

ЛЖЕУЧИТЕЛИ,

ОБЛИЧАЕМЫЕ ВЪ ПЕРВОМЪ ПОСЛАНИИ

АП. ІОАННА.

Д. Богдашевскаго.

КІЕВЪ.

Тип. Р. Т. КорчакъНовицкаго, на Михайловской ул. д. № 4.

1890.

Изъ журнала „Труды Кіевской дух. Академіи“ за 1889–1890 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

- Введение** страниц. 1— 4
Важность избраннаго вопроса (1—2). Трудность его (2—3).
Методъ и планъ изслѣдованія (3—4).
- Глава первая. Содержаніе 1-го посланія ап. Іоанна. Poleмиче-
ская цѣль посланія** 5— 41
Раздѣленіе посланія (5—7).
Введеніе въ посланіе (7—10).
Содержаніе первой части посланія (10—18).
Содержаніе второй части посланія (18—31).
Содержаніе третьей части посланія (31—37).
Заключеніе посланія (37—40).
Пolemическая цѣль посланія (40).
Переходъ къ дальнѣйшему (41).
- Глава вторая. Разборъ взглядовъ, существующихъ по вопросу
о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна.** 42— 138
Классификація взглядовъ (42).
- 1) Разборъ взглядовъ, по которымъ лжеучители, обличаемые въ
1-мъ посланіи ап. Іоанна, относятся къ первому вѣку христіанства:
- А) Лжеучители іудейскаго происхожденія:
а) іудействующіе (43—44).
б) лжехристы или псевдохристы (44—53).
в) отпавшіе іудео-христіане (53—66).
- Б) Лжеучители іудейскаго и гностическаго происхожденія:
а) докеты строіе (56—68).
б) Іоанновы ученики (и Керинью, или докеты строіе),
(68—81).
- В) Лжеучители гностическаго происхожденія:
а) докеты строіе (81—87).
б) Керинью (87—105).
в) есейскіе евіониты (105—112).
- 2) Разборъ взглядовъ, по которымъ лжеучители, обличаемые въ
1-мъ посланіи ап. Іоанна, принадлежатъ второму вѣку христіанства:
Разборъ взгляда Баура, Гуденшфельда, Шфлейдерера и др.
(113—138).

Глава третья. Положительное рѣшеніе вопроса о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна . . . 139—172

Результаты, добытый предшествующимъ изслѣдованіемъ (139—140).

Одинъ ли родъ гностиковъ обличается въ разсматриваемомъ посланіи или же нѣсколько (140—141)?

Характеристика лжеучителей, обличаемыхъ въ настоящемъ посланіи (141—143).

Сравненіе лжеучителей разсматриваемаго посланія съ еретиками, обличаемыми въ другихъ апостольскихъ писаніяхъ (143—159).

Генезисъ разсматриваемаго лжеученія (159—172).

Глава четвертая. Устраненіе важнѣйшихъ возраженій противъ подлинности 1-го посланія ап. Іоанна, приводимыхъ независимо отъ характера обличаемыхъ въ послѣднемъ лжеучителей.

Избранная въ изслѣдованіи точка зрѣнія и необходимость ея полного обоснованія (173).

Внѣшнія свидѣтельства о подлинности 1-го посланія ап. Іоанна
я защита болѣе раннихъ изъ нихъ (173—179).

Отношеніе 1-го посланія ап. Іоанна и четвертаго Евангелія къ
Апокалипсису (179—188).

Отношеніе 1-го посланія ап. Іоанна къ четвертому Евангелію
(188—192).

ВВЕДЕНІЕ.

Предметомъ своего изслѣдованія мы поставили вопросъ о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ 1-мъ посланіи св. ап. Іоанна. Нѣтъ нужды распространяться о важности избраннаго вопроса. Апостольскія писанія, какъ книги богодухновенныя, имѣютъ вѣчное, непреложное значеніе для всѣхъ временъ и народовъ, для всѣхъ возрастовъ и состояній церкви, но въ своемъ происхожденіи они обуславливались извѣстными обстоятельствами, и именно, большею частію они обязаны своимъ написаніемъ той борьбѣ, которую благовѣстники Слова Божія вели съ разнообразными заблужденіями и извращеніями.—съ тѣмъ духомъ лстчимъ, который подъ различными формами являлся, какъ и теперь является, въ церкви Христовой. Если такъ, то опредѣлить, какихъ лжеучителей имѣлъ въ виду св. ап. Іоаннъ въ своемъ первомъ посланіи, значитъ уяснить поводъ къ написанію этого посланія—освѣтить его историческое происхожденіе, а это весьма важно для правильнаго пониманія самого посланія. вмѣстѣ съ тѣмъ, поскольку лжеучители разсматриваемаго посланія находятся въ связи съ еретиками, обличаемыми въ нѣкоторыхъ другихъ

апостольскихъ писаніяхъ, рѣшеніе нашего вопроса можетъ бросить свѣтъ и на эти писанія. Съ указаннымъ результатомъ соединяется, понятно, необходимость разясненія многихъ существенныхъ вопросовъ, касающихся исторіи ересей апостольскаго и послѣ-апостольскаго вѣка, такъ какъ знакомство съ этою исторіей необходимо требуется при рѣшеніи занимающаго насъ вопроса. Если прибавить къ тому, что многіе изслѣдователи отвергаютъ подлинность 1-го посланія ап. Іоанна, опираясь при этомъ главнымъ образомъ на характеръ обличаемыхъ въ немъ лжеучителей, то важность поставленнаго предмета изслѣдованія не подлежитъ сомнѣнію.

Но при своей важности, избранный нами вопросъ представляетъ и очень значительныя трудности. Въ этомъ отношеніи обратимъ здѣсь вниманіе на слѣдующую сторону. Область ересеологіи апостольскаго и послѣ-апостольскаго вѣка, съ которою часто придется намъ имѣть дѣло, въ нашей литературѣ еще, можно сказать, не затронута¹⁾, на западѣ же только въ послѣднее время она начинаетъ разрабатываться. При той скудости и неполнотѣ древнихъ свидѣтельствъ, какая существуетъ въ этой области, ей долго еще, кажется, суждено оставаться темною, не вполне разясненною, если только наукѣ не удастся открыть какихъ нибудь новыхъ въ этомъ отношеніи данныхъ. По необходимости, въ области ересеологіи апостольскаго и послѣ-апостольскаго вѣка нужно

¹⁾ Можно указать на почтенный трудъ прот. Иванцова-Платонова „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства“. Москва. 1877 г. Изслѣдованіе это не имѣетъ, впрочемъ, для насъ значенія, такъ какъ въ немъ представлено только обзорнѣе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ ересей.

прибѣгать часто къ догадкамъ, вѣроятнымъ предположеніямъ, и мы были бы довольны, если бы намъ удалось, хотя немного, внести въ нее свѣта.

Хотя, какъ мы сказали, многіе изслѣдователи отвергаютъ подлинность 1-го посланія ап. Іоанна, имѣя при этомъ главнымъ образомъ въ виду характеръ обличаемыхъ въ немъ лжеучителей, тѣмъ не менѣе въ рѣшеніи занимающаго насъ вопроса мы выйдемъ изъ признанія несомнѣнной подлинности настоящаго посланія. Это признаніе будетъ служить свѣточемъ для нашей мысли; идти отъ неизвѣстнаго къ неизвѣстному ни въ какомъ случаѣ нельзя. Избранная точка зрѣнія вовсе не повредитъ, какъ увидимъ, строгости и объективности изслѣдованія, а она потребуетъ только, чтобы, доказавши въ своемъ мѣстѣ несостоятельность взгляда критиковъ, относящихся лжеучителей настоящаго посланія во второй вѣкъ, и устранивши такимъ образомъ одно изъ важнѣйшихъ возраженій противъ подлинности 1-го посланія ап. Іоанна, мы въ заключеніи своего труда коснулись и другихъ возраженій противъ его подлинности, выставляемыхъ противниками. Дѣлать изъ нашего вопроса спеціально защиту подлинности 1-го посланія ап. Іоанна—нѣтъ основанія. Критики, отвергающіе написаніе разсматриваемаго посланія ап. Іоанномъ, должны выступить въ нашемъ изслѣдованіи только какъ отдѣльный моментъ, хотя и моментъ важнѣйшій.

Свой трудъ мы раздѣлимъ на четыре главы. Въ первой изъ нихъ изложимъ содержаніе 1-го посланія ап. Іоанна, изъ котораго съ несомнѣвною будетъ открываться существованіе въ настоящемъ посланіи полемической цѣли, т. е. обличенія въ немъ извѣстнаго рода лжеучителей; во второй

подвергнемъ критическому разбору различные существующіе по нашему вопросу взгляды; въ третьей установимъ положительное рѣшеніе занимающаго насъ вопроса; въ четвертой—дополнительной устранимъ нѣкоторыя возраженія противъ подлинности 1-го посланія ап. Іоанна, приводимыя помимо характера обличаемыхъ въ немъ лжеучителей.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Содержаніе 1-го посланія ап. Іоанна. Полемическая цѣль посланія.

Ясное, вполнѣ отчетливое изложеніе содержанія 1-го посланія ап. Іоанна много, безъ сомнѣнія, зависитъ отъ правильнаго расчлененія этого посланія. Но установить такое расчлененіе дѣло весьма трудное, потому что, при томъ довольно отрывочномъ способѣ изложенія, какимъ пользуется апостоль, далеко не легко опредѣлить, гдѣ оканчивается одинъ рядъ мыслей и начинается другой. У новѣйшихъ изслѣдователей мы находимъ самыя разнообразныя дѣленія настоящаго посланія ¹⁾. Такъ, Дюстердикъ и Браунъ дѣлятъ

¹⁾ Вопросъ о раздѣленіи 1-го посланія ап. Іоанна въ первый разъ собственно поставилъ Опоринъ (*Paraenesis Ioannis ad primos christianos de constanter tenenda communione cum Patre ac Filio ejus Jesu Christo, i. e. Ioannis epistola prima notis interpretum liberata et luci vere innatae suae restituta. Götting. 1741*), одновременно съ нимъ Гевманъ (*Hebdomas Ioannea, h. e. Explicatio septem locorum primae Ioan. epistolae. 1743*) и затѣмъ Бенгель (*Gnomon, Ed. 3. 1773. tom. II. p. 1240*). Изслѣдователи, предшествовавшіе Опорину, какъ-то Еразмъ, Беза, Кальвинъ, Фляцій и Гунній, держались того взгляда, что настоящее посланіе не можетъ быть раздѣлено на части, такъ какъ оно представляетъ множество повтореній, отступленій и вообще лишено всякой связности. Ср. Erdmann, *Primae Ioannis Epistolae argumentum, nexus et consilium. Berolini. 1855. s. 6—12*; Lücke, *Commentar über die*

его на двѣ части ¹⁾); Евальдъ, Брикнеръ и Ердманнъ—на три части, при чемъ каждый намѣчаетъ эти части по своему ²⁾); Гутеръ на четыре части ³⁾); Гофманнъ, Еббардъ и Лютардъ—на пять частей, при чемъ въ частностяхъ дѣленія они расходятся между собою ⁴⁾); Люкке—на десять частей или, вѣрнѣе, отдѣловъ ⁵⁾). Какъ ни разнообразны приведенныя дѣленія, но ни одно изъ нихъ не можетъ быть признано удовлетворительнымъ. Указывая основную мысль намѣчаемой части посланія, названныя изслѣдователи опускаютъ изъ виду, что эта мысль или не проходитъ чрезъ всю давнюю часть, или повторяется и въ другихъ намѣчаемыхъ ими частяхъ. Такъ, когда Дюстердикъ говоритъ, что вторую часть посланія проникаетъ мысль „Богъ праведенъ“ ⁶⁾, то съ этимъ ни въ какомъ случаѣ нельзя согласиться, потому что увѣщанія къ

Briefe des Evangelisten Johannes. Bonna. 3. Aufl. 1856. s. 24. 32; Huther, Handbuch über die drei Briefe des Johannes. 1861. (14-я часть комментарія Мейера) s. 7.

¹⁾ Дюстердикъ: 1, 5—2, 28; 2, 29—5, 5 (Die drei johanneischen Briefe. Göttingen. 1852—1856. Bd. I. s. XVII. ff.); Браунъ: 1, 5—2, 28; 2, 29—5, 12 (Die drei Briefe d. Apostels Johannes. 1869. s. 1).

²⁾ Евальдъ: 1, 1—2, 17; 2, 18—4, 6; 4, 7—5, 21 (Die johanneischen Schriften. Göttingen. 1861. s. 442. 443); Брикнеръ: 1, 5—2, 28; 2, 29—4, 6; 4, 7—5, 21 (Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis. 1863. s. 350. 351); Ердманнъ: 1, 5—2, 14; 2, 15—3, 18; 3, 19—5, 12 (Primae Johannis Epist. argumentum. s. 46. 59).

³⁾ Handbuch über d. drei Briefe d. Johan. s. 8—12.

⁴⁾ Гофманнъ: 1, 5—2, 14; 2, 15—27; 2, 28—3, 22; 3, 23—4, 21; 5, 1—17 (Der Schriftbeweis. Nordlingen. 1860. Bd. 11. Abth. 2. s. 335 ff.); Еббардъ: 1, 5—2, 6; 2, 7—29; 3, 1—24; 4, 7—5, 3; 5, 4—21; Лютардъ: 1, 5—2, 11; 2, 12—27; 2, 28—3, 24a; 3, 24b—4, 21; 5, 1—21 (De primae Ioannis ep. argumentum. 1860).

⁵⁾ 1, 5—2, 2; 2, 3—11; 2, 12—17; 2, 18—27; 2, 28—3, 11; 3, 12—24; 4, 1—6; 4, 7—5, 4; 5, 5—12; 5, 13—21 (Commentar über die Briefe Johannis. s. 39—45).

⁶⁾ Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 1. s. XXI.

дѣланію справедливости заканчиваются 3, 10 ст. Илл, когда Гутеръ утверждаетъ, что четвертую часть посланія нужно начинать 3, 23 ст. и что здѣсь рѣчь идетъ о вѣрѣ¹⁾, то противъ этого ясно говоритъ 4, 7—12 ст., гдѣ говорится о любви. Устанавливая свое дѣленіе перваго посланія ап. Іоанна, мы, конечно, не можемъ выдавать его за вполне правильное, совершенно естественное. Намъ кажется, что, кромѣ введенія и заключенія, настоящее посланіе представляетъ три части. Введеніе заключается въ первыхъ четырехъ стихахъ посланія, что признается большинствомъ изслѣдователей. Слѣдующая затѣмъ первая часть начинается 1, 5 и оканчивается 2, 27 ст. Съ 2, 28 ст. по 4. 18 ст. идетъ вторая часть посланія. Третья часть начинается 4, 19 ст. и оканчивается 5, 12 ст. Наконецъ, заключеніе обнимаетъ остальные стихи посланія: 5, 13—5, 21²⁾.—Переходя теперь къ самому изложенію содержанія 1-го посланія ап. Іоанна, замѣтимъ, что изложеніе болѣе трудныхъ мѣстъ посланія, съ которыми намъ не придется послѣ встрѣтиться, мы будемъ обставлять нѣкоторыми необходимыми объяснительными примѣчаніями.

Во введеніи къ посланію апостола опредѣляетъ пред-

¹⁾ Huther, Handbuch. s. 10. 11.

²⁾ Въ своемъ дѣленіи мы примыкаемъ къ Гаупту (Der erste Brief d. Johannes. Colberg. 1870. s. 296—304; см. также его комментарий), стараемъ освободиться отъ той искусственности, которую онъ допускаетъ, при расчлененіи настоящаго посланія. (Гаупту вполне слѣдуетъ Фарраръ. Первые дни христіанства, переводъ А. П. Лопухина. С.ПБ. 1888 г. стр. 952—954). Нужно замѣтить, что Гауптъ и за нимъ Фарраръ невѣрно опредѣляютъ основную тему настоящаго посланія. Такою темою они считаютъ „вѣчную жизнь, явленную Словомъ“ (Haupt, Erste Brief Johannes. s. 296. 297. ср. 3—20; Фарраръ, Первые дни христіанства, стр. 572. 573. ср. 952), и слѣдовательно опускаютъ при этомъ изъ виду 1, 4 ст. Невѣрное опредѣленіе основной темы посланія завистло, кажется, отъ неправильнаго пониманія Гауптомъ и Фарраромъ 1, 1—4 ст., гдѣ они видятъ опредѣленіе предмета и цѣли только настоящаго посланія.

меть и цѣль своей проповѣди вообще, и цѣль настоящаго посланія въ частности. Предметомъ апостольской проповѣди служить Слово жизни—Иисусъ Христосъ ¹). Это Слово, существовавшее отъ вѣчности (ἀπ' ἀρχῆς), снизошло къ намъ,—въ область человѣческаго, чувственнаго опыта, слѣдовательно стало намъ извѣстнымъ и при томъ самымъ достовѣрнымъ образомъ. Мы слышали Его,—говорить апостоль,—видѣли Его своими глазами, созердали Его, осязали своими руками (1, 1) ²). Назвавши И. Христа „Словомъ жизни“, апостоль

¹) Выраженіе: λόγος τῆς ζωῆς, взятое само по себѣ, можетъ означать „ученіе жизни—Евангеліе“, какъ понимаютъ его Брикнеръ (Erklärung d. Evang. und d. Briefe Johan. s. 354. 355), Дюстердиль (Die drei johann. Briefe. 1. s. 35. ff.) и др., и въ такомъ случаѣ ζωῆς есть или род. предмета (ὁ λόγος τοῦ σαυροῦ. 1 Кор. 1. 18), или родит. качества (ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. Іоан. 6, 35.) Но противъ этого пониманія говорить предлогъ περί, потому что можно сказать: περί τῆς ζωῆς ἀπαγγέλομεν, но нельзя, при указанномъ значеніи словъ λόγος τῆς ζωῆς, сказать: περί τοῦ λόγου τῆς ζωῆς ἀπαγγέλομεν. Что λόγος τῆς ζωῆς означаетъ Лицо, а не ученіе, это подтверждается кромѣ того два раза встрѣчающимся въ слѣдующемъ стихѣ словомъ „висия“ (ἐφανερῶθη).

²) Подъ ἔ (средній родъ), встрѣчающемся въ первомъ стихѣ четыре раза, разумѣется не евангельское благовѣстіе, а Божественный Логосъ—Иисусъ Христосъ. Такое пониманіе проводятъ большинство новѣйшихъ лучшихъ толкователей перваго посланія ап. Іоанна (Lücke, Commentar. s. 200 ff.; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 1. s. 23; Puther, Handbuch. s. 37 ff.; Braune, Die drei Briefe d. Ap. Johannes. s. 13; Sander, Commentar zu den Briefen Johannes. Erbelfeld. 1851. s. 63. 64; Haupt, Erste Brief. d. Johannes. s. 3 ff.; Фарраръ, Первые дни христіанства, стр. 572; и др.). Въ пользу его, помимо другихъ основаній, говорить яснѣйшимъ образомъ выраженіе: *руки наши осязаша* (αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν). Если противники указаннаго пониманія настаиваютъ, что выраженіе это служить простымъ завѣреніемъ полной достовѣрности свидѣтельства, на которомъ опирается апостольская проповѣдь; то утвержденіе ихъ не оправдывается ни словоупотребленіемъ, ни связью приведеннаго выраженія съ предшествующимъ ему. Глаголь „осязать—ψηλάφειν“ можетъ дѣйствительно употребляться въ переносномъ смыслѣ, но въ данномъ случаѣ не дозволяютъ его такъ понимать предшествующія ему слова „руки наша“. И употребленный въ переносномъ смыслѣ,—въ смыслѣ искапія, изслѣдованія чего нибудь,—онъ,

выдвигаетъ далѣе послѣднее понятіе и потому говорить: намъ явилась Жизнь; ту Жизнь, которая была у Отца, возвѣщаемъ вамъ,—возвѣщаемъ съ полною достовѣрностію, потому что мы видѣли явившуюся Жизнь. Цѣлью возвѣщенія видѣннаго и слышаннаго нами служить то, чтобы и вы, подобно намъ, имѣли общеніе со Отцемъ и Сыномъ (1. 3). Въ частности, настоящее посланіе¹⁾ имѣеть въ виду сдѣлать ра-

какъ видно изъ Дѣян. 17, 27, означать такого рода изслѣдованіе, которое производится черезъ посредство ближайшаго соприкосновенія съ предметомъ. Что касается связи даннаго выраженія съ предшествующимъ, то очевидно, что полная достовѣрность апостольскаго свидѣтельства указана въ словахъ: *ενε видѣхомъ очима нашими*, и слѣдовательно не было нужды въ присоединеніи другаго предложенія, имѣющаго тотъ же самый смыслъ.—Но если подъ ζ разумѣется не евангельское ученіе, а божественный Логосъ—Иисусъ Христосъ, то почему, спрашивается, писатель не употребилъ сначала форму: $\zeta\varsigma \tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$, а затѣмъ: $\tilde{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\alpha}\rho\alpha\mu\epsilon\nu$, $\tilde{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\sigma\omega\rho\acute{\alpha}\chi\alpha\mu\epsilon\nu$ и т. п. Вопросъ этотъ получилъ различное рѣшеніе. Такъ напр. Дюкке (Commentar über die Briefe d. Ev. Joh. s. 205), Гауптъ (Der erste Brief des Johannes. s. 3. ff), Ермманъ (Primaе Iohannis epistolae argumentum. s. 49. 50) и др. рѣшаютъ его въ томъ смыслѣ, что писатель посланія имѣлъ въ виду въ первомъ стихѣ не только божественное Лицо Иисуса Христа, но въ тоже время всю исторію Его жизни; Дюстердикъ объясняетъ форму ζ тѣмъ, что она наиболее способна выразить и представленіе о предвѣчномъ бытіи Логоса, и представленіе о Его историческомъ явленіи (Die drei johann. Briefe. 1. s. 29. ff). Но ни то, ни другое объясненіе не могутъ быть приняты: первое потому, что $\tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ ясно указываетъ не на исторію жизни Иисуса Христа, а на Его предвѣчное существованіе; второе потому, что представленіе о предвѣчномъ бытіи I. Христа и представленіе о Его историческомъ явленіи не соединяются съ каждымъ изъ встрѣчающихся въ первомъ стихѣ ζ , какъ должно бы быть, по объясненію Дюстердика. Лучшимъ объясненіемъ, почему апостоль употребилъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ средней родъ ζ , а не мужской— $\tilde{\epsilon}\nu$, нужно признать объясненіе Гутера, который основаніе такого употребленія видитъ въ томъ, что Божественный Логосъ является для апостола по преимуществу, какъ Слово жизни, или какъ жизнь, и слѣдовательно ζ относится къ $\zeta\omega\acute{\eta}$, какъ общему понятію (Huther, Commentar. s. 38).

¹⁾ 1, 4: *сіа тишемъ* (ταῦτα γράφομεν). *Сіа* указываетъ не на предшествующее (Sander, Commentar zu den Briefen Johan. s. 75) и не ближайшимъ образомъ слѣдующее, а на посланіе вообще (Lücke, Commentar über die Briefe

достью читателей полною (*ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾗ πεπληρωμένη*). Но такъ какъ эта радость состоитъ, по 1, 3 ст., въ общеніи со Отцемъ и Сыномъ, то апостолъ и переходитъ теперь къ разъясненію истинной сущности нашего богообщенія. Въ первой части посланія, продолжающейся, какъ сказано, съ 1, 5 по 2, 27 ст., заключается общее раскрытіе сущности богообщенія, и именно общеніе съ Богомъ представляется, какъ хожденіе во свѣтѣ.

Въ 1, 5 ст. апостолъ говоритъ, что *Богъ свѣтъ есть и тмы въ немъ нѣтъ ни единыя*. Поэтому въ общеніи съ Богомъ не можетъ находиться тотъ, кто ходитъ во тьмѣ: *ище речемъ, яко общеніе имамы съ нимъ, и во тмѣ ходимъ, лжемъ, и не творимъ истины* (1, 6). Наоборотъ, если, угодившись Богу, мы ходимъ во свѣтѣ, то имѣемъ общеніе съ Нимъ, и кровь Иисуса Христа очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха (1, 7). Если такимъ образомъ общеніе съ Богомъ необходимо предполагаетъ хожденіе во свѣтѣ, то въ чемъ же состоитъ послѣднее? Сущность хожденія во свѣтѣ апостолъ раскрываетъ съ трехъ сторонъ, а именно сначала показываетъ, въ чемъ состоитъ хожденіе во свѣтѣ по отношенію къ Богу, затѣмъ по отношенію къ ближнимъ и, наконецъ, разъясняетъ, какое отношеніе къ міру необходимо предполагаетъ собою хожденіе во свѣтѣ.

По отношенію къ Богу хожденіе во свѣтѣ выражается съ отрицательной и положительной стороны. Съ отрицательной, оно является, какъ очищеніе, освобожденіе отъ грѣха. Но очищеніе отъ грѣха необходимо предполагаетъ сознаніе грѣха, или сознаніе своей виновности и чистосердечное исповѣданіе своихъ грѣховъ предъ Богомъ, Который въ этомъ

d. Ev. Joh. s. 215.; Brückner, Erklärung d. Evang. s. 357.; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 1. s. 62; Nuther, Handbuch. s. 52 и др.). *Ищемъ* относится къ стоящему въ 1, 2: *возвѣщаемъ вамъ*, какъ частное къ общему.

случаѣ простить намъ наши грѣхи. Эта мысль о необходимости и объ условіяхъ освобожденія отъ грѣха выражена въ посланіи слѣдующимъ образомъ. *Аще речемъ, яко грѣха не имамы, себе прелщаемъ, и истины нѣсть въ насъ. Аще исповѣдаемъ грѣхи наши, вѣренъ есть и праведенъ, да оставитъ намъ грѣхи наши. Аще речемъ, яко не согрѣшихомъ, лжа творимъ его, и слово его нѣсть въ насъ* (1, 8--10). Изъ сказаннаго дѣлается тотъ выводъ, что христіанинъ не долженъ согрѣшать, а обязанъ ходить во свѣтѣ (2, 1). Но поскольку, при всемъ своемъ стремленіи къ освященію, христіанинъ впадаетъ въ грѣхъ, онъ не долженъ унывать, потому что мы имѣемъ Ходатая предъ Отцемъ—Исуса Христа, Который принесть умилоостивительную жертву не за наши только грѣхи, а за грѣхи всего міра (2, 2).—Съ положительной стороны, хожденіе во свѣтѣ по отношенію къ Богу выражается въ исполненіи заповѣдей Божіихъ (2, 3). Поэтому, *малолѣй, яко познахъ его, и заповѣди его не соблюдаетъ, ложь есть, и въ семъ истины нѣсть* (2, 4). Наоборотъ, кто соблюдаетъ заповѣди Божіи, тотъ (не только позналъ Бога, но) совершеннѣйшимъ образомъ доказываетъ свою любовь къ Нему. Послушаніе волѣ Божіей, или слѣдованіе заповѣдямъ Божіимъ есть вообще вѣрный признакъ нашего богообщенія (2, 5).

По отношенію къ ближнимъ хожденіе во свѣтѣ состоитъ въ братской любви къ нимъ. *Малолѣй въ немъ* (т. е. въ Богѣ) *пребывати, долженъ есть, якоже онъ ходилъ есть, и сей такожде да ходитъ* (2, 6). Говоря это, апостоль разумѣетъ не слѣдованіе вообще Христу, а именно подражаніе Ему въ Его любви. Такъ объясняемъ этотъ стихъ потому, что онъ стоитъ въ связи не съ 2, 5 ст., какъ думаетъ большинство новѣйшихъ толкователей ¹⁾, а съ 2, 7 ст., гдѣ именно

¹⁾ Lücke, Commentar. s. 244.; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 1. s. 189. 190.; Huther, Handbuch. s. 84. 85.; Sander, Commentar. s. 109.; Erdmann, Primae Ioannis epistolae argumentum. s. 69. 70.

рѣчь идетъ о любви. Любовь къ ближнимъ,—продолжаетъ апостолъ,—есть заповѣдь древняя и вмѣстѣ новая: она заповѣдь древняя, потому что сообщена еще въ ветхозавѣтномъ откровеніи, но она вмѣстѣ и заповѣдь новая, ибо во всей полнотѣ осуществлена тольکو Іисусомъ Христомъ и осуществляется, по примѣру Его, въ вѣрующихъ, въ жизни которыхъ тьма уже проходитъ и начинается сіять истинный свѣтъ боговѣденія (2, 7. 8) ¹⁾. Хожденіе во свѣтѣ необходимо предполагаетъ собою любовь къ ближнимъ, неотдѣлимо отъ нея:

¹⁾ 2, 7. 8 ст.: *Возлюбленіи, не заповѣдь нову пишу вамъ, но заповѣдь ветху, юже имѣте исперва: заповѣдь ветха есть слово, еже слышасте исперва. Паки заповѣдь нову пишу вамъ, еже есть поистинѣ въ немъ и васъ: яко тма мимоходитъ, и свѣтъ истинный сей уже сіяетъ.* Подъ заповѣдью „новою“ (*καινή*) и „древнею“ (*παλαιά*) нельзя разумѣть двухъ заповѣдей—заповѣдь слѣдованія Христу и заповѣдь о любви къ ближнимъ, какъ думаютъ нѣкоторые толкователи, ибо тогда не понятно, какую изъ нихъ считать заповѣдью древнею и какую—новою. Противъ такого пониманія говорить очевидно и самый способъ употребленнаго здѣсь выраженія: *не заповѣдь нову... но... ветху...* Поэтому большинство изслѣдователей подъ заповѣдью „новою“ и „древнею“ разумѣютъ одну заповѣдь о любви къ ближнимъ, о которой вообще говорится въ данномъ отдѣлѣ (Brückner, Erklärung d. Evang. und d. Briefe Johan s. 365.; Braune, Die drei Briefe d. Ap. Johannes. s. 43.; Sander, Commentar zu den Briefen Johannes. s. 63.; Erdmann, Primae Ioannis epistolae argumentum. s. 71.; Фарраръ, Первые дни христіанства, стр. 579; и др.). Но въ какомъ смыслѣ заповѣдь о любви названа древнею и въ какомъ—новою? Нельзя согласиться съ единогласнымъ почти мнѣніемъ новѣйшихъ изслѣдователей, что заповѣдь о любви названа древнею потому, что читатели посланія слышали ее съ самаго начала принятія ими христіанства (Haupt, Der erste Brief d. Johannes. s. 63.; Braune, Die drei Briefe d. Ap. Johannes. s. 43. 44.; Düsterdieck, Die drei Johann. Briefe. I. s. 199 ff.; Brückner, Erklärung d. Evang. s. 366). Въ этомъ случаѣ апостолъ не назвалъ бы заповѣдь о любви „древнею“, а, по всей вѣроятности, приложилъ бы къ ней опредѣленіе „не новая“, какъ и переводягъ слово *παλαιά* нѣкоторые изслѣдователи посланій, напр. Сандеръ (Commentar zu den Briefen Johannes. s. 111). Эпитетъ *παλαιά*, а такъ равно противоположеніе, въ какомъ стоятъ другъ къ другу 2, 7 и 2, 8 ст., болѣе, кажется, оправдываютъ принятое нами мнѣніе древнихъ толкователей—Оеофилакта (Migne,

малолай себе во свѣтъ быти, а брата своего ненавидяй во тмѣ есть досель, т. е. не смотря на то, что истинный свѣтъ уже сіяеть (2, 9). Напротивъ, любящій ближняго, находится во

Curs. complet. S. G. tom. 126. col. 21) и Икуменія (Migne, Cursus complet. S. G. t. 119. col. 634), почему заповѣдь о любви названа древнею. Въ какомъ же теперь смыслѣ апостоль называетъ заповѣдь о любви повою? Отвѣтъ на этотъ вопросъ связанъ съ точнымъ уясненіемъ логической конструкціи 2, 8 ст. Трудность прежде всего представляетъ выраженіе: *εже есть поистинить въ немъ и въ васъ* (ὁ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν). Къ чему, спрашивается, относить это выраженіе—къ предыдущему или къ послѣдующему? Еббардъ думаетъ, что оно, какъ вводное предложеніе, относится къ послѣдующему. Но, говоря о другихъ трудностяхъ, при такой конструкціи получилась бы совершенно ложная мысль, а именно, что на Иисусѣ Христѣ фактически осуществилось то, *яко тма мимоходитъ*. Слѣдовательно, выраженіе: *εже есть по истинить* (ὁ ἐστι ἀληθὲς)... должно быть отнесено къ предыдущему. Но, относясь къ предыдущему, оно не можетъ стоять въ непосредственной связи съ глаголомъ: *пишу* (Huther, Handb. s. 90), ибо предметомъ рѣчи апостола, во 2, 8 ст., служатъ, безъ сомнѣнія, „заповѣдь нова“—понятіе, здѣсь господствующее. Не можетъ оно быть и ближайшимъ опредѣленіемъ „заповѣди новой“ (Haupt, Der erste Brief des Johannes. s. 69), ибо тогда не понятно, почему вмѣсто ὁ—ἀληθὲς не стоитъ ἡ—ἀληθής, —тѣмъ болѣе, что послѣднимъ способомъ выраженія апостоль пользуется въ 2, 7 ст. Наиболѣе, кажется, вѣроятно, что выраженіе: *εже есть поистинить въ немъ и въ васъ* служитъ къ разъясненію, почему заповѣдь о любви названа новою. Такое пониманіе, насколько намъ извѣстно, вслѣдъ за Морусомъ и Рикли проводятъ Люкке (Commentar über die Brief. d. Ap. Johannes. s. 251), Ердманъ (Primaе Ioannis epistolae argumentum. s. 73) и Брикнеръ (Erklärung d. Evang. und d. Briefe Johan. s. 368).—За выраженіемъ: *εже есть по истинить*... слѣдуетъ: *яко—ѣти тма мимоходитъ и свѣтъ истинный сѣй уже сіяеть*. Въ данномъ случаѣ ѣти есть несомнѣнно причинный союзъ. Если бы оно значило „что“, какъ думаютъ Бенгель и Еббардъ, то простой фактъ („*тма мимоходитъ*“...) былъ бы названъ здѣсь заповѣдью, что не возможно. Но если выраженіе: *яко тма мимоходитъ*... служитъ обоснованіемъ, то что оно собою обосновываетъ? Обыкновенно думаютъ, что оно высказано въ подтвержденіе предшествующаго: *εже есть поистинить въ немъ и въ васъ* (Haupt, Der erste Brief de Johannes. s. 71. 72; Brückner, Erklärung des Evang. und d. Briefe Johan. s. 368. 369; Lücke, Commentar über die Briefe d. Evang. Johannes. s. 252), при чемъ нѣкоторые толкователи прибавляютъ, что выраженію:

свѣтъ и никогда не послужить соблазномъ ко грѣху для другихъ (2, 10). Мало того, что ненавидящій ближняго находится во тьмѣ; тьма господствуетъ надъ всѣми его дѣйствіями и онъ всю жизнь спотыкается на пути, цѣль котораго ему неизвѣстна (2, 11).

Слѣдующіе далѣе стихи съ 2, 12 по 2, 14 могутъ быть названы введеніемъ къ третьему отдѣлу первой части посланія, гдѣ (т. е. отдѣлѣ) разъясняется, какое отношеніе къ міру необходимо предполагаетъ собою хожденіе во свѣтѣ. Въ указанныхъ стихахъ нужно различать два ряда обращеній къ читателямъ посланія. Первый рядъ, состоящій изъ обращенія къ „дѣтямъ“, затѣмъ—къ „отцамъ“ и наконецъ—къ „юношамъ“ объединяется глаголомъ: γράφεῖν въ формѣ настоящаго времени (γράφω); второй рядъ обращеній—къ „дѣтямъ“, „отцамъ“ и „юношамъ“ связываетъ тотъ же глаголъ въ формѣ аориста (ἔγραψα)¹⁾. Подъ „дѣтьми“ (τεχνία, παιδία)

въ немъ соотвѣтствуетъ въ обосновывающемъ его предложеніи: *свѣтъ истинный*, а словамъ: *въ васъ—тьма мимоходитъ* (Brückner, Erklärung d. Evang. s. 368. 369). Но очевидно, что выраженіе: *есть... въ немъ* не нуждается въ такомъ обоснованіи. — тѣмъ болѣе, что подъ „свѣтомъ истиннымъ“ не разумѣется Иисусъ Христосъ, такъ какъ „свѣтъ“ противопоставляется здѣсь прямо слову „тьма“. Поэтому выраженіе: *яко тьма мимоходитъ и свѣтъ истинный сей уже сіяетъ* служить, предполагаемъ, для обоснованія одного предшествующаго: *есть... въ васъ*. При указанномъ пониманіи конструціи 2, 8 ст. отърывается, что заповѣдь о любви названа новою въ томъ смыслѣ, что она осуществлена во всей полнотѣ только Иисусомъ Христомъ и, по примѣру Его, находятъ свое осуществленіе въ христіанахъ, которые стали сознать ее и проводить въ жизнь.

¹⁾ Древніе кодексы (Александрійскій, Ватиканскій, Синайскій, Palimpsestae), переводы и свидѣтельства отцевъ церкви (см. Lücke, Commentar über die Briefe d. Ev. Johannes. s. 256; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. I. s. 223; Huther, Handbuch. s. 63. 98; Haupt, Der Erste Brief. des Johan. s. 76; и др.) вполне оправдываютъ чтеніе ἔγραψα ὑμῖν παιδία вмѣсто γράφω ὑμῖν παιδία (2, 13). Въ пользу чтенія ἔγραψα... говорятъ также достигаемое въ такомъ случаѣ симметрическое построеніе мыслей во 2, 12—14 ст.: трижды употребленному γράφω будетъ соотвѣтствовать три раза повторяющееся ἔγραψα.

нѣкоторые разумѣютъ дѣтей въ собственномъ смыслѣ. Но въ этомъ случаѣ апостолъ не поставилъ бы „отцевъ“ между „дѣтьми“ и „юношами“, а, слѣдуя естественному порядку, восходилъ бы отъ „дѣтей“ къ „отцамъ“, помѣстивши въ средивѣ обращеніе къ „юношамъ“,—или наоборотъ ¹⁾. Изъ употребленія въ другихъ мѣстахъ посланія слова „дѣти“ для обозначенія всего христіанскаго общества (2, 1. 28) съ правомъ можно заключать, что таково именно значеніе этого слова и здѣсь. Что касается „отцевъ“ и „юношей“, то нельзя видѣть въ этихъ названіяхъ простое раздѣленіе читателей посланія по ихъ духовной зрѣлости, потому что слово *νεανίσκοι* мало подходитъ къ такому значенію. Нужно признать, что „отцы“ и „юноши“ обозначаютъ два класса читателей, различающихся между собою по возрасту жизни, хотя, конечно, вполне естественно, что „отцы“ отличались большею духовною зрѣлостію, чѣмъ „юноши“. Итакъ, обращаясь прежде всего ко всѣмъ христіанамъ общины (*τεχνία*), апостолъ говоритъ, что онъ пишетъ имъ потому ²⁾, что грѣхи ихъ прощены имъ (2, 12). Но прощеніе грѣховъ предполагаетъ познаніе Того, чрезъ Кого даровано намъ это высочайшее благо—познаніе Спасителя Иисуса Христа. Хотя познаніе такого рода, какъ и прощеніе грѣховъ, принадлежитъ всѣмъ христіанамъ, но оно преимущественно отличаетъ „отцевъ“: *пишу вамъ, отцы*,—говоритъ апостолъ,—*яко познасте безна-*

¹⁾ Huther, Handbuch. s. 98; Lücke, Commentar über die Briefe d. Evang. Johannes. s. 257; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 1. s. 225. 226. ff.; Brückner, Erklärung d. Evang. und d. Briefe Johan. s. 370; Erdmann, Primae Iohannis epistolae argumentum, nexus et consilium. s. 82. 83; Haupt, Der Erste Brief d. Johannes. s. 77; Фарраръ, Первые дни христіанства, стр. 582.

²⁾ Въ каждомъ изъ слѣдующихъ обращеній *ὅτι* имѣетъ значеніе причиннаго союза, и слѣдовательно обозначаетъ не содержаніе *γράφω*, а служитъ обоснованіемъ послѣдняго. Ср. Huther, Handbuch. s. 101; Lücke, Commentar über die Briefe d. Ev. Johan. s. 237; Haupt, Der erste Brief d. Johannes. s. 77; Braune, Die drei Briefe d. Apostels Johannes. s. 50. 51.

чальнаго. Отпущеніе грѣховъ предполагаетъ далѣе борьбу съ грѣхомъ и побѣду надъ нимъ, и такъ какъ эта борьба сравнительно недавно совершена юношами, и слѣдовательно послѣдніе особенно должны заботиться, чтобы не потерять пріобрѣтеннаго; то ап. Іоаннъ, обращаясь къ нимъ, говоритъ: *пишу вамъ, юноши, яко побѣдите лукаваго*. Желая, какъ видно, изъ высказанныхъ обращеній сдѣлать нѣкоторое приложеніе въ отношеніи къ читателямъ, апостолъ перемѣняетъ форму $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ (пишу) въ форму $\xi\gamma\rho\alpha\psi\alpha$ (писалъ) и повторяетъ эти обращенія съ нѣкоторыми измѣненіями и прибавленіями ¹⁾. Если раньше, обращаясь ко всѣмъ читателямъ, апостолъ говорилъ имъ о прощеніи ихъ грѣховъ; то теперь, въ первомъ обращеніи втораго ряда, онъ приписываетъ имъ познаніе Бога Отца,—очевидно потому, что прощеніе грѣховъ связано съ познаніемъ Того, Кто для спасенія міра послалъ Своего

¹⁾ Существуютъ разныя объясненія, почему форму $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ апостолъ измѣнилъ во второмъ рядѣ обращеній въ форму $\xi\gamma\rho\alpha\psi\alpha$, но объясненія эти едва ли могутъ быть признаны удовлетворительными. Мы остановимся на трехъ изъ нихъ. Наиболѣе простымъ кажется, повидимому, объясненіе Гофманна (Schriftbeweis. II. 2. s. 336), Еббарда, Ваумгартена - Крузія, Брауна (Die drei Briefe des Apostels Johannes. s. 51), что $\xi\gamma\rho\alpha\psi\alpha$ указываетъ на другое произведеніе апостола. Но противъ этого объясненія рѣшительно говорятъ строгій параллелизмъ между обращеніями перваго и втораго ряда. Иначе объясняетъ перемѣну настоящаго времени въ форму аориста Дюстердикъ. По его мнѣнію при $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ апостолъ представлялъ себя въ непосредственный моментъ писанія настоящаго посланія, а при $\xi\gamma\rho\alpha\psi\alpha$ имѣлъ въ виду читателей, какъ бы уже получившихъ оконченнымъ настоящее посланіе (Düsterdieck, Die drei Johann. Briefe. 1. s. 236. ff.). По подобная перемѣна писателемъ способа своего представленія есть во всякомъ случаѣ нѣчто произвольное, и слѣдовательно объясненіе Дюстердика не можетъ быть также принято. Третью попытку объясненія перемѣны въ данномъ мѣстѣ формы $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ въ $\xi\gamma\rho\alpha\psi\alpha$ представляетъ Брикнеръ (Erklärung. d. Evang. und d. Briefe Johan. s. 370) и Гутеръ (Commentar. s. 100. 101). По ихъ мнѣнію $\xi\gamma\rho\alpha\psi\alpha$ относится къ написанному уже, а $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$ —ко всему посланію. Объясненіе это встрѣчаетъ противъ себя возраженіе въ томъ, что въ посланіи сначала стоитъ не $\xi\gamma\rho\alpha\psi\alpha$, какъ предполагается, а $\gamma\rho\acute{\alpha}\varphi\omega$. Наиболѣе вѣроятнымъ намъ кажется объясненіе, указанное въ текстѣ.

