опущенъ: С. G. Н., въ кодексѣ А. замѣненъ частицею δέ. Кодексъ Sin. не имѣетъ ни союза καί, ни частицы δέ. Въмѣсто κατακαυᾶται кодексы А. 13. 27. 29. 66\*\* читаютъ κατακαυᾶσθω. Разнообразныя чтенія объясняются изъ трудности мысли. Въмѣсто ἔλεος послѣ κατακαυᾶται въ кодексахъ С. Н. 6 13. 57. 76. 78. 80. 93. 96. 97. 98. 117. 123. 126. 177 находится классическая форма ἔλεον.
- 2, 14           Въмѣсто чтенія τί τὸ ὄφελος кодексы В. С. даютъ чтеніе безъ члена τό: τί ὄφελος. Кодексы В. G. К. Sin. читаютъ λέγῃ τίς, а кодексы А. С.—τίς λέγῃ. Вѣроятно, первоначальное чтеніе: λέγῃ τίς, какъ чтеніе болѣе трудное, чтеніе же τίς λέγῃ представляетъ собою корректуру. Въмѣсто ἔχῃ кодексы 26. 64 читаютъ ἔχειν, а кодексы G. 80. 95. 96. 142—ἔχει.



Послѣ союза *ἐάν* въ кодексахъ В. 5. 6. 13. 27. 29. 2, 15  
31. 36. 40. 73. 99. 105. 133 частица *δέ* опущена. Въмѣсто  
союза *καί* въ кодексахъ А. 60. 73. 133 читается *ἤ*. Послѣ  
слова *λειπόμενοι* въ кодексахъ А. G. имѣется прибавка *ὡς*,  
представляющая собою позднѣйшую вставку.

Вмѣсто *εἶπη δέ* въ кодексахъ А. 13. 27. 73. 133 на- 2, 16  
ходится чтеніе *καί εἶπη*. Чтеніе *δῶτε* въ славянскомъ переводѣ  
замѣняется чтеніемъ въ единственномъ числѣ, каковое чтеніе  
и есть правильное. Въ кодексѣ В. членъ *τό* предъ сущ. *ὄφελος*  
опущень.

Вмѣсто чтенія *ἔργα ἔχη* лучшіе кодексы А. В. С. Н., 2, 17  
а также кодексы мелкаго письма 40. 68. 69. 76. 102. 127.  
133. читаютъ *ἔχη ἔργα*.

Вмѣсто чтенія *ἐκ τῶν ἔργων*, находящагося въ кодексахъ 2, 18  
Е. К. 25. 65 и славянскомъ переводѣ, лучшіе кодексы А. В.  
С. Н. Sin. и кодексы мелкаго письма 8. 13. 25. 31. 56. 68.  
69. 73. 78\*\*, а также переводы сирскій, коптскій, Вульгата  
даютъ чтеніе *χωρίς τῶν ἔργων*. Последнее чтеніе и есть не-  
сомнѣнно подлинное. Мѣстоименіе *σοῦ* послѣ *ἔργων* отсут-  
ствуетъ въ кодексахъ А. В. Sin. 13. 69. 73. 83 и перево-  
дахъ сирскомъ и Вульгатѣ. Также отсутствуетъ мѣстоименіе  
*μοῦ* послѣ словъ *τὴν πίστιν* въ кодексахъ В. С. Sin. 13. 68.  
69. 73.

Въ лучшихъ кодексахъ А. В. С. Sin. числительное *εἰς* 2, 19  
стоитъ предъ сущ. *θεός*. Глаголь *ἔστι* въ кодексахъ А. Sin.  
68 стоитъ предъ *ὁ θεός*, а въ кодексахъ В. С. послѣ *ὁ θεός*.  
Кодексъ В. не имѣетъ члена предъ сущ. *θεός*.

Частица *δέ* въ нѣкоторыхъ кодексахъ мелкаго письма 2, 20  
опущена (100 106.\* 123. 130). Вмѣсто чтенія *καὶ* ко-  
дексы В. С.\* 27. 29, переводы Армянскій и Вульгата чита-  
ютъ *ἀργή*. Последнее чтеніе и есть подлинное, какъ видно  
изъ содержанія.

Членъ *ἤ* предъ *λέγουσα* въ кодексѣ 57 опущень. Частица 2, 23  
*δέ* отсутствуетъ въ кодексахъ G. 69, переводахъ Сирскомъ,

Вульгатѣ и др. Вмѣсто φίλος кодексъ 69 и переводъ сирскій читаютъ δοῦλος.

- 2, 24 Союзъ τίνυνъ отсутствуетъ въ лучшихъ кодексахъ А. В. С. Н. Sin., во многихъ кодексахъ мелкаго письма (5. 13. 15. 18. 36. 69. 73. 133. 142), въ переводахъ сирскомъ, коптскомъ и Вульгатѣ. Вмѣсто μόνονъ въ кодексахъ 4. 99. 127. 177 читается μόνης.
- 2, 25 Вмѣсто ὁμοίωςъ въ кодексѣ С. читается οὕτωςъ. Частица δέ опущена въ кодексахъ С. 5. 6. 13. 76, въ переводахъ сирскомъ, коптскомъ и армянскомъ. Вмѣсто ἀγγέλουςъ въ кодексахъ G. C. 8. 15. 18. 40. 43. 65. 83. 102 читается κατασκόπους. Въ кодексахъ 33. 37 есть прибавка τοῦ Ἰσραήλ. Чтеніе κατασκόπους неподлинно и, вѣроятно, произошло на основаніи параллельнаго мѣста Евр. 11, 31.
- 2, 26 Союзъ γάρъ отсутствуетъ въ кодексѣ В. и въ переводахъ сирскомъ, армянскомъ. Въ кодексахъ 73. 78 есть членъ предъ словомъ πνεύματος.
- 3, 1 Вмѣсто πολλοί въ кодексѣ G. читается πολύ. Вмѣсто ληψόμεθα въ кодексѣ 73 читается λήψεσθε.
- 3, 2 Чтеніе δυνατόςъ въ кодексахъ 14. 35. 38. 69. 93. 96 замѣняется чтеніемъ δυνάμενος. Союзъ καί предъ словомъ ἔλονъ въ кодексахъ 1. 33. 36. опущенъ.
- 3, 3 Вмѣсто ἰδοῦ въ кодексахъ С. 6. 13. 14. 19. 38. 42. 57. 65. 68. 69. 78.\*\* 80. 83. 95. 97. 126. 127. 133. 137 читается ἴδε, а въ кодексахъ А. В. G. К. 5. 8. 15. 18. 25. 31. 36. 40. 70. 73. 78\* читается εἰ δέ. Последнее чтеніе, вѣроятно, произошло, по ошибкѣ слуха или зрѣнія, изъ чтенія ἴδε, каковое чтеніе и должно быть признано подлиннымъ. Вмѣсто πρὸς τὸ παιθεῖσθαι кодексы В. С. Sin. читаютъ εἰς τὸ παιθεῖσθαι. Слова αὐτοὺς ἡμῖν въ кодексахъ А. С. переставляются одно на мѣсто другого: ἡμῖν αὐτούς.
- 3, 4 Въ кодексѣ В. предъ словомъ τηλικαῦτα стоитъ членъ τὰ. Вмѣсто чтенія σκληρῶν ἀνέμωνъ кодексы В. С. К. Sin. 22. 38. 66. 69. 80. 100. 102. 127 читаютъ ἀνέμων σκληρῶν.

Частица *άν* въ кодексѣ В. опущена, а въ кодексѣ 5. замѣнена союзомъ *έάν*. Въмѣсто *βούληται* кодексъ В. читаетъ *βούλεται*.

Союзъ *οὕτω* въ кодексахъ А. 5. 64. 65. 73. 133 замѣ- 3, 5  
няется союзомъ *ὡσαύτως*. Въмѣсто *μεγαλαυχεῖ* кодексы А. С\*,  
Икуменій и Θεφιλαктъ, архіеп. Болгарскій, читаютъ *μεγάλα*  
*αὐχεῖ*, что лучше идетъ въ содержанію. Кодексы А.\* В. С.\*  
Sin. вмѣсто *ὀλίγον πῦρ* читаютъ *ἡλίκον πῦρ*: послѣднее чтеніе  
и есть первоначальное.