Единороднаго Сына (2, 13). Второе обращеніе ничѣмъ не отличается отъ такого же обращенія перваго ряда, кромѣ перемѣны въ формѣ глагола (2, 14). Въ третьемъ обращеніи является новымъ указаніе той силы, при помощи которой юноши побѣдили *лукаваго*; ею была не ихъ собственная нравственная сила, а сила слова Божія, или Евангелія (2, 14). Если вы,—какъ бы такъ заключаетъ апостолъ,—отличаетесь указанными качествами,—если я пишу вамъ потому, что вы находитесь въ общеніи со свѣтомъ и одержали побѣду надъ тьмою; то отсюда повѣстно то увѣщаніе, съ которымъ я обращусь теперь къ вамъ.

Послѣ этого введенія апостолъ переходитъ къ увѣщанію читателей не любить міра. *Не любите*, говоритъ онъ, *міра*, т. е. не міра вообще, а міра, лежащаго *во злѣ*, и не любите, *яже въ мірѣ*, т. е. обманчивыхъ мірскихъ благъ (2, 15). Необходимость рѣшительнаго отдѣленія отъ міра доказывается во-первыхъ тѣмъ, что любовь къ Богу не совмѣстима съ любовью къ міру (2, 15). Именно она не совмѣстима по той причинѣ, что сущность міра, внутреннюю, одушевляющую его жизнь, образуетъ или похоть, или гордость, при чемъ источникомъ похоти служитъ или плоть, или зрѣніе; но похоть и гордость противны Богу, ибо не отъ Него происходятъ (2, 16). Во-вторыхъ, не нужно любить міра потому, что онъ не можетъ доставить намъ того постояннаго, неизмѣннаго блага, къ которому мы стремимся, такъ какъ міръ и его желанія есть нѣчто измѣнчивое, преходящее. Наоборотъ, кто исполняетъ волю Божію, тотъ нашелъ неизмѣнное благо, предъ тѣмъ открывается неизмѣримый рядъ нравственныхъ задачъ, и потому такой человекъ *пребываетъ во вѣки*. Продолжая свои увѣщанія не любить міра, апостолъ указываетъ во 2, 18. 19 ст. на такого рода опасность, представляющуюся читателямъ: *Дѣти, послѣдняя година есть: и якоже слышасте, яко антихристъ ѡрядетъ, и нынѣ антихристи мнози быша: отъ сего разумѣваемъ, яко послѣдній часъ есть Отъ насъ изыдоша, но не быша отъ насъ: аще бы отъ насъ были, пребыли*

убо быша съ нами: но да явятся, яко не суть вси отъ насъ. Но указавши на опасность, апостоль говоритъ далѣе въ утѣшеніе читателей, что они имѣють помазаніе отъ святаго и знаютъ все, что касается истины Евангелія, а слѣдовательно могутъ устоять противъ угрожающихъ имъ соблазновъ (2, 20). Знаютъ читатели, конечно, и то, что ложь не можетъ быть принимаема за истину (2, 21). Но для болѣе удобнаго отличенія лжи отъ истины необходимо имъ помнить, что лжець (*ὁ ψευδής*) не кто иной, *точію отъметайся, яко Иисусъ нѣсть Христосъ; сей есть антихристъ, отъметайся Отца и Сына. Всякъ отъметайся Сына, ни Отца иматъ* (2, 22. 23). Если читатели, получивши помазаніе отъ Святаго, могутъ устоять противъ названной опасности; то имъ необходимо твердо пребывать въ томъ, что они слышали съ самаго начала принятія ими евангельскаго благовѣстія, а тогда они будутъ находиться въ общевіи со Отцемъ и Сыномъ, какое тѣснѣйшее общеніе обѣщано намъ Иисусомъ Христомъ (2, 24. 25). Это увѣреніе,—говоритъ любвеобильный апостоль читателямъ,—что вы знаете истину и увѣщаніе твердо пребывать въ ней, я пишу вамъ въ виду *лстящихъ васъ*. Вы—продолжаетъ онъ—получили великую силу, пребывающую въ васъ,—помазаніе отъ Святаго, которое дѣлаетъ для васъ излишнимъ всякое обращеніе къ постороннему ученію; пребывайте въ этомъ помазаніи, потому что оно есть источникъ всякой истины (2, 26. 27).

Съ 2, 28 ст. можно начинать вторую часть посланія, которая оканчивается 4, 18 ст. Если до сихъ поръ въ разъясненіи богообщенія апостоль выходилъ изъ того основнаго понятія, что *Богъ святъ есть и тмы въ немъ нѣсть ни единыя*, то теперь—во второй части, при раскрытіи того же предмета, онъ пользуется другимъ понятіемъ—понятіемъ рожденія отъ Бога. Отсюда, если въ первой части общеніе съ Богомъ представлялось, какъ хожденіе во свѣтѣ, то во второй оно разсматривается, какъ благодатное богосыновство. Очевидно, такимъ образомъ, что вторая часть, по способу рас-

крытія предмета посланія, является въ отношеніи къ первой болѣе частною и спеціальною. По своему содержанию она можетъ быть раздѣлена на два отдѣла: въ первомъ говорится о признакахъ благодатнаго богосыновства, во второмъ—объ источникѣ богосыновства. Къ этимъ двумъ отдѣламъ присоединяется заключеніе втораго отдѣла и обобщеніе обоихъ отдѣловъ.

Къ указанію признаковъ богосыновства апостолъ переходитъ чрезъ одно посредствующее понятіе—понятіе (сыновняго) дерзновенія (*παρρησία*). Въ день втораго явленія Іисуса Христа, въ день Его послѣдняго суда, мы только въ томъ случаѣ будемъ имѣть „дерзновеніе“, т. е. только тогда будемъ смѣло стоять предъ страшнымъ божественнымъ судилищемъ, если дѣйствительно окажемся чадами Божиими (2, 28). Но какимъ образомъ можно имѣть сознаніе о своемъ богосыновствѣ, или, иначе говоря, гдѣ признаки послѣдняго? Первымъ признакомъ богосыновства, завѣреніемъ послѣдняго служитъ дѣланіе правды (2, 29). Этотъ признакъ необходимо вытекаетъ изъ самаго понятія богосыновства. Если Богъ, по своему существу, праведенъ, то, очевидно, только тотъ есть дѣйствительно чадо Божіе, только тотъ фактически доказываетъ свое рожденіе отъ Бога, кто творитъ *правду* (*τὴν δικαιοσύνην*, 2, 29). Къ дѣланію правды должны побуждать насъ и другія основанія, заключающіяся въ понятіи богосыновства. Прежде всего мы не должны забывать, что богосыновство есть даръ божественный, обнаруженіе безконечной любви къ намъ Отца небеснаго, какая любовь еще яснѣе открывается, если мы обратимъ вниманіе на противоположность, существующую между міромъ и чадами Божиими (3, 1). Затѣмъ мы должны имѣть въ виду то будущее, которое ожидаетъ чадъ Божіихъ. Пока это будущее скрыто, не обнаружилось еще. Но и теперь уже намъ извѣстно, что въ день послѣдняго суда мы будемъ подобны Христу и такое подобіе явится слѣдствіемъ созерцанія Его полной славы (3, 2). Кто имѣетъ живое сознаніе объ этомъ будущемъ

прославленіи чадъ Божіихъ, тотъ необходимо *очищаетъ* (ἀγνίζει) себя, и высочайшимъ образцемъ ему въ этомъ служитъ Христосъ, Который *чистъ есть* (ἄγνός ἐστι). Къ высказаннымъ основаніямъ дѣланія правды, заключающимся въ понятіи благодатнаго богосыновства, апостоль присоединяетъ далѣе отрицательное основаніе, заимствуемое имъ изъ уясненія сущности грѣха (ἀμαρτία). *Всякъ, творяй грѣхъ*—говоритъ онъ— *и беззаконіе творитъ: и грѣхъ есть беззаконіе*. Слѣдовательно, грѣхъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть соединенъ съ рожденіемъ отъ Бога, принадлежностію ко Христу. Христосъ явился именно для того, чтобы *ослѣбодить насъ отъ грѣха* (ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ) и Самъ былъ безгрѣшенъ (3, 5). Поэтому *всякъ согрѣшай, не видѣ его, ни позна его*. *Чадца*—продолжаетъ апостоль— *никтоже да лститъ влєзъ: творяй правду, праведникъ есть, якоже онъ праведенъ есть*. Наоборотъ, кто служитъ грѣху, для кого грѣхъ сдѣлался, такъ сказать, стіхіей жизни, тотъ не чадо Божіе, а чадо діавола, потому что *сначала* діаволь согрѣшилъ, или грѣхъ первоначально принадлежитъ діаволу (3, 8). Чада Божіи тѣмъ именно отличаются отъ чадъ діавола, что хотя грѣхъ можетъ иногда увлекать ихъ, но никогда не возобладаетъ надъ ними, потому что сѣмя Божіе пребываетъ въ нихъ (3, 9. 10-а).

Несомнѣннымъ признакомъ нашего богосыновства служитъ далѣе любовь къ ближнимъ. Эту мысль апостоль выражаетъ въ отрицательной формѣ, именно, что не любящій ближняго *нѣсть отъ Бога* (3, 10 b). Въ подтвержденіе указывается, что заповѣдь о любви читатели слышали съ самаго начала принятія ими евангельскаго благовѣстія (ἀπ' ἀρχῆς), и слѣдовательно она является основною заповѣдью, по которой вполне можно судить о нашемъ рожденіи отъ Бога (3, 11). Затѣмъ апостоль переходитъ къ увѣщанію любить ближнихъ. Это увѣщаніе онъ ведетъ сначала отрицательнымъ, а потомъ положительнымъ способомъ. Прежде всего онъ предостерегаетъ отъ ненависти, какъ начала, ведущаго

къ смерти (3, 12—15). Ужасающій примѣръ ненависти представляетъ Каинъ ¹⁾, который убилъ ²⁾ брата своего Авеля за то, что образъ дѣйствій послѣдняго былъ добрый, а его дурной (3, 12). Таже самая вражда зла противъ добра существуетъ и теперь: Каина олицетворяетъ собою мѣръ, а Авеля—чада Божіи, ненавидимыя міромъ. Но нѣтъ ничего удивительнаго, что мѣръ насъ ненавидитъ: ненависть есть признакъ смерти, а мы своею любовію къ ближнимъ доказываемъ, что перешли отъ смерти къ жизни (3, 13. 14). Что ненависть есть признакъ смерти, въ противоположность любви, составляющей жизнь, это апостолъ яснѣйшимъ образомъ доказываетъ, ставя ненависть наравнѣ съ убійствомъ. Ибо, если ненависть есть убійство, то всякому очевидно (3, 15: *οἴδατε*), что отнимающій жизнь у другаго самъ лишень ея и подверженъ ужаснѣйшей правствяной смерти (3. 15). За отрицательнымъ увѣщаніемъ къ любви слѣдуетъ положительное. Какъ ненависть апостолъ разъяснилъ на примѣрѣ Каина, который первый въ исторіи человѣчества совершилъ ужаснѣйшее злодѣяніе братоубійства, и потому въ этомъ его поступкѣ можно видѣть прототипъ ненависти; такъ любовь онъ представляетъ на примѣрѣ Того, Кто первый явилъ намъ совершеннѣйшій образецъ любви. Указанное противопоставленіе имѣетъ силу и дальше. Какъ ненависть Каина состояла въ томъ, что онъ ради собственнаго преимущества лишилъ жизни своего брата; такъ, наоборотъ, любовь Христа открылась въ томъ, что Онъ ради насъ положилъ жизнь свою ³⁾. Высочай-

¹⁾ Выраженіе 3, 12 ст.: *οὗ καθὼς Κάιν ἐκ τοῦ ποιηροῦ ἦν* представляетъ аттракцію. Полнѣе оно можетъ быть выражено такъ: *μὴ ὧμεν ἐκ τοῦ ποιηροῦ, καθὼς Κάιν ἐκ τοῦ ποιηροῦ ἦν*.

²⁾ 3, 12: *ἔφαξεν*. Кромѣ даннаго мѣста слово *σφάξειν* встрѣчается только въ Апокалипсисѣ. Апостолъ употребилъ его здѣсь для того, чтобы со всею силою представить ужасность злодѣянія Каина.

³⁾ 3, 16: *душу свою положи* (*τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε*). Кромѣ даннаго мѣста выраженіе это встрѣчается еще въ Евангеліи Іоанна: 10, 11. 15. 17. 18; 13, 37. 38; 15, 13.

шій примѣръ Христа говоритъ намъ, что и мы ради ближнихъ должны жертвовать своею жизнію (3, 16). Къ такой самоотверженной любви не способенъ, конечно, тотъ, кто относится холодно къ самымъ первымъ и самымъ простымъ дѣламъ доброты въ отношеніи къ ближнимъ, — кто, видя собственными глазами (3, 17: θεωρῆ) тѣлесную нужду послѣднихъ, не желаетъ имъ помочь изъ своихъ земныхъ благъ и тѣмъ подавляетъ самое натуральное побужденіе своей души, запираетъ двери своего сердца (3, 17). А между тѣмъ истинная любовь всегда должна быть дѣятельною (3, 18). Такая любовь носить благословеніе въ самой себѣ. Если мы отличаемся ею, то сознаемъ, что мы — отъ истины ¹⁾, т. е. находимся въ правильномъ отношеніи къ Богу. И только тогда, если чрезъ истинную любовь къ ближнимъ сознаемъ, что мы отъ истины, — только тогда наше сердце спокойно, при мысли о правосудномъ Богѣ. Ибо, если существуетъ противоположное, — если сердце наше осуждаетъ насъ (въ недостаткѣ истинной любви); то мы не должны забывать, что Богъ, какъ всевѣдущій, больше, чѣмъ наше способное къ самообману сердце, и слѣдовательно предъ Нимъ мы тѣмъ болѣе не устоямы (3, 19. 20)²⁾. Такъ, только въ истинной любви, которая порождаетъ въ насъ сознаніе, что мы отъ истины, мы

¹⁾ И о семъ (καὶ ἐν τούτῳ) разумѣемъ... Выраженіе: ἐν τούτῳ указываетъ не на послѣдующее, а на предыдущее. Въ пользу этого говорить съ одной стороны стоящій предъ нимъ союзъ καὶ, который безъ достаточныхъ основаній нѣкоторые изслѣдователи считаютъ лишнимъ (Erdmann, Primaе Iohannis epistolae argumentum. s. 126), а съ другой то, что ἐν τούτῳ, указывающее на послѣдующее, обыкновенно соединяется въ посланіи съ ὅτι, или ἕαν, или ὅταν (2, 3; 3, 16, 24; 4, 2. 9. 10. 13; 5, 2).

²⁾ 3, 19. 20 ст.: Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκωμεν ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν, καὶ ἐμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν· ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ Θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν, καὶ γινώσκει πάντα. Приведенное мѣсто посланія есть одно изъ труднѣйшихъ для по-

можемъ находить успокоеніе своего сердца, и если по-

ниманія, а потому въ объясненіи его толкователи весьма разпогласятъ. Первая трудность заключается въ томъ, какъ понимать слово *πεισομεν*. Основное значеніе глагола *πειθειν*—убѣждать. Мноіе изслѣдователи, какъ напр. Фрише, Еббардъ, Баумгартенъ и др., понимаютъ въ этомъ значеніи глаголь *πειθειν* и здѣсь. Но при такомъ пониманіи не ясно, чѣмъ служить содержаніемъ *πειθειν*. Нельзя предметомъ *πειθειν* считать увѣщаніе къ истинной любви, какъ полагаетъ Фрише, потому что 3, 19, очевидно, выдвигаетъ новый моментъ сравнительно съ 3, 18 ст., гдѣ, кромѣ того, увѣщаніе къ истинной дѣятельной любви высказано очень опредѣленно. Нельзя также думать, что содержаніемъ *πειθειν* служить выраженіе: *богъ есть Богъ сердца нашего*, такъ какъ въ этомъ случаѣ придется прибѣгнуть къ очень искусственному расчлененію приведеннаго мѣста посланія. И самыя слова: *предъ нимъ* (*ἔμπροσθεν αὐτοῦ*) при указанномъ пониманіи теряютъ смыслъ. Слѣдовательно глаголь *πειθειν* въ разсматриваемомъ мѣстѣ долженъ имѣть иное значеніе. Въ словѣ *πειθειν* иногда на первый планъ выдвигается смягченіе гнѣва, или другаго подобнаго аффекта, какое смягченіе составляетъ цѣль убѣжденія кого-нибудь въ чемъ-нибудь, и слѣдовательно основное значеніе глагола *πειθειν* переходитъ здѣсь въ значеніе производное—„усмирять“, „успокаивать“ (*placare*). Въ этомъ значеніи глаголь *πειθειν* употребляется у Матт. 28, 14: *ἡμεῖς πείσομεν αὐτὸν καὶ ὄμας ἀμερίμνους ποιήσομεν*. Хотя въ разсматриваемыхъ стихахъ посланія ап. Іоанна нѣтъ рѣчи о гнѣвѣ, или другомъ аффектѣ, который долженъ быть утишенъ,—гнѣвъ не менѣе нужно предположить, что и здѣсь глаголь *πειθειν* имѣетъ значеніе „успокаивать“, ибо, при такомъ значеніи, понятно отсутствіе обозначенія предмета *πειθειν* и 3, 19 ст. получаетъ совершенно ясный смыслъ. Къ послѣднему пониманію слова *πεισομεν* склоняется большинство изслѣдователей, каковы Люкке (*Commentar über die Briefe d. Ev. Johan. s. 329. ff*), Гутеръ (*Handbuch. s. 173. 174*), Гаунтъ (*Der erste Brief d. Johannes. s. 188—190*), Дюстердикъ (*Die drei johann. Briefe. 11. s. 216—218*), Сандеръ (*Commentar zu den Briefen Johannis. s. 210*), Браунъ (*Die drei Briefe. s. 107*), Бриксеръ (*Erklärung d. Evang. und d. Brief. Johan. s. 388*) и др..

Вторую трудность, при пониманіи разсматриваемаго мѣста посланія, представляетъ союзъ *ἔτι*. Именно, союзъ этотъ встрѣчается въ одномъ и томъ стихѣ два раза. Какъ, спрашивается, объяснить такую встрѣчу *ἔτι*. Изслѣдователи прибѣгаютъ здѣсь къ самымъ разнообразнымъ предположеніямъ. Такъ, нѣкоторые принимаютъ первое *ἔτι*, соединенное съ *ἕαν*, за *ὅτε ἄν*, или *ὅταν* и удерживаютъ при этомъ второе *ἔτι* въ значеніи „что“. Самуилъ Андрэа, которому первому принадлежитъ это предположеніе, даетъ 3, 19. 20 ст. такой

слѣднее не осуждаетъ насъ (въ нарушеніи братской люб-

смыслъ: „и предъ Нимъ будемъ успокаивать сердца наша, — если когда (si quando—ὅτι) сердце наше осуждаетъ насъ,—тѣмъ. что (eo quod—ὅτι) Богъ больше нашего сердца и знаетъ все“. По противъ указанного предположенія достаточно сказать, что замѣна ὅτι ἐάν союзомъ ὅταν ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть оправдана ссылкой на Мате. 5, 31 и Дѣян. 15, 1. Болѣе, повидимому, вѣроятно мнѣніе, высказанное голландскимъ филологомъ Гоогевеномъ, которому слѣдуютъ Гутеръ (Commentar. s. 175. ff), Гауптъ (Der erste Brief. d. Johannes. s. 190. 191) и др., а именно, что первое ὅτι съ ἐάν стоитъ вмѣсто ὅ τι ἐάν, а второе ὅτι есть причинный союзъ. Форма ὅ τι ἐάν καταγινώσκῃ съ грамматической точки зрѣнія не встрѣчаетъ противъ себя возраженій, потому что καταγινώσκῃ чаще соединяется съ винит. вещи, чѣмъ съ родит. лица. Но дѣло въ томъ, что нельзя съ опредѣленною доказательностью существованія въ Н. Завѣтѣ такой формы. Въ Н. Завѣтѣ употребляется довольно часто форма ὅ τι ἄν (Іоан. 2, 5; 14, 13), или ὅ ἐάν (1 Іоан. 3, 22; 3 Іоан. 5; Іоан. 15, 7), но не ὅ τι ἐάν. Единственное исключеніе представляетъ Кол. 3, 23. Главное же, что не дозволяетъ согласиться съ замѣною ὅτι ἐάν формой ὅ τι ἐάν, это—смыслъ, который получается при подобной замѣнѣ. Если ὅτι ἐάν стоитъ вмѣсто ὅ τι ἐάν, то вторую половину 3, 19 ст. и 3, 20 ст. нужно перевести такъ: „мы успокаиваемъ предъ Нимъ сердца наши, въ чемъ бы сердце наше ни осуждало насъ, потому что Богъ больше сердца нашего и знаетъ все“. Очевидно, общій смыслъ приведеннаго мѣста получается тотъ, что христіанинъ можетъ являться болѣе добродѣтельнымъ, чѣмъ онъ самъ объ этомъ знаетъ,—смыслъ, который не можетъ быть принятъ. Правда, въ оправданіе этого смысла ссылаются на Іоан. 21, 17, но подобная ссылка не имѣетъ силы. Ап. Петръ знаетъ, что онъ любитъ Господа; онъ не можетъ только доказать своей любви такъ, какъ желалъ бы и потому говорить: *Господи, ты вся въси: ты въси, яко люблю тя*. Слѣдовательно, сердце ап. Петра говорить ему тоже, что знаетъ Господь о любви его къ Немъ. Противъ замѣны ὅτι ἐάν формой ὅ τι ἐάν говорить, наконецъ, и слѣдующее. Въ разсматриваемомъ мѣстѣ посланія выраженію: ἐάν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἢ καρδία противоплагается выраженіе: *болій есть Богъ сердца нашего*, а между тѣмъ это противоположеніе, при указанной замѣнѣ, исчезаетъ; равнымъ образомъ исчезаетъ въ этомъ случаѣ и противоположеніе между ἐάν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἢ καρδία — 3, 20 ст. и ἐάν ἢ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ — 3, 21 ст. На другихъ попыткахъ объясненія встрѣчи въ одномъ и томъ же стихѣ союза ὅτι,—какія объясненія или признаютъ второе ὅτι стоящимъ вмѣсто

ви)¹⁾, мы имѣемъ радостную увѣренность предъ Богомъ въ каждый моментъ своей жизни (3, 21) *). Таже самая истинная любовь производитъ и то, что молитвы наши будутъ услышаны Богомъ, ибо въ любви заключается совершенное исполненіе заповѣдей Божіихъ и наше угодное Богу поведеніе (3, 22) *). Сумма всѣхъ божественныхъ заповѣдей,—употребляя выраженіе ап. Павла для передачи мысли 3, 23 ст.,—есть *любовь*

ἔτι (Беда), или видятъ предъ вторымъ ὅτι опущеніе, которое онѣ стараются восполнить (Камерарій, Епископій) и т. п.,—останавливаться нѣтъ нужды. Послѣ сказаннаго, наиболѣе вѣроятнымъ рѣшеніемъ даннаго вопроса будетъ, кажется, слѣдующее. Первое ὅτι есть причинный союзъ, такъ какъ περίσσειαν, какъ разъяснено, значить не „убѣждаемъ“ а „успокоиваемъ“. Второе ὅτι есть простое повтореніе перваго ὅτι. Возможность такого повторенія оправдываетъ Ефес. 2, 11. 12: μνημονεύετε ὅτι ὁμίεις... ὅτι ἦτε. Возраженіе Гаунта (Der erste Brief des Johannes. s. 190) и др., что 3, 20 ст. слишкомъ кратокъ для такого повторенія, не имѣетъ силы, ибо основаніе повторенія заключается не въ забывчивости писателя, а въ желаніи послѣдняго усилить свою мысль. Если первое ὅτι есть причинный союзъ, а второе—представляетъ повтореніе перваго ὅτι, то очевидно, что выраженіе: *болій естъ Богъ* указываетъ не на милосердіе Божіе (Бенгелъ, Нессельтъ, Рикли, Баумгартенъ-Крузій, Сандеръ, Дюстердикъ, Ердманнъ, Гауптъ, Гутеръ, Фарраръ), а на божественное правосудіе (Гроній, А. Lapide, Землеръ, Калоній, Люкк, Неандеръ, Ебрардъ и др.).

¹⁾ Выраженіе: *аще сердце наше не зазритъ намъ*—3, 21 ст., очевидно, опредѣляется противоположнымъ: *аще зазираетъ намъ сердце*, но самый 3, 21 ст. не стоитъ въ отношеніи противоположности къ предшествующему стиху, а служитъ дальнѣйшимъ развитіемъ мысли 3, 19 ст.

²⁾ Слово „дерзновеніе“ (παρρησία), какъ видно изъ хода рѣчи, имѣетъ здѣсь значеніе, отличное отъ того, въ какомъ употреблено въ 2, 28 и 4, 17 ст. Тамъ оно означаетъ будущее состояніе вѣрющаго—въ день послѣдняго суда, а здѣсь—настоящее состояніе вѣрующаго.

³⁾ Выраженія: *заповѣди ево соблюдаемъ* (τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηροῦμεν) и: *угодная предъ нимъ творимъ* (τὰ ἀρεστά ἐνώπιον αὐτοῦ ποιούμεν) не суть выраженія вполне синонимическія. Первое указываетъ на объективно данное, въ отношеніи къ чему мы должны обнаружить послушаніе, а второе опредѣляетъ самый образъ этого послушанія, именно, послѣднее состоитъ не въ рабскомъ подчиненіи заповѣдямъ, а въ дѣтски послушномъ исполненіи ихъ.

отъ вѣры, или вѣра любовію споспѣшествуема. Кто чрезъ соблюденіе послѣдней исполняетъ всѣ заповѣди,—такъ какъ заповѣди образуютъ между собою единство,—тотъ находится въ постоянномъ общеніи съ Богомъ (3, 24 а).

Отъ признаковъ благодатнаго богосыновства апостоль переходить къ разъясненію источника нашего богосыновства (3, 24 б), что образуетъ, какъ сказано, второй отдѣлъ второй части посланія. Источникъ нашего благодатнаго богосыновства сначала раскрывается на отношеніи нашемъ къ Богу во І. Христвѣ (4, 1—6), а затѣмъ на отношеніи въ ближнимъ (4, 7—13).

Всякій, кто правильно исповѣдуетъ Бога во Христвѣ, поступаетъ такъ только по дѣйствию въ немъ Духа Божія. Духъ Божій есть, безъ сомнѣнія, вѣрный источникъ богосыновства. Но появилось много духовъ и слѣдовательно необходимо испытывать ихъ. *Возлюбленнѣйшій*,—говоритъ апостоль.—*не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи, аще отъ Бога суть: яко мнози лжепророцы изыдоша въ міръ.* Для испытанія духовъ, безошибочнаго ихъ различенія отъ Духа Божія, нужно имѣть вѣрный признакъ. Такимъ признакомъ служитъ слѣдующее: *всякъ духъ, иже исповѣдуетъ Исуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога есть. И всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Исуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нѣсть: и сей есть антихристовъ, егоже слышасте, яко ирядетъ, и нынѣ въ міръ есть уже.* Въ ст. 4, 4—6 ст. апостоль проводитъ параллель между христіанами и появившимися антихристами или лжепророками, какое мѣсто посланія мы приведемъ тоже буквально. *Вы отъ Бога есте, чадца,*—говоритъ апостоль,—*и побѣдите тѣхъ: яко болій есть, иже въ васъ, нежели, иже въ міръ. Они отъ міра суть: сею ради отъ міра глаголютъ, и міръ тѣхъ послушаетъ. Мы отъ Бога есмы: иже знаетъ Бога, послушаетъ насъ, и иже нѣсть отъ Бога, не послушаетъ насъ. О семъ познаемъ Духа истинны и духа лстца.*

Какъ способность дѣлать доброе исповѣданіе о Хри-
стѣ исходитъ отъ Духа Божія, такъ и способность любить
ближнихъ имѣеть свой источникъ въ Томъ же Духѣ Божиѣмъ.
Любовь, по своему существу, *отъ Бога есть*, и слѣдовательно,
гдѣ находится любовь, тамъ она составляетъ нѣчто пришед-
шее къ намъ отъ Бога. Отсюда, кто любитъ, тому Богъ
открылся, и слѣдовательно онъ знаетъ Бога, потому что
знаніе божественнаго предполагаетъ обладаніе божествен-
нымъ, или, иначе говоря, всякое познаніе предполагаетъ род-
ство познающаго съ познаваемымъ (4, 7). Наоборотъ, отсут-
ствіе любви говоритъ и объ отсутствіи познаніи Бога, ибо
Богъ *любы есть* (4, 8). Любовь, составляющая сущность боже-
ственной жизни, фактически открылась въ насъ ¹⁾ чрезъ
посланіе въ міръ Единороднаго Сына Божія. Вотъ гдѣ обна-
ружилась истинная сущность любви ²⁾: не мы первые воз-

¹⁾ 4, 9 ст.: ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν ἡμῖν. Хоть мысли
посланія болѣе, кажется, оправдываетъ относить ἐν ἡμῖν къ ἐφανερώθη
(Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. II. s. 293; Lücke, Commentar über die
Briefe d. Evang. Johan. s. 355; Haupt, Der erste Brief. d. Johannes. s. 221;
Braune, Die drei Briefe d. Apostels Johannes. s. 121; Ебрардъ, Неандеръ
и др.), чѣмъ къ ἀγάπη (Huther, Handbuch. s. 192. 193). Слова: ἐν ἡμῖν
нельзя переводить: „между нами“. Противъ такого перевода говоритъ выраженіе 4,
16: ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν, которое воспроизводитъ данное выраженіе
4, 9 ст. Именно, если ἐν ἡμῖν въ 4, 16 перевести словомъ „между нами“, то
здѣсь будетъ рѣчь о любви, которую Богъ находитъ между нами, т. е. о на-
шей любви къ Богу. Но усматривать такую мысль не дозволяетъ предшествую-
щее: *отрвагомъ*, ибо наша любовь къ Богу не можетъ быть предметомъ вѣры
для насъ. Нельзя также измѣнять ἐν ἡμῖν въ простой dative, потому что мы
являемся предметомъ, а не созерцателями только божественной любви. Нако-
нецъ, нѣтъ основанія обращать ἐν ἡμῖν въ εἰς ἡμᾶς (Процій). Первое выра-
женіе обозначаетъ пребываніе у цѣли, а второе — только направленіе къ цѣли.
Лучше всего удержать обыкновенное значеніе предлога ἐν — „въ“ и ἐν ἡμῖν
переводить — „въ насъ“, т. е. мы служимъ предметомъ божественной любви.

²⁾ 4, 10: *О семъ есть любви* (ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη). Нѣтъ нужды
выраженіе это восполнять словомъ „Его“ (αὐτοῦ), т. е. Бога, какъ думаетъ Лücke
(Commentar über die Briefe d. Evang. Johannes. s. 355. 356), Сандеръ (Com-

любили Бога, а Онъ возлюбилъ насъ, и слѣдовательно источникъ любви заключается не въ человѣкѣ, а въ Богѣ. И чрезъ эту любовь Божію мы стали участниками новой жизни, будучи искуплены отъ грѣха Иисусомъ Христомъ (4, 9. 10). Если такимъ образомъ любовь по своему существу происходитъ отъ Бога и слѣдовательно наша любовь къ ближнимъ есть пламя отъ божественнаго пламени, если чрезъ любовь Божію мы содѣлались чадами Божіими; то будемъ любить другъ друга: любовь къ ближнимъ есть нашъ святѣйшій долгъ (4, 11). Кромѣ того, если любовь по своей сущности отъ Бога, то любовь къ ближнимъ замѣняетъ намъ недостатокъ непосредственнаго созерцанія Бога. Никто никогда не видѣлъ Бога; видимое общеніе съ Нимъ не возможно ¹⁾, но возможно духовное общеніе и послѣднее совершеннѣйшимъ образомъ является въ любви: любовь къ братьямъ показываетъ, что Богъ пребываетъ въ насъ и любовь Божія во всей ея полнотѣ и совершенствѣ имѣетъ въ насъ свое обитаніе (4, 12).

Слѣдующіе затѣмъ стихи съ 4, 13 по 4, 16 могутъ быть названы заключеніемъ втораго отдѣла второй части посланія. Въ 4, 13 ст. выражена общая мысль этого отдѣла, при чемъ, по тѣсной связи втораго отдѣла съ первымъ, апостоль вводитъ здѣсь и основную мысль послѣдняго: *о семъ разумѣемъ, яко въ немъ пребываемъ, и той въ насъ, яко отъ Духа своего далъ есть намъ*. Въ 14. 15. 16. ст. выражена основная мысль двухъ подотдѣловъ, при чемъ и здѣсь вводится основная мысль перваго отдѣла. Содержаніе этихъ стиховъ можетъ быть передано такимъ образомъ. Кто правильно исповѣдуетъ Бога

mentar zu den Briefen Johannis. s. 238), Брикверъ (Erklärung d. Evang. und d. Briefe Johan. s. 394), потому что здѣсь рѣчь идетъ вообще о сущности любви.

¹⁾ 4, 12: *Бога никтоже видѣше видѣти* — τὸ θεῶν εἶδέναι. Глаголь τὸ θεῶν εἶδέναι обозначаетъ не духовное созерцаніе (Sander, Commentar. s. 239; Erdmann Primaе Johannis epistolae argumentum. s. 164), а видѣніе въ собственномъ смыслѣ слова.

во Христвъ, тотъ поступаетъ такъ только по дѣйствию Духа Божія; мы на основаніи достовѣрнѣйшихъ свидѣтельствъ очевидцевъ исповѣдуемъ, *яко Иисусъ есть Сынъ Божій*, а слѣдовательно мы находимся въ полнѣйшемъ общеніи съ Богомъ: Богъ пребываетъ въ насъ и мы—въ Богѣ (ст. 14). Истинная любовь къ ближнимъ есть отраженіе божественной любви, или имѣетъ свой источникъ въ Духѣ Божіемъ; намъ стала извѣстной любовь Божія, явленная въ насъ, и мы сдѣлали ее предметомъ своей благоговѣйной вѣры, а слѣдовательно мы находимся въ полнѣйшемъ общеніи съ Богомъ: Богъ пребываетъ въ насъ и мы—въ Богѣ (15 ст.).

Обобщая теперь все сказанное о нашемъ благодатномъ богосыновствѣ и имѣя при этомъ въ виду понятіе (сыновяго) „дерзновенія“ (παρρησία), которое разъяснялось въ самомъ началѣ второй части, апостоль говоритъ: если мы пребываемъ въ Богѣ и Богъ пребываетъ въ насъ, то любовь Божія достигаетъ среди насъ своего полного совершенства (4, 17: τετελειώται). Черезъ эту совершенную любовь мы уже въ этомъ мірѣ дѣлаемся подобными Христу, и потому она влечетъ за собою „дерзновеніе“ въ день суда (4, 17) ¹⁾. И въ самомъ

¹⁾ 4, 17: Ἐν τούτῳ τετελειώται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. Ἐν τούτῳ можно относить или къ послѣдующему, или къ предыдущему. Если допустить первое, то содержаніе ἐν τούτῳ нужно искать или въ предложеніи, начинающемся съ ἵνα (Huther, Handbuch. s. 200; Lücke, Commentar über die Briefe des Ev. Johannes. s. 361; Braune, Die drei Briefe d. Apostels Johannes. s. 124; Sander, Commentar zu den Briefen Johannis. s. 248; Besser, Die Briefe Johannis. 3 Aufl. Halle. 1862. Bd. V. „Bibelstunden in N. T.“ s. 309; и др.), или въ предложеніи, начинающемся съ ὅτι (Grotius, Adnotationes. Basileae. 1732. t. III. p. 1141; Beza). Съ послѣднимъ мнѣніемъ ни въ какомъ случаѣ нельзя согласиться. Еслибы ἐν τούτῳ относилось къ ὅτι, то едвали бы оно было отдѣлено отъ послѣдняго цѣлымъ предложеніемъ, какъ это видимъ въ данномъ случаѣ. Вѣроятноже, повидимому, первое предположеніе, что содержаніе ἐν τούτῳ выражаетъ: ἵνα παρρησίαν... Но и это мнѣніе не можетъ быть принято. При указаніи на послѣдующее ап. Іоаннь употребляетъ

понятіи любви заключается необходимо связь ея съ дерзновениемъ. Дерзновеніе противоположно страху, страхъ же не совмѣстимъ съ любовью, ибо совершенная любовь, гдѣ только она есть, изгоняетъ страхъ, какъ чувство мучительное, происходящее въ виду ожиданія наказанія со стороны того, кого боятся ¹⁾); слѣдовательно, гдѣ существуетъ любовь, тамъ нѣтъ страха, а есть дерзновеніе (4, 19).

такія соединенія, какъ αὐτῆ ἴνα, τοῦτο ἴνα, ταῦτα ἴνα, по нигдѣ, за исключеніемъ спорнаго мѣста Еванг. 15, 8, не пользуется въ этомъ случаѣ выраженіемъ: ἐν τοῦτῳ ἴνα. Точно также у ап. Іоанна встрѣчается выраженіе: ἐν τοῦτῳ ὅτι... ἐάν (1 Іоанн. 2, 3), но не—ἐν τοῦτῳ ἴνα... ὅτι. Кромѣ грамматическаго основанія, принять указанное предположеніе не дозволяетъ и тотъ смыслъ, какой при немъ получаетъ данное мѣсто посланія. Если ἐν τοῦτῳ относится къ ἴνα παρῳρησίαν., то, очевидно, совершенство любви полагается въ будущемъ. Но какъ же согласить мысль: *якоже онъ* (т. е. Христосъ) *есть, и мы есмь въ міръ семь*. Въ виду подобныхъ трудностей ἐν τοῦτῳ лучше относить не къ послѣдующему, а къ предыдущему (ср. 1 Іоан. 2, 5; Іоан. 4, 37; 15, 8; 16, 31), именно содержаніемъ ἐν τοῦτῳ служить положеніе 4, 16 ст., что, кто пребываетъ въ любви, тотъ *въ Бозѣ пребываетъ, и Богъ въ немъ пребываетъ*, т. е. положеніе, выражающее основную мысль перваго и втораго отдѣла второй части посланія.

Спорнымъ въ приведенномъ стихѣ посланія является также выраженіе: ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν. Прежде всего μεθ' ἡμῶν нужно относить не къ ἀγάπη (Huther, Handbuch. s. 199. 200), а къ глаголу τετελείωται (Lücke, Commentar über die Briefe d. Ev. Johan. s. 365. 366; Brückner, Erklärung d. Evang. und d. Briefe Joh. s. 396; Haupt, Der erste Brief d. Johannes. 234; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 11. s. 319. 320; Erdmann, Primae Iohannis epistolae argumentum. s. 173), потому что предъ μεθ' ἡμῶν нѣтъ члена. Далѣе, понятіе ἀγάπη стоитъ здѣсь безъ ближайшаго опредѣленія и потому нельзя его ограничивать опредѣленнымъ предметомъ, т. е. нельзя разумѣть ни любовь къ ближнимъ (Lücke, Commentar über die Briefe d. Ev. Joh. s. 363. 364; Baumgarten-Crusius), ни любовь Божію къ намъ (Grotius, Adnotationes. III. 1141; Sander, Commentar zu den Briefen Johannis. s. 246), а вообще любовь Божію, которая находитъ свое осуществленіе среди вѣрующихъ (Bengel, Gnomon. t. II. p. 1234; Haupt, Der erste Brief d. Johannes. s. 235; Braune, Die drei Briefe d. Ap. Johan. s. 123; Besser, Die Briefe d. Johan. s. 308).

¹⁾ 4, 18: ὁ φόβος κόλασιν ἔχει. Для объясненія понятія κόλασις

Въ изложенныхъ нами двухъ частяхъ посланія апостола разъяснилъ сущность нашего общенія съ Богомъ, выходя сначала изъ положенія: *Богъ свѣтъ есть*, а затѣмъ изъ понятія рожденія отъ Бога, и потому сначала разсматривая богообщеніе съ болѣе общей стороны, какъ хожденіе во свѣтъ, а затѣмъ—съ болѣе частной, какъ благодатное богосыновство. Къ этимъ двумъ частямъ присоединяется третья, заключающая въ себѣ окончательное поясненіе къ сказанному. Прежде всего здѣсь показывается, что отношеніе къ Богу и ближнему, какія отношенія разсматривались прежде отдѣльно, какъ соподчиненныя, образуютъ между собою тѣснѣйшую неразрывную связь: любовь къ Богу предполагаетъ любовь къ ближнему, и наоборотъ (4, 19—5, 5); затѣмъ, возвращаясь къ 1, 1—3, апостолъ разъясняетъ свидѣтельство о Словѣ жизни (5, 6—12).