Слова *πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας*, въ сирскомъ переводѣ 3, 6  
поясняются такъ: *ignis et mundus peccati sicut silva est*. Со-  
юзъ *οὕτως* предъ *ἡ γλῶσσα* въ кодексахъ А. В. С. G. K.  
опускается. Кодексы Sin. 25. 68. 83. 96\*\* послѣ *τῆς γενέ-*  
*σεως* имѣютъ опредѣленіе *ἡμῶν*. Въмѣсто *φλογιζομένη* сирскій  
переводъ читаетъ причастіе будущаго времени.

Частица *τέ* опущена въ кодексахъ 11. 73. 99. Также 3, 7  
опущена частица *τέ* послѣ *έρπετων* въ кодексахъ А. 11. 47.  
Вмѣсто *έναλίων* Вульгата читаетъ *seterogum*; чтеніе произо-  
шло, вѣроятно, изъ *setogum* (витовъ, большихъ рыбъ).  
Вмѣсто *δαμάζεται* въ славянскомъ переводѣ читается буду-  
щее время.

Чтеніе *δύναται ἀνθρώπων δαμάσαι* замѣнено въ кодексахъ 3, 8  
В. С. чтеніемъ *δαμάσαι δύναται ἀνθρώπων*, а въ кодексахъ 5.  
133. чтеніемъ *δύναται δαμάσαι ἀνθρώπων*. Для мысли раз-  
ница совершенно безразлична. Въмѣсто *ἀκατάσχετον* кодексы  
А. В. Sin. 7, переводы коптскій, армянскій и Вульгата чита-  
ютъ *ἀκατάστατον*; послѣднее чтеніе, въ силу важности выѣш-  
нихъ свидѣтельствъ и содержанія рѣчи, есть перво-  
начальное.

Чтеніе *τὸν θεόν* въ кодексахъ А. В. С Sin. 4.\* 13 и пе- 3, 9  
реводахъ сирскомъ, коптскомъ, армянскомъ и Вульгатѣ замѣ-  
няется чтеніемъ *τὸν κύριον*. Въмѣсто *γεγονότας* въ кодексахъ  
А. 5. 13. 63. 73 читается *γεγενημένους*.

- 3, 10 Слово ἐξέρχεται въ кодексахъ 96. и 142. опущено. Кодексы 42. и 57. къ словамъ ἀδελφοί μου прибавляютъ ἀγαπητοί. Въмѣсто οὕτω кодексъ 42 читаетъ οὕτως. Въмѣсто γίνεσθαι кодексы 96 и 133 читаютъ γένεσθαι.
- 3, 12 Въмѣсто ἐλαίας въ армянскомъ переводѣ и Вульгатѣ читается uvas (виноградныя ягоды). Союзъ οὕτως въ лучшихъ кодексахъ А. В. С. отсутствуетъ. Выраженіе οὐδεμία πηγὴ ἀλυκὸν καὶ γλυκὸ ποιῆσαι ὕδωρ въ кодексахъ А. В. С. 13. 27. 29. 66.\*\* 83. 142 замѣняется выраженіемъ οὔτε ἀλυκὸν γλυκὸ. Кодексъ Sin. вмѣсто οὔτε читаетъ οὐδέ.
- 3, 13 Союзъ καὶ въ кодексѣ 100. опущенъ. Въмѣсто τὰ ἔργα кодексъ 93 и Вульгата читаютъ τὸ ἔργον.
- 3, 14 Предъ словомъ ζῆλον въ кодексахъ А. 13. 56 108. читается еще нарѣчіе ἄρα. Въмѣсто единственнаго числа ἐν τῇ καρδίᾳ кодексы Sin. 66.\*\* 106, переводы сирскій, армянскій и Вульгата читаютъ множественное число ἐν ταῖς καρδίαις. Слова τῆς ἀληθείας въ кодексѣ Sin. стоятъ послѣ глагола κατακαυχᾶσθε, а не послѣ ψεύδεσθε. Въмѣсто κατακαυχᾶσθε въ кодексахъ А. 14. 31. 69. 78. 123. 177 читается καυχᾶσθε.
- 3, 16 Предъ сущ. ἀκαταστασία кодексы А. Sin. 4. 13. 73. 101. имѣютъ союзъ καί.
- 3, 17 Союзъ καὶ между словами ἀδιάκριτος и ἀνυπόκριτος въ кодексахъ А. В. С. Sin. 3. 5. 13. 57. 69. 98\*, въ переводахъ коптскомъ, славянскомъ и Вульгатѣ отсутствуетъ: онъ, по всей вѣроятности, есть позднѣйшая вставка.
- 3, 18 Членъ τῆς предъ словомъ δικαιοσύνης въ кодексахъ А. В. С. G. Sin. 38. 68. 69. 73. 76 80. 99. 100. 104. 127. 180. опущенъ; это чтеніе и есть подлинное
- 4, 1 Вопросительное нарѣчіе πόθεν въ кодексахъ А. В. С. Sin. 5. 13. 31. 36. 69 и переводахъ коптскомъ, сирскомъ, армянскомъ повторено предъ сущ. μάχαι.
- 4, 2 Въмѣсто οὐκ ἔχετε послѣ πολεμεῖτε кодексы С. Sin. 5. 25. 27. 29. 36. 42. 67. 68. 69. 73. 76. 78. 80. 126. 127. 177. читаютъ καὶ οὐκ ἔχετε; καὶ въ нѣкоторыхъ кодексахъ замѣ-

няется частицею δέ. Какъ καί, такъ и δέ объясняется желаніемъ тѣснѣе связать послѣдующее съ предыдущимъ; поэтому первоначальное чтеніе—безъ , связывающихъ частицъ: οὐκ ἔχετε.

Вмѣсто выраженія: Αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε въ кодексѣ 4, 3 73 читается: Ἄιτεῖσθε δέ καὶ οὐκ ἔχετε. Вмѣсто δαπανήσητε кодексъ В. читаетъ δαπανήσετε.

Вмѣсто чтенія: Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες въ кодексахъ А. В. 4, 4 Sin. 13 читается только μοιχαλίδες, каковое чтеніе и признается первоначальнымъ. Послѣ слова τοῦ κόσμου кодексы Sin. 68 и переводы славянскій и Вульгата имѣютъ еще прибавленіе τούτου. Кодексъ Sin. вмѣсто τοῦ θεοῦ читаетъ τῷ θεῷ. Находящаяся въ 2-й половинѣ стиха частица ἄν въ кодексахъ В., 5. замѣнена союзомъ ἐάν. Заключительный союзъ οὖν опущенъ въ кодексахъ G. 6. 27. 29. 36. 67. 69. 80.

Вмѣсто κατόκησεν кодексы А. В. Sin. читаютъ κατόκηισεν; — 4, 5— какое чтеніе вѣрнѣе, —рѣшить трудно. Вмѣсто μείζονα кодексъ 180 читаетъ μείζω. Чтеніе ὁ θεός замѣняется въ кодексахъ 5. 32. 42. 57. 67. 95. 100. чтеніемъ ὁ κύριος.

Кодексы А. В. Sin. Н. 13. 40. 42. 57. 69. 70. 78. 95. 98 4, 7 послѣ ἀντίστητε имѣютъ частицу противоположности δέ.

Вмѣсто ἐγγισί кодексъ В. читаетъ ἐγγίσει. Въ кодексѣ 95 4, 8 есть членъ τὰς предъ словомъ χειρας.

Словъ καὶ πενθήσατε нѣтъ въ кодексахъ 17 и 70. Слова 4, 9 καὶ κλαύσατε опущены въ кодексахъ 15. 18. 36 и сирскомъ переводѣ. Вмѣсто γέλως въ кодексѣ 42 читается γέλας. Вмѣсто μεταστραφήτω кодексъ В. имѣетъ чтеніе μετατραπήτω.