Будемъ любить,—говоритъ апостолъ,—потому что Богъ первѣе возлюбилъ насъ (4. 20). Наша любовь необходимо должна заключать двѣ стороны—быть любовью къ Богу и къ ближнему. Полное единство этихъ сторонъ открывается прежде всего изъ того, что недостатокъ любви къ ближнимъ говоритъ непременно и о недостаткѣ любви къ Богу, такъ что любовью къ ближнимъ можетъ быть измѣряема наша

многіе изслѣдователи ссылаются на Мато. 25, 46: *идуть сѣи* (т. е. грѣшники) *въ муку* (εἰς κόλασιν) *вѣчную, праведницы же въ животъ вѣчный*. На основаніи этого мѣста заключаютъ, что *κόλασις* означаетъ „осужденіе“, „наказаніе“ (Strafe, Verdammiss). См. Haupt, Der erste Brief d. Johannes. s. 238. 239; Lücke, Commentar über die Briefe des Evang. Johann. s. 368; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 11. s. 325—327; и др. Но въ данномъ мѣстѣ *κόλασις* не можетъ имѣть такого значенія, ибо, съ одной стороны, страхъ не заключаетъ въ себѣ основанія для осужденія, или наказанія, съ другой—*κόλασις* указываетъ, очевидно, здѣсь такой моментъ въ страхѣ, который дѣлаетъ послѣдній несомвѣстимымъ съ любовью. Нельзя также согласиться съ мнѣніемъ, что *κόλασις* означаетъ „мучительное чувство“ (Pein), потому что едвали бы апостолъ счелъ нужнымъ ставить на видъ, что страхъ есть непріятный аффектъ. Наиболѣе вѣрнымъ представляется соединеніе перваго и втораго пониманія, т. е., что *κόλασις* означаетъ мучительное чувство ожидаемаго наказанія.

любовь къ Богу. *Аще кто речеть, яко люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, ложь есть: ибо не любяи брата своего, евоже видѣ, Бога, евоже не видѣ, како можетъ любити* (4, 20). Съ другой стороны, любовь къ Богу необходимо предполагаетъ любовь къ ближнимъ, и первую можетъ быть измѣряема послѣдняя. Гдѣ существуетъ любовь къ Богу, тамъ не можетъ отсутствовать любовь къ ближнимъ (4, 21). Вѣрующей, любящей Бога, любить и ближнихъ, какъ чадъ Божіихъ, ибо любовь къ Богу, какъ Отцу, родившему васъ, не отдѣлима отъ любви къ рожденнымъ отъ Бога (5, 1). Такъ какъ любовь къ Богу состоитъ въ исполненіи заповѣдей Божіихъ; то о своей любви къ ближнимъ мы узнаемъ по тому, являемся ли мы послушными исполнителями святой воли Божіей (5, 2. 3). Самое соблюденіе заповѣдей Божіихъ не можетъ быть для вѣрующаго тяжкимъ, ибо трудность къ исполненію ихъ лежитъ во враждебной силѣ тьмы, а эту трудность вѣрующей, какъ рожденный отъ Бога, побѣждаетъ вѣрою, *яко Иисусъ есть Сынъ Божій*. Эта именно вѣра и побѣдила міръ (5, 4. 5).

Возвращаясь теперь къ 1, 1—3 ст., апостолъ разъясняетъ свидѣтельство объ І. Христѣ, вѣра въ Котораго, какъ только что сказано, побѣдила міръ. Свидѣтельствами, что „Иисусъ есть Христосъ“, служатъ прежде всего „вода“ (ὕδωρ) и „кровь“ (αἷμα), чрезъ которыя І. Христосъ пришелъ, и именно „вода“ и „кровь“, а не „вода“ только. Къ этимъ свидѣтельствамъ присоединяется еще свидѣтельство „духа“ (славянскій переводъ 5, 6: и *духомъ*). Не касаясь пока, что означаетъ здѣсь „вода“ и „кровь“, замѣтимъ, что подъ „духомъ“ разумѣется тотъ психическій элементъ, который образуетъ человѣческую природу І. Христа, т. е. духъ, или душа. Истинность названныхъ свидѣтельствъ подтверждаетъ Духъ Божій, Который есть истина (5, 6). Но свидѣтельство Духа Божія находится въ полномъ согласіи съ свидѣтельствомъ Бога Отца о Своемъ Сынѣ и Иисуса Христа о Себѣ Самомъ, потому что всѣ три Лица св. Троицы едино суть

по существу (5, 7). Такимъ образомъ тремъ указаннымъ земнымъ свидѣтелямъ соотвѣтствуютъ три небесныхъ (5, 8) ¹⁾. Всѣ эти свидѣтельства носятъ сверхъестественный,

¹⁾ Большинство изслѣдователей пераго посланія ап. Іоанна отвергаютъ подлинность 5, 7 ст. „Ни одинъ результатъ новой критики такъ недостоверенъ,—говоритъ Люкке,—какъ исподлинность этого мѣста“ (Commentar über die Briefe d. Ev. Johan. s. 387. 388). „Перевѣсь свидѣтелей противъ подлинности спорныхъ словъ (т. е. 5, 7 ст.) настолько сильна“,—говоритъ другой изслѣдователь,—что признание ихъ подлинными противорѣчитъ основоположеніямъ здравой и беспристрастной критики“ (Huther, Handbuch. s. 210; ср. Scholz, Novum Testamentum graece. Lipsiae. 1836. v. II. p. 152—153; Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften d. Neuen Bundes. Göttingen. 1777. 3. Aufl. Th. 2. s. 1241—1267; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. II. s. 317—354. 387. 389; Brückner, Erklärung d. Evang. und d. Briefe. s. 403. 404; Braune, Die drei Briefe d. Ap. Johan. s. 131. 132; и мн. др.). Входить въ подробное, обстоятельное разсмотрѣніе вопроса о подлинности 5, 7 ст. здѣсь не представляется возможности. Подобное разсмотрѣніе требуетъ, безъ сомнѣнія, отдѣльной монографіи. Мы ограничимся по данному вопросу слѣдующими краткими замѣчаніями.

Подлинность 5, 7 ст. отвергаютъ частію по внѣшнимъ, частію по внутреннимъ основаніямъ. Внѣшнія основанія таковы. Прежде всего 5, 7 ст. не находится ни въ одномъ изъ греческихъ кодексовъ, за исключеніемъ 173 (16-го вѣка), 34 и 162; въ послѣднихъ, впрочемъ, двухъ, принадлежащихъ, быть можетъ, 16-му в., слова: *καὶ οἱ τρεῖς εἰς εἰς* и членъ *ὁ, ὁ* выброшены. Далѣе, 5, 7 ст. отсутствуютъ во всѣхъ почти переводахъ. Его не имѣютъ также древнѣйшіе кодексы западной церкви, каковы Cod. Amiatinus (около 541 г.) и Cod. Harleianus (7 в.). Ни одинъ изъ восточныхъ отцевъ не приводитъ 5, 7 ст., хотя въ аріанскихъ спорахъ весьма естественно, говорить, было имъ пользоваться. Нѣтъ также указанія на 5, 7 ст. у большинства древнѣйшихъ западныхъ отцевъ, каковы св. Иларій, Амвросій Медиоланскій, бл. Іеронимъ, Августинъ и др. Только Вигилій (въ концѣ V в.) въ сочиненіи *Contra Varimadum* опредѣленно цитуетъ разсматриваемое мѣсто; послѣднее встрѣчается также у Фульгенція и Кассіодора (6 в.). Но всѣ эти свидѣтельства, говорятъ, очень позднія и потому не имѣютъ значенія. Единственное древнее свидѣтельство, на которое могутъ сослаться въ доказательство подлинности 5, 7 ст., есть слѣдующія слова св. Кипріяна изъ его сочиненія „О единствѣ церкви“:— „Господь говоритъ: *Азъ и Отецъ едино есма*, и опять, объ Отцѣ и Сынѣ и Святомъ Духѣ написано: „и три едино суть“. (Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est; Et tres unum sunt). Но это свидѣтельство,—продолжаютъ,—не имѣетъ значенія, ибо въ приведенномъ мѣстѣ св. Кипріяна разумѣть

божественный характеръ, и потому, если мы принимаемъ человѣческое свидѣтельство, то тѣмъ болѣе для насъ должно имѣть силу свидѣтельство Божіе (5, 9). Оно имѣетъ цѣлю

не 5, 7 ст., а дать аллегорическое толкованіе словъ 5, 8 ст.: τὸ πνεῦμα, τὸ ὄψωρ и τὸ αἷμα. Такъ именно понималъ приведенныя слова св. Кипріана Факундъ итолемаидскій, который въ сочиненіи „Въ защиту трехъ главъ“ (Pro defensione trium capit.) I. 1. гл. 3. говоритъ: „Духъ, вода и кровь, и сіи три елино суть,—какое свидѣтельство апостола Іоанна Кипріанъ разумѣлъ объ Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ“. (Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt—quod Ioannis apostoli testimonium Cyprianus de Patre, Filio et Spiritu Sancto intelligit). Кромѣ того, указанное пониманіе словъ св. Кипріана вполнѣ, говоря, оправдывается и тѣмъ, что послѣдній вообще любитъ часто пользоваться аллегоріей.—Внутреннимъ основаніемъ неподлинности 5, 7 ст. служить, по мнѣнію большинства изслѣдователей, прежде всего то, что 5, 7 ст. оказывается совершенно лишнимъ: ни въ предшествующихъ, ни въ послѣдующихъ за нимъ стихахъ не заключается ничего такого, что побуждало бы говорить о трехъ свидѣтеляхъ *на небеси*. Да и не понятно, что нужно разумѣть подъ этимъ свидѣтельствомъ? „Какъ могутъ,—говоритъ Люкке,—три Божескихъ Лица на небѣ давать человѣку свидѣтельство о мессіанскомъ достоинствѣ І. Христа“? Самое сочетаніе въ 5, 7 ст. понятій ὁ πατήρ и ὁ λόγος является, думаютъ, необычнымъ, потому что у ап. Іоанна встрѣчаются только такія соединенія, какъ ὁ Θεός и ὁ λόγος, или ὁ πατήρ и ὁ υἱός.

Нельзя ничего возразить противъ утвержденія, что 5, 7 ст. не находится ни въ древнѣйшихъ восточныхъ, ни въ древнѣйшихъ западныхъ кодексахъ, ни въ переводахъ. Говоря это, противники подлинности данного стиха вполнѣ правы. Но можно усумниться въ справедливости дальнѣйшаго ихъ положенія, а именно, что ни у одного изъ восточныхъ отцевъ церкви мы не находимъ указанія на 5, 7 ст. По крайней мѣрѣ Бенгель, Книттель, Виземанъ, Лери, специально занимавшіеся вопросомъ о подлинности 5, 7 ст., пришли къ заключенію, что слѣды указанія на этотъ стихъ можно находить въ сочиненіяхъ Климента Александрійскаго, св. Василія В., Григорія Богослова (Ср. Sander, Commentar zu den Briefen Johannis. s. 269; Walroger, Introduction historique et critique aux livres du N. T. Paris. 1861, vol. II. p. 552. ff). Нельзя далѣе ослаблять значеніе свидѣтельствъ Вигилія, Фульгенція и Кассіодора о подлинности разсматриваемаго мѣста посланія, потому что всѣ эти свидѣтельства сравнительно очень древни. Свидѣтельство Вигилія получаетъ особенную силу, если справедливо говорить Бенгель, что Вигилій прямо пользовался 5, 7 ст. вмѣстѣ съ африкаисскими епископами того времени,—не только православными, но и аріанскими. Но для насъ

возбудить вѣру въ Сына Божія. Поэтому, кто вѣруетъ въ Иисуса Христа, для того это свидѣтельство является не вѣш-

особенно важно уяснить, правильно ли понимаютъ противники подлинности 5, 7 ст. свидѣтельство св. Кипріана, такъ какъ послѣднее имѣетъ, несомнѣнно, рѣшающее значеніе въ данномъ вопросѣ. Говорятъ, что приведенныя раньше слова св. Кипріана касаются не 5, 7 ст., а заключаютъ въ себѣ аллегорическое объясненіе 5, 8 ст., потому что именно въ такомъ смыслѣ понималъ ихъ Факундъ толемаидскій. Но можно ли, спрашивается, считать Факунда вполне вѣрнымъ истолкователемъ словъ св. Кипріана, особенно если принять во вниманіе, что перваго отъ послѣдняго отдѣляютъ почти три столѣтія? Безъ сомнѣнія, что Факундъ высказываетъ здѣсь свое личное пониманіе словъ св. Кипріана. Какимъ образомъ онъ пришелъ къ такому пониманію—трудно сказать. Но весьма вѣроятно, что въ кодексѣ, которымъ пользовался Факундъ толемаидскій, не было 5, 7 ст., а отсюда у него явилось заключеніе, что слова св. Кипріана представляютъ аллегорическое толкованіе 5, 8 ст. Но насколько самъ Кипріанъ былъ далекъ отъ подобнаго пониманія приведенныхъ его словъ, видно изъ 63-го его письма, гдѣ онъ говоритъ: „сколько разъ ни упоминается въ Священномъ Писаніи объ одной водѣ, ея предъизображается крещеніе“—и затѣмъ продолжаетъ—„нѣтъ надобности, возлюбеннѣйшій братъ (настоящее письмо написано къ Цецилію), распространяться въ доказательствахъ, что именемъ воды всегда въ писаніи означается крещеніе (Migne, Cursus completus. S. L. tom. IV. col. 379. 380). Затѣмъ, употребленіе св. Кипріаномъ иногда аллегорическаго способа изъясненія вовсе не даетъ права думать, что, благодаря этому способу, могъ быть присоставленъ цѣлый стихъ,—тѣмъ болѣе, что св. Кипріанъ опредѣленно говоритъ: „объ Отцѣ и Сынѣ и св. Духѣ написано (scriptum est)“, т. е. онъ имѣетъ въ виду письменный документъ, изъ котораго съ точностію извлекаетъ свою мысль. Нужно также имѣть въ виду, что св. Кипріанъ зналъ греческій языкъ,—читалъ Гомера, Платона, Гермеса Трисмегиста, Гиппократа, поддерживалъ переписку съ отцами восточной церкви, перевелъ посланіе Фирмилиана въ Кесарію на латинскій языкъ. А если такъ, то возможно ли,—справедливо говорить Сандеръ,—чтобы св. Кипріанъ, который строго держался положенія своего учителя Тертуліана, что нужно всегда имѣть предъ собою текстъ апостольскихъ писаній,—возможно-ли, чтобы св. Кипріанъ цитовалъ такое важное мѣсто, какъ 1 Іоан. 5, 7 ст., если этого мѣста не было въ самомъ текстѣ? (Sander, Commentar. s. 268; Сандеръ говоритъ со словъ Книжтеля). Такимъ образомъ остается вполне достовернымъ, что въ приведенныхъ раньше словахъ св. Кипріана разумѣется именно разсматриваемый нами стихъ. Мы имѣемъ слѣдовательно древнѣйшее свидѣтельство о подлинности 5, 7 ст., на ряду съ свидѣтельствами Вигилія, Фульгенція и Кассіодора, какія свидѣтельства

нимъ, а внутреннимъ: вѣрующій познаетъ его, какъ божественную силу, или какъ жизнь вѣчную. Наоборотъ, кто не вѣруетъ въ свидѣтельство Божіе, тотъ считаетъ его ложнымъ,

тоже, какъ сказано, должны имѣть для насъ полную силу. Если прибавить, что противникамъ не удается объяснить, какъ и когда появился 5, 7 ст., то мы приходимъ къ достаточно твердому убѣжденію въ подлинности данного мѣста посланія. Это убѣжденіе усиливается въ виду слабости тѣхъ внутреннихъ основаній, какія приводятъ въ доказательство, что 5, 7 ст. есть болѣе поздняя вставка. Прежде всего несправедливо, что мысль, выраженная въ 5, 7 ст., не находитъ для себя основанія ни въ предшествующихъ, ни въ послѣдующихъ стихахъ. Конечно, между 5, 6 ст. и 5, 7 ст. оказывается полный разрывъ, если подъ τὸ πνεῦμα въ 5, 6 ст. разумѣть не Духа Божія, а „духовную жизнь“, какая производится въ вѣрующемъ дѣйствіемъ Духа Божія (разумѣемъ греческій принятый текстъ, гдѣ нѣтъ словъ καὶ πνεύματος). Но для такого пониманія нѣтъ никакихъ основаній; прибавленіе къ τὸ πνεῦμα слова τὸ μαρτυροῦν, а такъ равно дальнѣйшее выраженіе: ὅτι τὸ πνεῦμα ἐστὶν ἡ ἀλήθεια, напоминающее Іоан. 15, 26 ст., ясно говорятъ, что подъ τὸ πνεῦμα вовсе не разумѣется субъективная духовная жизнь человѣка, а объективный свидѣтель Духъ Божій. Если же такъ, то вполне понятно, что свидѣтельство Духа Святаго соединяется далѣе въ 5, 7 ст. съ свидѣтельствомъ Бога Отца и І. Христа. Нельзя такъ же сказать, что 5, 7 ст. не находитъ для себя основанія въ послѣдующемъ. Хотя свидѣтельства, указанные въ 5, 7, 8 ст., всѣ носятъ божественный характеръ, но въ словахъ 5, 9, 10 ст.: *свидѣтельство Божіе (ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ)* имѣются въ виду главнымъ образомъ тѣ изъ нихъ, о которыхъ говорится въ 5, 7 ст. Не представляетъ также трудности для пониманія выраженіе: *свидѣтельствующіе на небеси*. „Не дается,—говоритъ справедливо Бенгель,—свидѣтельство на небѣ, но на землѣ, и только свидѣтельствующіе суть... на небѣ“ (Gnomon. t. II. p. 1245). Дальнѣйшее выраженіе 5, 7 ст.: *и сіи три едино суть* нужно понимать въ смыслѣ согласія между собою указанныхъ свидѣтелей, но этимъ вовсе не исключается мысль, что свидѣтельствующіе едино суть по существу. Что касается наконецъ необычнаго будто сочетанія понятій ὁ πατήρ и ὁ λόγος, то на это нужно отвѣтить, что писатель посланія имѣетъ свои ἀπαξ λεγόμενα, къ которымъ относится и данное сочетаніе. Съ одной дѣйствительною трудностью мы встречаемся, при признаніи 5, 7 ст. подлиннымъ, именно, какимъ образомъ Духъ Святой является и какъ небесный, и какъ земный свидѣтель. Но эта трудность устраняется, если будемъ слѣдовать (что мы и дѣлаемъ) принятому славянскому тексту. Послѣдній, согласно съ нѣкоторыми древними рукописями и кодексомъ Сивайскимъ (Codex Sinaiticus. ed. Tischendorf. Petropoli. 1862. v. IV. 123.)

а слѣдовательно и Самого Бога представляетъ живымъ (5, 10. 11. 12).

Основная тема посланія раскрыта, какъ видимъ, въ двухъ частяхъ, къ которымъ присоединена третья, представляющая окончательное поясненіе къ сказанному. Слѣдующіе остающіеся стихи: 5, 13—21 могутъ быть названы заключеніемъ. Въ нихъ повторяются главнѣйшія мысли посланія, но при этомъ, однако, развивается одна совершенно новая мысль,—мысль о ходатайственной молитвѣ за согрѣшающихъ братьевъ.

Въ 5, 13 ст. апостолъ говоритъ, что настоящее посланіе ¹⁾ онъ написалъ для того, чтобы дать увѣренность всемъ истиннымъ христіанамъ, что они имѣютъ *жизнь вѣчную* (ζωήν αἰώνιον) ²⁾. Очевидно, что безъ этой увѣренности

имѣть въ 5, 6 ст. прибавку—„и духомъ“ (καὶ πνεύματος). Вслѣдствіе этой прибавки подъ τὸ πνεῦμα въ 5, 8 ст. разумѣется не Духъ Божій, а тотъ „духъ“, который, по 5, 6 ст., является свидѣтелемъ наряду съ „водою“ и „кровію“, и такимъ образомъ тремъ свидѣтелямъ *на небеси*—5, 7 ст. противопоставляются три свидѣтеля *на землѣ*—5, 8 ст..

¹⁾ Выраженіе: *сѣя писакъ* относится не къ предшествующему отдѣлу, а ко всему посланію. Съ этимъ согласны: Lücke, Commentar über die Briefe des Evang. Johannes. s. 396; Haupt, Der erste Brief d. Johannes. s. 273; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. II. s. 400; Braune, Die drei Briefe d. Apostels Joh. s. 140; Sander, Commentar zu den Briefen Johan. s. 276.

²⁾ Въ принятомъ греческомъ текстѣ 5, 13 ст. читается такъ: „Сіе написалъ я вамъ вѣрующимъ во имя Сына Божія, дабы вы знали, что имѣете жизнь вѣчную и дабы вы вѣровали во имя Сына Божія“ (Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύητε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Въ кодексѣ Александрійскомъ: „Сіе написалъ я вамъ, дабы вы знали, что имѣете жизнь вѣчную, вѣруя во имя Сына Божія“ (Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Въ кодексѣ Ватиканскомъ: „Сіе написалъ я вамъ, дабы вы знали, что имѣете жизнь вѣчную, вѣрующимъ во имя Сына Божія“. (Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ). Первое чтеніе принимаетъ Де-Ветте, Сандеръ; второе—Грисбахъ,

не возможна та радость, усовершеніе которой, по 1, 4 ст., составляет цѣль посланія, и потому между началомъ послѣдняго и его заключеніемъ является полное соотвѣтствіе. Въ сознаниі обладанія вѣчною жизнію заключается, какъ необходимый моментъ, сыновнее дерзновеніе предъ Богомъ. Оно состоитъ въ радостной надеждѣ, что Богъ услышитъ наши молитвы, если только послѣднія согласуются съ Его святѣйшею волею (5, 14). Въ силу этой надежды происходитъ то, что просимое у Бога, ожидаемое отъ Него, является для вѣрующаго христіанина какъ бы уже исполненнымъ (5, 15: ἔχομεν τὰ αἰτήματα, ἃ ἠτήσαμεν παρ' αὐτοῦ). Такова сущность христіанской молитвы. Что касается въ частности ходатайственной молитвы за согрѣшающихъ братьевъ, то она, какъ и молитва вообще, можетъ быть услышана Богомъ только при извѣстныхъ съ нашей стороны условіяхъ. Мы должны молиться за согрѣшающихъ братьевъ, если они совершаютъ *грѣхъ не къ смерти*, т. е. если они не отнали совершенно отъ вѣры и любви, если не устранили себя предвѣренно отъ всякаго вліянія на нихъ средствъ благодати. Тогда наша ходатайственная молитва окажется дѣйственной: мы дадимъ своему брату жизнь. Но кромѣ грѣха *не къ смерти* есть еще *грѣхъ къ смерти*, т. е. рѣшительное, намѣренное отпаденіе отъ вѣры и благодати. Когда я увѣщаваю—говоритъ любвеобильный апостолъ—къ молитвѣ за согрѣшающихъ братьевъ, то не разумѣю этотъ грѣхъ: *не о томъ малою, да молится* (οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ). И помимо грѣха *къ смерти* есть безконечно много случаевъ ходатайственной молитвы, потому что *всяка неправда грѣхъ есть*, т. е. гдѣ несправедливость, тамъ и грѣхъ, а слѣдовательно,

Шольцъ, Лахманъ, Тишендорфъ, Люкке, Дюстердикъ, Евальдъ и др; третье—Бутманъ, Гутеръ, Гауптъ. Наиболе вѣрнымъ нужно признать соединеніе перваго и втораго чтенія, какое соединеніе сдѣлано, кажется, въ нашемъ русскомъ переводѣ: „сіе написалъ я вамъ, вѣрующимъ во имя Сына Божія, дабы вы знали, что вы, вѣруя въ Сына Божія, имѣете жизнь вѣчную“.

тамъ и мѣсто ходатайству объ очищеніи грѣха (5, 17). Хотя, какъ видно, христіанинъ не свободенъ отъ неправды, а слѣдовательно и грѣха, тѣмъ не менѣе онъ стоитъ въ рѣшительной противоположности ко грѣху и діаволу, а слѣдовательно и къ міру, который подпалъ грѣху и власти діавола (5, 18. 19). Такое состояніе вѣрующаго обусловливается тѣмъ, что І. Христосъ, явившись въ міръ, далъ намъ возможность познать истиннаго Бога ¹⁾, и мы находимся въ общеніи съ истиннымъ Богомъ, будучи въ общеніи съ Его Сыномъ ²⁾. І. Христосъ есть истинный Богъ и жизнь вѣчная (5, 20) ³⁾. Находясь въ общеніи съ истиннымъ Богомъ и имѣя жизнь

¹⁾ 5, 20: ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν. Подъ ὁ ἀληθινός разумѣется „Богъ“, какое разъясненіе сдѣлано въ кодексѣ Александрійскомъ, многихъ рукописяхъ (99. 106), переводахъ (коптскомъ, армянскомъ, славянскомъ) и у многихъ отцевъ церкви (св. Василій Великій, Иларій, бл. Иеронимъ, Августинъ и др). См. Scholz, Novum Testamentum graece. v. II. p. 154.

²⁾ Выраженіе 5, 20: καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ οὐῶ не зависить отъ предшествующаго: οἶδαμεν δὲ ὅτι, а образуетъ самостоятельное предложевіе, и потому подъ ἐν τῷ ἀληθινῷ разумѣется „Богъ“, а въ словахъ ἐν τῷ οὐῶ... указывается Посредникъ нашего общенія съ Богомъ—І. Христосъ. Въ нашемъ славянскомъ и русскомъ переводѣ пишется: *и да будемъ во истиннѣмъ Сынѣ...* („и да будемъ во истинномъ Сынѣ“).

³⁾ Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς, καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος. Исслѣдователи расходятся въ рѣшеніи вопроса, къ чему нужно относить слово οὗτός—къ предшествующему ἐν τῷ ἀληθινῷ, или—къ ἐν τῷ οὐῶ. Перваго пониманія держатся Люкке (Commentar über die Briefe d. Ev. Joh. 414—419), Пеандеръ, Брикнеръ (Erklärung d. Evang. und d. Briefe. s. 408), Дюстердикъ (Die drei johann. Briefe. II. s. 446. 447 ff.), Ердманнъ (Primaе Ioannis epistolae. s. 217. 218), Гауптъ (Der erste Brief d. Johan. s. 293, 294), Гофманнъ (Schriftbeweis. I. s. 146), Вейсъ (Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testam. Berlin. 1868. s. 686 ff.), Гутеръ (Handbuch. s. 243—245), Фарраръ (Первые дни христіанства. стр. 612. 964) и др.; а втораго—Бенгель (Gnomon. t. II. p. 1248), Бессеръ (Die Briefe Johan. s. 420), Еббардъ, Сандеръ (Commentar zu den Briefen Johan. s. 288—292), Браунъ (Die drei Briefe d. Apost. Johannes. s. 144), Бейшлагъ (Christologie. s. 149 ff) и др. Болѣе справедливо второе пониманіе. Въ пользу его говорятъ прежде всего дальнѣйшія слова: *жизнотъ вѣчный*; ср. Іоан. 1, 2. 3. Кромѣ того, если отнести οὗτός къ ἐν τῷ ἀληθινῷ, то получается повтореніе мысли.

вѣчную, читатели посланія всячески должны уклоняться отъ почитанія лживыхъ боговъ и вообще всякаго вида идоло-служенія: „Дѣти!—заключаетъ свое любвеобильное посланіе апостоль (5, 21),—храните себя отъ идоловъ (ἀπὸ τῶν εἰδώλων)“.

Послѣ изложенія содержанія I-го посланія ап. Іоанна намъ нѣтъ нужды доказывать, что въ немъ (т. е. посланіи) находится полемическая цѣль. Обличеніе лжеучителей—какъ легко было замѣтить—яснѣйшимъ образомъ выступаетъ въ такихъ мѣстахъ, какъ 2, 18. 19; 2, 22. 23; 4, 1—5 стт. Нѣсколько менѣе ясно оно видно въ 1, 1 и 5, 6 ст. Что въ указанныхъ мѣстахъ заключается полемическая цѣль, это признается большинствомъ изслѣдователей. Обличеніе лжеучителей мы видимъ, далѣе, въ такихъ мѣстахъ посланія, какъ 1, 6. 8. 10; 2, 4. 6. 9; 3, 4. 6. 7; 4, 20 ст. Пунктъ этотъ, впрочемъ, спорный, и мы будемъ имѣть возможность доказать и разъяснить его впоследствии. Замѣтимъ, что полемическія мѣста мы приводили буквально, излагая содержаніе посланія, потому, что было бы преждевременно сообщить имъ тамъ свое пониманіе.

Хотя въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна несомнѣнно есть полемическая цѣль, но она, какъ показываетъ также ясно изложенное содержаніе посланія, вовсе не составляетъ главной цѣли. Поэтому ни въ какомъ случаѣ нельзя согласиться съ тѣми изслѣдователями, которые полемическому элементу, заключающемуся въ посланіи, отводятъ слишкомъ видное мѣсто, а еще болѣе съ тѣми, которые, какъ напр. Михаэлисъ, Сторрь, Шмидтъ, Вальрожеръ и др., считаютъ обличеніе лжеучителей конечною цѣлью посланія ¹⁾. Можно только

¹⁾ Michaelis, Einleitung. Th. 2. s. 1231; Storr, Ueber den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johan. Tübingen. 1786. s. 313 ff; Schmidt, Einleitung in das N. T. Güssen. 1818. § 146. s. 37; Walroger, Introduction. v. II. p. 105. 403. 404.

призвать, что появленіе лжеучителей дало поводъ къ написанію настоящаго посланія ¹⁾.

Изложивши содержаніе 1-го посланія ап. Іоанна и установивши, какъ несомнѣнное, что въ немъ находится обличеніе извѣстныхъ лжеучителей, хотя послѣднее не составляетъ главной цѣли посланія, мы, естественно, переходимъ теперь къ вопросу, какіе именно лжеучители обличаются въ настоящемъ посланіи. Вопросъ этотъ въ высшей степени трудный; различные изслѣдователи рѣшаютъ его весьма неодинаково. Нельзя поэтому ограничиться положительнымъ рѣшеніемъ даннаго вопроса, а настоятельно необходимо прежде всего заняться критическимъ разборомъ различныхъ существующихъ здѣсь взглядовъ. Этому разбору мы посвятимъ слѣдующую сравнительно обширную главу. Послѣ критики различныхъ взглядовъ, существующихъ по данному вопросу, наше положительное рѣшеніе послѣдняго,—которое, понятно, займетъ уже сравнительно немного мѣста,—получить большую твердость и устойчивость. Критика будетъ естественнымъ путемъ къ такому рѣшенію.

1) Съ этимъ согласенъ Де-Ветре (Lehrbuch d. historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testam. Th. 2. Berlin. 1860. § 179 b. s. 402), Дюстердикъ (Die drei johann. Briefe. 1. s. XXXIII), Гутеръ (Handbuch. s. 14), Гауптъ (Der erste Brief. s. 309. 310) и мн. др.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Разборъ взглядовъ, существующихъ по вопросу о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна.

Сообразно съ тѣмъ, что одни изслѣдователи признають, а другіе отвергають подлинность 1-го посланія ап. Іоанна, относя его во второй вѣкъ, разнообразныя взгляды, существующіе по занимающему насъ вопросу, самымъ естественнымъ образомъ дѣлятся на двѣ группы, изъ которыхъ одна лжеучителей, обличаемыхъ въ настоящемъ посланіи, относитъ къ первому, а другая—къ второму вѣку христіанства. Первая группа совершенно естественно распадается на три слѣдующія меньшія, признающія: 1) лжеучителей іудейскаго, 2) іудейскаго и гностическаго и 3) гностическаго происхожденія.

I.

Между изслѣдователями, признающими въ настоящемъ посланіи обличеніе лжеучителей іудейскаго происхожденія, ясно можно различать три взгляда: одни видятъ въ разсматриваемомъ посланіи обличеніе іудействующихъ, другіе—лжехристовъ, или псевдо-христовъ, третьи—отпавшихъ іудеохристіанъ.

Первый взгляд нашелъ очень мало для себя защитниковъ. Начало ему положилъ собственно Землеръ. По его мнѣнію въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются ревнивые іудаисты, которые, руководясь своими чувственными понятіями о Мессіи, отвергали мессіанское достоинство І. Христа. Ясное указаніе на такого рода лжеучителей Землеръ видитъ во 2, 22 и 4, 3—5 ст. ¹⁾. Взглядъ Землера раздѣляютъ, насколько намъ извѣстно, Кнаппъ и Шреккъ въ своей исторіи.

Нѣтъ нужды входить въ опроверженіе этого взгляда, потому что защитники не столько обосновываютъ его, сколько просто категорически утверждаютъ. Достаточно будетъ замѣтить здѣсь слѣдующее. Названные изслѣдователи измышляютъ какой-то особенный родъ іудействующихъ, отвергавшихъ мессіанское достоинство І. Христа. Такихъ іудействующихъ исторія не знаетъ. При правильномъ пониманіи сущности лжеученія послѣднихъ, на нихъ нельзя найти въ посланіи ни малѣйшаго указанія. Іудействующіе были, какъ извѣстно, ревнителями закона, въ которомъ они искали оправданія предъ Богомъ, ратовали за обрѣзаніе, придавая ему существенное значеніе въ дѣлѣ спасенія. Но гдѣ, спрашивается, въ разсматриваемомъ посланіи рѣчь идетъ о законѣ, объ отношеніи закона къ Евангелію, объ обрѣзаніи?... А между тѣмъ говорить объ этомъ было вполне естественно, при обличеніи іудействующихъ, какъ видно изъ посланія ап. Павла къ Галатамъ. Кромѣ того, смущающее вліяніе іудействующихъ было уже значительно устранено въ то время, къ какому защитники названнаго взгляда относятъ написаніе 1-го посланія ап. Іоанна (разумѣемъ 70 гг.); ап. Павелъ уже не такъ борется съ ними

¹⁾ Semler, Paraphrasis in primam Johannis epistolam cum prolegomenis et animadversionibus. Rigae. 1792. p. 27. 28.

въ своихъ болѣе позднихъ, какъ въ болѣе раннихъ, посланіяхъ. И потому іудействующіе не могли въ то время представлять особенной опасности для христіанскихъ общинъ, какую представляли, какъ видно, лжеучители нашего посланія, и о нихъ апостоль не могъ сказать: *нынѣ антихристи мнози быша.*

Сравнительно немного защитниковъ нашелъ для себя и второй взглядъ. Первымъ его высказалъ Гуго Гроцій. Въ предисловіи къ своимъ „Замѣчаніямъ“ (*Adnotationes*) на 1-е посланіе ап. Іоанна Гроцій говоритъ. Настоящее посланіе написано было къ христіанамъ изъ іудеевъ,—жившимъ за Евратомъ, подъ властію пареянъ,—съ цѣлю, между прочимъ, разъяснить имъ, чтобы они не соблазнялись распространившеюся тамъ молвою о появленіи въ Іудеѣ въкоторыя люди, выдававшихъ себя за посланниковъ Божіихъ для освобожденія іудейскаго народа,—твердо вѣруя, что ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть посланникомъ Божіимъ тотъ, кто говоритъ противное ученію І. Христа—истиннаго Мессіи, освободителя народовъ,—а вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы въ этихъ появившихся людяхъ—явныхъ обманщикахъ, которые присвоили себѣ мессіанское достоинство, они видѣли исполненіе пророчества І. Христа, Мате, 24, 5¹⁾. Такимъ образомъ взглядъ Гроція, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются лжехристы, неразрывно связывается у него съ предположеніемъ о написаніи этого посланія къ парескимъ христіанамъ (*ad Parthos*). Тотъ же самый взглядъ, держась того же предположенія, проводили Гаммондъ и Клерикъ. Последнимъ защитникомъ, что, обличаемые въ разсматриваемомъ посланіи лжеучители, суть лжехристы, является Титманъ, не высказавшій, впрочемъ, предположенія о написаніи настоящаго посланія къ парескимъ іудео-христіанамъ.

Главнѣйшимъ основаніемъ, которое приводятъ названные изслѣдователи въ подтвержденіе своего взгляда, слу-

¹⁾ *Adnotationes*, T. III, p. 1126.

жить своеобразное пониманіе ими слова „антихристъ“, употребляющагося иногда въ посланіи для обозначенія появившихся лжеучителей. „Антихристы“—говоритъ Гроцій—тоже, что „лжехристы“, т. е. тѣ, которые лживо выдаютъ себя за Христа, или присвояютъ себѣ Его служеніе¹⁾. Такое значеніе слова „антихристъ“ вполне оправдывается,—продолжаетъ Гроцій,—словоупотребленіемъ, потому что ἀντιχριστός означаетъ у грековъ того, кто незаконно объявляетъ себя царемъ (contra rex)²⁾. Сходно съ Гроціемъ опредѣляетъ значеніе слова „антихристъ“ и Титманнъ. Сказавши, что противники, обличаемые въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, суть тѣ, которые выдавали себя за Мессію, посягали отнять у насъ Спасителя нашего, Титманнъ продолжаетъ: „антихристы“—тоже, что „лжехристы“; это не только открывается изъ самаго существа дѣла, ибо лжехристъ есть тотъ же антихристъ, но и свойство греческаго языка даетъ право разумѣть подъ антихристомъ того, кто выдаетъ себя за Христа..., ибо такое именно значеніе имѣетъ предлогъ ἀντί въ сложеніи, какъ напр. слово ἀντίδοτον означаетъ даръ, который дается вмѣсто другаго дара³⁾.

Такъ какъ указанный взглядъ неразрывно, какъ мы видѣли, соединяется у названныхъ его защитниковъ, за исключеніемъ Титманна, съ предположеніемъ о написаніи настоящаго посланія къ парскимъ іудео-христіанамъ, т. е. съ принятіемъ извѣстнаго надписанія ad Parthos; то считаемъ необходимымъ остановиться на разъясненіи этого надписанія и различныхъ попыткахъ его объясненія. Предметъ этотъ не потерялъ своего научнаго интереса и теперь⁴⁾.

¹⁾ Adnotationes. t. III. p. 1131.

²⁾ Adnotationes. t. III. p. 1131.

³⁾ De vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quaesitis. Lipsiae. 1773. p. 182. 183.

⁴⁾ Защитниками надписанія ad Parthos являются въ послѣднее время Герике (Введен. ч. 1. стр. 259) и Баумгаргенъ-Крузій (Gesamtgeschichte des N. T. 1854. § 486. 487).

Надписаніе 1-го посланія ап. Іоанна ad Parthos встрѣчается въ первый разъ у блаж. Августина. Въ его сочиненіи „Евангельскіе вопросы“ находимъ слѣдующее мѣсто: „Объ этой дѣятельной вѣрѣ и вѣрѣ въ оный предчувствуемый свѣтъ, быть можетъ, говоритъ апостоль Павелъ: „въ немъ открывается правда Божія отъ вѣры въ вѣру“... Соответственно этому изреченію и у апостола Іоанна въ посланіи къ Пароянамъ говорится: „возлюбленные! мы теперь дѣти Божіи, но еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только...“ и дал. ¹⁾. Надписаніе ad Parthos встрѣчается также въ заглавіи трактата блаж. Августина на 1-е посланіе ап. Іоанна (въ бенедиктинскомъ, впрочемъ, только изданіи твореній блаж. Августина). Кромѣ того Поссидій въ своемъ „Указатель твореній бл. Августина“ называетъ этотъ трактатъ такъ: „Десять бесѣдъ о посланіи Іоанна къ Пароянамъ“ (De epistola Ioannis ad Parthos sermones decem). Послѣ блажен. Августина, свидѣтельство о надписаніи 1-го посланія ап. Іоанна ad Parthos находимъ въ сочиненіи Вигидія тапсенскаго „Противъ Варимада“, у Кассіодора, Веды и, какъ утверждаетъ Грисбахъ, во многихъ латинскихъ кодексахъ. Такъ, Кассіодоръ, перечисляя новозавѣтныя книги, находящіяся въ древнемъ латинскомъ переводѣ, приводитъ „Посланія Іоанна къ Пароянамъ“ (Epistolae Ioannis ad Parthos), распространяя такимъ образомъ надписаніе ad Parthos и на два другія посланія ап. Іоанна. Беда же замѣчаетъ: „многіе изъ церковныхъ писателей, къ которымъ принадлежитъ св. Аѳанасій, епископъ Александрійскій, свидѣлствуютъ, что первое его (т. е. ап. Іоанна) посланіе написано къ Пароянамъ“. Другихъ свидѣтельствъ о надписаніи ad Parthos мы не находимъ ²⁾.

¹⁾ Quaest. Evang. II. 39. (Migne, Augustin. Opera omnia. T. III. p. 2. col. 1352. 1353).

²⁾ См. Lücke, Commentar. s. 46. 47; Düsterdieck, Die drei johann. Briefe s. CIV—CVI; Huther, Handbuch. s. 28. 29; и мн. др.

Уже исторія написанія *ad Parthos* ясно говоритъ противъ него: ни восточная, ни западная церковь до блаж. Августина ничего, какъ видно, не знала объ этомъ написаніи. Да и тѣ свидѣтельства западной церкви, которыми мы владѣемъ, не могутъ имѣть силы. Прежде всего нельзя не обратить вниманія на то, что блаж. Августинъ, какъ ни часто въ своихъ сочиненіяхъ приводитъ мѣста изъ 1-го посланія ап. Іоанна, нигдѣ больше, кромѣ указанной выдержки, не пользуется написаніемъ *ad Parthos*. И въ своемъ трактатѣ на 1-е посланіе ап. Іоанна онъ ни однимъ словомъ не упоминаетъ объ этомъ написаніи. Замѣтимъ, что въ базельскомъ изданіи твореній бл. Августина слова *ad Parthos* въ его трактатѣ опущены, а въ парижскомъ, 1586, опредѣленно кромѣ того замѣчено: „Посидій въ Указателѣ нѣсколько иначе надписываетъ“, именно *ad Parthos*¹⁾. Не могутъ имѣть въ данномъ случаѣ силы и другія указанныя свидѣтельства. Въ сочиненіи Вигилія „Противъ Варимада“ не говорится ясно, что слова *ad Parthos* служили именно написаніемъ 1-го посланія ап. Іоанна²⁾. Кассіодоръ же, перечисляя въ другихъ мѣстахъ новозавѣтныя книги, употребляетъ такія выраженія, какъ „первое посланіе Іоанна“, „второе“, „третье“, или „три (т. е. посланія) Іоанна“³⁾. Наконецъ, свидѣтельство Беды весьма сомнительно, такъ какъ, по крайней мѣрѣ, св. Аѳанасій Александрійскій, на котораго опредѣленно въ этомъ случаѣ указывается, ничего не говоритъ о написаніи *ad Parthos* ни въ своихъ пасхальныхъ посланіяхъ, ни въ приписываемомъ ему „Синописисѣ“.

¹⁾ Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 1. s. CV.

²⁾ Vigil, Contra Varimadum. Lib. 1. c. V. (Migne, Cursus complet. S. L. tom. 62. col. 359). Въ другихъ случаяхъ, приводя мѣста изъ перваго посланія ап. Іоанна, Вигилій пользуется такими выраженіями, какъ „in Ioannis Epistola“ (Migne, *ibid.* 371), „in Epistola Ioannis apostoli“ (Migne, *ibid.* 374. 375), „in Canonicis“ (Migne, *ibid.* 381), „in Ioanne“ (Migne, *ibid.* 414).

³⁾ Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. 1. s. CV.

Не имѣя за собою никакихъ опредѣленныхъ внѣшнихъ свидѣтельствъ, надписаніе ad Parthos встрѣчаетъ противъ себя и другія серьезныя возраженія. Такъ, нужно бы напр. допустить, что ап. Іоаннъ проповѣдывалъ Евангеліе у парѣянъ. Но это чистая, ни на чемъ не основанная догадка, которую, кажется, первый высказалъ Бароній. Церковное преданіе ничего не знаетъ о проповѣди ап. Іоанна въ Парѣи. Она признаетъ апостоломъ послѣдней Θому, Маттея, но не ап. Іоанна. По общему единогласному мнѣнію древней церкви ап. Іоаннъ проходилъ свою апостольскую мисію въ Ефесѣ.

Если такимъ образомъ надписаніе ad Parthos не имѣетъ за собою никакихъ основаній и потому рѣшительно не можетъ быть принято, то какъ же, спрашивается, объяснить его происхожденіе? Вопросъ этотъ различно рѣшается изслѣдователями.

Нѣкоторые изъ критиковъ допускали, что чтеніе ad Parthos у блаж. Августина въ его сочиненіи „Евангельскіе вопросы“, кн. II. гл. 39, испорчено. Такъ, Серарій предполагалъ, что вмѣсто „посланіе къ Парѣянамъ“ у бл. Августина стояло: „посланіе къ патмосцамъ“, такъ что, по его мнѣнію, блаж. Августинъ вѣрилъ, что ап. Іоаннъ написалъ первое свое посланіе къ тѣмъ жителямъ Патмоса, которыхъ онъ обратилъ въ христіанство во время своего заточенія на этомъ островѣ. Противъ объясненія Серарія достаточно замѣтить, что чтеніе: ad Parthos въ приведенномъ сочиненіи блаж. Августина стоитъ относительно твердо и нѣтъ никакого основанія предполагать его порчу. — Другіе изслѣдователи старались объяснить надписаніе ad Parthos, предполагая въ основѣ его греческое выраженіе. Совершенно произвольно мнѣніе Паулюса, что ad Parthos могло возникнуть изъ надписанія: ad Pantas (ἐπιστολὴ καθολικὴ)¹⁾. Болѣе

¹⁾ Heidelb. Jahrb. 1832. s. 1071.

естественно объясненіе Вегшейдера ¹⁾, Ветстейна, съ какимъ объясненіемъ соглашаются Ейхгорнь ²⁾, Гольцманнъ ³⁾ и др., что 1-е посланіе ап. Іоанна въ греческой рукописи надписывалось: πρὸς τοὺς διασπαρταμένους; надписаніе это имѣло тотъ же смыслъ, что и встрѣчающееся въ посланіи ап. Іакова: „находящимся въ разсѣяніи“, или въ 1-мъ посланіи ап. Петра: *избраннымъ пришельцемъ разсѣянiя*. Надписаніе πρὸς τοὺς διασπαρταμένους должно быть—продолжаютъ—переведено словами: ad sparsos, а изъ послѣднихъ, вслѣдствіе ли ошибки переписчика, или неправильнаго чтенiя, легко могло образоваться: ad Parthos. Приведенное объясненіе Вегшейдера и др. имѣло бы силу, если бы доказано было, что надписаніе ad sparsos дѣйствительно находится во многихъ кодексахъ. Но одна рукопись генфская, въ которой 1-е посланіе ап. Іоанна надписывается словами ad sparsos ⁴⁾, не имѣетъ еще рѣшающаго значенiя.

Выходи изъ того же предположенiя, которымъ руководились Паулюсъ, Вегшейдеръ и др., а именно, что въ основѣ ad Parthos лежитъ греческое выраженіе, нѣкоторые изслѣдователи стараются объяснить это надписаніе изъ слова παρθένος. Но при этомъ одни производятъ ad Parthos изъ выраженiя: Ἰωάννου παρθένου, другіе—изъ πρὸς παρθένους. Первое объясненіе принадлежитъ Гизелеру ⁵⁾, съ которымъ согласны Люкке ⁶⁾, Сандеръ ⁷⁾ и др. Нужно сказать, что обозначеніе въ надписаніи посланiя имени писателя не

¹⁾ Einleitung in das Evangelium Johannis. s. 37.

²⁾ Einleitung in das N. T. Leipzig. 1810. Bd. II. s. 105. 106.

³⁾ Schenkel's, Bibel Lexicon. Leipzig. 1871. Bd. III. s. 347.

⁴⁾ Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. Stuttgart und Tübingen. 1847. Th. 2. s. 229. 230; Schenkel's, Bibel-Lexicon. Bd. III. s. 347; Герике, Введеніе. 1 ч. стр. 262, прим. 6.

⁵⁾ Lehrbuch der Kirchengeschichte. Bonn. 1844. Bd. I. Abth. 1. s. 139. Not. 1.

⁶⁾ Commentar. s. 52.

⁷⁾ Commentar. s. 10.

встрѣчаетъ противъ себя никакихъ возраженій. Кромѣ того, подѣ наименованіемъ *παρθένος* (дѣвственникъ) ап. Іоаннъ былъ извѣстенъ въ древней церкви ¹⁾. Такое наименованіе его мы находимъ и въ надписаніи Апокалипсиса, въ кодексѣ 30 (по Грисбаху) — кодексѣ, нужно замѣтить, позднемъ, именно 12-го вѣка: „святаго—апостола и Евангелиста *дѣвственника* (*παρθένου*), возлюбленнаго наперсника, Іоанна Божеслова“. Но противъ объясненія Гизелера говоритъ то, что ни въ одномъ кодексѣ 1-е посланіе ап. Іоанна не имѣетъ надписанія: „посланіе *Ἰωάννου παρθένου*“; затѣмъ совершенно непонятно, какимъ образомъ изъ *παρθένου* могла образоваться форма *ad Parthos*. Наиболѣе вѣроятнымъ нужно признать второе указанное объясненіе. Начало ему положилъ собственно Вистонъ. По его мнѣнію, надписаніе *ad Parthos* соотвѣтствуетъ греческому: *πρὸς Πάρθους*, а послѣднее есть искаженіе первоначальнаго надписанія 1-го посланія ап. Іоанна: *πρὸς παρθένους*, т. е, по его объясненію, „къ церквамъ, не зараженнымъ никакою ересью“ (*ad ecclesias nulla haeresi corruptas*) ²⁾. Свое объясненіе Вистонъ обосновывалъ на томъ, что Климентъ Александрійскій въ *Adumbrationes* говоритъ: „Второе посланіе Іоанна, написанное къ дѣвственницамъ, самое простое. Написано оно, дѣйствительно, къ нѣкоторой вавилонянкѣ, избранной по имени, а это означаетъ избраніе церкви святой“ ³⁾. Предположеніе Вистона лучше развилъ и обосновалъ Гугъ ⁴⁾, съ которымъ согласенъ Браунъ ⁵⁾, отчасти Дюстердикъ ⁶⁾ и Гутеръ ⁷⁾. Сущность объ-

¹⁾ Jgnat. Epist. ad. Philadelph. 4; Clem. Alex. Strom. III. 7; Augustin. De bono conjug. 21; Epiph. Haer. LI, 12; LXXVIII, 10.

²⁾ Commentary of the 3 catholic epistles of S. John. Lond. 1719. p. 6.

³⁾ *Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae*“ (Migne, Curs. complet. S. G. t. IX. col. 737 738).

⁴⁾ Einleitung. Th. 2. s. 229.

⁵⁾ Die drei Briefe d. Ap. Johan. s. 17.

⁶⁾ Die drei johann. Briefe I. s. CVIII.

⁷⁾ Handbuch. s. 30.

ясненія Гуга заключается въ слѣдующемъ. Второе посланіе ап. Іоанна надписывалось первоначально словами: πρὸς παρθένους. Въ сокращеніи слова эти писались такъ: πρὸς παρθνς. Съ теченіемъ времени, вслѣдствіе порчи этого сокращенія, образовалось изъ πρὸς παρθένους—πρὸς πάρθους. Но такъ какъ,—продолжаетъ Гугъ,—это надписаніе ни мало не подходило къ посланію, которое назначено было для одной греческой госпожи, то надписаніе втораго посланія обратили въ подпись перваго, откуда и произошло, что западные отцы называли послѣднее epistola ad Parthos. Но и объясненіе Гуга, хотя его нужно считать наиболее вѣроятнымъ, не разрѣшаетъ всей грудности даннаго вопроса, потому что нельзя строго доказать, что второе посланіе ап. Іоанна надписывалось словами: πρὸς παρθένους.

Какъ видимъ, предположеніе, изъ котораго выходятъ защитники указаннаго взгляда, за исключеніемъ Титмана, именно, что настоящее посланіе написано къ парескимъ іудео-христіанамъ, совершенно не можетъ быть принято, хотя и нельзя съ опредѣленностію сказать, какимъ образомъ произошло это надписаніе. Посмотримъ, насколько правы дальше защитники.

Слово „антихристы“ (ἀντίχριστοι)—говорятъ Гроціи и Титманъ—имѣетъ тоже значеніе, что и „лжехристы“, потому что ἀντί въ сложеніи употребляется въ смыслѣ „вмѣсто чего“. Но свойство греческаго языка не даетъ права понимать такъ слово „антихристъ“. Кромѣ указываемаго Гроціемъ: ἀντιβασιλεύς и Титманомъ: ἀντίδοτον есть, правда, и много другихъ составныхъ словъ, гдѣ ἀντί употребляется въ смыслѣ „вмѣсто чего“. Таковы напр. ἀντίθεος (равный богу, полубогъ), ἀνθράκος (проконсулъ), ἀντίτοπος (отпечатокъ), ἀντίλυτρον (выкупъ) и т. п. Но съ другой стороны, очень часто ἀντί въ сложеніи означаетъ просто враждебную противоположность, какъ напр. ἀντιφιλόσοφος (врагъ философовъ), ἀντιμαχητής (противоборствующій), ἀντίνοος (инаго образа мыслей), ἀντίλογος (противорѣчащій), ἀντίπολις (противный городъ) и т. п. Если

такимъ образомъ свойство греческаго языка не даетъ права отождествлять „антихриста“ съ „лжехристомъ“, то не дозволяетъ этого и употребленіе слова „антихристь“ въ разсматриваемомъ посланіи. Обращаясь къ первому посланію ап. Іоанна, нельзя незамѣтить, что апостоль употребляетъ слово „антихристь“ въ двойномъ смыслѣ: тѣсномъ и болѣе широкомъ. Это различіе ясно открывается изъ 2, 18 ст. Здѣсь „антихристу“, который явится при кончинѣ міра и о пришествіи котораго слышали уже читатели посланія, противопоставляются „антихристы“ появившіеся уже, какъ знаменіе его пришествія. Къ чему было бы такое противопоставленіе, если бы тамъ и здѣсь понятіе „антихристь“ имѣло одно и тоже значеніе? Очевидно, что въ первомъ случаѣ подъ „антихристомъ“ апостоль разумѣлъ того самаго „противника“, „человѣка беззаконія“, „сына погибели“, о которомъ говоритъ ап. Павелъ во второмъ посланіи къ Фессалонигійцамъ (гл. 2-я) и котораго онъ самъ въ другомъ своемъ писаніи изображаетъ, какъ звѣря имущаго на семи головахъ своихъ „имена хульна“ (*ἄνορα βλασφημίας*); во второмъ же случаѣ подъ „антихристами“ апостоль имѣлъ въ виду вообще противниковъ христіанства—лжеучителей¹⁾.

¹⁾ Совершенно несправедливо нѣкоторые изслѣдователи, какъ напр. Бенгель (Bpomon. II. p. 1226) и Гауптъ, привимаютъ ὁ ἀντίχριστος во 2, 18 ст. за коллективное понятіе. Гауптъ говоритъ: „Если въ разсматриваемомъ мѣстѣ (т. е. во 2, 18 ст.) именно πολλοὶ ἀντίχριστοι должны ближайшимъ образомъ служить доказательствомъ наступленія *послѣдняго времени*, то это единственно возможно только потому, что въ нихъ открылся „антихристь, антихристіанская сущность“, и слѣдовательно здѣсь нѣтъ рѣчи объ отдѣльной личности, въ которой обнаружится враждебная христіанству сила“ (Der erste Brief d. Johannes. s. 96). Мнѣніе это ясно опровергается стоящимъ при ὁ ἀντίχριστος глаголомъ ἔρχεται. Смыслъ 2, 18 ст. хорошо, замѣтимъ, передаетъ Гриммъ: „что вы слышали объ антихриствѣ, имѣющемъ явиться предъ самымъ пришествіемъ Христа, то теперь подтверждается на появленіи многихъ лжеучителей, вполнѣ достойныхъ имени антихристовъ“ (Lexicon graeco-latinum in libros N. T., Ed. 2. Lipsiae. 1879. p. 34).

Что это именно такъ, видно изъ 2, 22. 23 ст. (ср. 4, 3 ст; 2 Иоан. ст. 7), гдѣ апостоль ближайшимъ образомъ опредѣляетъ „антихриста“ какъ такого человѣка, который отрѣцается, „что Иисусъ есть Христосъ“, а вмѣстѣ съ тѣмъ отвергаетъ Отца и Сына. Болѣе рѣшительнаго опроверженія мнѣнія Прочія и другихъ, признающихъ тожество словъ: „антихристъ“ и „лжехристъ“, и быть не можетъ. Прибавимъ, что болѣе широкое пониманіе слова „антихристъ“ допускали и нѣкоторые изъ церковныхъ учителей и древнихъ толкователей. Такъ, Тертуліанъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ: „кто антихристы, какъ не теперешніе и всегда появляющіеся враги Христа?“ ¹⁾ Блаж. Феофилактъ и Икуменій объясняютъ понятіе антихриста слѣдующимъ образомъ: „лжець, противящійся истинѣ, или Христу, есть антихристъ“ ²⁾.

Третьимъ взглядомъ является тотъ, что лжеучители, обличаемые въ первомъ посланіи ап. Іоанна, суть отпавшіе іудео-христіане. Взглядъ этотъ защищаютъ Больтенъ ³⁾, Эйхгорнъ ⁴⁾, Генлейнъ и Циглеръ ⁵⁾. Наиболѣе опредѣленно и обстоятельно онъ высказанъ у Эйхгорна. Поэтому аргументы послѣдняго мы и будемъ далѣе исключительно имѣть въ виду.

По мнѣнію Эйхгорна, въ посланіи обличаются лжеучители, которые отвергали, что Иисусъ есть Мессія. Ясное указаніе на это находится во 2, 22 ст.: *кто есть лживый, точію отметааяся, яко Иисусъ нѣсть Христосъ.* Съ 2, 22 ст. вполне тожественъ въ этомъ отношеніи 4, 3 ст. Главная теперь трудность для Эйхгорна, которую онъ и самъ сознаетъ, заключается, конечно, въ доказательствѣ этого

¹⁾ Praescript. haeretic. с. 4.

²⁾ Migne, Patrolog. cursus complet. S. G. tom. 119. col. 644.

³⁾ Die neutestam. Briefe. Th. 3. Vorrede. s. 25.

⁴⁾ Einleitung in das N. T. Bd. II. s. 287 ff.

⁵⁾ Lehrbuch d. Einleitung in die Schriften des N. T. Erlangen. 1832. s. 525. 326; Ziegler, Der erste Brief Johan. ein Sendschreiben und keine Abhandlung въ Henken's Magasin f. Religions-Philosophie. Bd. VI. 2. s. 271.

тожества. Последнее Эйхгорнъ обосновываетъ слѣдующимъ образомъ. Форма *ἐληλυθώς ἐν σαρκί* не отличается, говорить онъ, отъ выраженія *σάρκα ἔχων*, ибо *ἔρχεσθαι ἐν τινι*, сообразно еврейскому словоупотребленію, значить тоже, что *ἔχειν τι*. Но такъ какъ *σάρξ*, примѣнительно къ словоупотребленію въ Новомъ Заветѣ, „можетъ означать слабость и немощность человѣческаго тѣла, то *ἐν σαρκί ἔρχεσθαι* или *σάρκα ἔχειν* значить: „имѣть слабое, немощное тѣло“, или „быть слабымъ, немощнымъ человѣкомъ“, подобно тому какъ въ 2 Кор. 10, 3 ст. выраженіе *ἐν σαρκί περιπατεῖν* означаетъ: „быть слабымъ человѣкомъ, дѣйствовать, какъ немощный человѣкъ“. Сообразно этому выраженіе: *μὴ ὁμολογεῖν τὸν Ἰησοῦν ἐν σαρκί ἐληλυθότα Χριστόν* можно понимать не иначе, какъ такъ: Иисуса, Который имѣлъ слабое, немощное тѣло человѣка, не считать Мессіей, или Иисуса, Который въ отношеніи слабости человѣческаго тѣла не отличался отъ другихъ людей, не признавать Мессіей. Но такъ какъ—продолжаетъ Эйхгорнъ—съ понятіемъ человѣка нераздѣльно мыслится понятіе слабости и немощности; то это последнее понятіе заключалось уже въ словѣ *Ἰησοῦς* и не было необходимости опредѣленно выражать его: *ἐν σαρκί ἐληλυθώς* стоитъ совершенно излишнимъ подлѣ *Ἰησοῦς*, подобно тому какъ *ἐν σαρκί ζῆν*—жить какъ слабый человѣкъ—стоитъ вмѣсто просто—*ζῆν*“. Подобнымъ образомъ, говоритъ Эйхгорнъ, можно доказать, что выраженія: *Ἰησοῦς ὁ Χριστός* и *Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐν σαρκί ἐληλυθώς* имѣютъ одинъ и тотъ же смыслъ, суть вполнѣ синонимическія выраженія. Если же такъ, то, очевидно, во 2, 22 ст. и 4, 3 ст. апостолъ имѣлъ въ виду однихъ противниковъ, именно, отвергавшихъ, что Иисусъ есть Мессія¹⁾. На вопросъ—продолжаетъ Эйхгорнъ—кто могъ отрицать мессіанское достоинство І. Христа, прямой отвѣтъ тотъ, что это были іудеи. Но такъ какъ апостолъ говоритъ, что враги Мессіи принадлежали раньше къ христіанскому обществу; то, значить,

¹⁾ Eichhorn, Einleitung in das N. T. s. 288. 289. 290. 291.

это были такіе іудеи, которые, принявши христіанство, затѣмъ отпали. Нельзя разумѣть подъ врагами Мессіи, обличаемыми въ посланіи, отпавшихъ языко-христіанъ, потому что апостолъ нигдѣ не указываетъ, что, отпавши отъ истинной вѣры, лжеучители возвратились къ идолослуженію. Предостереженіе отъ идоловъ, находящееся въ 5, 21 ст., является настолько изолированнымъ, что его нельзя считать однимъ изъ главныхъ моментовъ посланія; апостолъ высказалъ это предостереженіе въ самомъ концѣ посланія просто потому, что оно не было совершенно излишне для той страны, въ которой жилъ онъ и его первые читатели. Если послѣдніе были по преимуществу іудео-христіане, то отпаденія въ идолослуженіе нечего было опасаться, потому что и до обращенія въ христіанство читатели посланія въ такомъ случаѣ считали всѣхъ идолослужителей отверженными ¹⁾.— Въ посланіи не указано ясно, что привело іудео-христіанъ къ отпаденію. Но есть основаніе заключить, что съ теченіемъ времени они начали считать недостаточными тѣ доказательства мессіанскаго достоинства І. Христа, которыя первоначально склонили ихъ къ принятію христіанства. Ибо апостолъ убѣждаетъ ихъ въ силѣ этихъ доказательствъ, ссылаясь на три свидѣтельства, и такимъ образомъ желаетъ поколебать ихъ сомнѣнія. Свидѣтельства эти, продолжаетъ Ейхгорнъ, могутъ быть, конечно, различно повимаемы; но ап. Іоаннъ ясно самъ называетъ ихъ свидѣтельствами Божественными, и возможное различіе въ повиманіи этихъ свидѣтельствъ не можетъ поставить насъ въ сомнѣніе относительно того, чѣмъ собственно не удовлетворялись отпавшіе іудео-христіане: вѣру въ мессіанское достоинство І. Христа они считали покоящеюся на человѣческомъ авторитетѣ, свидѣтельствѣ апостоловъ. Такъ какъ ап. Іоаннъ, въ доказательство мессіанскаго достоинства І. Христа, ссылается только на свидѣтельства Божіи; то не вѣроятно предположить,

¹⁾ Eichhorn, Einleitung in das N. T. Bd. II. s. 291. 292.

чтобы эти отпавшіе іудео-христіане соблазнились тѣмъ, что І. Христось не основаль земнаго царства, не выступилъ въ величіи, а жилъ въ скромномъ уничиженномъ состояніи. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ послѣдняго рода противниковъ ап. Іоаннъ могъ убѣдить въ ихъ заблужденіи, сославшись только на свидѣтельства Вожіи? Не настояла ли тогда необходимость обличить прежде всего ихъ чувствєнныя представленія о Мессіи? Но однако на такое обличеніе въ цѣломъ посланіи вѣтъ ни малѣйшаго намека ¹⁾.

Въ отношеніи къ приведенной аргументаціи Эйхгорна возникаютъ, естественно, два вопроса: доказаль ли Эйхгорнъ тожество 4, 3 ст., по заключающемся въ немъ обличенію, съ 2, 22 ст., и имѣль ли затѣмъ онъ право относить представленную имъ характеристику лжеучителей къ отпавшимъ іудео-христіанамъ?

Согласимся съ заключительнымъ въ первомъ случаѣ выводомъ Эйхгорна, что выраженія Ἰησοῦς ὁ Χριστός и Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς имѣють одинъ и тотъ смыслъ, суть выраженія синонимическія. Слѣдуетъ ли, спросимъ, отсюда то, что Эйхгорнъ имѣеть въ виду доказать? Именно, слѣдуетъ ли полное сходство 4, 3 ст. съ 2, 22 ст. въ отношеніи къ заключающемся въ нихъ обличенію? Очевидно, что этимъ вовсе не устраняется различіе между выраженіями: ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός и — μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Выводъ Эйхгорна имѣль бы силу только въ томъ случаѣ, еслибы во 2, 22 ст. стояло просто: ὁ ἀρνούμενος τὸν Ἰησοῦν Χριστόν. Но главное, Эйхгорнъ вовсе не доказаль, что слова ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα въ 4, 3 ст. излишни (по мнѣнію Эйхгорна они, конечно, излишни и въ 4, 2 ст.), да этого и не возможно доказать. Въ своей аргументаціи Эйхгорнъ прибѣгаетъ къ явнымъ натянутостямъ и даже очевидному произволу. Такъ, въ виду своей цѣли онъ пре-

¹⁾ Eichhorn. Einleitung in das N. T. V. II. s. 292—294.

жде всего обращаетъ выраженіе ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι въ σάρκα ἔχειν, основываясь на словоупотребленіи еврейскаго языка, по которому ἔρχεσθαι ἐν τινι означаетъ то же, что ἔχειν τι. Безспорно, что выраженіе ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι и σάρκα ἔχειν въ существвѣ дѣла имѣютъ одинъ и тотъ же смыслъ. Но нельзя отвергать, что между ними есть и различіе, потому что форма ἔρχεσθαι ἐν или διὰ, ׀ ׀׀ весьма рельефно отмѣчаетъ образъ и способъ явленія или прихода кого-нибудь, условія, сопровождающія этотъ приходъ (Ср. 2 Цар. 20, 22; 1 Кор. 4, 21; Римл. 15, 29), а ἔχειν τι просто указываетъ на обладаніе чѣмъ-нибудь. Явная натянутость видна далѣе и въ пониманіи Эйхгорномъ выраженія ἐν σαρκί, или, по измѣненной имъ формѣ, σάρκα. Основное значеніе слова σάρξ—плоть или тѣлесность. Въ такомъ значеніи оно сравнительно часто употребляется въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ (Быт. 2, 23; 29, 14; 40, 19; Числ. 12, 12; Лев. 13, 10; 18, 24. 38. 39; 2 Цар. 4, 34; 5, 10; Іов. 2, 5; 6, 12; 13, 14; 14, 22; 19, 20; Пс. 102, 6; Лук. 24. 39; 1 Кор. 15, 39 и др.). Несомнѣнно, что это значеніе само, такъ сказать, напрашивается при пониманіи 4, 3 ст. Между тѣмъ Эйхгорнъ безъ всякаго основанія обходитъ это значеніе. Мало того. На мѣсто основнаго значенія слова σάρξ онъ выдвигаетъ такое второстепенное, въ какомъ слово σάρξ едва ли употребляется въ Новомъ Завѣтѣ (въ Ветхомъ тоже). Σάρξ можетъ означать не слабость и немощность человѣческаго тѣла, какъ тѣла, а слабость и немощность вообще человѣческой природы (Матѳ. 16, 17; Ефес. 6, 12; ср. Римл. 3, 20; 1 Петр. 1, 24; Евр. 7, 16). Это, по всему видно, сознаетъ и самъ Эйхгорнъ, и потому въ своей аргументаціи онъ не придерживается установленнаго имъ значенія слова σάρξ, а незамѣтно подставляетъ другое, когда говоритъ, что σάρκα ἔχειν значитъ: „имѣть слабое, немощное тѣло, или *быть слабымъ, немощнымъ человекомъ*“. Но что всего важнѣе, Эйхгорнъ въ виду своей цѣли прибѣгаетъ къ явному извращенію текста 4, 3 ст. Въ посланіи стоитъ не μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα Χρι-

στόν, α μη ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκί ἐληλυθότα, и слѣд. слова ἐν σαρκί ἐληλυθότα относятся не къ Ἰησοῦν, какъ думаетъ Эйхгорнъ, а къ Ἰησοῦν Χριστόν. Ссылка, наконецъ, Эйхгорна на Гал. 2, 20 ст., гдѣ будто слова ἐν σαρκί могутъ быть опущены, не имѣетъ значенія. Въ указанномъ мѣстѣ, какъ и въ другихъ подобныхъ (Фил. 1, 22; Фил. 1, 24; 1 Петр. 4, 2), ἐν σαρκί служитъ для болѣе точнаго опредѣленія свойства человѣческаго существованія на землѣ. Въ Гал. 2, 20 ст., слова ἐν σαρκί ζῆν являются какъ противоположеніе выраженію: „жить вѣрою“.

Не доказавши тождества 4, 3 ст. съ 2, 22 ст., въ отношеніи къ заключающемуся въ нихъ обличенію, Эйхгорнъ не оправдалъ слѣдовательно своей характеристики лжеучителей 1-го посланія ап. Іоанна. Но мало того: не было основаній относить эту характеристику къ отпавшимъ іудео-христіанамъ.

Слова 2, 19 ст: *отъ насъ изыдоша*—вотъ что собственно навело Эйхгорна на мысль, что въ первомъ посланіи ап. Іоанна обличаются отпавшіе іудео-христіане. Ничего нельзя возразить противъ пониманія Эйхгорномъ этихъ словъ въ томъ смыслѣ, что антихристы принадлежали прежде къ христіанскому обществу, но затѣмъ отпали. Несомнѣнно, что обличаемые въ посланіи лжеучители были отступники и рѣшительнѣйшіе отступники отъ вѣры. Но что даетъ Эйхгорну право утверждать, что ихъ отпаденіе или ихъ отступничество было явнымъ, открытымъ? Изъ выраженія: *отъ насъ изыдоша* этого не слѣдуетъ, и вообще въ посланіи нѣтъ на это никакого указанія. Напротивъ, изъ полемическихъ мѣстъ, при самомъ непосредственномъ ихъ пониманіи, ясно открывается, что лжеучители называли себя христіанами, проводили свою явную ложь подъ видомъ христіанской истины и т. п. Объ открытомъ отпаденіи ихъ нигдѣ нѣтъ рѣчи. Далѣе, такъ какъ подъ словомъ *отъ насъ* во 2, 19 ст. нужно разумѣть вообще христіанъ или христіанское общество, то утвержденію Эйхгорна съ равнымъ правомъ можно

противопоставить противоположное,—что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются отпавшіе языко-христіане. Это возраженіе предвидитъ, впрочемъ, и самъ Эйхгорнъ и старается устранить его. Въ посланіи, говоритъ онъ, не могутъ обличаться отпавшіе языко-христіане, потому что антихристамъ вигдѣ не ставится на видъ ихъ возвращеніе къ идолослуженію. Но къ чему, спрашивается, предполагать переходъ отпавшихъ языко-христіанъ въ чистое язычество; вѣдь не говоритъ же Эйхгорнъ, что отпавшіе іудео-христіане стали чистыми іудеями. Да и можно-ли, кромѣ того, предостереженіе отъ идолослуженія, находящееся въ 5, 21 ст. и яснымъ образомъ говорящее о языко-христіанскомъ характерѣ общины, къ которымъ написано настоящее посланіе,—можно ли это предостереженіе считать случайнымъ, какимъ признаетъ его Ейхгорнъ? Оно было бы таковымъ въ томъ случаѣ, если бы не стояло ни въ какой связи съ предшествующимъ. На самомъ же дѣлѣ не такъ. Предостереженіе отъ идолослуженія самымъ тѣснымъ образомъ примыкаетъ къ разъясненію въ 5, 20 ст., что читатели познали истиннаго Бога чрезъ явленіе въ міръ Іисуса Христа, находятся въ общеніи съ истиннымъ Богомъ, будучи въ общеніи съ Его Сыномъ. Въ пользу того, что читатели посланія,—если не всѣ, то большинство,—были языко-христіане, говоритъ, кромѣ 5, 21 ст., неприведеніе апостоломъ мѣстъ изъ Ветхаго Завѣта, а такъ равно впечатлѣніе греческаго оригинала, производимое посланіемъ, и слѣдовательно, несомнѣнно вѣроятнѣе было бы допустить, въ противоположность Эйхгорну, что въ настоящемъ посланіи обличаются отпавшіе языко-христіане¹⁾).

¹⁾ Многие изслѣдователи, замѣтимъ здѣсь, какъ напр. Гутеръ (Handbuch. s. 246), Гауптъ (Der erste Brief d. Joh. v. 294, sp. 310), Фарраръ (Первые дни христіанства, стр. 613) разумѣютъ подъ εἰδωλα въ 5, 21 ст. заблужденіе лжеучителей, обличаемыхъ въ посланіи. Съ такимъ пониманіемъ можно бы, пожалуй, согласиться, если бы полемическая цѣль составляла главную цѣль посланія.

Что, наконецъ, Эйхгорнъ говоритъ о побужденіи іудео-христіанъ къ отпаденію, это такъ произвольно, что не нуждается вовсе въ опроверженіи. Совершенно не понятно, какимъ образомъ въ 5, 6—9 ст. Эйхгорнъ могъ найти указаніе на то, что отпавшіе іудео-христіане не удовлетворялись свидѣтельствами апостоловъ объ І. Христвъ—свидѣтельствами человѣческими, и потому для убѣжденія ихъ апостолъ ссылается на Божественныя свидѣтельства о мессіанскомъ достоинствѣ І. Христа. Слова Эйхгорна имѣли бы для себя хотя нѣкоторое основаніе, если бы въ 5, 9 ст. стояло: „если мы не принимаемъ свидѣтельства человѣческаго“. Но тамъ стоитъ форма: „если мы принимаемъ“...

Вторую группу разбираемой нами категоріи взглядовъ составляютъ тѣ, по которымъ въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются двоякаго рода лжеучители: съ одной стороны іудейскаго, съ другой—гностическаго происхожденія. Такихъ взглядовъ три, хотя при разборѣ они могутъ быть сведены къ двумъ. Одни изслѣдователи видятъ въ разсматриваемомъ посланіи обличеніе евіонитовъ и докетовъ (строгихъ), другіе—ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ и Керинеа, третьи—ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ и докетовъ (строгихъ). Мы остановимся здѣсь на разборѣ первой половины этихъ взглядовъ, а оцѣнку второй отнесемъ къ тому мѣсту, гдѣ будутъ разбираться взгляды, признающіе въ настоящемъ посланіи обличеніе лжеучителей гностическаго происхожденія.

Тогда предостереженіе отъ лжеучителей, въ самомъ концѣ посланія, было бы понятнымъ. Но такъ какъ полемическій элементъ занимаетъ въ посланіи, какъ сказано, подчиненное мѣсто, то лучше удержать обыкновенное значеніе слова *εἰδωλα*, ограничивши, впрочемъ, сообразно съ общимъ характеромъ посланія,—что мы и сдѣлали при изложеніи содержанія посланія,—это значеніе тѣмъ, что читатели посланія предостерегаются здѣсь не только отъ идолослуженія въ собственномъ смыслѣ, но и отъ всякаго общенія съ идолослуженіемъ и всякаго вида такого общенія.

Главнымъ защитникомъ взгляда, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются евіониты (на ряду съ докетами) является въ послѣднее время Сандеръ; къ нему примыкаетъ историкъ Ланге ¹⁾. Свой взглядъ Сандеръ исключительно основываетъ на 2, 22 ст. настоящаго посланія. Какъ видно изъ этого мѣста,—говоритъ Сандеръ,—лжеучители отвергали, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, Мессія въ томъ смыслѣ, въ какомъ возвѣстили о Немъ пророки; сообразно съ своимъ болѣе іудейскимъ фарисейскимъ міросозерцаціемъ они далеки были отъ признанія Божества Іисуса Христа,—считали Его простымъ человѣкомъ. А такого рода лжеучителями являются именно евіониты. Этими утверженіями Сандеръ въ своей аргументаціи и ограничивается ²⁾.

Признавая въ настоящемъ посланіи обличеніе евіонитовъ, Сандеръ очевидно разумѣетъ первую форму евіонейства, т. е. евіонитовъ фарисейскихъ. Въ наукѣ можно считать достаточно установленнымъ, что появленіе евіонейства не связывается съ какою либо опредѣленною личностію ³⁾. Названіе „евіониты“ происходитъ,—что болѣе вѣроятно,—отъ еврейскаго עֲבֹיֹנִים אֵלֵינוּ, ebjon, ebjonim. Сначала это названіе прилагалось ко всѣмъ вообще христіанамъ, такъ какъ первые христіане были бѣдны, что особенно нужно сказать о іерусалимской церкви ⁴⁾; затѣмъ его пере-

¹⁾ Lange, Das Apostol. Zeitalter. Braunschweig. 1853—54. Bd. II. s. 617.

²⁾ Sander, Commentar zu d. Briefen Johannes. s. 17. 159. 226.

³⁾ Gieseler, Ueber die Nasaräer und Ebjoniten въ Archiv für ältere und neuere Kirchengeschichte. Bd. IV. Leipzig. 1820. s. 279 ff.; Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche. 2. Aufl. Bonn. 1857. s. 204 ff.; Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte. Heidelberg. 1875. s. 91; Lutterbeck, Die Neutestam. Lehrbegriffe. Maiz. 1852. Bd. II. s. 71. 72; Ewald, Geschichte d. Volkes Israel. Gottingen. 1861. Bd. VII. s. 198. Anmerk; Schliemann, Die Clementinen. Hamburg. 1844. s. 467 ff.; Holtzmann, Judentum und Christenthum. Leipzig. 1867. Bd. 2. s. 577. 578; Hase, Kirchengeschichte. Leipzig. 1885. s. 297; Фарраръ, Первые дни христіанства, стр. 540.

⁴⁾ Minut. Felix. Octav. c. 36 (Migne, S. L. t. III. col. 351).

веса на іудео-христіанъ¹⁾; наконецъ оно является, какъ наименованіе отдѣльной еретической секты. Но если всё почти изслѣдователи сходятся въ томъ, что Евіонъ есть чисто миѣическая фигура, то между ними существуетъ значительное разногласіе въ опредѣленіи времени происхожденія евіонитовъ (фарисейскихъ). Какъ бы въ противоположность Бауровской школь, которая, выходя изъ совершенно ложнаго взгляда на исторію апостольскаго вѣка, отождествляетъ съ евіонействомъ первохристіанство²⁾, многіе изслѣдователи отодвигаютъ происхожденіе евіонитовъ (фарисейскихъ) ко второй четверти втораго вѣка, именно ко времени основанія императоромъ Адріаномъ Эліи Капитолины³⁾, а нѣкоторые—еще далѣе—къ концу втораго вѣка⁴⁾. Но съ этимъ взглядомъ едвали можно согласиться. Нужно строго различать появленіе евіонейства въ нѣдрахъ христіанской церкви и рѣшительное отдѣленіе его отъ послѣдней; защитники указаннаго взгляда смѣшиваютъ, кажется, эти два факта. Такъ какъ фарисейское евіонейство самымъ

¹⁾ Orig. Contra Cels. II, 1: „Евіонитами называются тѣ изъ іудеевъ, которые исповѣдуютъ Іисуса Христомъ“ (Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσι οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν, ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι).

²⁾ Baur, Kirchengeschichte d. drei ersten Jahrhunderte. 3. Aufl. Tübingen. 1863. s. 156—158; Schwegler, Nachapost. Zeitalter. Bonn. 1850. Th. 1. s. 104 f. 192.

³⁾ Schliemann, Die Clementinen. 406—408. 459 ff.; Uhlhorn, Die Homilien und Recognitionen. Göttingen. 1854. s. 387—390 и его же статья въ Real-Encyclop. Bd. IV. 1879. s. 15; Thiersch, Versuch zur Herstellung d. historischen Standpuncts für die Kritik d. neutestam. Schriften. Erlangen. 1845. s. 262; Hase, Kirchengeschichte. s. 295. 296. Того же взгляда держатся Вальхъ (Entwurf einer vollständigen Historie d. Kezereien. Leipzig. 1762. Th. 1. s. 100—102), Неандеръ (Allgem. Geschichte d. christlich. Relig. und Kirche. Hamburg. 1826. Bd. 1. Th. 2. s. 611), отчасти Дорнеръ (Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. Person Christi. Stuttgart. 1845. Bd. 1. s. 303. 304) и др.

⁴⁾ Lechler, Apostol. und nachapostol. Zeitalter. 3. Aufl. Karlsruhe und Leipzig. 1885. s. 558. 559 ff.

тѣснымъ образомъ примыкаетъ къ лжеученію іудействующихъ, составляетъ дальнѣйшее развитіе послѣдняго, то вполнѣ естественно, — что и признаютъ нѣкоторые изслѣдователи ¹⁾, — что оно существовало въ вѣкъ апостольскій и появилось именно послѣ разрушенія Іерусалима. Но опредѣлить точнѣе, въ какое именно время и при какихъ обстоятельствахъ оно возникло, нѣтъ никакой возможности, за недостаткомъ историческихъ данныхъ, и всѣ попытки, какія дѣлаются для восполненія этого пробѣла, мало, по нашему мнѣнію, имѣютъ значенія, такъ какъ не идутъ далѣе чисто личныхъ соображеній тѣхъ или другихъ историковъ. Единственное свидѣтельство, на которомъ въ данномъ случаѣ можно бы опереться, слова св. Елифанія, что Евіонъ распространилъ свое лжеученіе въ Пеллѣ ²⁾. Но это свидѣтельство настолько не ясно, что на немъ нельзя строить какихъ нибудь положительныхъ выводовъ ³⁾.

Такимъ образомъ можно согласиться съ предположеніемъ Сандера, что фарисейское евіонейство существовало въ

¹⁾ Ewald, Geschichte d. Volk. Bd. VII. 194 ff.; Hefele въ Kirchen-Lexicon v. Wezer. Freiburg. 1849. Bd. III. Art. Ebioniten. s. 358; Allzog, Kirchengeschichte. 9 Aufl. Mainz. 1872. Bd. 1. s. 123.

²⁾ Eriph. Нагг. XXX 2: „Такъ какъ всѣ утѣровашіе во Христа переселились въ то время (т. е. по разрушеніи Іерусалима) въ Церею, особенно въ нѣкоторый городъ, называемый Пеллою въ десятиградіи, упоминаемомъ въ Евангеліи (Матѣ. 4, 25), близъ Ватанеи и страны Васанитидской, то пока туда переселялись и здѣсь проводили время, *открылся изъ этого Евіону поводъ*“ (Migne, Coursus complet. S. G. tom. XLI. col. 408).

³⁾ Вмѣстѣ съ фарисейскимъ евіонействомъ образовалось, по всей вѣроятности, въ вѣкъ апостольскій, и именно послѣ разрушенія Іерусалима, и назорейство. Взглядъ Гефеле, что секта назореевъ появилась во второй четверти II в., тогда какъ фарисейское евіонейство произошло послѣ разрушенія Іерусалима (Kirchen-Lexicon v. Wezer. Bd. III. s. 358—360), лишень всякаго основанія. Нужно замѣтить, что большинство изслѣдователей, къ какому бы времени они ни относили появленіе фарисейскаго евіонейства, признаютъ, что рядомъ съ нимъ выдѣлялось и назорейство (Вальхъ, Ульгорнъ, Шлиманнъ, Евальдъ, Неандеръ, Тиршъ и др. См. раньше цит. сочиненія).

вѣкъ апостольскій, хотя нельзя точно опредѣлить, въ какое именно время апостольскаго вѣка и при какихъ обстоятельствахъ оно возникло. Теперь естественно спросить, можно ли при томъ пониманіи, какое даетъ Савдеръ 2, 22 ст., видѣть въ послѣднемъ обличеніи христологіи фарисейскихъ евіонитовъ?

Извѣстія древнихъ церковныхъ писателей о фарисейскихъ евіонитахъ не настолько ясны, чтобы можно было образовать вполнѣ опредѣленное представленіе объ ученіи послѣднихъ. Въ нѣкоторыхъ, впрочемъ, случаяхъ эти извѣстія совершенно согласны между собою. Такъ, по свидѣтельству всѣхъ ересеологовъ, евіониты строго держались іудейскаго образа жизни, придавали особенное значеніе обрѣзанію, исполняли весь Моисеевъ законъ¹⁾; соблюденіе закона они считали обязательнымъ не только для себя, но для всѣхъ вообще христіанъ²⁾, ссылаясь въ этомъ случаѣ на примѣръ Христа и Его слова (Мтѣ. 10, 24), что ученикъ не можетъ быть больше своего учителя и рабъ своего господина³⁾; ап. Павла и его писанія евіониты отвергали, потому что онъ, по ихъ мнѣнію, былъ отступникомъ отъ закона⁴⁾. Согласныя въ указанномъ, извѣстія древнихъ и позднѣйшихъ ересеологовъ оказываются не таковыми, когда дѣло идетъ о христологіи фарисейскихъ евіонитовъ. По свидѣтельству

1) Iren. Adv. Haer. 1, 26.—Hippolit. Philos. VII. 34: „Живутъ по іудейскимъ обрядамъ, думая найти оправданіе въ законѣ“.—Tertul. De praescr. haer. 33.—Orig. Contra Cels. II, 1.—Euseb. H. E. III, 27 (Migne, S. G. t. XX. col. 273).—Theodor. Haer. fabul. II, 2.