Членъ τοῦ предъ κυρίου опущенъ въ кодексахъ А. В. К. 4, 10 Sin. 1. 13. 69. 102. Вмѣсто κυρίου въ кодексахъ 96. 142. 177 читается θεοῦ.

Привѣтствіе ἀδελφοί въ кодексѣ 5. стоитъ предъ словомъ 4, 11 ἀλλήλων. Въ кодексѣ 13 есть прибавка къ привѣтствію μου. Въ кодексахъ 38. 69. 93. 105. есть союзъ γάρ предъ словомъ καταλαλῶν. Вмѣсто ἀδελφοῦ кодексъ Н. читаетъ τὸν ἀδελφὸν

αὐτοῦ. Союзъ καὶ въ кодексахъ А. В. Sin. 13. 25. 69. 73 и въ переводахъ коптскомъ, сирскомъ, армянскомъ, славянскомъ и Вульгатѣ замѣняется союзомъ ἢ. Передъ словомъ εἶ въ кодексахъ 31. 100. 102. 106. 127 вмѣсто οὐκ читается οὐκέτι.

4, 12

Кодексы А. В. Sin. 5. 13. 14. 27. 29. 36. 38. 40. 61. 69. 73. 76. 93. 98. 100. 126 и 177 и переводы сирскій, коптскій, славянскій, армянскій и Вульгата послѣ сущ. ὁ νομοθέτης читаютъ еще καὶ κριτής. Частица δέ послѣ οὐ читается въ кодексахъ А. В. G. Sin. 5. 6. 10. 13. 14. 36. 38. 40. 42. 57. 68. 73. 80. 95. 96. 97. 98. 126. 137. 142. 158. 164. 176 и въ переводахъ сирскомъ, коптскомъ, славянскомъ и Вульгатѣ. Вмѣсто чтенія ὅς κρίνεις кодексы А. В. Sin. 5. 13. 25. 31. 69. 73. 97. 98 читаютъ ὁ κρίνων. Кодексы А. В. 13. 25. 40. 69. 73. 98.\* 106 вмѣсто ἕτερον читаютъ πλήσιον, какое чтеніе и есть первоначальное.

4, 13

Кодексы В. Sin. имѣютъ чтеніе σήμερον ἢ αὔριον, большинство же кодексовъ читаютъ σήμερον καὶ αὔριον. Последнее чтеніе и есть первоначальное. Кодексы G. K. читаютъ всѣ глаголы въ сослагательномъ наклоненіи: πορευώμεθα, ποιήσωμεν, ἐμπορευώμεθα, κερδήσωμεν. Кодексъ А. первые два глагола читаетъ въ сослагательномъ наклоненіи, остальные—въ изъявительномъ. Кодексъ Sin. только первый глаголъ читаетъ въ сослагательномъ наклоненіи, кодексъ В. всѣ глаголы читаетъ въ изъявительномъ наклоненіи. Последнее чтеніе и есть первоначальное. Слово ἕνα послѣ сущ. ἐνιαυτόν въ кодексахъ В. Sin. и Вульгатѣ опускается, хотя едвали—съ правомъ.

4, 14

Въ кодексахъ G. K. Sin. членъ предъ τῆς αὔριον стоитъ въ единственномъ числѣ, въ кодексѣ же А. во множественномъ—τά. Кодексъ В. совершенно опускаетъ членъ. Для смысла рѣчи это безразлично. Въ кодексѣ В. союзъ γάρ и членъ женскаго рода ἡ послѣ ποία оставляется, и все выраженіе читается такъ: οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τῆς αὔριον ποία ζωὴ ὑμῶν. Послѣ сущ. ἀτρίς союзъ γάρ въ кодексѣ А. и въ Вульгатѣ

оставляется, едва-ли съ правомъ. Въмѣсто *ἔστιν* кодексы А. В. К. читаютъ *ἔστε*. Кодексы Н. 6. 10. 36. 40. 42. 57. 66. 68... читаютъ *ἔσται*. Въ кодексѣ Sin. совсѣмъ опущено выраженіе: *ἀτρίς γὰρ ἔστε*. Въмѣсто чтенія *ἔπειτα δέ* кодексы А. В. Sin. даютъ чтеніе *ἔπειτα καί*; кодексъ G. читаетъ *ἔπειτα δὲ καί*.