2) Orig. in Math. tom. XI, 12.—Hieron. Comm. in epist. ad Gal. lib. II. c. 5. v. 3; Comm. in Ies. lib. 1. c. 1. v. 12 (Migne. S. L. t. XXIV).

3) Hippol. Philos. VII, 34. —Theodor. Haer. fabul. II, 1.

4) Iren. Adv. Haer. 1, 26: „Апостола Павла отвергаютъ, называя его отступникомъ отъ закона“.—Orig. Contra Cels. V, 65.—Theodor. Haeretic. fabul. II, 1.—Hieron. In Matth. II. c. 12. v. 2.

Тертуллиана¹⁾), блаж. Иеронима²⁾), Филастрія³⁾), Августина⁴⁾), евіониты считали І. Христа простымъ человѣкомъ, сыномъ Іосифа и Маріи; они отрицали сверхъестественное Его рожденіе, приравнивая Его къ Моисею и пророкамъ. По словамъ же св. Иринея, евіониты въ своей христологіи были согласны съ Керинѳомъ и Карпократомъ: *ea... quae sunt erga Dominum, similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur* (въ отношеніи къ Господу они того же мнѣнія, какъ Керинѳъ и Карпократъ)⁵⁾). Это свидѣтельство св. Иринея буквально повторяетъ и св. Ипполитъ: *τά δε περί τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτῃ μεθεβοοῦν*⁶⁾).

Какъ же, спрашивается, согласить свидѣтельство св. Иринея и Ипполита съ первыми свидѣтельствами? Нѣкоторые изслѣдователи, для разрѣшенія представляющей трудности, читаютъ свидѣтельство св. Иринея такъ: *ea... quae sunt erga Dominum, non similiter* (не того же мнѣнія) *ut Cerinthus et Carpocrates opinantur*⁷⁾). Но для подобнаго чтенія нѣтъ никакихъ основаній. Противъ него рѣшительнѣйшимъ образомъ говоритъ приведенное свидѣтельство св. Ипполита,—представляющее вообще буквальный переводъ словъ св. Иринея,—гдѣ выраженію *similiter opinantur* соотвѣтствуетъ *ὁμοίως μεθεβοοῦν*. Тѣмъ болѣе неосновательно мнѣніе тѣхъ изслѣдователей, которые, читая *non similiter* вмѣсто *similiter*, относятъ свидѣтельство св. Иринея не къ евіонитамъ, а къ назореймъ⁸⁾).

¹⁾ Tertul. De praescr. haer. c. 33; De virg. c. 6; De carne Christi. c. 14.

²⁾ Hieron. in. Ep. ad Gal. I. 1, 11; in epist. ad Ephes. II. 4, 10.

³⁾ Philastr. De haer. c. 37: „Евіонъ считалъ Спасителя нашего человѣкомъ, рожденнымъ плотски отъ Іосифа, и училъ, что въ Немъ вовсе не было божественной природы, а что Онъ, подобно вѣмъ пророкамъ, заслужилъ только особенную милость у Бога“ (Migne, Cursus compl. S. L. tom. XII. col. 1154. 1155).

⁴⁾ August. De haer. c. 10.

⁵⁾ Iren. Adv. Haer. 1, 26.

⁶⁾ Hippol. Philosoph. VII. 34 (Migne, S. G. t. XVI. col. 3342).

⁷⁾ Фабрицій, Галеардъ и др. См. Cursus compl. S. L. tom. XII. Not. ad Philastrium. col. 1154. Ср. Oehler, Corpus haereseolog. Berolini. 1856. tom. 1. Not. p. 42.

⁸⁾ Мосреѣмъ, Массюэръ, Дорнеръ (Enwicklungsgeschichte d Lehre v. Person Christi. Bd. 1. s. 307. Anmerk. 157).

Несомнѣнно, что, по Иринею и Ипполиту, хринологія фарисейскаго евіонейства была керинейанская, и слѣдовательно, для соглашенія ихъ свидѣтельствъ съ первыми, необходимо признать, что въ средѣ фарисейскихъ евіонитовъ произошло раздѣленіе въ отношеніи къ хринологіи. Только произошедшимъ раздѣленіемъ и ничѣмъ другимъ мы можемъ далѣе объяснить тѣ, видимо несогласныя съ до сихъ поръ имѣющимися въ виду, свидѣтельства о хринологіи фарисейскихъ евіонитовъ, какія находятся у Оригена, Евсевія и блаж. Теодорита. Именно, эти церковные писатели говорятъ о существованіи двухъ классовъ евіонитовъ, изъ которыхъ одни признавали сверхъестественное рожденіе Христа отъ Дѣвы, а другіе—отвергали¹⁾. Если многіе изслѣдователи настаиваютъ, что подъ „двоякаго рода евіонитами“ нужно разумѣть евіонитовъ и назореевъ²⁾, то съ этимъ нельзя согласиться по слѣдующимъ основаніямъ. Назореи, какъ извѣстно, признавали ап. Павла и его проповѣдь между языко-христіанами; ясное свидѣтельство объ этомъ мы находимъ у блаж. Иеронима³⁾. Между тѣмъ относительно

¹⁾ Orig. Contra Cels. V, 61: „Есть двоякаго рода евіониты (οἱ διττοὶ Ἐβραῖοι): или признающіе, подобно намъ, что Иисусъ родился отъ Дѣвы, или не признающіе, а считающіе Его рожденіе подобнымъ рожденію остальныхъ людей“. — Euseb. H. E. III, 27: „Евіониты считали Его (т. е. І. Христа) простымъ и обыкновеннымъ человѣкомъ, признаннымъ праведнымъ только за усовершенствованіе нрава, и родившимся отъ соединенія мужа съ Маріею... Другіе, кромѣ этихъ, носившіе тоже имя... избѣгали нелѣпаго мнѣнія упомянутыхъ, и не отвергали, что Господь родился отъ Дѣвы и Святаго Духа“ (Migne, S. G. t. XX. col. 273). — Theodor. Haeret. fabul. II, 1.

²⁾ Gieseler, Kirchengeschichte. Bd. 1. s. 134; Dorner, Entwicklungsgeschichte B. 1. s. 307. Anmerk. 157; Thiersch, Versuch. s. 296. 297; Uhlhorn, Real-Encyclop. Bd. IV. s. 16.

³⁾ Hieron. In Isaiam. L. III. c. 9, 1: „Впослѣдствіи же (сужденіе назореевъ) Евангеліемъ ап. Павла, который былъ послѣднимъ изъ апостоловъ, проповѣдь была отягчена, т. е. приумножена, и Евангеліе Христово осіало предѣли язычниковъ и весь путь моря“ (Migne, S. L. t. XXIIV. col. 125).

перваго класса евіонитовъ, т. е. признающихъ сверхъестественное рожденіе Христа отъ Дѣвы, у Оригена, Евсевія и Θεодорита говорится, что они, также какъ и вторые, отвергали ап. Павла и его писанія, считая его отступникомъ отъ закона ¹⁾. Кромѣ того, блаж. Θεодоритъ на ряду съ указанными двумя классами евіонитовъ ясно говоритъ еще о назорейхъ ²⁾; слѣдовательно ни въ какомъ случаѣ нельзя отождествлять „двойкаго рода евіонитовъ“ съ евіонитами и назорейми, а нужно видѣть въ нихъ два класса евіонитовъ, различающихся между собою своею хринологіею.

Какъ видимъ, хринологія фарисейскихъ евіонитовъ была довольно различна; Савдеръ, проводя свой взглядъ, совершенно опустилъ это изъ виду. Но все таки у фарисейскихъ евіонитовъ мы находимъ, какъ видно, и ту хринологію, какую приписываетъ имъ только что названный изслѣдователь. Можно даже сказать, что первоначальному фарисейскому евіонейству, какое, конечно, разумѣетъ Савдеръ, принадлежала именно эта хринологія, такъ какъ она наиболѣе соотвѣтствуетъ сущности фарисейскаго евіонейства, и слѣдовательно нѣтъ, повидимому, никакихъ затрудненій признать, что, при указанномъ пониманіи Савдеромъ 2, 22 ст., въ послѣднемъ дѣйствительно обличаются фарисейскіе евіониты. Но дѣло въ томъ, что едвали въ раннее время эта хринологія занимала видное мѣсто въ ученіи фарисейскаго евіонейства. Главный вопросъ, который останавливалъ на себѣ равнихъ евіонитовъ, былъ не столько хринологическій, сколько вопросъ о законѣ, объ отношеніи, въ какое нужно поставить себя, къ іудео-христіанамъ и языко-

¹⁾ Orig. Contra Cels. V, 65: „Существуютъ нѣкоторыя ереси, отвергающія посланія апостола Павла, какъ напр. *оба рода евіонитовъ* и такъ называемые экратиты“.—Евсев. Н. Е. III, 27: „Они (т. е. евіониты, признававшіе сверхъестественное рожденіе Христа отъ Дѣвы), называя апостола (Павла) отступникомъ отъ закона, полагали, что всѣ его посланія должны быть отвергнуты“.—Theodor Haeretic. fabul. II, 1.

²⁾ Theodor. Haeretic. fabul. II, 1.

христіанамъ; христологія являлась въ это время простымъ, такъ сказать, прибавленіемъ, — необходимо, правда, вытекавшимъ изъ взгляда евіонитовъ на отношеніе іудейства къ христіанству. А между тѣмъ, такое ли мѣсто занимаетъ христологія у лжеучителей разсматриваемаго посланія?

Что не позволяетъ, даѣе, согласиться съ разсматриваемымъ взглядомъ Сандера, это не точное пониманіе имъ самаго 2, 22 ст. Въ своемъ пониманіи Сандеръ опустилъ изъ виду, что въ данномъ мѣстѣ посланія понятія „Иисусъ“ и „Христосъ“, такъ сказать, раздѣляются, и это раздѣленіе усиливается отрицаніемъ обх, стоящимъ послѣ ἀρροβρεως. Если бы во 2, 22 ст. заключалась только та мысль, какую усматриваетъ Сандеръ, то образъ выраженія былъ бы здѣсь тотъ же, что и въ 5, 5 ст.

Главнѣйшими защитниками взгляда, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются ложные Іоанновы ученики, являются Сторрь ¹⁾, Гугъ ²⁾, Шмидтъ ³⁾ и Евальдъ ⁴⁾. Первые два, на ряду съ Іоанновыми учениками, признаютъ въ настоящемъ посланіи обличеніе Керинеа, вторые — докетовъ. Сущность лжеученія секты Іоанновыхъ учениковъ полагаютъ въ томъ, что она считала своего учителя Мессіей, или по крайней мѣрѣ ставила его выше І. Христа. Усматривая въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличеніе ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ, названные изслѣдователи исходятъ въ этомъ случаѣ изъ признанія такового обличенія въ четвертомъ Евангеліи; можно даже сказать, что съ послѣдняго они переносятъ эту, усматриваемую въ немъ, полемическую цѣль и на наше посланіе. Поэтому нельзя оцѣнивать настоящаго взгляда, не имѣя при этомъ въ виду и четвертаго Евангелія.

¹⁾ Ueber den Zweck d. evang. Geschichte. s. 20–23. 223 ff.

²⁾ Einleitung. s. 170. 171.

³⁾ Einleitung in das N. T. § 146 s. 320.

⁴⁾ Johann. Schriften s. 433. 434; Geschichte d. Volkes Israel. Bd. VII. s. 152. 153.

Обоснованіе того, что въ разсматриваемомъ посланіи и въ четвертомъ Евангеліи находится обличеніе ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ, весьма тѣсно связывается у названныхъ защитниковъ съ доказательствомъ самаго существованія этой секты. Но для большей ясности считаемъ необходимымъ раздѣлить эти два пункта, и прежде всего поставимъ вопросъ: существовала ли дѣйствительно въ вѣкъ апостольскій, и послѣ, указанная секта Іоанновыхъ учениковъ?

Въ доказательство существованія названной секты Іоанновыхъ учениковъ ссылаются прежде всего на Дѣян. 19, 2—8 ст. Совершенно—говорятъ—вѣрно, что ученики Іоанна Крестителя, о которыхъ здѣсь передается, охотно приняли послѣ наученія ихъ ап. Павломъ, что Іисусъ есть Мессія. Но весьма вѣроятно, что кромѣ этихъ двѣнадцати существовали въ Ефесѣ и въ иныхъ мѣстахъ еще другіе Іоанновы ученики; слѣпо привязанные къ своему великому учителю и не имѣя возможности слушать проповѣдь, подобно этимъ двѣнадцати, они ничего не желали знать объ Іисусѣ Христѣ,—не признавали Мессіей Того, Кто, по ихъ мнѣнію, дозволилъ умереть ихъ учителю въ темницѣ¹⁾. Указываютъ, далѣе, на Клементины, гдѣ прямо говорится, что ученики Іоанна Крестителя считали своего учителя Мессіей²⁾. Наконецъ, имѣютъ въ виду открытыхъ въ половинѣ XVII-го вѣка мендеевъ или сабеевъ. У этой секты, какъ она теперь извѣстна, не находится, правда, представленія объ Іоаннѣ Крестителѣ, какъ Мессіи. Но судя по тому, что мендеи или сабеи считаютъ Іоанна Крестителя своимъ учителемъ, имѣютъ въ честь его праздникъ, придаютъ особенное значеніе Іоаннову крещенію,—нужно—говорятъ—въ нихъ признать остатокъ существовавшей прежде указанной секты Іоан-

¹⁾ Storr, Ueber den Zweck d. Evang. Geschichte. s. 24. 25; Schmidt Einleitung in das N. T. s. 320; Hug, Einleitung. s. 171.

²⁾ Storr, Ueber den Zweck. s. 27; Schmidt, Einleitung. s. 320.

новыхъ учениковъ. Представленіе объ Іоаннѣ Крестителѣ, какъ Мессіи, могло визойти у мендеевъ или сабеевъ до настоящаго о немъ ихъ представленія, просто, благодаря времени ¹⁾. Нужно замѣтить, что исторія разсматриваемаго взгляда начинается именно со времени открытія миссіонеромъ кармелитомъ Игнатіемъ секты мендеевъ или сабеевъ ²⁾; первыми этотъ взглядъ въ отношеніи къ четвертому Евангелію провели Штихтингъ, Мосгеймъ и Вольцогенъ, а названный изслѣдователь Сторръ первый распространилъ его и на наше посланіе ³⁾.

Предположеніе защитниковъ, что кромѣ тѣхъ учениковъ, которыхъ ап. Павелъ нашелъ въ Ефесѣ, существовали еще въ самомъ Ефесѣ и въ иныхъ мѣстахъ другіе Іоанновы ученики, лишено всякаго твердаго основанія. Судя по разсказу Дѣяписателя, можно, наоборотъ, думать, что эти двѣнадцать „какихъ-то“ лицъ были единственными въ своемъ родѣ въ Ефесѣ, — представляли, такъ сказать, запоздалый остатокъ учениковъ Іоанна Крестителя. И для насъ особенно важно, что они не стояли въ какомънибудь враждебномъ отношеніи къ христіанству, не считали вовсе Іоанна Крестителя Мессіей, а ничего только не знали объ Іисусѣ

¹⁾ Storr, Ueber den Zweck. s. 27 ff; Ewald, Geschichte d. Volkes Israel. Bd. VII. s. 162.

²⁾ Ignatii a Jesu narratio originis, rituum et errorum Christianorum S. Iohannis. Rom. 1652 (см. Burckhardt, Les Nazoréens ou Mandai—Jahia (disciples de Jean) appelés ordinairement Zabiens et chrétiens de s. Jean. Strasbourg. 1840. p. 4). Послѣ Игнатія Европу познакомилъ съ священными книгами мендеевъ или сабеевъ знаменитый путешественникъ Энгельбертъ Кемпферъ и особенно шведскій ученый Норбергъ въ своемъ сочиненіи *De religione et lingua Sabæorum*. 1780 (см. Burckhardt, Nazoréens. p. 9).

³⁾ Существованіе секты ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ и связь ея съ мендееми или сабееми признаютъ также Pote (Vorlesungen. s. 71), Lange (Apostol. Zeitalter. Bd. II. s. 617. 618), Gaze (Kirchengeschichte. s. 307. 308) и Шастель (Histoire du christianisme depuis son origine jusqu'a nos jours. Paris. 1881. т. 1. p. 317. 318), хотя они не видятъ ея обличенія въ четвертомъ Евангеліи и настоящемъ посланіи.

Христѣ, принадлежа, быть можетъ, къ самымъ раннимъ, первоначальнымъ ученикамъ Іоанна Крестителя. Припомнимъ также здѣсь іудейнина Аполлоса, который зналъ только крещеніе Іоанново, и тѣмъ не менѣе, „горя духомъ глаголаше и учае извѣстно, яже о Господѣ“, и которому Акилла и Присбилла „извѣствѣе сказаша путь Господень“ (Дѣян. 18, 25. 26). Не имѣетъ также силы и указаніе на Клементины, гдѣ говорится, что ученики Іоанна Крестителя ставили своего учителя наравнѣ съ Мессіей¹⁾. Клементины представляютъ источникъ весьма сомнительный и слѣдовательно на нихъ нельзя строить какихъ нибудь твердыхъ положительныхъ заключеній, — тѣмъ болѣе, что указанное свидѣтельство Клементинъ есть единственное; оно не подтверждается никакимъ другимъ древнимъ свидѣтельствомъ. Мѣсто изъ сочиненія Вигилія Тапсенскаго, въ которомъ говорится о „послѣдователяхъ Іоанна, которые открыто обнаруживали свою вѣру во Христа“, не можетъ быть сюда отнесено, потому что въ немъ идетъ рѣчь объ ученикахъ Іоанна Крестителя, послѣдовавшихъ за І. Христомъ (Іоан. 1, 35).

Большаго вниманія съ нашей стороны заслуживаетъ то утвержденіе защитниковъ, что въ мендеяхъ или сабееяхъ нужно видѣть остатокъ секты Іоанновыхъ учениковъ²⁾.

¹⁾ Recognitiones 1, 54: „И изъ учениковъ Іоанна тѣ, которые считали себя великими, отдѣлились отъ народа и учителя своего превознесли, какъ Христа“. Далѣе с. 60: „И вотъ одинъ изъ учениковъ Іоанна утверждалъ, что Христомъ былъ Іоаннъ, а не Іисусъ, — тѣмъ болѣе, говорилъ, что я самъ Іисусъ открыто призналъ, что Іоаннъ больше всѣхъ людей и пророковъ. Такъ слѣдовательно — говорилъ — онъ (Іоаннъ) больше всѣхъ, — безъ сомнѣнія больше и Моисея и самого Іисуса. А если онъ больше всѣхъ, то онъ самъ есть Христосъ“. (Migne S. G. tom. 1 col. 1237. 1238. 1240).

²⁾ Въ виду ясности считаемъ необходимымъ здѣсь сказать, что мендеевъ или сабеевъ нужно отличать отъ языческихъ сабеевъ. Къ этой мысли первый пришелъ Гезеніусъ. Въ послѣднее время се основательно развили Хвольсонъ, съ которымъ согласенъ Петерманъ и др. Въ своемъ изслѣдованіи *Sabier und Sabismus, Petersbourg, 1856 г.*, Хвольсонъ доказалъ, что до половины 9-го в. былъ извѣстенъ одинъ только родъ сабеевъ — мендеи, или,

Намъ кажется, что вообще, какой бы то ни было, связи мендеевъ или сабеевъ съ Иоанновыми учениками доказать нельзя. Прежде всего названіе „мендеи“—Mandajje (𐎠𐎡𐎢𐎣) означаетъ, по мнѣнію Петермана, то же, что οἱ λογικοὶ (разумные), въ противоположность ἄλογοι (неразумные), какими считаютъ мендеи иновѣрцевъ. Названіе это нужно производить не отъ Mandai - Johai (Іоаннъ), а отъ Manda - de - hajje (𐎠𐎡𐎢𐎣 𐎠𐎡𐎢𐎣). Последнее означаетъ одного изъ высочайшихъ воновъ, который называется у мендеевъ владыкою міровъ, возлюбленнымъ сыномъ, словомъ жизни, логосомъ, учителемъ и искомителемъ челоѳъчества; по имени этого вона

иначе говоря, подъ сабееми разумѣли только мендеевъ. Последніе жили въ южной Месопотаміи, при слияніи Тигра и Ефрата и были терними кораномъ, какъ монотеисты, владѣющіе письменнымъ Откровеніемъ (Sur. 2, 59. 5, 73 и 22, 17). Въ половинѣ 9 в. названіе „сабеев“ приняли также язычники сѣверной Месопотаміи, и преимущественно жители Гаррана (Carrahae). Поводомъ къ этому, по разсказу одного арабскаго писателя, послужило слѣдующее. Когда халифъ Ель-Мамунъ (813—833), во время своего похода противъ византійскаго императора, вступилъ въ страны сѣверной Месопотаміи, жители послѣднихъ вышли ему на встрѣчу. Между ними были и гарраниты, которые обратили вниманіе халифа своею одеждою и длинными волосами. Ель-Мамунъ спросилъ ихъ, кто они: іудеи ли, христіане, или маги. Гарраниты дали отрицательный отвѣтъ. Когда, ватѣмъ, на вопросъ, имѣютъ ли они священныя книги и пророковъ, гарраниты отвѣчали уклончиво, халифъ объявилъ, что даетъ имъ время на размышленіе до своего возвращенія; къ этому сроку они должны или перейти въ мусульманство, или принять одну изъ религій, названныхъ и тернимыхъ кораномъ,—въ противномъ же случаѣ всѣ они будутъ истреблены. Это многихъ побудило перейти въ христіанство, другихъ—принять исламъ, и только немногіе твердо держались своей древней религій. Последніе находились въ большомъ страхѣ до тѣхъ поръ, пока одинъ ученый мусульманскій законовѣдъ не посовѣтовалъ имъ, за значительную сумму денегъ, назвать себя „сабееми“, потому что подъ этимъ названіемъ, какъ упомянутымъ въ коранѣ, они могли быть свободны отъ преслѣдованія. Это они и сдѣлали, и съ этого времени идетъ въ первый разъ рѣчь о сабеехъ въ Гарранѣ и его окрестностяхъ. Впослѣдствіи, съ теченіемъ времени, названіе „сабеев“ было перенесено вообще на язычниковъ (Chwolson, Ssabier und Ssabismus. Bd. 1. s. 100. 109. 139—141; ср. Petermann, Real-Encyklop. v. Herzog. Bd. XIX. Art. Ssabier. s. 341. 342.).

мендеи и назвали себя ¹⁾. Можетъ въ данномъ случаѣ нѣсколь-
ко соблазнять названіе „сабеи“, если, согласно Хвольсову,
производить послѣднее отъ сирійскаго корня, имѣющаго зна-
ченіе: „омылъ“, „очистилъ“ (крестилъ) ²⁾. Но самъ Хвольсовъ
предлагаетъ и другое объясненіе названія „сабеи“, а именно
отъ сирійскаго глагола, имѣющаго значеніе: „перемѣнилъ
вѣру“; въ этомъ случаѣ слово „сабеи“ означаетъ „отступ-
ники“ (по корану—отъ іудейства, или христіанства), какое
названіе дали мендеямъ ихъ сосѣди ³⁾. Послѣднее объясненіе
нужно признать болѣе удовлетворительнымъ, такъ какъ при
немъ можно понять, почему названіе „сабеи“, первоначально
данное мендеямъ, постепенно было перенесено на всѣхъ языч-
никовъ. Такимъ образомъ въ названіи разсматриваемой секты
не заключается ни малѣйшаго указанія на связь ея съ
Іоанновыми учениками.—Обращаясь къ религіозной системѣ
мендеевъ или сабеевъ, мы видимъ, что она представляетъ
въ себѣ смѣшеніе самыхъ разнообразныхъ религій. Это
подтверждается хотя бы слѣдующимъ изъ нея отрывкомъ.
Первооснову всего существующаго образуетъ *Pira gabba*,
„великій плодъ“, въ которомъ все остальное покоится въ
зародышѣ. Одновременно съ нимъ существовалъ *Mana* и
Ajar; послѣдній есть тотъ міръ, гдѣ *Mana* имѣетъ свой
тронъ ⁴⁾. *Mana* производитъ наконецъ *Qadmajje hajje*, „пер-
вую жизнь“. Послѣ этой эманации первотвореніе оканчивается
и *Mana* погружается въ глубочайшую сокровенность, дѣ-
лаясь видимымъ только для нѣкоторыхъ самыхъ высшихъ

¹⁾ Petermann, Real-Encyclop. v. Herzog. Bd. IX. 1858. Art. Mendäer. s. 318. 320.

²⁾ Chwolson, Ssabier und Ssabismus. Bd. 1. s. 110. 111.

³⁾ Chwolson, Ssabier und Ssabismus. Bd. 1. s. 111. 112.

⁴⁾ Иначе передаетъ изложенный пунктъ ученія мендеевъ Бурггардтъ.
„Существуетъ—говоритъ онъ—два вѣчныхъ принципа всего, изъ которыхъ каж-
дый обязанъ своимъ бытіемъ только самому себѣ: *Ferha*, или *Fira* и *Ajar*—
эонръ. Изъ этихъ двухъ первоначальныхъ существъ возникъ *Mana*—владыка
свѣта“ (*Les Nazoréens*. p. 102).

эманаций и для душ благочестивѣйшихъ мендеевъ, которые однажды только послѣ смерти будутъ допущены къ созерцанію высочайшаго, изъ котораго они произошли. Божествомъ дѣйствующимъ въ мірѣ, открывающимся является Qadmajje hajje, „первая жизнь“. Вотъ почему ему оказывается особенное почтенеіе; оно, а не возвышающійся надъ всякимъ поклоненіемъ Мана, призывается главнымъ образомъ во всѣхъ молитвахъ, и каждая книга, даже каждый отдѣлъ послѣдней, начинается его именемъ. Божество это, подобно Мана, живетъ въ чистомъ блестящемъ эфирѣ, гдѣ все, даже жилища и растенія, проникнуты водою, текущею отъ огня жизни, и гдѣ безчисленные Uthre, т. е. ангелы живутъ въ блаженной вѣчности. Изъ Hajje qadmajje происходитъ прежде всего Hajje tinjane, „вторая жизнь“, и непосредственно за нею Manda de hajje. Первый называется „чистымъ“ (𐎧𐎠𐎧), но ему приписываются и нечистыя мысли; онъ пожелалъ возвыситься надъ „первою жизнію“ и потому удаленъ былъ изъ царства блестящаго ээира и помѣщенъ въ мірѣ свѣта. Онъ подобенъ Каину, тогда какъ младшій его братъ Manda-de-hajje олицетворяетъ Авеля. Manda-de-hajje есть Христосъ мендеевъ. Онъ пребываетъ у Отца, но людямъ открылся въ трехъ своихъ сынахъ: Hibil, Schatil и Anusch, изъ которыхъ наиболѣе прославляется первый. Между Uthre, происходящими изъ Hajje tinjane, самый первый Hajje telitaje, „третья жизнь“, обыкновенно называемый также Abathur. Название это усвоено ему потому, что онъ хат' эѳоуу отецъ Uthre (𐎧𐎠𐎧 𐎠𐎡𐎢). Abathur находится на самой крайней границѣ міра свѣта, имѣетъ свое жилище (𐎧𐎠𐎧) у великихъ воротъ, ведущихъ въ среднія и нижнія области, — съ вѣсами въ рукѣ, чтобы взвѣшивать поступки умершихъ, и затѣмъ или отсылать послѣднихъ назадъ, если дѣла ихъ на вѣсахъ окажутся легкими, или, въ противномъ случаѣ, давать имъ дорогу въ высшія страны свѣта. Подъ „отцемъ Uthre“ сначала была неизмѣримая пустота и далеко въ глубинѣ мутная черная

вода (מֵי חַיַּים מֵי חַיַּים). Когда онъ взглянулъ внизъ и его образъ отразился въ черной водѣ, возникъ Ftahil, называемый также Гаврииломъ. Ftahil принялъ отчасти природу той самой воды, изъ которой онъ произошелъ. Ему отецъ поручилъ образовывать землю и человѣка. По нѣкоторымъ мѣстамъ Фтагиль сдѣлалъ это самъ, а по другимъ—въ союзѣ съ злыми демонами; онъ создалъ Адама и Еву, но не могъ вдохнуть имъ души и сообщить прямого положенія. Тогда Гибиль, Шатиль и Анушъ взяли у Најѣ qadmaјѣ духъ, принадлежащій самому Мап'ѣ, и сообщили его человѣку; вслѣдствіе этого послѣдній не могъ уже почитать Фтагила своимъ творцемъ. Въ наказаніе, Фтагиль былъ удаленъ отцемъ изъ царства свѣта и помѣщенъ внизу, гдѣ онъ долженъ оставаться до дня суда¹⁾. — Изъ приведеннаго отрывка религіозной системы мендеевъ или сабеевъ видно, что въ ней смѣшаны элементы іудейства, христіанства, гностицизма и восточныхъ религій. Не удивительно, если среди такого смѣшенія въ ней очутились и нѣкоторыя преданія объ Іоаннѣ Крестителѣ, если въ честь послѣдняго находится у мендеевъ праздникъ, крещенію придается важное значеніе. Насколько все это первоначально—сказать трудно. Судя по общему характеру системы мендеевъ, можно думать, что эта секта въ своемъ происхожденіи чисто гностическая. На это указываетъ и самое ея названіе, имѣющее, какъ сказано, значеніе: οἱ λόγχοί.

Такимъ образомъ, хотя нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что съ теченіемъ времени могла образоваться секта Іоанновыхъ учениковъ, считавшая своего учителя Мессіей, или ставившая, по крайней мѣрѣ, его выше І. Христа, но доказать существованіе такой секты нельзя. Прибавимъ, нельзя даже доказать того, что секта баптистовъ, о которыхъ говоритъ св. Іустинъ мученикъ²⁾, и имеробаптистовъ,

¹⁾ Свѣдѣнія заимствованы у Петермана (Real-En-cyklop. Bd. IX. Art. Mendäer).

²⁾ Justin, Dial. с. Tr. с. 80: „Всякій здравомыслящій не признаетъ іудеями—садукеевъ, или тому подобныя секты—генистовъ, меристовъ, галилеянъ, еллинианъ, фарисеевъ и баптистовъ (Βαπτιστῶν)“. (Migne, Cours. compl. S. G. tom. VI col. 665

свидѣтельство о которой находимъ у Гегезиппа, св. Епифанія, блаж. Иеронима, Постановленіяхъ апостольскихъ¹⁾, имѣла связь съ учениками Іоанна Крестителя.

Съ другой стороны, если и допустить существованіе указанной секты Іоанновыхъ учениковъ, то и въ такомъ случаѣ ни въ четвертомъ Евангеліи, ни въ нашемъ посланіи нельзя находить ея обличенія.

Въ Евангеліи Іоанна обличеніе ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ предполагаютъ вообще потому, что Евангелистъ особенно подробно останавливается на изображеніи дѣятельности Іоанна Крестителя, опредѣленіи его отношеній къ І. Христу. Что было повѣствуемо о Крестителѣ въ первыхъ трехъ Евангеліяхъ, повторяютъ это—говорятъ—не входило въ цѣль писателя четвертаго Евангелія. Слѣдовательно, если бы въ то время не представляли опасности для христіанскаго общества, преимущественно въ Малой Азіи, ложные Іоанновы ученики; то, безъ сомнѣнія, четвертый Евангелистъ считалъ бы необходимымъ сказать только очень немногое (*nur sehr wenig*) объ Іоаннѣ Крестителѣ и его ученикахъ. Между тѣмъ—продолжаютъ—уже въ самомъ началѣ Еванге-

¹⁾ *Hegeſip.* (*Euseb. H. E. IV. 22*): „У обрѣзанныхъ, то есть, у сыновъ Израиля существовали различныя толки относительно козѣна Іудина и Христа, а именно: ессеевъ, галилеянъ, *имеробаптистовъ*, масботеевъ, самаританъ, саддукеевъ и фарисеевъ“ (*Migne. S. G. tom. XX. col. 381*).—*Eriph. Naeg. XVII.* Сущность секты имеробаптистовъ св. Епифаній опредѣляетъ здѣсь такъ: „Ересь сія приобрѣла ту особенность, что, по мнѣнію ея, весною и осенью, зимою и лѣтомъ нужно ежедневно креститься въ водѣ, отчего еретики эги и получили названіе имеробаптистовъ. Ибо ересь учитъ, что не возможно иначе какъ нибудь и жить человѣку, если не будетъ онъ каждый день креститься въ водѣ, омывая и очищая себя отъ всякой вины“ (*Migne. S. G. tom. XLI. col. 256*).—*Constit. apostol. VI, 6*: „Каждый день, если не крестятся въ водѣ, не принимаютъ лица, и если не омоютъ водою одра, кружекъ, или сосудовъ, чашъ и скамей, не пользуются ими“ (*Migne. S. G. tom. 1. col. 917. 920*).—*Hieron. Naeg. c. X*: „Имеробаптисты омываютъ ежедневно я тѣло свое, и жилище, и домашнюю утварь“.

лія указується правильне отношеніє Крестителя къ І. Христу (Іоан. 1, 8). Выраженія: „въ началѣ было Слово“ и: „былъ человекъ, посланный отъ Бога“ явно противопоставляются другъ другу. Евангелистъ передаетъ далѣе, какъ Креститель засвидѣтельствовалъ, что Іисусъ есть обѣтованный Мессія (1, 19—34), какъ онъ указалъ на Него своимъ ученикамъ (1, 35—37), какъ послѣдніе приняли Его за Мессію и сдѣлались первыми Его учениками (1, 37—51). Онъ останавливаетъ свое вниманіе на такихъ рѣчахъ, въ которыхъ І. Христосъ выясняетъ Свое превосходство предъ Іоанномъ Крестителемъ (5, 34—37), на такихъ исповѣданіяхъ (Bekennnisse) Крестителя, гдѣ послѣдній указываетъ на неизмѣримое достоинство и величіе І. Христа, а себя называетъ только ученикомъ и вѣстникомъ. Вообще—заключаютъ—въ четвертомъ Евангеліи объ І. Христѣ и Іоаннѣ Крестителѣ повѣствуется въ такой противоположности, что, видно, Евангелистъ желалъ доказать: І. Христосъ былъ Мессія, а Іоаннъ Креститель—нѣтъ¹⁾.—Обращаясь къ 1-му посланію ап. Іоанна, защитники находятъ въ слѣдующихъ его мѣстахъ обличеніе ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ. Сторръ говоритъ, что Іоанновы ученики называли своего учителя „свѣтомъ“ (φῶς),—тоже, что Мессіей,—а себя—„находящимися во свѣтѣ“ (οἱ ἐν τῷ φωτὶ ὄντες), и потому они питали враждебное настроеніе ко всѣмъ истиннымъ христіанамъ. Вѣроятно—продолжаетъ Сторръ—что именно этихъ людей (diese Leute) разумѣетъ апостоль въ 2, 9—11 ст., гдѣ онъ пишетъ: „кто говоритъ, что онъ находится во свѣтѣ, а брата своего ненавидитъ, тотъ пребываетъ въ тьмѣ“ и дал.²⁾ Указаніе на ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ находится также, по его мнѣнію, въ 1 Іоан. 2, 19 ст. Выходя изъ предположенія, что въ данномъ стихѣ рѣчь идетъ объ отпаденіи отъ

¹⁾ Hug, Einleitung. s. 170, 171; Storr, Ueber d. Zweck d. evang. Geschichte. s. 4—16; Ewald, Johann. Schriften. s. 13, sp. Geschichte d. Volkes. Bd. VII. s. 217.

²⁾ Storr, Ueber den Zweck. s. 20, 21; sp. s. 223 ff.

христіанства, Сторрь говоритъ: „христіанинъ, который желалъ опять возвратиться въ іудейство, могъ еще сперва пристать къ той сектѣ іудеевъ, которая, казалось, ближе всего граничила съ христіанствомъ, потому что обѣтованіе о Мессіи она считала исполненнымъ, хотя это исполненіе полагала не въ лицѣ Іисуса изъ Назарета, а въ нѣкоторой личности, одинаково высоко уважаемой сколько христіанами, столько же и іудеями“¹⁾.—Евальдъ видитъ „осязательное указаніе“ (fühlbare Anspielung) на Іоанновыхъ учениковъ въ 1 Іоан. 5, 6 ст. Слова этого стиха: „не водою только, но водою и кровію“ направлены, по его мнѣнію, противъ ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ (Taufgesinnten, какъ называетъ ихъ иначе Евальдъ), которые крещенію придавали особенную силу, и только за нимъ признавали очищающую силу (und bloss von ihm alle Läuterung ableiten)²⁾.

Четвертый Евангелистъ не имѣлъ—говорятъ—въ виду повторять сказанія первыхъ трехъ Евангелистовъ, а между тѣмъ онъ подробно останавливается на изображеніи дѣятельности І. Крестителя, опредѣленіи его отношеній къ Іисусу Христу. Ergo... Мы скажемъ, что въ цѣль четвертаго Евангелиста дѣйствительно, какъ видно, не входило повторять сказанія, заключающіяся въ первыхъ трехъ Евангеліяхъ. Но не нужно забывать, что ап. Іоаннъ имѣлъ въ виду восполнить сказанія синаптиковъ. Такимъ восполненіемъ являются и его повѣствованія объ Іоаннѣ Крестителѣ. Ни св. Евангелистъ Маттеей, ни св. Маркъ, ни Лука ничего не передаютъ намъ о посольствѣ къ І. Крестителю отъ іудейскаго синадріона (1, 19--28), о призваніи Іисусомъ Христомъ учениковъ І. Крестителя (1, 35--42), объ отвѣтѣ послѣдняго своимъ ученикамъ, когда они сказали ему, что Іисусъ Христосъ креститъ и всѣ *ирядутъ* къ Нему (3, 26--36). Тоже самое нужно

¹⁾ Storr, *ibid.* s. 29.

²⁾ Ewald, *Die Johan. Schriften.* s. 495.

сказать и относительно рѣчей Иисуса Христа объ І. Крестителѣ, передаваемыхъ въ четвертомъ Евангеліи (5, 34—37; 10, 41). Напротивъ, четвертый Евангелистъ умолчалъ о томъ изъ дѣятельности Крестителя, повѣствованіе о чемъ онъ уже находилъ у первыхъ трехъ Евангелистовъ (Матѣ. 3, 1—17; ср. Мар. 1, 1—12; Лук. 3, 2—18; 21—22; Матѣ. 11, 2—16; ср. Мр. 9, 13; Матѣ. 14, 1—14; ср. Мрк. 6, 14—29; Лук. 3, 19—20; 9, 7—9).—Ап. Іоаннъ—продолжаютъ защитники—въ первыхъ же стихахъ опредѣляетъ правильное отношеніе Крестителя къ І. Христу, повѣствуетъ о немъ (т. е. Крестителѣ) въ такой противоположности, что видно онъ желалъ доказать: Иисусъ Христосъ, а не Іоаннъ Креститель, есть Мессія. Но гдѣ, можно спросить, находится здѣсь такое противоположеніе? Въ словахъ: *въ началѣ бѣ слово, и: бысть человекъ посланъ отъ Бога?* Или въ словахъ: *не бѣ той свѣтъ, и: бѣ свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго человека?* Но если здѣсь и есть какое-нибудь противоположеніе, то оно, по справедливому замѣчанію Мейера и Лютарда ¹⁾, объясняется самимъ ходомъ историческаго повѣствованія. Ничего, въ самомъ дѣлѣ, не могло быть естественнѣе, какъ, говоря о предвѣчномъ Словѣ, говорить и о томъ, кто первый указалъ на воплотившееся Слово, явился во свидѣтельство Ему. Предполагать въ этихъ выраженіяхъ указанную полемическую цѣль совершенно нѣтъ нужды.

Еще болѣе неосновательно видѣть обличеніе ложныхъ Іоанновыхъ учениковъ въ нашемъ посланіи. Попытка Сторра является совершенно произвольною, и справедливо называется ее Люкке „жалкимъ остроуміемъ“ (*unglückliche Scharfsinn*) ²⁾. Что, въ самомъ дѣлѣ, дало Сторру право думать,

¹⁾ Meyer, Kritisch-exeg. Commentar. Gottingen. 1862. Abth. 2. s. 37, ср. 61; Luthardt, Johaneische Evangelium nach seiner Eingethümlichkeit geschildert und erklärt. 2 Aufl. 1875. Bd. 1. s. 174.

²⁾ Lücke, Commentar über die Briefe d. Ev. Johannes. s. 111. По мнѣнію Люкке, только искусственнымъ вообще путемъ можно открыть въ четвер-

что ложные Иоанновы ученики называли своего учителя „свѣтомъ“, а себя — „находящимися во свѣтѣ“? Къ первому утвержденію его привело чисто произвольное пониманіе. Еванг. 1, 8 ст., ко второму же — еще болѣе произвольное объясненіе 1 Иоан. 2, 9—11 ст., гдѣ встрѣчается слово „свѣтъ“ въ противоположность слову „тьма“. Въ 1 Иоан. 2, 19 ст. Сторрръ въ состояніи былъ найти только самое отдаленное указаніе на секту Иоанновыхъ учениковъ. Но и это онъ обосновываетъ довольно страннымъ образомъ. Такой постепенности при отпаденіи въ іудейство, какую предполагаетъ Сторрръ, ни въ какомъ случаѣ нельзя допустить. Въ самомъ дѣлѣ, почему христіанинъ могъ желать перейти опять въ іудейство? Потому, что идея страждущаго, униженнаго Мессіи казалась ему, по выраженію св. апостола Павла, „соблазномъ“ (1 Кор. 1, 23), не соотвѣтствовала его грубымъ чувственнымъ мессіанскимъ ожиданіямъ. Онъ слѣдовательно являлся рѣшительнымъ противникомъ исполненія мессіанскихъ пророчествъ, извращенно понимаемыхъ имъ, и потому отпаденіе его въ іудейство должно было произойти также рѣшительно, не допускало ничего посредствующаго. — Не болѣе убѣждаетъ и Евальдъ своею ссылкой на 5, 6 ст. настоящаго посланія. Мы будемъ имѣть возможность при другомъ болѣе удобномъ случаѣ коснуться разъясненія смысла 5, 6 ст. А теперь считаемъ нужнымъ замѣтить только слѣдующее. Дѣлая изъ 5, 6 ст. указанный раньше выводъ, Евальдъ понимаетъ подъ „водою“ — крещеніе Иоанново. Между тѣмъ нѣсколько выше онъ придавалъ этому слову иное значеніе. І. Христось, небесный Царь и Господь, явился въ міръ — говоритъ онъ — въ образѣ простаго человѣка; но тѣмъ не менѣе Онъ, какъ никто

томъ Евангеліи и въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна полемикѣ противъ Иоанновыхъ учениковъ. То же самое говоритъ Вальрежеръ. По его словамъ, гипотеза эта не имѣетъ въ свою пользу ни одного свидѣтельства о.о. церкви, и въ обоснованіе ея могутъ сослаться только на нѣсколько, извращенно при томъ понимаемыхъ (*mal entendus*), мѣстъ Нового Завѣта (*Introduction historique et critique aux livres du N. T. v. II. p. 114*).

другой, и вступилъ въ міръ, и оставилъ его чрезъ особенныя чудесныя знаменія, „именно чрезъ воду и кровь,—чрезъ воду крещенія,—со всѣмъ тѣмъ, что произошло при этомъ особеннаго, единственнаго (einziges),—предъ Своимъ вступленіемъ въ открытое мессіанское служеніе (Еванг. 1, 32 и дал.), и чрезъ кровь, т. е. чрезъ крестную смерть,—со всѣмъ тѣмъ, что еще болѣе чудеснаго свершилось съ Нимъ,—при концѣ (beim Ausgange) Своего земнаго служенія“. Очевидно, здѣсь Евальдъ уже разумѣетъ подъ „водою“ не крещеніе Іоанново, а то крещеніе со всѣми обстоятельствами, его сопровождавшими, какое Іисусъ Христосъ принялъ отъ Іоанна Крестителя, и такимъ образомъ Евальдъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою.

Третью группу разбираемой нами категоріи взглядовъ составляютъ тѣ, по которымъ лжеучители, обличаемые въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, гностическаго происхожденія. Важнѣйшими изъ этихъ взглядовъ должны быть признаны слѣдующіе два: по одному, въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются докеты (строгіе), по другому—Керинѣъ. Разборъ этихъ взглядовъ покажетъ, естественно, и насколько состоятельна вторая, еще не разсмотрѣнная, половина взглядовъ предшествующей группы. Къ третьей группѣ относимъ и взглядъ Виттихена, что лжеучители настоящаго посланія суть ессейскіе евіониты.

Начало взгляду, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются докеты, положилъ собственно Витринга¹⁾. Мнѣнію его слѣдовали Опоринъ, Иттигъ, Тиллемонъ, Петавій, Вальхъ и др. Рѣшительнымъ образомъ этотъ взглядъ былъ проведенъ Люкке²⁾. Послѣ него онъ получилъ большую распространенность и довѣріе къ себѣ. Онъ нашелъ защитниковъ

¹⁾ *Observ. Sacr.* I. V. c. 20. p. 155.

²⁾ *Commentar über die Briefe d. Ev. Johan.* s. 82 ff. 203. 204. 348 и др.

въ лицѣ Креднера ¹⁾, Де-Ветте ²⁾, Невдеккера ³⁾, Лехлера ⁴⁾, Якоби ⁵⁾, Роте ⁶⁾ и др. Взгляда этого держались и въкоторые изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ, напр. покойный уважаемый профессоръ Голубевъ ⁷⁾.

Аргументы, приводимые въ основаніе этого взгляда, сравнительно очень не многочисленны. Въ противоположность Эйхгорну названные изслѣдователи, — включая сюда и прежнихъ — Сандера, Евальда и Шмидта, — говорятъ, что слова *ἐν σαρκί ἀληθινότης* имѣютъ въ 4, 2. 3 ст. особенную силу. И такъ какъ *σάρξ* означаетъ здѣсь „плоть“ или „тѣлесную субстанцію“; то очевидно въ 4, 2. 3 ст. апостоль желалъ со всею рѣшительностію указать на челоѣчество І. Христа, или на то, что І. Христосъ былъ „тѣлесный челоѣвъ“. Слѣдовательно, обличеніе, заключающееся здѣсь, направлено противъ тѣхъ, которые отвергали челоѣчество І. Христа, или считали тѣло Его призрачнымъ, т. е. противъ докетовъ. Съ 4, 2. 3 ст. вполне сходенъ въ этомъ отношеніи 2 Іоанн. 7 ст.: „многіе обольстители вошли въ міръ, не исповѣдующіе Іисуса Христа пришедшаго во плоти“. Обличеніе докетовъ находится и въ другомъ мѣстѣ настоящаго посланія, именно въ 1, 1 ст. Необыкновенно сильныя выраженія этого стиха: „что мы слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали и что осязали руки наши“, могутъ быть, говорятъ, ясно поняты только при томъ предположеніи, что они направлены противъ извращенныхъ, распространившихся въ то время, воззрѣній,

¹⁾ Einleitung in das N. T. Th. 1. Halle. 1836. s. 680—685.

²⁾ Lehrbuch d. historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. § 179-a. s. 400.

³⁾ Lehrbuch d. historisch-kritischen Einleit. in das N. T. § 136. s. 721—724.

⁴⁾ Apostolische und nachapost. Zeitalter. s. 222. 468. 469 и др.

⁵⁾ Real-Encyklop. v. Herzog. Bd. V. 1879. s. 218.

⁶⁾ Vorlesungen über Kirchengeschichte. Th. 1. s. 93. 94.

⁷⁾ Хрвсг. чтеніе, 1859 г. кв. 10, стр. 476. 477.

будто человечество I. Христа было недействительно. Выражение: „что осязали руки наши“ имѣетъ въ данномъ случаѣ особенную важность, ибо глаголъ „осязать—ψηλαφειν“ не означаетъ здѣсь произвольнаго воспріятія, а указываетъ на актъ дѣятельнаго самоопредѣленія,—намѣренное осязаніе предмета, чтобы убѣдиться въ его свойствахъ. Что въ названныхъ мѣстахъ 1-го посланія ап. Іоанна обличаются докеты, въ пользу этого, кромѣ прямого ихъ смысла, говоритъ и слѣдующее. Несомнѣнно, что св. Игнатій антиохійскій обличаетъ въ своихъ посланіяхъ докетовъ; этого никто не можетъ отвергать. Но при сличеніи полемическихъ мѣстъ посланій св. Игнатія антиохійскаго съ указанными мѣстами разсматриваемаго посланія, между тѣми и другими оказывается значительное сходство. Въ этомъ случаѣ защитники ссылаются на слѣдующія мѣста посланій св. Игнатія антиохійскаго. Въ посланіи къ смирянамъ св. Игнатій пишетъ: „Онъ (т. е. I. Христосъ) истинно страдалъ и истинно воскресъ, а не такъ, какъ нѣкоторые невѣрующіе говорятъ, будто Его страданія были призрачными. Ибо я знаю, что и послѣ воскресенія Онъ былъ во плоти, и вѣрую, что Онъ есть во плоти. И когда Онъ явился Петру и бывшимъ съ нимъ, то сказалъ... осяжите Меня и увидите, что Я не емъ духъ безтѣлесный. И тотчасъ осязали Его и увѣровали... И Онъ ѣлъ съ ними и пилъ, какъ имѣющій тѣло. Я все переношу—пишетъ далѣе св. Игнатій—укрѣпляемый Тѣмъ, Кто содѣлался совершеннымъ человѣкомъ... И что мнѣ за польза, если кто меня хвалитъ, а Господа моего хулитъ, отвергая, что Онъ принялъ плоть“¹⁾. Въ посланіи къ ефесянамъ св. Игнатій говоритъ: „единъ есть Врачъ и тѣлесный, и духовный, рожденный и верожденный, во плоти явившійся Богъ... Исусъ Христосъ, Господь нашъ“²⁾. Въ посланіи къ траллійцамъ: „Онъ (т. е.

¹⁾ Epist. ad Smyrn. c. 2. 3. 5 (Migne, Cursus compl. S. G. tom. V. 708. 709. 712).

²⁾ Epist. ad Ephes. c. 7 (Migne, ib. col. 649. 651).

І. Христось) истинно родился, истинно былъ мучимъ при повтійскомъ Пилатѣ, истинно распятъ и умеръ... какъ и истинно воскресъ изъ мертвыхъ“¹⁾). Приведенныя мѣста пославій св. Игнатія антиохійскаго могутъ—говорятъ—служить комментариемъ на данныя мѣста нашего посланія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ св. Игнатій обличаетъ докетовъ въ выраженіяхъ вполнѣ аналогичныхъ съ 4. 2. 3 и 1, 1 ст. Таково напр. въ посланіи къ ефесянамъ выраженіе „во плоти явившійся“, совершенно напоминающее выраженіе: „во плоти пришедшій“. Очевидно—закljučаютъ—что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются тѣ же лжеучители, съ которыми боролся и великій мужъ апостольскій²⁾).

Намъ кажется, что защитники разсматриваемаго взгляда опускаютъ прежде всего изъ виду слѣдующее. Они понимаютъ 4. 2. 3 ст. такъ, какъ будто бы здѣсь стояло не *ἐν σαρκὶ ἑληλοῦότα*, а *ἐν σαρκὶ ἑληλοῦέναι*. Между тѣмъ эти выраженія далеко не тождественны. Если бы въ 4. 2. 3 ст. была употреблена форма *ἐν σαρκὶ ἑληλοῦέναι*, то данное мѣсто посланія нужно бы перевести такъ: „всякій духъ, который исповѣдуетъ (не исповѣдуетъ), что *Иисусъ Христось* пришелъ во плоти“, и дал. Очевидно, что въ такомъ случаѣ вся сила покоилась бы на предикатѣ—*ἐν σαρκὶ ἑληλοῦέναι*, и можно бы дѣйствительно сказать, что апостоль со всею рѣшительностію указываетъ здѣсь, въ обличеніе лжеучителей, на чловѣческую природу І. Христа. Теперь же, слова *ἐν σαρκὶ ἑληλοῦότα* стоятъ, какъ опредѣленіе, въ смыслѣ прилагательнаго, подлѣ словъ: „*Иисусъ Христось*“. Апостоль не разсматриваетъ „пришествіе во плоти“ въ отдѣльномъ актѣ представленія, относя его затѣмъ къ „*Иисусу Христу*“, а однимъ, такъ сказать, актомъ обнимаетъ и Лицо І. Христа

¹⁾ Epist. ad Trall. c. 9. (Migne, Coursus compl. S. G. t. V. 681.).

²⁾ Люкке, Креднеръ, Де-Ветте, Невдеккеръ и др. (см. раньше цитован. сочиненія). Ср. Sander, Commentar zu den Briefen Johan. s. 17. 225. 226; Schmidt, Einleitung. s. 318; Ewald, Johann. Schriften. s. 433. 434. 455. 485.

и Его пришествіе во плоти. Такой же смыслъ имѣть и выраженіе 2 Іоанн. 7 ст: „не исповѣдующіе Іисуса Христа пришедшаго во плоти“. Ср. 1 Кор. 1, 23 ст.: „проповѣдуемъ Христа распятаго“. Нельзя слѣдовательно понимать 4, 2. 3 ст. такъ, какъ объясняютъ его названные изслѣдователи, и потому вѣтъ основанія видѣть здѣсь обличеніе строгаго докетизма. Тѣмъ болѣе, конечно, такое обличеніе не можетъ быть доказано въ 1, 1 ст.—Ссылка, далѣе, на посланія св. Игнатія антиохійскаго, въ которой прибѣгаютъ названные изслѣдователи, не можетъ имѣть въ данномъ случаѣ доказательной силы. Совершенно вѣрно, что св. Игнатій въ приведенныхъ мѣстахъ его посланій имѣлъ въ виду 1, 1 ст., а особенно 4, 2. 3 ст. настоящаго посланія ¹⁾). Но отсюда нельзя еще прямо заключать, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются тѣ же лжеучители, съ которыми

¹⁾ Блекъ утверждаетъ, что приведенныя раньше антидокетическія мѣста изъ посланій св. Игнатія къ смиринянамъ и ефесянамъ неподлинны, потому что ихъ нѣтъ въ сирской рецензіи этихъ посланій. Но напрасно Блекъ такъ высоко ставитъ сирскую рецензію. Известно, что семь, по числу, посланій св. Игнатія: къ смиринянамъ, ефесянамъ, магнезіядамъ, филладельфіяцамъ, римлянамъ, траллійцамъ и св. Поликарпу находятся, кромѣ сирской, въ двойной греческой рецензіи. Первая была издана Пакеемъ въ 1557 г. и независимо отъ него Геснеромъ въ 1559 г.; вторая—архіепископомъ Угеромъ (1644. Codex Cajensis), Исаакомъ Боссіусомъ (1646. Codex Medicaeus) и Руинартомъ (Codex Colbertinus). Полная греческая рецензія оставлена въ настоящее время всѣми учеными, такъ какъ она заключаетъ въ себѣ множество интерполяцій. Что касается краткой греческой рецензіи, то большинство изслѣдователей ставитъ ее выше сирской. Укажемъ на Pote (Anfänge d. christlichen Kirche. Wittenberg. 1837. s. 735 ff.), Гефеле (Patres apostolici. Ed. 3. Tubingae. 1847. Proleg. LVIII; ср. Migne, Coursus Compl. S. G. t. V. col. 628 f.), Ульгорна (Real-Encyclop. v. Herzog. Bd. VII. s. 626—630), Дорнера (Die Lehre v. Person Christi. Bd. 1. s. 152 ff.), Дерцингера (Migne, Coursus Complet. t. V. col. 602—624) и др. Названные изслѣдователи опираются въ своемъ мнѣніи на томъ, что древнѣйшее свидѣтельство—пославіе св. Поликарпа къ филиппійцамъ предполагаетъ краткую греческую рецензію; о семи посланіяхъ краткой рецензіи упоминаетъ Евсевій (Н. Е. III. 30) и независимо отъ него блаж. Іеронимъ (De viris illustribus. c. 16).

боролся и великій мужъ апостольскій. Тѣмъ болѣе, что, за видимымъ сходствомъ приведенныхъ мѣстъ св. Игнатія съ разсматриваемыми стихами посланія, между тѣми и другими есть и значительное различіе. Такъ, отрицаніе явленія І. Христа во плоти св. Игнатій разлагаетъ, какъ видно, на частные моменты; или, иначе говоря, проводитъ черезъ главнѣйшіе факты изъ жизни Спасителя: рожденіе, состояніе жизни, распятіе, погребеніе и воскресеніе, чего вовсе не находимъ въ настоящемъ посланіи. У св. Игнатія встрѣчается далѣе опредѣленное техническое обозначеніе сущности отрицанія—*τὸ δοχεῖν*, хотя, правда, въ совершенно зачаточномъ, такъ сказать, видѣ, чего опять совершенно нѣтъ въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна. Самое исповѣданіе христіанскихъ истинъ св. Игнатій формулируетъ опредѣлениѣ. Все это указываетъ, что аналогія между полемическими мѣстами нашего посланія и таковыми же посланій св. Игнатія не настолько велика, какъ полагаютъ защитники.

Въ подтвержденіе того, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличается строгій докетизмъ, нельзя, замѣтимъ, привести ни одного древняго свидѣтельства, потому что слова св. Діонисія Александрійскаго, на которыя въ этомъ случаѣ ссылаются, слишкомъ общи и неопредѣленны. Они высказаны, кромѣ того, св. Діонисіемъ какъ бы случайно, мимоходомъ,—при доказательствѣ, что наше посланіе и четвертое Евангеліе существенно отличаются отъ Апокалипсиса ¹⁾. Самъ Люкке,—одинъ изъ наиболѣе видныхъ защитниковъ разсматриваемаго взгляда,—сознаетъ, что это древнее свидѣтельство можетъ быть различно понимаемо ²⁾. Правда, въ двухъ сходивъ на 1 Іоан. 4, 3 ст., помѣщенныхъ у Маттея, ясно признается въ данномъ стихѣ обличеніе доке-

¹⁾ Euseb. H. E. VII, 25 (Migne, Curs. Complet. S. G. t. X. col. 701; см. раньше col. 697. 700).

²⁾ Commentar. s. 73.

товъ ¹⁾. Но эти схолии принадлежать, безъ сомнѣнія, позднимъ греческимъ толкователямъ.

Начало второму разсматриваемому взгляду, — что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличается не кто иной, какъ іудействующій гностикъ Керинеѣ, положилъ собственно Шлейермахеръ. Послѣ него этотъ взглядъ находимъ у извѣстнаго историка Неандера. Въ послѣднее время его наиболее опредѣленно проводятъ, насколько намъ извѣстно, Мирбергъ, Гутеръ, Ердманнъ, Гауптъ и Вейсъ ²⁾.

Основаніе даннаго взгляда, у всѣхъ его защитниковъ, почти одно и то же. Ясное обличеніе Керинеѣ видятъ во 2, 22; 4, 2. 3 и 5, 6 ст. настоящаго посланія. Во 2, 22 ст. обличаются — говорятъ — такого рода лжеучители, которые отвергали, что Іисусъ есть Христосъ, или, что Іисусъ есть Сынъ Божій, т. е. отвергали, что въ чловѣкѣ Іисусѣ истинѣ приняло на себя чловѣческую природу предвѣчное Слово. Точнѣе, лжеучители, обличаемые во 2, 22 ст., дуалистически раздѣляли Іисуса отъ Христа, — не признавали, что это одно и то же божеское Лицо — воплотившійся Сынъ Божій. Раздѣляя Іисуса отъ Христа, отвергая Сына, они по тому самому отвергали и Отца, ибо существо Отца открывается только въ Сынѣ и всякое истинное познаніе Отца возможно только чрезъ Сына. Такого рода обличеніе какъ нельзя болѣе приложимо къ Керинеѣ, считавшему Іисуса и Христа за двѣ совершенно отдѣльныя личности, временно только соединенныя между собою ³⁾. Съ 2, 22 ст. вполнѣ

¹⁾ Первая схолія читается въ подлинникѣ такъ: ὁ μὴ ὁμολογεῖ — διὰ τοὺς κατὰ φαντασίαν δοξάζοντας τὴν ἐνανθρώπησιν αἰρεσιώτας; вторая: ἔλεγον γὰρ τινὲς ὅτι φαντασίᾳ κατελήθεναι ἐξ οὐρανοῦ τὸν Κύριον (Bertholdt, Historisch-kritische Einleitung. Erlangen. 1819. Th. VI. s. 3260. Anmerk. 6).

²⁾ Взгляда этого держится и Браунъ, хотя онъ не строго его выдерживаетъ (Die drei Briefe d. Ap. Johan. s. 9. 67. 115. 135).

³⁾ Erdmann, Primae Ioannis epist. argumentum. p. 98. 99; Huther, Handbuch. s. 130. 131; Haupt, Der erste Brief d. Johannes. s. 112; Weiss, Lehrbuch d. historisch-kritischen Einleitung in N. T. 1887. s. 453. § 42. Cp.

тожественъ 4, 2. 3 ст., и слѣдовательно здѣсь также обличается керинѳанское лжеученіе. Чтобы доказать тожество этихъ мѣстъ, названные изслѣдователи прибѣгаютъ къ слѣдующему приему. Прежде всего нѣкоторые изъ нихъ прямо (Гутеръ, Вейсъ и Гауптъ), другіе—скрыто (Неандеръ и Erdmannъ) отдѣляютъ въ 4, 2 ст. слово „Христось“ отъ „Исусъ“, считая первое не субъектомъ предложенія, а предикатомъ, и такимъ образомъ переводятъ этотъ стихъ такъ: „всякій духъ, который исповѣдуетъ *Исуса, какъ Христа пришедшаго во плоти*, отъ Бога есть“¹). Далѣе, вмѣсто принятаго чтенія 4, 3ст: „всякій духъ, который не исповѣдуетъ Исуса Христа пришедшаго во плоти“, большинство названныхъ изслѣдователей, опираясь на нѣкоторыя древнія рукописи, принимаютъ чтеніе: „всякій духъ, который не исповѣдуетъ Исуса“²); при этомъ Гауптъ, имѣя главнымъ образомъ въ виду свидѣтельство Тертулліана, старается доказать, что послѣднему чтенію предпочтительнѣе: „всякій духъ, который раздѣляетъ Исуса“ (*πᾶν πνεῦμα ἕ λβει τὸν Ἰησοῦν*)³). Ясное указаніе на обличеніе Керинѳа видятъ наконецъ (за исключеніемъ Гаупта) въ 5, 6 ст., именно въ словахъ: „не водою только, но водою и кровію“. Полемическая дѣль этихъ стиховъ, говорятъ, несомнѣнна; нужно только опредѣлить ихъ ближайшій смыслъ. Подъ „водою“ въ 5, 6 ст. необходимо разумѣть крещеніе, принятое Исусомъ Христомъ отъ Іоанна, а подъ „кровію“ Его страданія или Его искупительную смерть. Слѣдовательно, настаивая съ особенною силою, что І. Хри-

Storr, Ueber den Zweck. s. 43. 44. 174; Hug, Einleitung in das N. T. Th. 2. s. 169.

¹) Huther, Handbuch. s. 187; Weiss, Lehrbuch. § 42. s. 453; Haupt, Der erste Brief d. Johannes. s. 208 ff; Neander, Geschichte d. Pflanzung und Leitung d. christlichen Kirche durch die Apostel. Hamburg. 1833. Bd. II. s. 491. 492; Erdmann, Primae Ioannis epistolae argumentum. p. 152.

²) Huther, Handbuch. s. 188; Erdmann, Primae Ioannis epistolae argum. p. 152.

³) Haupt, Der erste Brief d. Jehan. s. 213 ff.

стость пришелъ „не водою только, но водою и кровію“, апостоль, безъ сомнѣнія, имѣлъ въ виду такого рода лжеучителей, которые хотя признавали въ извѣстномъ смыслѣ, что І. Христосъ пришелъ „водою“, т. е. принялъ крещеніе отъ Іоанна, но отвергали Его пришествіе „кровію“, т. е. Его искупительную смерть. А это и есть извѣстное лжеученіе Керинеа ¹⁾.

Разборъ только что представленнаго взгляда имѣетъ для насъ особенную важность. Здѣсь мы положимъ существенную основу для положительнаго рѣшенія занимающаго насъ вопроса. Обратимся прежде всего къ уясненію, правильно ли понимаютъ защитники тѣ мѣста посланія, въ которыхъ усматривается ими обличеніе Керинеа.

Нужно, думаемъ, вполне согласиться съ указаннымъ раньше объясненіемъ защитниками 2, 22 ст. Въ этомъ объясненіи хорошо выдерживается какъ значеніе употребленнаго во 2, 22 ст. слова „Христосъ“, такъ и отношеніе послѣдняго къ стоящему прежде него слову „Иисусъ“. Несомнѣнно, что слово „Христосъ“ равносильно во 2, 22 ст. слову: „Сынъ Божій“. Это видно прежде всего изъ 2, 23 ст., гдѣ „лжець“ ближе опредѣляется, какъ „отвергающій... Сына“. Въ пользу этого говоритъ также 3, 23; 4, 15; 5, 1 и 5, 6 ст. Можно указать и на Іоан. 1, 17 ст., гдѣ слово „Христосъ“ получаетъ свое разъясненіе въ выраженіи 18 ст: „Единородный Сынъ, сущій въ вѣдрѣ Отчемъ“. Съ другой стороны, во 2, 22 ст.,—на что мы уже имѣли случай указать,—наименованіе „Иисусъ“ отдѣляется, такъ сказать, отъ наименованія „Христосъ“; характеризуя здѣсь сущность обличаемаго лжеученія, апостоль, возможно допустить, примѣнялся въ этомъ случаѣ къ терминологіи самихъ лжеучителей. Это построеніе 2, 22 ст.,—отношеніе въ немъ словъ

¹⁾ Neander, Geschichte der Pflanz. und Leitung. Bd. II. s. 493; Huther, Handbuch. s. 224; Erdmann, Primae Ioannis epistolae argumentum. p. 200; Weiss, Lehrbuch. s. 453; cp. Storr, Ueber d. Zweck. s. 45—47, 174 ff. 227 ff.

„Иисусъ“ и „Христосъ“, вполне также выдерживаетъ указанное пониманіе.

Нельзя не признать справедливымъ и того объясненія, какое защитники изложеннаго взгляда даютъ 5, 6 ст. Исслѣдователи, не усматривающіе въ этомъ стихѣ полемической цѣли, различнымъ образомъ понимаютъ стоящія въ немъ слова: „вода“ и „кровь“. По мнѣнію Гроція, этими словами или, по крайней мѣрѣ, первымъ обозначается нравственное свойство І. Христа: *водою*, т. е. — говоритъ Гроцій — чрезъ святѣйшую жизнь, которая можетъ быть обозначена словомъ „вода“¹⁾. Шультгессъ разумѣетъ подъ „водою“ и „кровію“ два элемента физической жизни І. Христа²⁾. Нѣкоторые изслѣдователи видятъ въ этихъ словахъ указаніе на свидѣтельства, бывшія при крещеніи І. Христа и Его смерти, а именно: въ словѣ „вода“ — на свидѣтельство божественнаго голоса при крещеніи, а въ словѣ „кровь“ — или на свидѣтельство сотника (Стротъ), или на событія, слѣдовавшія за смертію І. Христа, именно Его воскресеніе и вознесеніе (Циглеръ)³⁾. Нѣтъ нужды доказывать, что съ этими пониманіями разсматриваемыхъ словъ 5, 6 ст. нивъ какомъ случаѣ нельзя согласиться. Болѣе, повидимому, вѣроятно разумѣть подъ „водою“ установленное І. Христомъ таинство крещенія, а подъ „кровію“ — Евхаристію⁴⁾. Но слово „кровь“ нигдѣ не употребляется въ Н. Завѣтѣ для обозначенія таинства Евхаристіи. Точно также „вода“ не можетъ означать таинства крещенія. Іоаннъ Креститель, опредѣляя отличіе свое отъ І. Христа, называетъ себя крестящимъ *въ водѣ*, а объ І. Христѣ говоритъ, что Онъ есть

¹⁾ Adnotationes. tom. III. p. 1142.

²⁾ Die biblische Lehre v. Abendmahl. s. 344—349.

³⁾ Eichhorn's Repertorium. 1804. Bd. 12. s. 64.

⁴⁾ Sander, Commentar. s. 262. 263; Besser, Die Briefe Johannis. s. 352; Grau, Entwicklungsgeschichte d. Neutestam. Schriftthums. 1871. Bd. II. s. 247. 248.

„крестящій Духомъ Святымъ“ (Іоан. 1, 33). Нѣкоторые изслѣдователи, раздѣляя на половину предшествующее пониманіе, разумѣютъ подъ „водою“ таинство крещенія, а подъ „кровію“—искупительную смерть І. Христа ¹⁾). Но противъ такого пониманія говоритъ прежде всего тѣсная связь въ 5, 6 ст. словъ „вода“ и „кровь“; она можетъ быть объяснена только тѣмъ, что понятія, выражаемые ими, соотвѣтствуютъ другъ другу, чего не допускается при указанномъ пониманіи. Кромѣ того, сообразно этому пониманію, слово „вода“ должно бы, кажется, не предшествовать слову „кровь“, а стоять послѣ него, ибо установленіе таинства крещенія произошло собственно послѣ смерти Спасителя и послѣднюю необходимо предполагаетъ. Наиболѣе справедливымъ объясненіемъ разсматриваемыхъ словъ 5, 6 ст. нужно признать указываемое защитниками настоящаго взгляда. Объясненіе это мы находимъ у блаж. Теофилакта. Заключая свое толкованіе 5, 6 ст., блаж. Теофилактъ говоритъ: „что Господь нашъ есть Сынъ Божій, въ этомъ никто не можетъ сомнѣваться, когда о Немъ свидѣтельствуютъ три: крещеніе, страданія, воскресеніе“ ²⁾). Такое пониманіе разсматриваемыхъ словъ прежде всего вполне соотвѣтствуетъ употребленному въ 5, 6 ст. глаголу ἔρχεσθαι, и въ частности стоящей формѣ аориста ἔλθων (пришедшій), которая, какъ форма чисто повѣствовательная, указываетъ вообще на какіе нибудь совершившіеся историческіе факты. Оно, далѣе, вполне оправдывается стоящимъ предъ словомъ „водою“ предлогомъ διὰ, означающимъ въ данномъ случаѣ тѣ средства, чрезъ которыя І. Христосъ пришелъ. Наконецъ, при данномъ пониманіи „вода“ и „кровь“ являются характеристическими признаками мессіанскаго достоинства І. Христа, а на это именно и желалъ указать здѣсь апостолъ: при крещеніи І. Христосъ вступилъ въ Свое служеніе искупленія рода человѣческаго

¹⁾ Düsterdieck, Die drei johann. Briefe. Bd. II. s. 378; De-Bette и др.

²⁾ Migne, Coursus Compl. S. G. tom. 126. col. 60.

отъ грѣха, проклятiя и смерти, Своею же смертію Онъ совершилъ дѣло искупленiя, очистивши грѣхи міра пролитію на крестѣ святѣйшею кровію.

Но соглашаясь въ указанномъ съ защитниками разсматриваемаго взгляда, мы не можемъ признать, чтобы они дѣйствительно доказали тожество 4, 2. 3 ст. съ 2, 22 ст. Въ своемъ доказательствѣ защитники прибѣгаютъ прежде всего къ отдѣленію въ 4, 2 ст. слова „Христось“ отъ „Исусь“. Но такое отдѣленіе должно быть признано совершенно искусственнымъ, потому что эти слова являются здѣсь субъектомъ предложенiя, и слѣдовательно выраженіе: „пришедшаго во плоти“ относится, какъ замѣчено уже, не къ одному слову „Исусь“, а къ словамъ „Исусь Христось“. Нѣтъ также достаточныхъ основанiй принять чтеніе 4, 3 ст.: „который не исповѣдуетъ Исуса“, вмѣсто обыкновеннаго: „который не исповѣдуетъ Исуса Христа пришедшаго во плоти“. Два кодекса, именно А и В, въ которыхъ встрѣчается первое чтеніе, далеко еще не могутъ имѣть рѣшающаго значенiя, и кромѣ того форма: „который не исповѣдуетъ Исуса“ не соотвѣтствуетъ любви апостола къ симметрическимъ противоположенiямъ.—Еще болѣе несостоятельно утвержденіе Гаупта, что первоначальнымъ чтенiемъ 4, 3 ст. было: „который, (т. е. духъ) раздѣляетъ Исуса“. Самъ Гауптъ сознаетъ, что слова историка Сократа: „онъ (т. е. Несторiй) не разумѣлъ, что въ соборномъ посланiи Іоанна, въ древнихъ спискахъ написано, что всякій духъ, который раздѣляетъ Исуса, не есть отъ Бога“,—что эти слова не даютъ права на подобное заключеніе, такъ какъ Сократъ не могъ, естественно, сравнить всѣхъ рукописей и найти въ нихъ подтвержденіе своему чтенію¹⁾. Но есть—продолжаетъ Гауптъ—несомнѣнные свидѣтели въ пользу первоначальности чтенiя: „который раздѣляетъ Исуса“. Главнѣй-

¹⁾ Haupt, Der erste Brief. s. 213.

шимъ изъ нихъ является Тертуллианъ. Въ сочиненіи „Противъ Маркіона“, кн. 5, гл. 16, Тертуллианъ поднимаетъ вопросъ, кто разумѣется въ 2 Солун. 2, 3—4 ст., и отвѣчаетъ: „по нашему мнѣнію—именно антихристъ... какъ учить апостоль Іоаннъ, который говорятъ, что уже вошли въ міръ антихристы, предвѣстники духа антихриста, отвергающіе, что Христосъ пришелъ во плоти и раздѣляющіе Иисуса“. Приведенныя слова представляютъ, говоритъ Гауптъ, извлечение изъ первыхъ трехъ стиховъ четвертой главы настоящаго посланія: выраженіе „вошли въ міръ“ относится къ первому стиху, слова „пришелъ во плоти“ (т. е. Христосъ)—къ второму, а „раздѣляющіе Иисуса“—къ третьему, и слѣдовательно 4, 3 ст. Тертуллианъ читалъ: „который (т. е. духъ) раздѣляетъ Иисуса“¹⁾). Неосновательность такого заключенія Гаупта видна ясно. Можно согласиться, что выраженіе: „вошли въ міръ“ (т. е. антихристы) относится къ 4, 1 ст., гдѣ ему соотвѣтствуетъ: „много лжепророковъ появилось въ міръ“. Но ни въ какомъ случаѣ нельзя считать слѣдующее затѣмъ выраженіе: „отвергающіе, что Христосъ пришелъ во плоти“ извлеченіемъ изъ 4, 2 ст., ибо въ послѣднемъ говорится объ исповѣданіи пришествія І. Христа во плоти, какъ признакъ пребыванія въ насъ Духа Божія, а вовсе не объ отрицаніи этого пришествія. Посему для объясненія указаннаго выраженія необходимо признать, что Тертуллиану было извѣстно обыкновенное чтеніе 4, 3 ст.: „не исповѣдуетъ Иисуса Христа пришедшаго во плоти“,—особенно, если имѣть при этомъ въ виду слѣдующее мѣсто изъ сочиненія Тертуллиана „О плоти Христа“: „кто отвергаетъ, что Христосъ пришелъ во плоти, тотъ антихристъ“²⁾). Если же такъ, то дальнѣйшее выраженіе приведеннаго мѣста Тертуллиана: „раздѣляющіе Иисуса“ имѣетъ свою основу въ томъ, что, кромѣ обыкновеннаго чтенія 4, 3 ст., суще-

1) Haupt, Der erste Brief d. Johan. s. 214.

2) De carne Christi, c. 24: „Qui negat Christum in carne venisse, hic antichristus est“.

ствовало, какъ прибавка, и чтеніе: „который раздѣляетъ Иисуса“. Съ теченіемъ времени послѣднее вошло кой-гдѣ въ употребленіе, но не получило всеобщаго распространенія; во всѣхъ греческихъ рукописяхъ, въ сирскомъ переводѣ, у всѣхъ восточныхъ отцевъ стоитъ чтеніе: „не исповѣдуетъ“... Изъ приведенныхъ мѣстъ Тертуліана, а такъ равно изъ его сочиненія „Противъ психиковъ“, гл. 1-я, можно кромѣ того заключать, что вариантъ: „который раздѣляетъ Иисуса“ возникъ изъ антигностической полемики. А слѣдующая схолія, помѣщенная у Маттея, ясно говоритъ, что онъ имѣетъ видъ глоссы: „появились... его (т. е. антихриста) ереси, которыхъ отличительную особенность составляетъ то, что лжепророки и духи *раздѣляютъ Иисуса, не исповѣдуя Его пришедшимъ во плоти*“¹⁾). Справедливо, скажемъ, говорить Лücke, что для новозавѣтнаго стиля вообще и писаній ап. Іоанна въ частности чтеніе: „раздѣляетъ Иисуса“ кажется слишкомъ труднымъ и потому безусловно должно быть отвергнуто²⁾).

Какъ сказано раньше, нужно признать правильнымъ то объясненіе, какое защитники разсматриваемаго взгляда даютъ 2, 22 и 5, 6 ст. настоящаго посланія. Но мало того: необходимо также согласиться, что эти полемическія мѣста посланія, при указанномъ ихъ пониманіи, съ полнымъ правомъ могутъ быть относимы къ Керинеу. Послѣдній дѣйствительно дуалистически раздѣлялъ Иисуса отъ Христа, — признавалъ только временное соединеніе Христа съ Иисусомъ. Частіе же, его христологія такова. Иисусъ былъ естественнымъ образомъ рожденный сынъ Іосифа и Маріи; отъ другихъ людей Онъ отличался только большею степенью законной праведности и мудрости, и за эти именно качества удостоился сдѣлаться Мессіей³⁾). О своемъ назначеніи И-

¹⁾ Huther, Handbuch. s. 183. 184.

²⁾ Lücke, Commentar. s. 350.

³⁾ Ign. Adv. Haer. 1, 26, 1: „Иисусъ, говорилъ онъ (т. е. Кериней), не

сусь сначала ничего не зналъ. Въ первый разъ Ему было объ этомъ открыто при крещеніи Его Іоанномъ на Іорданѣ. Здѣсь „Христось“ или „Логось“, явился, въ видѣ голубя, изъ открывшагося неба и сошелъ на Іисуса. Черезъ это соединеніе со Христомъ Іисусъ теперь позналъ Отца, оставшагося до сихъ поръ неизвѣстнымъ, возвѣстилъ о Немъ и творилъ чудеса ¹⁾. Идея страждущаго Мессіи совершенно чужда была міросозерцанію Керинеа. Въ соединеніи со Христомъ Іисусъ, по его взгляду, не могъ страдать, ибо при этомъ соединеніи Онъ необходимо восторжествовалъ бы надъ своими врагами. Страданіе Іисуса есть доказательство, что соединенный прежде съ Нимъ Христось отдѣлился и вознесся опять на небо. Страдалъ, слѣдовательно, а такъ равно воскресъ только человекъ Іисусъ ²⁾.—Къ такого рода же

былъ рожденъ отъ Дѣвы (ибо это казалось ему невозможнымъ), но, подобно тому, какъ и всѣ прочіе люди, былъ сынъ Іосифа и Маріи, и отличался отъ всѣхъ справедливостію (*justitia*), благоразуміемъ и мудростію“. — Приведенное свидѣтельство св. Иринея буквально почти повторяетъ Ипполитъ (*Philosoph. VII. 33: Τὸν δὲ Ἰησοῦν ὁπέθετο μὴ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι, γεγονέναι δὲ αὐτὸν ἐξ Ἰωσήφ καὶ Μαρίας υἱὸν ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀνθρώποις, καὶ δικαιότερον γεγονέναι καὶ σοφώτερον*). — *Ephr. Haer. XXVIII. c. 1;* „Ибо и онъ (т. е. Керинеѣ) взводитъ одинаковыя съ упомянутымъ выше (т. е. Карпократомъ) клеветы на Христа, утверждая, что Христось родился отъ Маріи и отъ сѣмени Іосифова“ (*Migne, Curs. Compl. S. G. t. XLI. col. 377*). — *Ср. Theodor. Haeretic. fabul. II. 3; Augustin. De haeres. c. 8.*

¹⁾ *Iren. Adv. Haer. I. 26, 1:* „И послѣ крещенія сошелъ на Него Христось въ видѣ голубя, и потомъ Онъ возвѣстилъ невѣдомаго Отца и совершалъ чудеса (*virtutes perfecisse*)“. — Тоже самое буквально повторяетъ св. Ипполитъ (*Philosoph. VII. 33: Καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα καταβθεῖν εἰς αὐτὸν... τὸν Χριστὸν ἐν εἶδει περιστερᾶς καὶ τότε κηρῶσαι τὸν ἄγνωστον πατέρα, καὶ δυνάμεις ἐπιτελέσαι*). — *Ephr. Haer. XXVIII. c. 1:* „Свыше отъ горняго Бога сошелъ на Него (т. е. Іисуса) Христось, то есть Духъ Святѣй, въ видѣ голубя, на Іорданѣ, и открылъ Ему, а чрезъ Него и послѣдователямъ Его невѣдомаго Отца. И посему то, такъ какъ сила сошла на Него свыше, совершалъ Онъ чудеса“ (*Migne, Curs. Compl. tom. XLI. col. 380*).

²⁾ *Iren. Adv. Haer. I. 26, 1:* „Наконецъ, Христось удалился (*revolasse*) отъ Іисуса, и Іисусъ страдалъ и воскресъ, Христось же, будучи дужоventь, оставался

ученію вопль—повторимъ—можетъ быть отнесено обличеніе, заключающееся въ 2, 22 и 5, 6 ст. ¹⁾).

На основаніи до сихъ поръ сказаннаго относительно разбираемаго взгляда можно, повидимому, признать, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна дѣйствительно обличается не кто иной, какъ Керинеѣ. Что защитники не доказали тождества 4, 2. 3 ст. съ 2, 22 ст. настоящаго посланія, это, конечно, вовсе не говоритъ противъ состоятельности ихъ взгляда, ибо тождество данныхъ мѣсть,—что вопль естественно предположить,—можетъ быть доказано инымъ образомъ. Нѣкоторые изслѣдователи, какъ напр. Грау, выставляютъ противъ разсматриваемаго взгляда то возраженіе, что въ посланія нѣтъ ни малѣйшаго намека на хилизмъ Керинеа—важнѣйшій пунктъ его ученія ²⁾). Но аргументъ Грау не имѣетъ доказательной силы. Керинеѣ дѣйствительно былъ хилистъ, хотя, быть можетъ, и не такой грубый, какимъ представляютъ его римскій пресвитеръ Каіи и св. Діонисій Александрійскій ³⁾). Но если въ настоящемъ по-

чуждѣ страданій“ (Ср. Hippol. Philosph. VII. 33: πρὸς δὲ τῷ τέλει ἀποлтῆναι τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ τὸν Ἰησοῦν πεπονθέναι καὶ ἐγηγέρθαι, τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ διαμεμενημέναι πνευματικὸν ὑπάρχοντα).—Eriph. Haeres. XXVIII. c. 1: „И когда Онъ (т. е. Иисусъ) страдалъ, пришедшее свыше вознеслось (ἀναлтῆναι) отъ Иисуса горѣ. Страдалъ и снова воскресъ Иисусъ, а сошедшій на Него свыше Христосъ вознесся не страдавъ“.

¹⁾ Липсіусъ говоритъ, что „по ученію Керинеа не зонъ Христосъ сошелъ на человѣка Иисуса, а Духъ Святый или нѣкоторая высшая сила снизошла на Христа, Который не отличался отъ человѣка Иисуса“ (Zur Quellenkritik d. Eriphanios. Wien. 1865. s. 119). Но такое пониманіе хринологіи Керинеа ясно противорѣчитъ приведеннымъ свидѣтельствамъ св. Иринее, Иполита и другихъ ересеологовъ.

²⁾ Grau, Entwicklungsgeschichte d. Neutestam. Schrifth. Bd. II. s. 416.

³⁾ По словамъ пресвитера Каія, отрывокъ изъ разсужденія котораго съ монтанистомъ Прокомъ приводитъ историкъ Евсевій, Керинеѣ училъ, „что послѣ воскресенія настанетъ земное царство Христово, что люди тогда опять будутъ жить тѣлесно въ Іерусалимѣ, служа страстямъ и удовольствіямъ“ (Migne, S. G. t. XX. col. 273).