Изъявительныя наклоненія *ζήσομεν—ποιήσομεν* (А. В. 5. 29. 95) должны быть предпочтены сослагательнымъ *ζήσωμεν—ποιήσωμεν*. Въ нѣкоторыхъ кодексахъ находится смѣшанное чтеніе: *ζήσωμεν—ποιήσομεν*. 4, 15

Кодексъ Sin. вмѣсто *καυχᾶσθε* читаетъ *κατακαυχᾶσθε* и вмѣсто *ἀλαζονείαις* читаетъ *ἀλαζονίαις*. 4, 16

Въ нѣкоторыхъ кодексахъ 22. 27. 29. 65. 97. нѣтъ слова *ποιεῖν*. Въмѣсто *ἔστιν* въ кодексѣ 87 стоитъ *ἔσται*. 4, 17

Вмѣсто *οὖν* кодексъ 70 читаетъ *οὔν*. Въмѣсто *κλαύσατε* кодексъ 13 читаетъ *κλαύσονται*. Въ кодексахъ 5. 8. 25 и переводахъ сирскомъ, коптскомъ, армянскомъ и Вульгатѣ послѣ слова *ἐπερχομένοις* стоитъ еще слово *ὑμῖν*. 5, 1

Вмѣсто *σέσηπε* въ кодексахъ 18. 26. 40. 96. 177 читается *σέσηπται*. Въ армянскомъ переводѣ читается *οὐδέν ἔστι*. 5, 2

Слова *ὡς πῦρ* кодексы G. 63. 64. 66. 70 относятся къ глаголу *ἐθησαυρίσατε*; также Игуменій и Сирскій переводы. Это сочетаніе словъ и есть правильное. 5, 3

Послѣ указательной частицы *ἰδοὺ* въ кодексѣ 177. находится союзъ *γάρ*. Въмѣсто предлога *ἀπό* кодексъ 42 читаетъ *ὑπό*. Слово *κυρίου* въ кодексѣ 70 опускается. Кодексы А. К. читаютъ *εἰσεληλύθασιν* вмѣсто *εἰσελήλυθαν*. 5, 4

Союзъ *καί* въ кодексахъ А. 73 и переводѣ коптскомъ опущенъ. Въмѣсто *καρδίας* кодексы 40. 73 читаютъ *σάρκας*, сирскій переводъ согрога. Сравнительная частица *ὡς* отсутствуетъ въ кодексахъ А. В. Sin. 13. 81 и переводахъ коптскомъ и Вульгатѣ. 5, 5

Вмѣсто *ἐπ' αὐτῷ* кодексы Н. 25. 48. 40. 42. 57. 66.\* 70. 76. 80. 85. 96. 98. 98. 123. 164. 177. 180 читаютъ *ἐπ' αὐτόν*. Частица *ἔν* послѣ употребленнаго во второй разъ 5, 7

союза времени *ἕως* отсутствуетъ въ кодексахъ А. В. Sin. К. 6. 40. 73. 95.\* 102. 123. 142. 177. 180. Существ. *ὑετόν* отсутствуетъ въ кодексахъ В. Sin. Кодексъ А. вмѣсто *ὑετόν* читаетъ *καρπόν*. Армянскій переводъ понимаетъ слова *πρώϊμον καὶ ὄψιμον*, какъ *vespere et mane*. Отсюда въ армянскомъ переводѣ такое чтение: *agricola patiens est vespere et mane, donec maturescat et fructificet*.