слани вѣтъ ни малѣйшаго намека на его хилиастическія воззрѣнія, то отсюда еще не слѣдуетъ, что обличеніе его не можетъ здѣсь находиться. Вѣдь нельзя же, вообще говоря, требовать, чтобы обличеніе велось съ указаніемъ непосредственно на всѣ противные пункты... Есть другое, дѣйствительно, по нашему мнѣнію, важное возраженіе противъ состоятельности разсматриваемаго взгляда. Разъясимъ это.

Въ такихъ мѣстахъ посланія, какъ 1, 6. 8. 10; 2, 4. 6. 9; 3, 4. 6. 7 ст. и нѣкоторыхъ другихъ, мы признаемъ несомнѣннымъ существованіе полемической цѣли. Въ первомъ изъ указанныхъ мѣстъ обращаетъ на себя вниманіе слѣдующій употребленный въ нихъ способъ выраженія: *еще речемъ, яко общеніе имамы съ нимъ и во тмѣ ходимъ...* (ст. 6); *еще речемъ, яко грѣха не имамы...* (ст. 8); *еще речемъ, яко не согрѣшихомъ...* (ст. 10). Не будетъ, кажется, искусственности и натяжки, если, имѣя въ виду аптитетическое построеніе 1, 6. 8. 10 ст., понимать приведенныя выраженія такъ: „если *нѣкоторые* говорятъ, что они имѣютъ общеніе съ Богомъ и ходятъ во тмѣ...; если *нѣкоторые* говорятъ, что они не имѣютъ грѣха...; если *нѣкоторые* говорятъ, что они не согрѣшили“... А при такомъ пониманіи очевидно, что рѣчь апостола направляется здѣсь противъ опаснѣйшихъ антиномистическихъ извращеній нравственныхъ истинъ христіанства со стороны, конечно, появившихся лжеучителей. Обращаетъ далѣе на себя вниманіе слѣдующій способъ выраженія во 2, 4. 6. 9 ст: *глаголай, яко познахъ его* (т. е. Бога)...; *глаголай въ немъ* (т. е. въ Богѣ) *пребывати; глаголай себе во свѣтъ быти*. Приведенныя выраженія указываютъ, кажется, что во 2, 4. 6. 9 ст. апостолъ обличаетъ такого рода лжеучителей, которые утверждали, что они знаютъ Бога, имѣютъ общеніе съ Нимъ, ходятъ во свѣтъ, а между тѣмъ, какъ видно изъ того же мѣста посланія, они не соблюдали заповѣдей Божіихъ, ненавидѣли ближнихъ и т. п., т. е. апостолъ обличаетъ здѣсь лжеучителей антиномистическаго направленія. Болѣе ясное обличеніе антиномизма находится въ 3, 4. 6.

Лжеучители. 7

7 ст. Первый изъ указанныхъ стиховъ получаетъ свой ясный опредѣленный смыслъ только при предположеніи, что въ немъ имѣются въ виду лжеучители, совершенно извращавшіе понятіе о грѣхѣ. Именно, вопреки ихъ утвержденію, что грѣхъ (*ἀμαρτία*) есть легко извиняемое несовершенство человѣческой природы, апостолъ здѣсь разъясняетъ, что всякій грѣхъ есть *беззаконіе* (*ἀνομία*), т. е. противленіе божественной волѣ. Необходимо замѣтить, что подъ *ἀνομία*, слѣдуя постоянному употребленію этого слова въ св. Писаніи и въ классическомъ языкѣ, нужно разумѣть именно *противозаконіе*, а не поведеніе, вытекающее изъ неимѣнія, или незнанія закона; иное значеніе имѣетъ *ἄνομος* въ 1 Кор. 9, 21 ст. Указанные лжеучители разумѣются и въ 3, 6 ст., какъ это открывается изъ самой формы употребленныхъ здѣсь глаголовъ: *не видѣ ея, ни позна ея*. Что касается, наконецъ, 3, 7 ст., то къ признанію въ немъ обличенія нравственнаго антиномизма приводятъ начальныя его слова: *чадца, никтоже да ститъ васъ*. Они показываютъ, что вся сила дальнѣйшей мысли, выраженной въ 3, 7 ст., покоится на словѣ *творяй*, т. е. здѣсь настаивается на необходимости творить правду тому, кто праведенъ. Мысль эта представляетъ простую тавтологію, если не признать, что она высказана въ обличеніе совершенно извращеннаго взгляда появившихся лжеучителей на грѣхъ, какъ на неизбѣжное зло, которое не можетъ особенно вредить нравственному достоинству человѣка.

Изъ названныхъ защитниковъ разсматриваемаго взгляда Гутеръ, Гауптъ и Вейсъ рѣшительно не признаютъ въ указанныхъ мѣстахъ посланія обличенія нравственнаго антиномизма, и вообще не видятъ въ нихъ никакой полемической цѣли. Если бы,—говорятъ они прежде всего,—3, 4 ст. былъ направленъ въ обличеніе антиномизма, то апостолъ не сказалъ бы, что грѣхъ есть *ἀνομία* (беззаконіе), а наоборотъ: *ἀνομία* есть грѣхъ. Очевидно, слѣдовательно, что въ 3, 4 ст. не имѣется въ виду предостереженье отъ заблужденія,

будто грѣхъ, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, дозволи-
теленъ, а просто разъясняется, что дѣланіе добра ни подъ
какимъ предлогомъ не должно быть оставляемо. Нельзя
также усматривать обличеніе антиномизма въ 3, 7 ст. На-
чальные его слова: *чадѣца, никтоже да лститъ васъ* не заклю-
чаютъ въ себѣ предостереженія читателей отъ какого ни-
будь распространившагося лжеученія, а просто выражаютъ
увѣщаніе не поддаваться вообще соблазну. Точно также
нельзя видѣть обличеніе антиномизма въ 1, 6. 8. 10 ст.
Форма *еще речемъ* есть просто гипотетическая, „коммуни-
кативная“ форма, вслѣдствіе употребленія которой рѣчь пи-
сателя пріобрѣтала большую силу и выразительность ¹⁾).

Слабость этихъ утвержденій ясно выдаетъ одинъ изъ
самыхъ защитниковъ, именно Вейсъ. Употребленіе въ 3,
4 ст. слова *ἀνομία* дѣйствительно, — говоритъ онъ, — обращаетъ
на себя вниманіе. Весьма вѣроятно, что община, къ кото-
рой написано посланіе, подвергалась прежде опасности
увлеченія антиномизмомъ, но теперь послѣдній былъ уже
побѣжденъ, на что указывается въ 2, 13 ст. словами: „по-
бѣдили лукаваго“ (*τὸν πονηρὸν*) ²⁾. Самъ Вейсъ слѣдовательно
признаетъ, что въ 3, 4 ст. находится указаніе на антино-
мизмъ, — что безъ такого указанія 3, 4 ст. не можетъ быть
поняты. Если прибавить, что отвесеніе этого указанія къ
прежде угрожавшему общинѣ антиномизму не имѣетъ для
себя никакихъ основаній, — потому что въ 2, 13 ст. апо-
столь обращается не ко всей общинѣ, а къ одному только
ея классу — юношамъ, и подъ лукавымъ разумѣется здѣсь
не кто другой, какъ діаволь, — то шаткость взгляда Вейса
выступаетъ очень ясно. Далѣе, утвержденіе, что слова: *ни-
ктоже да лститъ васъ* заключаютъ въ себѣ чисто общее
предостереженіе читателей отъ возможныхъ для нихъ со-

¹⁾ Huther, Handbuch. s. 12. 13. 157. sp. 81. 82; Weiss, Lehrbuch. § 42.
s. 453. 454. 455; Haupt, Der erste Brief Johan. s. 33. 146. 157. 158 и др.

²⁾ Weiss, Lehrbuch der Einleitung in das N. T. s. 454.

блзновъ, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть принято. Для непосредственнаго взгляда ясно, что апостоль предостерегаетъ здѣсь читателей отъ какой-то со стороны угрожающей имъ опасности. Ссылка Гутера для оправданія своего пониманія на 1 Кор. 6, 9 ст. и 15, 33 ст. не имѣетъ значенія, потому что тамъ стоитъ форма, совершенно отличная отъ употребленной въ 3, 7 ст., именно: „не обманывайтесь“ (μη πλανᾶσθε). Что касается, наконецъ, возраженія противъ существованія обличенія нравственнаго антиномизма въ 1, 6. 8. 10 стт., то можно, допустимъ, согласиться съ приведеннымъ объясненіемъ значенія употребленной въ этихъ стихахъ формы: *еще речемъ*. Но необходимо при этомъ имѣть въ виду содержаніе непосредственно слѣдующихъ словъ, особенно въ 1, 8 и 1, 10 ст.: *яко грѣха не имамы и: яко не согрѣшихомъ*. Мы далеки, чтобы навязывать писателю посланія то, чего онъ вовсе не имѣлъ въ виду. Но едва ли, осмѣлимся сказать, апостоль сдѣлалъ бы такія предположенія, какъ „мы не имѣемъ грѣха“, или „мы не согрѣшили“, если бы къ этому у него не было вѣшняго повода.

Неандеръ и Ердманнъ видятъ въ приведенныхъ мѣстахъ посланія обличеніе не нравственнаго антиномизма, а индифферентизма или квіэтизма, и это обличеніе они относятъ, кромѣ того, не къ лжеучителямъ, а къ общинѣ вообще, для которой написано настоящее посланіе. Въ первомъ посланіи ап. Іоанна,—говоритъ Неандеръ,—выступаетъ на стойчивая полемика противъ практическихъ извращеній христіанства. Апостоль убѣждаетъ, что только творящій справедливость рожденъ отъ Бога, что жизнь въ общеніи со Христомъ не совмѣстима съ жизнью во грѣхѣхъ, что, кто живетъ во грѣхѣхъ, тотъ далекъ отъ познанія Христа, что творящій грѣхъ нарушаетъ также законъ и грѣхъ есть дѣйствительное нарушеніе закона. Изъ этой полемики,—продолжаетъ Неандеръ,—нельзя заключать, что здѣсь обличается „ложный либерализмъ“ или антиномизмъ. Poleмика

просто имѣть въ виду „не христіанское направленіе, которое очень легко могло породиться въ общинахъ, существовавшихъ съ давняго времени, гдѣ христіанство уже передавалось отъ родителей къ дѣтямъ и стало фактомъ привычки,—направленіе, при которомъ вѣра и исповѣданіе ея обратились въ *opus operatum*,—вѣра не сдѣлалась одушевляющимъ принципомъ внутренней жизни“¹⁾. Сходно о томъ же говорить Ердманнъ. Въ общинахъ, къ которымъ написано настоящее посланіе, уже прошла—говоритъ онъ—первоначальная высота и строгость христіанской жизни. Теперь уже желали быть христіанами и не оставляли языческаго образа поведенія. Идея закона Божія не была отвергаема, но она не сдѣлалась въ сердцахъ могучею силою жизни²⁾.

Не говоря уже, что Неандеръ и Ердманнъ ослабляютъ силу обличенія, заключающагося въ указанныхъ мѣстахъ посланія, обратимъ вниманіе на то, что нѣтъ ни малѣйшаго права относить эти мѣста къ общинѣ вообще, къ которой написано посланіе. Состояніе общины (ъ) въ цѣлости,—какъ видно изъ изложеннаго раньше содержанія посланія,—представляется въ совершенно благопріятномъ свѣтѣ. Читатели посланія находятся въ общеніи со Отцемъ и Сыномъ и апостоль желаетъ только усовершенять ихъ радость, происходящую отъ такого общенія. Они получили помазаніе отъ Святаго и не нуждаются, чтобы ктонибудь ихъ училъ; они знаютъ все, что касается истины Евангельскаго благовѣстія. Старцы общины познали Единороднаго Сына Божія, Совершителя нашего спасенія; юноши общины побѣдоносно вышли изъ борьбы со грѣхомъ и крѣпцы силою Божіею. Апостоль нигдѣ не увѣщаетъ читателей возвратиться къ нравственной строгости, обнаруженной первоначально хри-

1) Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung. Bd. II. s. 493. 494.

2) Erdmann, Primae Ioannis epist. argum. p. 33. 34. 35.

стіанами, а убѣждаетъ ихъ только къ стойкости въ томъ, что́ они есть и чѣмъ они владѣютъ. Онъ ясно различаетъ читателей посланія отъ тѣхъ, которые „лѣстятъ“ ихъ. Можно ли послѣ этого относить указанныя полемическія мѣста къ общинѣ вообще, для которой написано посланіе, и думать, что въ нихъ обличается нравственный индифферентизмъ, или квіэтизмъ послѣдней?

Такимъ образомъ нужно признать несомнѣннымъ, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна находится обличеніе нравственнаго антиномизма.

Обращаясь теперь къ Керинеу, мы, руководясь свидѣтельствами ересеологовъ, должны сказать, что онъ не держался антиномистическихъ воззрѣній. У св. Иринея и Ипполита не находится прямыхъ указаній на нравственное ученіе Керинеа. Однако о взглядѣ послѣдняго на законъ можно судить по тѣмъ словамъ названныхъ ересеологовъ, что Іисусъ, по ученію Керинеа, отличался особенною законною праведностію, за что собственно и удостоился сдѣлаться Месіей¹⁾. По свидѣтельству св. Епифанія, Керинеѣ приписывалъ іудейское заповѣдательство одной руководительной силѣ, стоящей во главѣ ангеловъ, сотворившихъ міръ²⁾, желая, думаемъ, этимъ показать высокое достоинство Моисеева закона предъ другими религіями и человѣческими системами; Филастрій же о Керинеѣ прямо говоритъ: „Бога іудеевъ... Который далъ законъ сынамъ Израиля, онъ уважаетъ“³⁾. Опредѣляя отличіе ученія Керинеа отъ Карпократа, св. Епифаній говоритъ, что первый во всемъ почти согласенъ со вторымъ за исключеніемъ того, что онъ привязанъ отчасти къ іудейству⁴⁾. Въ другомъ мѣстѣ св. Епи-

¹⁾ Iren. Adv. Haer. 1. 26. 1; Hippol. Philosoph. VII. 33.

²⁾ Haer. XXVIII, с. 1.

³⁾ Haer. с. 36 (Migne, Curs. compl. S. L. t. 12. col. 1152).

⁴⁾ Haer. XXVIII. с. 1.

фаній передаетъ, что керинѳіане требовали отъ христіанъ обрѣзанія и вообще считали для нихъ обязательнымъ исполненіе Моисеева закона, потому что самъ Іисусъ обрѣзана и подчинялся предписаніямъ закона ¹⁾). Филастрій же въ этомъ случаѣ кратко замѣчаетъ: „учить (т. е. Керинѳъ) обрѣзанію и соблюденію субботы“ ²⁾). Изъ приведенныхъ свидѣтельствъ открывается, что Керинѳъ не былъ антимомистъ, а напротивъ приближался къ іудействующимъ. Изъ словъ св. Елифанія: „придерживается отчасти іудейства“ можно, впрочемъ, заключать, что Керинѳъ отличалъ первоначальное іудейство отъ позднѣйшихъ его искаженій, и потому настаивалъ на продолжающейся обязательности Моисеева закона только въ тѣхъ его частяхъ, которыя онъ относилъ къ первоначальному іудейству ³⁾). Если такимъ образомъ Керинѳъ не держался антимомистическихъ воззрѣній, а между тѣмъ въ настоящемъ посланіи есть обвиненіе нравственнаго антимомизма; то нельзя, очевидно, со-

¹⁾ Наег. XXVIII. с. 5: „Христосъ (говорятъ) былъ обрѣзанъ, обрѣжся и т. Христосъ, продолжаятъ, соблюдалъ законъ (κατὰ νόμον ἐπολιτεύσατο); дѣлай тоже и ты“ (Migne, t. XLI. col. 384).

²⁾ Наег. с. 36 (Migne, Cursus complet. S. L. t. 12. col. 1152).

³⁾ Св. Елифаній свидѣтельствуеъ, что Керинѳъ былъ возмутителемъ во всѣхъ іудействующихъ движеніяхъ, происходившихъ въ Антиохіи, Іерусалимѣ, Кесаріи, Галатіи и др. мѣстахъ. Наег. XXVIII. с. 2: „Онъ (т. е. Керинѳъ), возлюбленные, есть одинъ изъ бывшихъ при апостолахъ, именно произведшій смятеніе, когда находящіеся съ Іаковомъ написали посланіе въ Антиохію, говоря: знаемъ, „что нѣкоторые, вышедшіе отъ насъ къ вамъ, смутили васъ своими рѣчами..., чего мы имъ не поручали“ (Дѣян. 15, 24). И онъ одинъ изъ противоставшихъ святому Петру, потому что апостолъ вошелъ къ святому Корнелію... Онъ на Петра, пришедшаго въ Іерусалимъ, воздвигъ толпу обрѣзанныхъ, говоря, что онъ вошелъ къ людямъ, неимѣющимъ обрѣзанія (Дѣян. 11, 3)... Въ другомъ случаѣ онъ же съ своими учениками прозвель смятеніе (στάσις) въ томъ же Іерусалимѣ, когда Навель пришелъ съ Титомъ, почему Керинѳъ говорилъ, что мужей не имѣющихъ обрѣзанія ввелъ съ собою“ и далъ (Migne, col. 380. 381). Но приведенное свидѣтельство св. Елифанія о Керинѳѣ не находитъ для себя вовсе подтвержденія у другихъ ересеологовъ.

гласиться съ разсматриваемымъ взглядомъ, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличается не кто иной, какъ Керинеѣ.

Св. Иринеѣ въ своемъ сочиненіи „Противъ ересей“, кн. III, гл. 2, 1, говоритъ: „эту вѣру возвѣщая Іоаннъ, ученикъ Господа, и чрезъ возвѣщеніе Евангелія имѣя въ виду устранить заблужденіе, посѣянное между людьми Керинеомъ... и установить въ Церкви правило истины, началъ свое ученіе въ Евангеліи такъ: „въ началъ бѣ Слово“, и дал. ¹⁾). Свидѣтельство это имѣетъ для насъ безусловное значеніе. Оно, правда, касается собственно четвертаго Евангелія, но, по тѣсной связи четвертаго Евангелія съ нашимъ посланіемъ, приложимо косвеннымъ образомъ и къ последнему. Далѣе, въ кн. III, гл. 3, 4 того же сочиненія св. Иринеѣ сообщаетъ намъ преданіе о встрѣчѣ ап. Іоанна съ Керинеомъ ²⁾). Многіе изслѣдователи заподозриваютъ его достоверность, ссылаясь, что св. Епифаній говоритъ подобное и объ Евіонѣ ³⁾). Но общепризнанное преимущество св. Иринеѣ, какъ ересеолога, предъ Епифаніемъ явно устраняетъ это возраженіе. Судя по словамъ св. Иринеѣ, въ его еще время были люди, слышавшіе передаваемый имъ рассказъ

¹⁾ „Hanc fidem annuntians Iohannes, Domini discipulus, volens per Evangelii annuntiationem auferre eum, qui a Cerintho insemnatus est hominibus, errorem... et regulam veritatis constituere in Ecclesia, inchoavit in ea, quae est secundum Evangelium doctrina: In principio erat Verbum“ etc.

²⁾ Сущность этого преданія такова: „Есть слышавшіе отъ него (т. е. Поликарпа), что Іоаннъ ученикъ Господа, прійдя въ Ефесъ въ баню и увидѣвъ въ ней Керинеѣ, выбѣжалъ изъ бани не мышишь, говоря (ἀπειθῶν): убѣждамъ, чтобы не упала баня, такъ какъ въ ней врагъ истины—Керинеѣ“.

³⁾ Къ этимъ изслѣдователямъ принадлежатъ Деклеркъ (Ketzerhistorie. Th. 1. s. 46), Шмидтъ (Einleitung. s. 147), Клей (Commentar über d. Evang. nach Johan. Maiz. 1829. s. 20, 21), Люкке (Commentar s. 109) и др. Защитниками этого преданія являются Лютербекъ (Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. II. s. 57), Бузенъ (Hippol. und seine Zeit. 1852. Leipzig. Bd. I. s. 64), Тиршъ (Die Kirche im apostol. Zeitalter. s. 264), Лютардъ (Johann. Evang. Bd. I. s. 197) и мн. др.

изъ усть Поликарпа. Кромѣ того преданіе это повторяетъ историкъ Евсевій ¹⁾, блаж. Θεодоритъ ²⁾, къ которымъ нужно присоединить и Никифора Каллиста ³⁾. Достоверность указаннаго преданія говоритъ также ясно, кромѣ приведеннаго уже прямого свидѣтельства, за то, что въ четвертомъ Евангелии, а слѣдовательно, можно полагать, и въ нашемъ посланіи находится обличеніе Керинеа. Но необходимо обратить особенное вниманіе, что изъ словъ св. Иринея вовсе нельзя заключать объ обличеніи ап. Іоанномъ только Керинеа: послѣдній былъ однимъ изъ противниковъ, которыхъ имѣлъ въ виду апостоль въ своемъ Евангелии, а слѣдовательно, можно думать, и въ 1-мъ посланіи, и слѣдовательно въ своей критикѣ предшествующаго взгляда мы вовсе не расходимся съ словами св. Иринея.

Къ разсматриваемой группѣ относимъ также взглядъ Виттихена, что лжеучители 1-го посланія ап. Іоанна суть ессеискіе евіониты. Взглядъ этотъ, во всякомъ случаѣ, тѣснѣе примыкаетъ къ только что разсмотрѣннымъ, чѣмъ къ взглядамъ первой категоріи. При обоснованіи своего мнѣнія Виттихенъ прибѣгаетъ къ явному произволу и искусственности ⁴⁾. Въ виду однако совершенной новосты и оригинальности защищаемаго имъ взгляда считаемъ необходимымъ изложить послѣдній и остановиться на разъясненіи, что собственно составляетъ его основу, его опорный пунктъ.

Ессеи, говоритъ Виттихенъ, начали принимать христіанство довольно рано. Ясныя указанія на это находимъ въ по-

¹⁾ Н. Е. III. 28 (Migne, col. 276); IV. 14 (Migne, col. 337).

²⁾ Haeretic. fabul. II. 3.

³⁾ Н. Е. III. 30.

⁴⁾ Гильгенфельдъ даетъ такой справедливый, хотя нѣсколько рѣзкій, отзывъ о взглядѣ Виттихена на лжеучителей 1-го посланія ап. Іоанна: „Essener passen zu den Johannes Briefen, wie die Faust auf's Auge“ (Zeitschrift f. wissenschaft. Theolog. 1870. s. 257).

славии къ Римлянамъ и Колоссянамъ (Рим. 14, 21; Кол. 2, 16; 2, 18). Въ большемъ числѣ они начали вступать въ христіанство послѣ разрушенія Іерусалима, когда исполнилось пророчество Спасителя объ уничтоженіи храма и прекратились жертвоприношенія. Къ этому именно времени нужно относить происхождение секты ессейскихъ евіонитовъ ¹⁾. Последніе, подобно ессеямъ, стремились къ достиженію нѣкотораго высшаго знанія. Это особенно выразилось въ ихъ христологіи. „Представленіе ессеевъ о нѣкоторомъ перво-человѣкѣ, который противоположенъ эмпирическому человѣку и образуетъ главу рода, они перенесли на Христа. Первочеловѣкъ обладаетъ всею истиною; онъ помазанникъ и Сынъ Божій. Въ теченіи истории онъ открывался преимущественно въ Авраамѣ, Моисеѣ и Иисусѣ, и въ силу присущаго ему Духа Божія сообщалъ чрезъ нихъ одну и ту же истину. Поэтому, сравнительно съ своимъ предшественникомъ Моисеемъ, Христосъ не принесъ ничего новаго,—такъ что іудейство и христіанство въ существѣ одно и то же,—и Онъ есть только предсказанный Моисеемъ пророкъ, задача котораго была очистить законъ отъ тѣхъ несоотвѣтствующихъ прибавленій, какія онъ получилъ, благодаря жертвамъ, и—возстановить истинное ученіе Моисея. Христологія, предполагаемая этими положеніями, естественно... чисто дуалистическая. Человѣкъ Іисусъ и идеальный человѣкъ—Христосъ были соединены между собою такимъ образомъ, что послѣдній чисто вѣшнимъ образомъ обладалъ первымъ. О смерти Христа при этомъ, понятно, не могло быть рѣчи, и ессейскіе евіониты должны были признавать, что идеальный человѣкъ отдѣлился отъ Іисуса раньше Его страданій“ ²⁾. Нравственное ученіе ессейскаго евіонейства

¹⁾ Wittichen, *Geschichtliche Charakter d. Evang. Johannes*. Elberfeld. 1869. s. 75. 80.

²⁾ *Ibid.* s. 78.

въ существѣ дѣла покоилось на іудейской основѣ. Ессейскіе евіониты не только сами держались обрѣзанія и соблюденія субботняго дня, но требовали, кажется, этого и отъ языкохристіанъ, и слѣдовательно языкохристіанства вовсе не признавали. Они избѣгали кромѣ того употребленія мяса, вина и наблюдали ежедневныя омовенія. Первое изъ этихъ нравственныхъ требованій составляетъ, очевидно, простое преувеличеніе закона Моисея о нечистотѣ извѣстныхъ животныхъ; второе—служить отличительною особенностію болѣе поздняго аскетическаго іудейства и вазорейства; третье—можно разсматривать, какъ преувеличеніе предписаній закона, встрѣчаемое нами и у фарисеевъ. Всѣ эти требованія указываютъ вообще, что ессейскіе евіониты ставили для себя Моисеевъ законъ—основою... Если они отвергли кровавыя жертвы, то этимъ вовсе не думали нарушать что-нибудь изъ закона,—утверждая, что кровавыя жертвы не принадлежатъ къ первоначальному ученію Моисея. На мѣсто кровавой жертвы у нихъ выступало частію крещеніе..., частію ежедневная трапеза, состоящая изъ хлѣба и соли, которую (т. е. трапезу) они предваряли молитвою и придавали ей вслѣдствіе этого значеніе жертвенной трапезы... Идею всеобщаго священства ессейскіе евіониты удержали. Этимъ объясняется ихъ высокоомѣріе, недостатокъ въ нихъ нравственнаго сознанія и познанія грѣха ¹⁾).

Изображенное ессейское евіонейство и обличается, по мнѣнію Виттихена, въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна. Прежде всего хринологія лжеучителей разсматриваемаго посланія, также какъ и евіонитовъ—есеевъ, была, говоритъ Виттихенъ, чисто дуалистическая. Дуализмъ этотъ состоялъ въ отрицаніи, „что Мессія реальнымъ образомъ явился въ чловѣкѣ Іисусѣ, или въ противоположеніи чловѣка Іисуса—

¹⁾ Ibid. s. 76. 77.

Мессии, какъ нѣкоторой трансцендентальной потенціи¹⁾. Далѣе, подобно ессейскимъ евіонитамъ, лжеучители посланія ап. Іоанна считали христіанство привилегіей Израиля, и потому должны были требовать отъ языко-христіанъ обрѣзанія²⁾. Также, какъ и евіониты—ессеи, они имѣли притязаніе на высшее знаніе и святость и отсюда—ихъ нравственное самодовольство и надменность³⁾. Если лжеучители посланія обличаются въ недостатокъ любви къ ближнимъ, то это, продолжаетъ Виттихенъ, можетъ также относиться къ ессейскимъ евіонитамъ, при своемъ сепаратизмѣ, естественно, питавшимъ ненависть къ людямъ, иначе вѣрующимъ⁴⁾. Наконецъ, чувственный образъ жизни, который мы должны предположить у обличаемыхъ въ посланіи лжеучителей (2, 16; 3, 17), принадлежалъ, вѣроятно, и ессейскимъ евіонитамъ, которые, „освободивши себя отъ общенія имуществовъ и безбрачія, надменные и честолюбивые, безъ высшихъ нравственныхъ принциповъ, (естественно) стремились вознаграждать себя какъ нибудь за свое воздержаніе отъ мяса и вина“⁵⁾.

Вся эта аргументація Виттихена, въ которой такъ много самоизмышленнаго, проеыхъ, ни на чемъ не основанныхъ догадокъ и предположеній, и вѣрно только то, что ессеи могли принимать христіанство и вносить въ него свои мутныя воззрѣнія,—вся эта аргументація покоится въ существѣ дѣла на совершенно неправильномъ пониманіи свидѣтельства св. Елифанія объ евіонитахъ. Пониманіе это

¹⁾ Ibid. s. 68. 69.

²⁾ Ibid. s. 79.

³⁾ Ibid. s. 79.

⁴⁾ Ibid. s. 70. 71.

⁵⁾ „Der Gütergemeinschaft und Cölibats enthoben, dünkelt und ehrgeizig, ohne tiefere ethische Grundzätze, werden sie sich für ihre Enthaltung von Fleisch und Wein sonst entschädigt“ (Ibid. s. 79. 80).

принадлежить, впрочемъ, не самому Виттихену, а Ричлю, у котораго онъ его заимствовалъ.

Стоитъ внимательно вчитаться въ изображеніе евіонитовъ, находящееся у св. Епифанія, Наег. XXX, чтобы замѣтить, что названный отецъ говоритъ здѣсь не объ одной, а о двухъ формахъ евіонейства. Но вопросъ, о какихъ именно? Въ первой главѣ объ евіонитахъ св. Епифаній передаетъ, что Евіонъ появился по разрушеніи Іерусалима, „когда уввровавшіе во Христа переселились въ Перею, особенно въ нѣкоторый городъ, называемый Пеллою въ десятиградіи“¹⁾. Нѣсколько далѣе, именно въ третьей главѣ, св. Епифаній, опредѣляя христологию евіонитовъ, говоритъ: „сперва, какъ сказалъ я, Евіонъ рѣшительно говорилъ, что Христось отъ сѣмени мужескаго, т. е. Іосифова. Съ нѣкотораго же времени и донныѣ ученики его, какъ бы превративъ свой собственный умъ въ несостоятельный и перѣшительный, о Христѣ разглашаютъ каждый изъ нихъ по своему. Думаю же, что со времени соединенія съ ними Елксая... подобно Елксаю и Евіонъ разглашаетъ какой то вымыселъ о Христѣ и о св. Духѣ“²⁾. Въ главѣ семнадцатой читаемъ слѣдующее: „когда кто изъ нихъ (т. е. евіонитовъ) впадаетъ въ болѣзнь, или ужаленъ змѣею, сходитъ онъ въ воду, призываетъ проименованія, по Елксаю, неба и земли, соли и воды, вѣтровъ и ангеловъ,—какъ называютъ они,—правды, хлѣба и елея, и начинаетъ говорить: помогите мнѣ, отвратите отъ меня болѣзнь. И прежде уже было у меня объявлено, что хотя Евіонъ этого не зналъ, однако же по времени вступившіе, какъ и онъ, въ единеніе съ Елксаемъ, возымѣли, какъ отъ Евіона обрѣзаніе и субботу и обычаи, такъ отъ Елксая мечтательную мысль о Христѣ“³⁾. Изъ

¹⁾ Объ этомъ свидѣтельствѣ упоминалось уже раньше.

²⁾ Migne, Curs. compl. S. G. tom. XLI. col. 408. 409.

³⁾ Migne, Curs. compl. S. G. t. XLI. col. 433.

приведенныхъ свидѣтельствъ наиболѣе, кажется, естественно заключить, что св. Епифаній, говоря объ евіонитахъ, строго различаетъ съ одной стороны первоначальное фарисейское евіонейство, появившееся по нему въ Пеллѣ, послѣ разрушенія Іерусалима, съ другой—видоизмѣненіе этого (фарисейскаго) евіонейства подъ вліяніемъ Елксай, т. е. ессейское евіонейство. Самое появленіе Елксай св. Епифаній въ другомъ мѣстѣ относитъ ясно ко времени царствованія Траяна ¹⁾. Тутъ же онъ прибавляетъ, что Елксай „написалъ книгу въ видѣ пророчества, или какъ бы по вдохновенной свыше премудрости“ ²⁾. Св. же Ипполитъ опредѣленно говоритъ, что книга Елксай появилась въ третій годъ царствованія Траяна ³⁾. Такимъ образомъ можно сказать, что св. Епифаній различаетъ съ одной стороны фарисейское евіонейство, появившееся послѣ разрушенія Іерусалима, съ другой—ессейское, образовавшееся въ царствованіе Траяна и именно, по св. Ипполиту, въ третій его годъ.

Иначе представляетъ дѣло Ричль. Онъ совершенно произвольно утверждаетъ, что св. Епифаній съ самаго начала надѣлилъ своихъ евіонитовъ чисто ессейскими атрибутами. И потому нельзя считать Елксай основателемъ ессейскаго евіонейства, а Елксай обозначаетъ только вѣко-

¹⁾ Epirh. Haer. XIX. 1 (Migne, col. 261).

²⁾ Epirh. Haer. XIX. 1 (Migne, ibid.).

³⁾ Св. Ипполитъ передаетъ, что въ епископство Каллиста (219—224) ибѣто Алквиадъ изъ Аламеи Сирійской привезъ въ Римъ вѣкоторую книгу, говоря, что ее получилъ благочестивый *Ἰηλυσάαι* и затѣмъ передалъ вѣкому *Σοβιάι*. Ангель, сообщившій новое откровеніе, заключающееся въ этой книгѣ, явился въ образѣ челоуѣка, высота котораго достигла 24-хъ схиуъ≈96 милямъ, а длина 4-хъ схиуъ≈24 милямъ. „Измышляя это,—продолжаетъ св. Ипполитъ,—онъ (т. е. Алквиадъ) думаетъ смутить невѣжъ, говоря, будто проповѣдано людямъ новое отпущеніе грѣховъ въ третій годъ царствованія Траяна“ (Hierol. Philosoph. IX. 13; Migne, col. 3387).

торую ступень въ развитіи послѣдняго ¹⁾). Если св. Епифаній говоритъ, что Евіонъ распространилъ свое лжеученіе, когда іерусалимскіе христіане перешли въ Переею и именно въ Пеллу, то это свидѣтельство вужно понимать въ томъ смыслѣ, что ессеи, съ которыми іерусалимская община вступила въ сношеніе послѣ своего переселенія, приняли тогда христіанство, и при этомъ не только удержали свои обычаи, но и представленіе о Христѣ и Его дѣлѣ образовали сообразно съ своими особенными идеями и „тевдеціями“ ²⁾). Самое появленіе Елксаа Ричль строго отличаетъ отъ времени появленія его книги, и вопреки ясному свидѣтельству св. Епифанія, а еще болѣе опредѣленному указанію св. Ипполита относить происхожденіе ея ко второй половинѣ втораго вѣка ³⁾). На этихъ то чисто произвольныхъ соображеніяхъ Ричль и основываетъ свой взглядъ о происхожденіи ессейскаго евіонейства послѣ разрушенія Іерусалима, каковъй взглядъ усвоилъ и Виттихень.

Стоя и на своей точкѣ зрѣнія, Ричль, а за нимъ и Виттихень, должны бы однако различать первую, по нимъ, стадію ессейскаго евіонейства отъ второй. Между тѣмъ Ричль съ такимъ же произволомъ утверждаетъ, что св. Епифаній ошибочно приписалъ Елксаю ученіе объ Адамѣ—Христѣ; ученіе это принадлежитъ Евіону, т. е. первой, по нему, стадіи ессейскаго евіонейства ⁴⁾). И вотъ, что св. Епифаній говоритъ о второй формѣ евіонейства, названныя изслѣдователи приписываютъ первой. Мало того. Евіонитовъ, о которыхъ говоритъ св. Епифаній, они отождествляютъ съ евіонитами, изображаемыми въ Клементинахъ ⁵⁾), тогда какъ

¹⁾ Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche. s. 221. 222.

²⁾ Ibid. s. 220.

³⁾ Ibid. s. 246. 247; см. 234—246.

⁴⁾ Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche. s. 221. 222.

⁵⁾ Ibid. s. 204 ff.

въ послѣднихъ безъ сомнѣнія имѣется въ виду евіонейство на болѣе поздней ступени его развитія,—евіонейство, гностически модифицированное. Такимъ образомъ у Ричля, а за нимъ и Виттихена, прежде всего оказалось, что христология евіонитовъ Елксая была одна, строго опредѣленная. Между тѣмъ св. Епифаній изображаетъ ее еще нетвердою, неустановившеюся. „Нѣкоторые—передаетъ св. Епифаній объ евіонитахъ второй формы—говорятъ, что Христось есть и Адамъ, первый сотворенный и оживленный дуновеніемъ Божиимъ. Другіе же изъ нихъ утверждаютъ, что Христось свыше и есть прежде всего созданный духъ, что Онъ выше ангеловъ, надъ всѣми господствуетъ и именуется Христомъ; наслѣдовалъ тамошній вѣвъ, а сюда приходитъ, когда хочетъ, какъ приходилъ и въ Адамъ, и являлся патриархамъ, облеченный тѣломъ. Приходя къ Аврааму, Исааку и Іакову, Онъ же пришелъ въ послѣдніе дни, и облекся въ то же тѣло Адама, и явился человѣкомъ, былъ распятъ, воскресъ и вознесся. Но опять, когда угодно имъ это, утверждаютъ: нѣтъ; напротивъ, сошелъ на Него Духъ, Который и есть Христось и облекся въ сего именуемаго Іисуса“¹⁾. Очевидно, что не эту собственно христологию разумѣетъ Виттихенъ, когда говоритъ, что ессейскіе евіониты противопоставляли первочеловѣка эмпирическому человѣку и дал., а христологию евіонитовъ Клементинъ. Что касается того, что евіониты на мѣсто кровавыхъ жертвъ ставили крещеніе и ежедневную трапезу, предваряемую молитвою, которой они придавали значеніе жертвенной трапезы, то эта черта прямо уже заимствована изъ Клементинъ²⁾.

На такой основѣ покоится взглядъ Виттихена, что лжеучители 1-го посланія ап. Іоанна суть ессейскіе евіониты.

¹⁾ Epiph. Haer. XXX. 3 (Migne, col. 409).

²⁾ Recogn. I, 19; II, 72; VI. 15 (Migne, Curs. compl. S. G. t. I. 1217. 1282. 1355. 1356).

II.

Переходимъ къ разбору взглядовъ, по которымъ лжеучители, обличаемые въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, принадлежатъ II-му вѣку христіанства. Собственно, здѣсь существуетъ одинъ только взглядъ, именно, что лжеучители настоящаго посланія суть гностики II-го в.. Уже Бретшнейдеръ, въ своихъ *Probabilia*, выставилъ въ числѣ другихъ аргументовъ противъ подлинности 1-го посланія ап. Іоанна и характеръ обличаемыхъ въ немъ лжеучителей, считая послѣднихъ докетами II-го вѣка¹⁾. Встрѣтивши возраженія со стороны Бертольда и Люкке²⁾, взглядъ этотъ на время былъ почти оставленъ. Затѣмъ, лжеучителей нашего посланія рѣшительно объявили гностиками II-го в. Бауръ³⁾ и его ближайшіе послѣдователи. Но наиболѣе подробное развитіе этотъ взглядъ получилъ у Гильгенфельда⁴⁾ и Полейдерера⁵⁾. Они отвергли подлинность посланія ап. Іоанна, имѣя при этомъ въ виду главнымъ образомъ его полемическую цѣль. Вслѣдъ за Гильгенфельдомъ и Полейдереромъ, данный взглядъ съ тою же настойчивостію проводятъ Гаус-

¹⁾ *Probabilia de Evangelii et epistolarum Ioannis apostoli indole et origine, eruditorum iudicio modesto subiecit* Car. Theoph. Bretschneider. 1820.

²⁾ Bertholdt, *Historisch-kritische Einleitung*. Th. VI. s. 3210 ff; Lücke, *Commentar*. s. 139 ff.

³⁾ *Die Johann. Briefe, ein Beiträg zur Geschichte d. Kanons*, въ *Theolog. Jahrb.* 1848. H. 3.

⁴⁾ *Das Evangelium und die Briefe Johannis*. Halle. 1849. s. 322 ff; *Zeitschrift f. wissensch. Theologie*. 1859. s. 426 ff; 1870. s. 256 ff; *Einleitung in das N. T.* 1875. s. 687 ff.

⁵⁾ *Zeitschrift f. wissensch. Theologie*. 1869. s. 414 ff.; *Urschristenthum, seine Schriften und Lehren*. Berlin. 1887. s. 791 ff.

ратъ ¹⁾), Шенкель ²⁾), Липсіусъ ³⁾), Вейцеккеръ ⁴⁾), Гольцманъ ⁵⁾ и др..

Въ своемъ взглядѣ, что лжеучители разсматриваемаго посланія суть гностики II-го в., названные изслѣдователи выходятъ изъ того положенія, что гносисъ въ вѣкъ апостольскій не могъ развиться,—что онъ появился только во второмъ вѣкѣ. Это положеніе такъ тѣсно связано у защитниковъ съ общимъ ихъ міровоззрѣніемъ,—съ ихъ взглядомъ на исторію апостольскаго и послѣ-апостольскаго вѣка—вообще и на развитіе новозавѣтной письменности—въ частности,—что въ данномъ случаѣ весьма трудно выдѣлить ихъ аргументы, приводимые въ основаніе указаннаго положенія. Замѣтно выдѣляется одинъ изъ приводимыхъ доводовъ, которому придають особенную силу. Говорятъ, что не возможно допустить, чтобы существовалъ гносисъ „раньше гностиковъ“ ⁶⁾). Но развѣ, спросимъ, происхожденіе гносиса связывается съ опредѣленною личностію, съ извѣстнымъ индивидуумомъ, съ извѣстнымъ мѣстомъ? Если связывается, то пусть укажутъ это защитники. Ни Симонъ Волхвъ, ни Менаандръ, ни Досиѳей не были въ собственномъ смыслѣ основателями гносиса, и отвергнуть ихъ историческое существованіе, обратити ихъ въ какой-то миѳъ, что дѣлаетъ Бауръ и другіе изъ названныхъ изслѣдователей ⁷⁾), еще не значитъ

¹⁾ Die Neutestam. Zeitgeschichte. Heidelberg. 1874. Th. 3. s. 136. 641.

²⁾ Das Christusbild d. Apostel und d. nachapostol. Zeitalter. Leipzig. 1879. s. 193.

³⁾ Schenkel's, Bibel-Lexicon. II. s. 502.

⁴⁾ Das apostol. Zeitalter d. christlichen Kirche. Freiburg. 1886. s. 559. 560.

⁵⁾ Jahrb. für protestant. Theologie. 1882. H. 2. s. 316 ff.; Lehrbuch d. historisch-kritischen Einleitung in das N. T. Freiburg. 1885. s. 460 ff.