- 5, 8            Въ кодексѣ Г. послѣ *μακροθυμήσατε* читается союзъ *οὖν*.
- 5, 9.            Обращеніе *ἀδελφοί* въ кодексахъ А. В. стоитъ предъ словами *κατ' ἀλλήλων*, въ кодексахъ же Г. Sin. послѣ. Въ кодексахъ К. 23. 64. 100. 102 привѣтствіе *ἀδελφοί* совсѣмъ опущено. Вмѣсто *κατακριθῆτε* кодексы А. В. Г. 5. 6. 10. 36. 38. 40. 42. 57. 63. 66. 70... читаютъ *κριθῆτε*. Членъ *ὁ* предъ сущ. *κριτής* засвидѣтельствованъ кодексами А. В. Г. 5. 6. 10. 38. 40. 42. 57. 63. 65. 66. 68. 70. 76. 78. 80. 95. 97. 98. 126. 127. 136. 158. 164. 177.
- 5, 10            Кодексы А. В. мѣстоимѣніе *μοῦ* въ привѣтствіи опускаютъ. Вмѣсто сущ. *κακοπαθείας* въ кодексѣ Sin. читается *καλικαγαθείας*. Въ кодексахъ В. Sin. предъ словами *τῷ ὀνόματι* стоитъ предлогъ *ἐν*, а въ кодексѣ 40. предлогъ *ἐπί*.
- 5, 11            Кодексы А. В. Sin. 40 69. 73. 95., переводы сирскій и Вульгата имѣютъ чтеніе *ὑπομείναντας*, въ прошедшемъ времени. Это чтеніе и есть правильное. Кодексы А. В. Г. 68. 73. 78. 97. 106. 114. 123. 126. 137. читаютъ *ἴδετε* вмѣсто *εἴδετε*. Чтеніе *ἴδετε*—подлинное чтеніе. Сущ. *ὁ κύριος* въ кодексахъ С. Г. Н. 10. 25. 36. 40. 42. 57. 64. 65. 66. 70. 75. 76... опущено.
- 5, 12            Словъ *πρὸ πάντων* въ кодексѣ 180 нѣтъ. Послѣ словъ *ἦτω δὲ* въ кодексахъ 8. 25. 33. есть еще слова *ὁ λόγος*. Вмѣсто *ὑπὸ κρίσιν* кодексы Г. К. 5. 17\*\* 19. 38. 40. 42. 57... читаютъ *εἰς ὑπόκρισιν*. Въ кодексахъ 43. 95.\* читается *εἰς κρίσιν*. Несомнѣнно, подлинное чтеніе *ὑπὸ κρίσιν*.
- 5, 14            Вмѣсто *προσκαλεσάσθω* кодексъ 57 читаетъ *προσκαλεσάτω*. Словъ *τῆς ἐκκλησίας* нѣтъ въ кодексѣ 26. Мѣстоименіе



αὐτόν послѣ ἀλείφαντες въ кодексѣ В. опущено. Членъ τοῦ предъ сущ. κύριου въ кодексахъ А. 38. 67. 100 отсутствуетъ. Въ кодексѣ В. нѣтъ словъ τοῦ κυρίου, хотя они несомнѣнно подлинны, такъ какъ въ противномъ случаѣ выраженіе было бы неяснымъ. Въ кодексѣ 6. находится чтеніе Ἰησοῦ Χριστοῦ, въ кодексѣ 7. читается τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

Вмѣсто сущ. εὐχή въ кодексахъ 27. 29. 61. 66.\*\* 96. 142. читается προσευχή. Вмѣсто ἀφεθήσεται въ кодексѣ 73 находимъ чтеніе ἀφεθήσονται. 5, 15

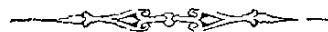
Вмѣсто выраженія: ἐξαμολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα καὶ εὐχεσθε кодексы А. В. читаютъ ἐξεμολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἀμαρτίας καὶ προσεύχεσθε. Въ пользу подлинности союза οὖν, кромѣ кодексовъ А. В. свидѣтельствуютъ кодексы К. Sin. 5. 33.\*\* 36. 69. 73. 102. 177. и переводы сирскій, коптскій, славянскій и Вульгата. Вмѣсто ἐνεργουμένη Вульгата читаетъ assidua. 5, 16

Вмѣсто προσήξατο въ кодексахъ 5 и 18 читается προσέξατο. Слова ἐπὶ τῆς γῆς въ кодексѣ 96 стоятъ послѣ словъ μῆνας ἕξ. 5, 17

Вмѣсто чтенія δετόν ἔδωκε кодексы А. 73. читаютъ ἔδωκεν δετόν. Кодексъ Sin имѣетъ членъ τὸν предъ сущ. δετόν. 5, 18

Мѣстоимѣніе μοῦ послѣ сущ. ἀδελφοί удостоверяется кодексами А. В. Н. К. Sin. 5. 65. 69. 73. 76. 100. 102. 107. Кромѣ того, кодексы Sin. 5. 36. 40. 65 и переводы сирскій, коптскій, армянскій и славянскій вмѣсто τῆς ἀληθείας читаютъ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀληθείας. 5, 19

Послѣ сущ. ψυχὴν кодексы А. В. Sin. 5 13. 36. 73. 5, 20 имѣютъ опредѣленіе αὐτοῦ или αὐτοῦ. Кодексъ В. имѣетъ опредѣленіе αὐτοῦ послѣ сущ. θανάτου.



## О П Е Ч А Т К И.

Стран.	Стр.	Напечатано.	Должно быть.
4	18	Рим. 15, 20	1 Кор. 15, 20
—	20	1 Цар. 2, 31	1 Цар. 2, 29.
14	15	нозванными	названными
15	3	Гак. 2, 10	Гак. 1, 12
—	3—4	Кн. Причт. 6, 6.	Кн. Прем. Сол. 5, 16.
22	21	Декетромъ	Декстромъ
23	Прим. 1.	Col. 148.	Col. 648.
45	23	1 Кор. 9, 5	1 Кор. 15, 5
49	25	обязанности	обрядности
55	15	можетъ	можетъ быть
57	Прим. 1.	Jahn	Zahn
58	9	Кол. 4, 3—5	1 Сол. 4, 3—5
66	9	Сир. 33, 11	Сир. 36, 12
—	Прим. 2.	Jahn	Zahn
62	12	нѣсколькихъ	нѣсколько
64	25	области	областей
71	14—15	языко-христіанскихъ	языко-христіанахъ
73	5	, говоритъ	говоритъ
78	4	вскользь	всколзь
86	19	Wandel,	Wandel
89	16	внимать	вникать
95	27—28	какъ видимъ,	, какъ видимъ,
97	Прим. 4. стр. 4.	вѣры.	вѣры
99	15	—	1, 4
105	23	многіе.	многіе
107	7	сомнѣвающейся.	сомнѣвающейся“.
—	21	но	не
—	28	и такъ	итакъ
109	30—31	(διφωχος	(διφωχος)

Стран.	Стр.	Напечатано.	Должно быть.
113	Прим. 2 стр. 4.	нехристіанину.	нехристіанину
120	7	отношеніи	отношенія
122	24	же никогоже	же тойъ никогоже
123	13	хотя	—
128	11	дѣяніе	даяніе
—	26	ἄνωθεν ἐστὶ	ἄνωθεν ἐστὶ
133	9	σοῦ	соῦ
158	10	по земному,	по земному.
161	5	16;	16,
170	10	совершенно	совершенно
171	17	?".	?"
185	20	осуществилосв	осуществилось
196	6	къ предыдущему	къ предыдущему.
207	Прим. 2. стр. 4.	„тѣло“,	„тѣло“.
208	21	онъ, какъ бы	онъ какъ бы
209	12	исключается	не исключается
218	29	то	—то
221	9	ставящуюси	ставящуюся
222	Прим. стр. 3	къ учительству.	къ учительству
224	28	понято какъ	понято, какъ
225	11	внѣбожественная	внѣбожесственныя
243	12	существительнаго	существительному
246	5	того	ταῦτο
248	14	такъ.	такъ:
256	2	человѣческаго	человѣческаго существо- ванія
—	13	употребляются	уподобляются
262	27	такъ какъ	, такъ какъ
269	20	одѣянію.	одѣянію,
271	22	такъ какъ	—такъ какъ
280	Прим. 3. стр. 1.	Symb	Symb.
285	10	ὑποχρισίῳ	ὑποχρισίῳ