⁶⁾ Hilgenfeld, Apostol. Väter. Halle 1853. s. 238; Einleitung in das N. T. s. 653; и др.

⁷⁾ Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. s. 85; Hilgen-

доказать невозможность существованія гносиса въ вѣкъ апостольскій. По своему понятію гносисъ не есть нѣчто предосудительное, противное христіанству, а напротивъ только въ христіанствѣ слово γνῶσις получило свой истинный смыслъ и значеніе (2 Кор. 2, 14; 2 Кор. 4, 6; Фил. 3, 8; Римл. 15, 14). Совершенно естественно, что какъ только вврующая мысль обращалась къ великому явленію Иисуса Христа въ міръ, къ совершенному Имъ дѣлу искупленія, у христіанина являлись новыя созерцанія, новыя воззрѣнія, которыя прежде не могли быть возбуждены. Какъ еретическій, гносисъ есть стремленіе къ какому-то высшему званію, высшей мудрости, возвышающей надъ христіанствомъ,—стремленіе къ какому-то болѣе глубокому пониманію религіи и нравственности. И въ такомъ видѣ гносисъ есть вполне естественное явленіе въ вѣкъ апостольскій, — продуктъ вавлыва и столкновенія съ христіанствомъ самыхъ разнообразныхъ идей. Чѣмъ болѣе вообще христіанство побѣждало міръ, чѣмъ болѣе оно являлось, какъ великая сила, какъ путь спасенія, тѣмъ живѣе оно воспринималось и усваивалось. Но съ другой стороны, тѣмъ болѣе возникала для него опасность со стороны кичливаго разума, который желалъ преобразовать его по своему, внести въ него совершенно чуждые элементы, смотрѣлъ на него больше, какъ на предметъ познанія. Защитники опускаютъ изъ виду, что гносисъ, какъ и всякое явленіе, развивался постепенно, и уже то цвѣтущее состояніе, котораго онъ до-

feld, Zeitschrift für wissensch. Theologie. 1876. 1. s. 72 ff; Einleitung in das N. T. s. 603 ff. 653. Въ своемъ недавно вышедшемъ сочиненіи: *Ketzer-geschichte d. Urchristenthums*, Leipzig, 1884, Гильгенфельдъ, впрочемъ, измѣнилъ взглядъ на Симона Волхва. Заключительныя его слова въ этомъ отношеніи такія: „если мы правильно оцѣнили произведенія псевдо-элементиновской литературы, то самаританскій волхвъ Симонъ вовсе не былъ первоначально каррикатурою на ап. Павла, а былъ человѣкъ изъ Гатты, явленіе котораго сопровождалось довольно важными послѣдствіями“ (s. 184, sp. 182).

стигаетъ во второмъ вѣкѣ, необходимо предполагаетъ предварительную ступень его развитія.

Но говорить, что нѣкоторые церковные писатели, какъ напр. Климентъ Александрійскій и Егезиппъ, ясно относятъ происхожденіе гносиса ко второму вѣку. По свидѣтельству перваго, Strom. VII, 17, только „около времени царствованія Адріана появились измыслившіе ереси“. Егезиппъ же, Euseb. III, 22, говоритъ, что внутренній миръ церкви, до сихъ поръ подобно чистой дѣвѣ, былъ нарушенъ ложнымъ гносисомъ впервые при Траявѣ, послѣ смерти епископа Симона, когда уже не было въ живыхъ апостоловъ и непосредственныхъ учениковъ Господа ¹⁾).

Если взять приведенное свидѣтельство Климента Александрійскаго въ отдѣльности, само по себѣ, то дѣйствительно оно можетъ, какъ будто, оправдывать взглядъ защитниковъ. Но иной совершенно смыслъ оно получаетъ, разсматриваемое въ контекстѣ. Климентъ Александрійскій желаетъ доказать, что Церковь христіанская древнѣе, чѣмъ ересь. Это, по его мнѣнію, само собою понятно и не нуждается въ особенномъ доказательствѣ. Онъ замѣчаетъ только, что „земное служеніе Господа, начавшееся при Августѣ, оканчивается въ срединѣ царствованія Тиверія ²⁾, и дѣятельность апостоловъ, включая и служеніе Павла, пришла къ завершенію при Неронѣ; измыслившіе же ереси появились позже—около времени царствованія Адріана и жили до времени Антонина старшаго, какъ Василидъ, хотя онъ выдаетъ своимъ учителемъ Главкія, бывшаго будто толкователемъ Петра, какъ и Валентина считаютъ также (Маркіонъ жилъ въ одно время съ названными и обращался, какъ младшій со старшими) слушателемъ друга, будто, Петра—Theo-

¹⁾ Hilgenfeld, Apostol. Väter. s. 210; Einleitung. s. 652. 653.

²⁾ Слѣдуемъ въ переводѣ этихъ словъ исправленному тѣксту (см. Migne, Curs. compl. S. G. t. IX. col. 547. 548. Not. 47).

дада, послѣ котораго слушалъ въкоторое время проповѣдь Петра Симонъ; и такимъ образомъ очевидно, что, по сравненію съ древнѣйшею и истиннѣйшею Церковію, эти болѣе равнія, а такъ равно и болѣе позднія, по времени, лживыя ереси образуютъ нововведеніе¹⁾. Какъ видимъ, въ словахъ Климента Александрійскаго: „около времени царствованія Адріана появились измыслившіе ереси“ имѣется въ виду не происхожденіе ереси вообще, а извѣстныя ереси—Василида, Валентина и Маркіона. На нихъ, какъ на примѣръ вполне подходящемъ,—такъ какъ названные еретики всячески старались связать свое лживое ученіе съ именемъ апостоловъ,—Климентъ Александрійскій желаетъ показать, что Церковь древнѣе, чѣмъ ересь,—что послѣдняя образуетъ нововведеніе. Что такое пониманіе свидѣтельства Климента Александрійскаго вполне справедливо, это подтверждается упоминаніемъ о Симонѣ Волхвъ, котораго Климентъ Александрійскій вовсе не считаетъ появившимся только около времени царствованія Адріана, а еще болѣе—заключительными словами: „эти (ταύτας)“,—т. е. ереси, взятая для примѣра,—„образуютъ нововведеніе“.

Свидѣтельство Егезиппа, Euseb. III. 32, на которое далѣе ссылаются, не можетъ также оправдывать указаннаго взгляда противниковъ²⁾. Егезиппъ опредѣленно говоритъ,

¹⁾ Strom. VI, 17 (Migne, Ibid. col. 548—552).

²⁾ Свидѣтельство Егезиппа буквально читается такъ: „До сего времени Церковь пребывала чистою и непорочною дѣвою, и если были люди, стремившіеся извратить истинный смыслъ спасительнаго ученія, то они скрывались еще тогда во мракѣ невѣстности. Когда же священный ликъ апостоловъ различно окончилъ жизнь и поколѣніе людей, удостоившихся собственнымъ слухомъ внимать Божественной Мудрости, прешло; тогда началась крамола нечестиваго заблужденія подъ вліяніемъ обмана лжеучителей. Послѣдніе, ободряясь тѣмъ, что уже нѣтъ въ живыхъ ни одного изъ апостоловъ, открыто дерзали противопоставлять свое лжеименное знаніе ученію истины“ (Migne S. G. tom. XX. col. 284).

что ересь существовала и раньше смерти епископа Симеона, хотя до сихъ поръ люди, посягавшіе на здравый смыслъ спасительнаго ученія, скрывались въ нѣкоторомъ мракѣ. Но потомъ, послѣ смерти апостоловъ, „началась крамола нечестиваго заблужденія, подъ вліяніемъ обмана лжеучителей“. Слѣдовательно, Егезиппъ различаетъ, съ одной стороны, полное, рѣшительное выступленіе созрѣвшей ереси, что, по нему, уже падаетъ на время царствованія Траяна, съ другой—постепенное развитіе этой ереси, которое должно быть отнесено въ первый вѣкъ и которое привело теперь къ опредѣленному обману лжеучителей, къ образованію главъ еретическихъ сектъ. Что до сихъ поръ ересь оставалась совершенно незамѣтною, Егезиппъ не говоритъ. Уже то обстоятельство, что еретики привели Симеона къ смерти, даетъ право заключать о значительной борьбѣ іерусалимскаго епископа съ ересью. На такую борьбу ясно намекаетъ Егезиппъ, когда говоритъ, что теперь,—когда ни одного апостола не было уже въ живыхъ, еретики открыто начали противопоставлять проповѣди истины свой лжеименный гносисъ. Слѣдовательно, послѣдній существовалъ и раньше ¹⁾.

¹⁾ Вопросъ въ высшей степени трудный и никогда, кажется, не имѣвшій опредѣленнаго разрѣшенія въ наукѣ, въ какомъ отношеніи стоятъ разъясненное свидѣтельство Егезиппа къ другому его свидѣтельству, находящемуся у Евсев. IV, 22. Свидѣтельство это читается такъ: „Когда Іаковъ Праведный, по той же причинѣ, какъ и Господь, претерпѣлъ мученическую смерть, тогда епископомъ поставленъ былъ двоюродный братъ его Симеонъ, сынъ Клона, котораго всѣ предпочли, ибо онъ былъ двоюродный братъ Господа. До того времени (μῆχρη τοῦτου, какое чтеніе лучше, чѣмъ διὰ τοῦτο; въ пользу его говоритъ дальѣйшее ὄψω γάρ) Церковь называли дѣвою, ибо она не была еще растлѣна суетными ученіями. Началъ же ее первымъ растлѣвать Θεουόεις (Θεῖουόεις), принадлежащій къ одной изъ семи сектъ,—недовольный тѣмъ, что его не сдѣлали епископомъ“. Весьма многие изслѣдователи относятъ появленіе Θεουόєєа ко времени смерти Іакова Праведнаго и вступленія на епископство Симеона, т. е. къ 62 г., и такимъ образомъ считаютъ приведенное свидѣтельство Егезиппа совершенно отличнымъ отъ разъясненнаго (Schliemann, Die Clementinen. s. 459—462; Lutterbeck, Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. II. s. 69; Thiersch, Versuch. s. 301—304; Funke, Die Echtheit d. Ignatianischen Briefe. 1883. Tübingen. s.

ср. *Recogn. II, 22*: „которые (т. е. гностики-антиномисты) открыто утверждают, что они познали Бога“ (*qui deum se posse profiterentur*). Къ гностикамъ антиномистамъ относится и увѣреніе 1 Іоан. 3, 6 ст.: „всякій согрѣшающій не видѣлъ Его и не позналъ Его“. Не можетъ быть лучшаго комментарія на этотъ стихъ, какъ то, что сообщаетъ Климентъ Александрійскій, *Strom. III, 4, 31*, о либертинцахъ гностикахъ, которые, предаваясь, по его словамъ, обману, везодержанію, корыстолюбію, блуду и дѣлая тому подобное, одни осмѣливаются говорить, что они познали Бога. Та черта, что лжеучители были далеки отъ христіанской любви, относится также вполне къ гностикамъ, о которыхъ св. Игнатій въ посланіи къ Смирнянамъ говоритъ: „о любви они не заботятся, — нѣтъ имъ дѣла ни до вдовъ, ни до сиротъ, ни до притѣсняемыхъ, ни до связанныхъ, или разрѣшенныхъ, ни до голодающихъ, или жаждущихъ“. Лжеучителямъ далѣе приписывается утвержденіе, что они не имѣютъ грѣха и не грѣшатъ. Это, продолжаетъ Гильгенфельдъ, чистое утвержденіе гностиковъ II-го вѣка: „увѣровавшій получилъ прощеніе грѣховъ отъ Господа, а владѣющій гносисомъ, какъ ни въ чемъ не согрѣшающій, считаетъ своею обязанностію заботиться о прощеніи грѣховъ остальныхъ людей“ (*Clem. Alex. Excerpta ex prophetiis, § 15*)¹⁾. Съ приведеннымъ мнѣніемъ Гильгенфельда вполне согласны Гольцманъ и Полейдереръ²⁾; его повторяютъ, хотя въ иныхъ словахъ, и другіе названные исследователи³⁾. — Но лжеучители 1-го посланія ап. Іоанна являются — продолжаютъ защитники — гностиками II-го вѣка не только по своему нравственному ученію, но и по своей

¹⁾ Hilgenfeld, *Einleitung*. s. 687, 688; *Zeitschrift f. wissensch. Theologie*. 1870. s. 257; ср. *Evangelium und die Briefe Johannis*. s. 345. 346.

²⁾ Holtzmann, *Jahrbücher f. protest. Theologie*. 1882. s. 327; Pfeleiderer, *Urchristenthum, seine Schriften und Lehren*. s. 794.

³⁾ Weizsäcker, *Das Apostol. Zeitalter*. s. 560; и др.

христологіи. При доказательствѣ этого Гильгенфельдъ, Гольцманнъ и, можно прибавить, Пфлейдереръ какъ-то видимо запутываются. Признавши христологію лжеучителей разсматриваемаго посланія керинеіанскою, первые два изслѣдователи совершенно бездоказательно далѣе утверждаютъ, что это ходячая христологія гностиковъ II-го вѣка ¹⁾, а Пфлейдереръ считаетъ ее христологіей Василида ²⁾. Въ виду этой допускаемой спутанности мы можемъ освободить себя отъ труда полемизировать съ названными изслѣдователями по данному пункту. Для насъ важно утвержденіе Баура, Гаусрата, Шенкеля и др., что въ настоящемъ посланіи обличается развитый докетизмъ II-го вѣка ³⁾.—Что лжеучители 1-го посланія ап. Іоанна суть гностики II-го вѣка, видно, говорятъ, и изъ того, что они представляются уже отдѣлившимися отъ христіанскаго общества, стоятъ внѣ послѣдняго, а это могло произойти только во второмъ вѣкѣ ⁴⁾.

Съ перваго взгляда нельзя не замѣтить несостоятельности того критическаго приѣма, которымъ Гильгенфельдъ, а за нимъ Пфлейдереръ и Гольцманнъ стараются доказать, что антиномизмъ, обличаемый въ настоящемъ посланіи, принадлежитъ II-му вѣку. Два три мѣста изъ 1-го посланія ап. Іоанна, столько же мѣстъ, напоминающихъ послѣднія, взятыхъ изъ посланій св. Игнатія Антиохійскаго,—которыя

¹⁾ Hilgenfeld, Einleitung. s. 688—690; Zeitschrift. 1870. s. 259; Holtzmann, Jahrbücher. 1882. s. 330.

²⁾ Pfliegerer, Urchristenthum. s. 793. Нужно замѣтить, что христологія Василида была, по св. Иринею, отлична отъ керинеіанской (Adv. Haer. 1, 24, 4).

³⁾ Baur, Theolog. Jahrb. 1848. s. 292 ff; Hausrath, Neutestam. Zeitgeschichte. Th. III. s. 635. 636; Schenkel, Das Christusbild d. Apostel. s. 193. Гаусратъ относитъ написаніе 1-го посланія ап. Іоанна къ 125 г., Шенкель—къ 150 г., а Бауръ признаетъ еще болѣе позднее его происхожденіе.

⁴⁾ Hilgenfeld, Einleitung. s. 690; Holtzmann, Jahrbüch. 1882. s. 336 и Einleitung. s. 465; Lipsius, Bibel-Lexicon v. Schenkel. Bd. II. Art. Gnosis; Pfliegerer, Urchristenthum. s. 792.

(т. е. посланія) Гильгенфельдъ считаетъ завѣдомо неподлинными,—и Климента Александрійскаго, и отсюда указанное смѣлое утвержденіе! Это чисто внѣшній критическій приѣмъ, и, пользуясь имъ, можно доказать слишкомъ много. Въмѣсто поверхностной аналогіи, которою довольствуется Гильгенфельдъ и др., обратимся дѣйствительно къ тому церковному писателю, на котораго онъ главнымъ образомъ ссылается, т. е. къ Клименту Александрійскому, и посмотримъ, имѣеть ли сходство антиномизмъ, обличаемый здѣсь, съ антиномизмомъ лжеучителей посланія ап. Іоанна, и такова ли, кромѣ того, здѣсь полемика противъ антиномизма.

Нѣкоторые,—говоритъ Климентъ Александрійскій,—которыхъ мы называемъ антитактами, утверждаютъ, что существуетъ одинъ Богъ, Отецъ всѣхъ насъ по природѣ... Все, что Онъ создалъ, было добро. Но одинъ изъ сотворенныхъ Имъ посѣялъ плевелы, произведши злую сущность. Этимъ самымъ,—говорятъ антитакты,—онъ осквернилъ всѣхъ насъ зломъ и сдѣлалъ врагами Отцу. Въ отмщеніе за Отца мы теперь противимся ему, не исполняя его заповѣдей. Онъ сказалъ: „не прелюбодѣйствуй“, а мы, въ нарушеніе его заповѣди, прелюбодѣйствуемъ¹⁾.

Какъ ни кратко передаетъ Климентъ Александрійскій ученіе гностиковъ антитактовъ или либертинцевъ, но изъ него очевидно, что антиномизмъ послѣднихъ покоился на чисто теоретической основѣ, именно на представленіи о диміургѣ. Ветхозавѣтный законъ—утверждали либертинцы—нужно сознательно нарушать, всевозможнымъ образомъ противиться его повелѣніямъ, ибо онъ есть произведеніе враждебной истинному Богу силы. Такой основы вовсе не имѣеть антиномизмъ нашихъ лжеучителей. Въ посланіи совершенно вѣтъ указанія, что лжеучители противились

¹⁾ Migne, *Cursus complet.* S. G. t. VIII. col. 1157. 1140. То же самое, за немногими измѣненіями, говорятъ объ антитактахъ и блаж. Феодоритъ (*Haeretic. fabul.* 1. с. 16).

требованіямъ закона, выходя изъ ученія о диміургѣ, какъ и на самое это ученіе нѣтъ ни малѣйшаго самаго скрытаго намека. По всему видно, что обличаемый здѣсь антиномизмъ есть далеко еще не сформировавшійся въ опредѣленную систему, теоретически не обоснованный. Въ этомъ еще болѣе можно убѣдиться, если обратить вниманіе на громадное различіе между полемикою настоящаго посланія противъ антиномизма и таковою же полемикою „Стромать“.

Полемизируя противъ антиномистовъ, Климентъ Александрійскій прежде всего говоритъ, что ложные пророки и лицемѣры узнаются по своимъ дѣламъ. Если дѣла ихъ говорятъ противъ нихъ, то могутъ ли они утверждать, что держатся истины?.. Или не существуетъ никакого зла—возражаетъ Климентъ Александрійскій—и въ такомъ случаѣ нельзя признать достойнымъ порицанія противника Бога и считать его виновникомъ зла, или зло существуетъ, и тогда какъ назвать данныя заповѣди о справедливости, воздержанія, терпѣнія и т. п.—злыми или добрыми? Если заповѣди, воспрещающія дѣлать все постыдное, злы; то слѣдовательно „зло издастъ законъ къ уничтоженію самого себя, что невозможно“. Если же эти заповѣди добры, то, противясь имъ, антитакты претивятся добру, и явно признаютъ, что дѣлаютъ зло. Въ своемъ мщеніи и ненависти къ диміургу они являются нарушителями словъ Спасителя, Которому одному они считаютъ достойнымъ повиноваться, ибо Спаситель воспретилъ ненависть и мщеніе, и сказалъ: „идя съ соперникомъ, постарайся освободиться отъ него“¹⁾. Вооружаясь противъ добрыхъ заповѣдей, либертинцы тѣмъ самымъ разрушаютъ не заповѣди, повелѣвающія полезное, а извращаютъ самихъ себя. Если вы желаете уничтожить заповѣди диміурга,—говоритъ Климентъ Александрійскій, обращаясь къ антитактамъ,—то почему именно заповѣдь „не прелюбодѣйствуй“, а не уничтожаете зимы, установленной тѣмъ же

¹⁾ Матѳ. 5, 25; Лук. 12, 58.

диміургомъ, дѣлая по срединѣ ея лѣто, не стараетесь превратить сушу въ море и море въ сушу, что, по свидѣтельству исторіи, желалъ сдѣлать Ксерксъ? Если онъ (т. е. диміурга) сказалъ: „раститесь и умножайтесь“ ¹⁾, вы, какъ противники его, должны удерживаться отъ всякаго плотскаго общенія. Если онъ заповѣдалъ: „глазъ за глазъ“ ²⁾, вы не должны воздавать ударъ за ударъ. Если онъ сказалъ: „я далъ вамъ все въ пищу и обладаніе“ ³⁾, вы ничѣмъ изъ этого не должны пользоваться. Разрушая заповѣдь диміурга: „возлюбиши Господа“ ⁴⁾, вы не можете любить Отца всего существующаго. Уничтожая заповѣдь: „не сотвори себѣ кумира“ ⁵⁾, вы должны поклоняться идоламъ. Послѣдняго вы не дѣлаете, во дѣлаете подобное, когда предаетесь блудодѣвицію и распутству, и при этомъ еще увѣряете, что познали Бога. Неужели не сознаете, что превозносите того, кого считаете слабымъ и безсильнымъ? Эго же на самомъ дѣлѣ такъ, ибо происходитъ то, чего желаетъ диміургъ, а не то, что угодно Благому Богу. Антитакты, говоритъ далѣ Климентъ, намѣренно измѣняютъ нѣкоторыя мѣста, заимствуемые изъ книгъ пророческихъ, и придаютъ имъ, вмѣсто аллегорическаго, буквальный смыслъ. Такъ, написано: „воспротивились Богу и спаслись“ ⁶⁾, а они читаютъ: „воспротивились коварному Богу“, и отсюда выводятъ, какъ правило для себя, что для спасенія необходимо противиться диміургу. Но во - первыхъ, не написано „коварному Богу“, а просто—„Богу“; во - вторыхъ, если бы и дѣйствительно было такъ написано, то подъ „коварнымъ“ нужно разумѣть діавола, являющагося апостатомъ и постояннымъ врагомъ чело-

¹⁾ Быт. 1, 29.

²⁾ Исх. 21, 24.

³⁾ Быт. 9, 2. 3.

⁴⁾ Второз. 6, 5.

⁵⁾ Второз. 27, 15.

⁶⁾ Малах. 3, 15.

вѣка. Смысль приведенныхъ словъ пророка Малахіи совершенно иной. Они влагаются въ уста народа израильскаго, высказывающаго жалобу на Бога, что Онъ наказываетъ его за каждый грѣхъ, тогда какъ другіе народы, живущіе противозаконно, остаются безнаказанными. Подобное выраженіе встрѣчается и у пророка Іереміи: „почему путь нечестивыхъ, говоритъ Іеремія, благопріятенъ“¹⁾? Пророки,—продолжаетъ Климентъ,—находясь въ состояніи божественнаго озаренія, сообщали не только слова и велѣнія Божіи, но передавали также различные вопросы и недоумѣнія, которые они слышали изъ устъ народа. Къ подобнымъ мѣстамъ относится и приведенное изъ пророка Малахіи. И у ап. Павла читаемъ: „не дѣлать ли намъ зло, чтобы вышло добро, какъ нѣкоторые злословятъ насъ и говорятъ, будто мы такъ учимъ“ (Римлян. 3, 8)²⁾.

Такова сущность полемики Климента Александрійскаго противъ либертинцевъ гностиковъ. Какъ видно, полемика эта отличается чисто діалектическимъ построеніемъ. Климентъ Александрійскій ставитъ возраженія противниковъ и довольно подробно ихъ опровергаетъ; дѣлаетъ выводы, какіе естественно слѣдуютъ изъ ученія антитактовъ, и сводитъ эти выводы *ad absurdum*; ссылается въ подтвержденіе своихъ сужденій на мѣста изъ Ветхаго и Новаго Завѣта. Если бы антиномизмъ, обличаемый въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, принадлежалъ II-му вѣку, то съ полнымъ правомъ можно бы ожидать и въ посланіи если не такой, то подобной полемики. На самомъ дѣлѣ мы видимъ совершенно иное. Въ посланіи нѣтъ возраженій и опроверженій ихъ, нѣтъ ссылки на мѣста изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, нѣтъ, вообще говоря, полемики прямой,—въ собственномъ смыслѣ этого слова. Здѣсь есть только обличеніе, и при томъ самое спокойное, съ истинно апостольскимъ авторитетомъ: „если

¹⁾ Іерем. 12, 1.

²⁾ Migne, *Cursus compl.* S. G. tom. VIII. col. 1140—1144.

мы говоримъ, что имѣемъ общеніе съ Нимъ, а ходимъ во тьмѣ, то лжемъ и не поступаемъ по истинѣ“ (2, 6); „если говоримъ, что не имѣемъ грѣха, обманываемъ самихъ себя и истинны нѣтъ въ насъ“ (2, 8); „если говоримъ, что не согрѣшили, то представляемъ Его лживымъ, и слова Его нѣтъ въ насъ“ (2, 10), и т. п. Есть ли въ этомъ хотя малѣйшее сходство съ представленною полемикою Климента Александрійскаго противъ либертинцевъ?

Въ посланіи, говорятъ Бауръ, Гаусратъ и др., обличается развитый строгій докетизмъ—принадлежащій гностикамъ II-го вѣка. Мы уже раньше доказали, что нѣтъ достаточныхъ основаній признать въ настоящемъ посланіи обличеніе вообще строгаго докетизма. Тѣмъ болѣе, конечно, нельзя здѣсь видѣть обличеніе развитаго строгаго докетизма. Считаемъ все же необходимымъ въ опроверженіе противниковъ указать на то громадное различіе, какое находится между антидокетическою полемикою II-го вѣка и полемикою посланія въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ видятъ обличеніе развитаго строгаго докетизма.—Главнѣйшими полемистами противъ гностиковъ являются во II в. св. Ириней и Тертуліанъ. Ихъ антидокетическую полемику въ существенныхъ ея чертахъ мы и будемъ имѣть въ виду.

Дѣйствительность воплощенія Сына Божія св. Ириней доказываетъ, прежде всего, необходимостію приблизить для людей ученіе и примѣръ добра до возможной ясности и, такъ сказать, осязательности. Люди должны были видѣть и слышать Того, Кто явился, чтобы сообщить имъ свѣтъ истиннаго знанія, привести ихъ къ вѣчной, совершеннѣйшей жизни. Въ смиренномъ образѣ человѣка Иисусъ Христосъ жилъ и обращался съ людьми, чтобы послѣдніе силою непосредственнаго вліанія Его Божескаго существа становились, какъ бы произвольно, подражателями Его дѣлъ и творцами Его словъ. Какъ Искупитель, Иисусъ Христосъ долженъ былъ привести Себя въ жертву за грѣхи всѣхъ людей; но это Онъ могъ сдѣлать, только будучи дѣйствительнымъ

человѣкомъ, — „предавши душу за наши души и тѣло Свое — за наши тѣлеса“. Если допустить, что Іисусъ Христосъ страдалъ призрочно, то и искупленіе нужно признать также призрочнымъ. Въ такомъ случаѣ тѣло и кровь, подаваемая намъ въ Евхаристіи, не суть дѣйствительное тѣло и кровь Спасителя, и слѣдовательно для насъ не возможно тѣснѣйшее общеніе со Христомъ. Наоборотъ, если въ Евхаристіи мы вкушаемъ дѣйствительное тѣло и кровь Спасителя, а ими возрастаетъ и укрѣпляется „наша тѣлесная субстанція“; то, значить, послѣдняя способна къ дару Божію, т. е. вѣчной жизни. И ап. Павелъ говоритъ: „мы члены тѣла Его, отъ плоти Его и отъ костей Его“¹⁾. Признавать тѣло Іисуса Христа призрочнымъ, значить совершенно отвергнуть надежду на воскресеніе и прославленіе нашего тѣла. Правда, еретики говорятъ, что подобное представленіе о нашемъ тѣлѣ недостойно, и въ доказательство ссылаются на 1 Кор. 15, 20 ст. Но подъ плотію и кровію, которыя царствія Божія не наследуютъ, нужно разумѣть грубую чувственную жизнь. „Душевный человѣкъ не можетъ наследовать царствія Божія, но можетъ быть *унаследованнымъ* въ царствіе Божіе“. Онъ долженъ быть просвѣтленъ благодатію Духа Святаго. Христосъ и умеръ, чтобы стяжать намъ эту благодатную силу освященія. Онъ благородная лоза, къ которой мы должны быть привиты, какъ дикія вѣтви. Повесивши на Себѣ грѣхъ Адама со всѣми его послѣдствіями, Христосъ есть образъ Адама и второй родоначальникъ человѣчества. Подобно тому, и Дѣва Марія есть вторая Ева; непослушаніе послѣдней ова загладила своимъ непрекословнымъ повиновеніемъ волю Божіей. Іисусъ Христосъ разорвалъ рукописаніе грѣховъ нашихъ и пригвоздилъ его ко кресту. Въ этомъ смыслѣ Онъ есть глава всего человѣческаго рода и Его искупительныя страданія принесены за грѣхи всѣхъ людей²⁾.

¹⁾ Ефес. 5, 30.

²⁾ Jren. Adv. Haer. V, 1—10.

Антидокетическая полемика Тертуллиана заключается главнымъ образомъ въ его сочиненіи „О плоти Христа“. Тертуллианъ различаетъ здѣсь троякаго рода противниковъ воплощенія Сына Божія: Маркіонъ совершенно отрицаетъ воплощеніе и приписываетъ Христу призрачное тѣло; Апелесъ допускаетъ у Христа звѣздное тѣло; Валентинъ признаетъ, что Христосъ имѣлъ духовное тѣло, развившееся изъ души. Прежде всего Тертуллианъ обращается къ опроверженію ученія Маркіона. Если Маркіонъ желаетъ отвергнуть истину воплощенія Сына Божія, то онъ долженъ доказать, что воплощеніе или невозможно для Бога, или недостойно Его. Но ни то, ни другое не можетъ быть доказано. Явленіе Бога во плоти не есть что-нибудь для Него невозможное, потому что у Бога все возможно, что Онъ восхощетъ. Если бы Онъ не восхотѣлъ явиться во плоти, то не принявъ бы и человѣческаго образа. Но такъ какъ нельзя допустить, чтобы Онъ желалъ ввести кого-нибудь въ обманъ этимъ образомъ, то слѣдовательно Ему нужно приписать хотѣніе воплощенія. Такое хотѣніе не можетъ показаться страннымъ, ибо Сынъ Божій ничего не потерялъ чрезъ воплощеніе въ Своемъ Божествѣ. Маркіонъ находитъ, конечно, недостойнымъ Бога, что Іисусъ Христосъ пробылъ девять мѣсяцевъ въ утробѣ Матери, подвергнутъ былъ при рожденіи тягостямъ дѣтства, былъ пленяемъ и проч. Но если Іисусъ Христосъ возлюбилъ людей, то, естественно, возлюбилъ и ихъ тѣлесность, ибо нельзя любить чего-нибудь въ отдѣльности отъ того, что составляетъ его необходимую принадлежность; если Онъ восхотѣлъ подвергнуться позорнѣйшей смерти на крестѣ, то, конечно, не могъ считать для Себя недостойнымъ и рожденіе отъ Матери. Названіе „Сынъ человѣческій“, которое такъ часто прилагаетъ къ Себѣ Іисусъ Христосъ, явно опровергаетъ мнѣніе Маркіона. Какъ Іисусъ Христосъ называлъ Себя Сыномъ Божиимъ потому, что Отцемъ Своимъ имѣлъ Бога, такъ и названіе „Сынъ человѣческій“ Онъ усвоилъ Себѣ по той причинѣ, что родился отъ

Матери ¹⁾.—Послѣ опроверженія Марціона Тертуліанъ переходитъ къ полемикѣ противъ Апелеса. Послѣдній утверждалъ, что Христосъ имѣлъ звѣздное тѣло, которое Онъ, понятно, не могъ заимствовать отъ матери. Сообразно съ этимъ рожденіе Христа отъ Дѣвы было, по Апелесу, призрачнымъ. Это утверженіе, говоритъ Тертуліанъ, не покажется страннымъ только тому, кто и страданія Іисуса Христа считаетъ призрачными. Апелесъ думаетъ, что Христосъ Самъ отрицалъ существованіе у Себя Матери и братьевъ, Мате. 12, 48. Но слова Спасителя: „кто Матерь Моя? и кто братья Мои?“ имѣютъ иной смыслъ. Они суть выраженіе въ некотораго неудовольствія на несвоевременное приближеніе къ Нему родныхъ ²⁾. Апелесъ сравниваетъ тѣло Іисуса Христа съ тѣломъ ангеловъ, какое они имѣли при своемъ явленіи людямъ. Но во-первыхъ, тѣло ангеловъ было, по всей вѣроятности, составлено не изъ звѣздной, а изъ земной субстанціи; иначе они не могли бы вкушать пищу. Во-вторыхъ, если сравнивать тѣло Іисуса Христа съ тѣломъ ангеловъ, то нужно имѣть въ виду и причину, почему явился въ міръ Спаситель и почему являлись ангелы. Никогда ангелы не сходили на землю для того, чтобы быть распятыми на крестѣ, претерпѣть смерть и воскреснуть. Понятно отсюда, почему они не чрезъ рожденіе получали тѣло: они не приходили умирать, а слѣдовательно имъ не было нужды и рождаться. Но Іисусъ Христосъ, какъ Искупитель, долженъ былъ родиться, чтобы имѣть возможность умереть, ибо умираетъ только то, что рождается; рожденіе и смерть—это два условливающія другъ друга явленія ³⁾.—Валентинъ, третій изъ противниковъ, утверждаетъ, что Іисусъ Христосъ имѣлъ „психическое тѣло“, т. е. тѣло, развившееся изъ души. Въ такомъ случаѣ, какъ тѣло Іисуса Христа было психическимъ, такъ

¹⁾ Tertull. De carne Christi. c. 3—5 (Migne S. L. t. II. col. 756—762).

²⁾ De carne Christi. c. 7.

³⁾ De carne Christi. c. 6—9 (Migne S. L. tom. II. col. 762—773).

душа Его, по Валентину, наоборотъ—была „тѣлесною“. Не какой, спрашивается, смыслъ имѣеть подобное воплощеніе? По Валентину, Христосъ долженъ былъ искупить не наше тѣло, а только нашу душу. Поэтому душа Его должна быть подобна нашей душѣ. Но послѣдняя вовсе не тѣлесна и не можетъ быть таковою по самому понятію. Слѣдовательно, Иисусъ Христосъ не могъ искупить ее, а если искупилъ, то Его душа не была тѣлесною и Его тѣло не было психическимъ. Что Иисусъ Христосъ имѣлъ психическое тѣло, это опровергается далѣе изреченіями Ветхаго и Новаго Завѣта. Пророкъ Исаія говоритъ: *человѣкъ въ язвъ сый и въдыи терпѣти болѣзнь* ¹⁾; у пророка Данила читаемъ: *и се на облацнхъ небесныхъ, яко сынъ чловѣчь идый бяше* ²⁾. Ап. Павелъ говоритъ, что одинъ есть „посредникъ между Богомъ и чловѣкомъ, чловѣкъ Христосъ Иисусъ“ ³⁾; ап. Петръ въ своей рѣчи послѣ сошествія Св. Духа на апостоловъ обращается къ іудеямъ съ такими словами: „Иисуса Назорея, Мужа засвидѣтельствованнаго вамъ отъ Бога силами и чудесами и знаменіями... вы взяли, и, пригвоздивъ руками беззаконныхъ, убили“ ⁴⁾. Правда, Валентинъ возражаетъ, что, взявши нашу плоть, Иисусъ Христосъ принялъ бы вмѣстѣ съ тѣмъ и ея грѣховную природу. На это нужно отвѣтить: Иисусъ Христосъ принялъ „плоть грѣха“, но не „грѣхъ плоти“. И ап. Павелъ пишетъ, что Онъ явился *въ подобіи плоти грѣха*. Какъ второй Адамъ, Иисусъ Христосъ унаслѣдовалъ отъ перваго созданную Богомъ природу чловѣческаго тѣла, но принялъ ее безъ грѣха плоти, причиненнаго паденіемъ Адама, и содѣлалъ ее безгрѣшною ⁵⁾.

Такова въ существенныхъ чертахъ антидокетическая полемика св. Иринея и Тертуліана. Она, какъ видимъ, по-

¹⁾ Ис. 53, 3.

²⁾ Дан. 7, 13 ст.

³⁾ 1 Тимое. 2, 5 ст.

⁴⁾ Дѣян. 2, 22 ст.

⁵⁾ De carne Christi. c. 10—18 (Migne S. I. tom. II. col. 773—784).

добно полемикъ Климента Александрійскаго противъ анти-тактовъ, отличается діалектическимъ построениемъ. Св. Ириней и Тертуллианъ входятъ въ разсмотрѣніе ученія противниковъ, излагая возраженія ихъ и довольно подробно опровергая. Въ самомъ опроверженіи они пользуются разнообразными приемами и способами: ссылаются, какъ и Климентъ Александрійскій, на мѣста изъ Вѣтхаго и Новаго Завета, приводятъ соображенія собственнаго разума, указывая при этомъ противорѣчія въ самомъ ученіи противниковъ.—Совершенно иной характеръ носить на себѣ полемика посланія въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ видятъ обличеніе развитаго докетизма II-го в. Здѣсь нѣтъ разбора лжеученія, разложенія его на частныя, отдѣльныя пункты; нѣтъ разнообразныхъ приемовъ и способовъ опроверженія. Писатель посланія довольствуется тѣмъ, что просто утверждаетъ дѣйствительность явленія Иисуса Христа во плоти. Poleмика остается здѣсь въ границахъ указанія той противоположности, какая существуетъ между христіанскою истиною и лжеучениемъ антихристовъ, и эта противоположность сводится къ практическому моменту—быть отъ Бога и быть отъ міра. Удивительная общность и высота, какія замѣтны въ способѣ опроверженія писателемъ посланія антихристовъ, свойственны, по справедливому замѣчанію Лютарда, только умамъ перваго періода въ исторіи христіанства,—умамъ „руководительнаго авторитета и вѣрности“¹⁾.

Выходя изъ характеристики лжеучителей разсматриваемаго посланія, названные изслѣдователи ссылаются, наконецъ, на отдѣленіе лжеучителей отъ христіанскаго общества, какъ на ясный признакъ, что это были гностики II-го вѣка. При этомъ имѣютъ, конечно, въ виду 2, 19 ст. и главнымъ образомъ его слова: ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον. Но нѣтъ основанія придавать слову ἐξῆλθον значеніе: exierunt или понимать его

¹⁾ Der johanneische Ursprung d. vierten Evangeliums. Leipzig 1874. s. 151.

въ смыслѣ вѣшняго отдѣленія лжеучителей ¹⁾. Противъ этого пониманія, по совершенно справедливому замѣчанію Гаупта, говоритъ слѣдующее ἀλλά (ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν), вмѣсто котораго стояло бы γάρ, ибо, при данномъ сочетаніи предложеній, получается довольно нелогичная мысль: они отъ насъ отдѣлились, но они не были отъ насъ. Болѣе справедливо придать слову ἐξῆλθον значеніе prodierunt. Такъ именно переведено слово ἐξῆλθον въ Вульгатѣ, и въ такомъ значеніи его понимаютъ очень многіе изслѣдователи ²⁾. Противъ даннаго объясненія не говоритъ стоящее во 2, 19 ст. выраженіе: „остались бы съ нами“. Этимъ словамъ нужно придать нравственный смыслъ: „остались бы съ нами“, т. е. пребыли бы одного съ нами духа, держались бы того самаго истиннаго ученія, котораго держимся и мы. Если даже и согласиться съ пониманіемъ защитниками 2, 19 ст., во всякомъ случаѣ изъ посланія не видно, какъ далеко произошло отдѣленіе лжеучителей, и утверждать, что послѣдніе образовали уже особенныя общества, значитъ прибѣгать въ толкованіи къ явному произволу, лишь бы только найти подтвержденіе своему завѣдомо предвзятому взгляду.

Вообще говоря, гносисъ, обличаемый въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, и гносисъ II-го вѣка, это двѣ, если можно такъ выразиться, совершенно несравнимыя между собою величины. Мы уже сказали, что въ настоящемъ посланіи нѣтъ ни малѣйшаго намека на ученіе о диміургѣ. А между тѣмъ это

¹⁾ Кромѣ защитниковъ разсматриваемаго взгляда такъ понимаютъ эти слова Люкке (Commentar. s. 285), Дюстердикъ (Die drei johann. Briefe. Bd. 1. s. 334 ff), Гутеръ (Handbuch. s. 122. 123), Евальдъ (Die johann. Schriften. s. 433), Тиртъ (Die Kirche im apostol. Zeitalter. s. 256), Вейсъ (Einleitung. § 42. s. 454. Anmerk. 1), Шафъ (Правосл. Обзор. 1861 г. стр. 480), Неандеръ (Geschichte d. Pflanzung und Leitung. Bd. II. s. 490), Браунъ (Die drei Briefe Johannes. 64).

²⁾ Erdmann, Primae Ioannis ep. argum. p. 94. 95; Sander, Commentar. s. 153; Besser, Die Briefe Johannis. s. 129. 130; Lechler, Apostol. und nachapost. Zeitalter. s. 222; Haupt, Der erste Brief. s. 103; ср. s. 207; Фарраръ, Первые дни христіанства, стр. 585.

ученіе составляет главнѣйшій предметъ, около котораго вращалась антигностическая полемика писателей II-го вѣка, и отсутствіе этого предмета въ первомъ посланіи ап. Іоанна служитъ рѣшительнымъ историческимъ аргументомъ противъ признанія обличаемыхъ въ немъ лжеучителей гностиками II-го вѣка¹⁾). Даже Кеймъ категорически заявляетъ, что писатель 1-го посланія ап. Іоанна не стоитъ въ гностическихъ созерцаніяхъ II-го вѣка,—не знаетъ ни плиромы, ни эоновъ, ни ихъ мужескихъ и женскихъ сизигій, „ни медленнаго механизма для приближенія Божества къ конечному“²⁾). Нужно также обратить вниманіе, что лжеучители нашего посланія являются „антихристами“, „лжепророками“, въ которыхъ живетъ „духъ антихриста“, т. е. непримиримыми врагами христіанства, въ высшей степени враждебно относящимися къ нему. О нравственномъ же настроеніи гностиковъ II-го в. сказать этого нельзя. По мѣрѣ того, какъ съ теоретической стороны гносисъ развивается, расширяется, принимаетъ видъ самой сложной запутанной систематики, энергія извращенной практической его тенденціи понижается, притупляется. Между гностиками II-го вѣка одни, какъ напр. Маркіонъ, выдають себя за реформаторовъ и возстановителей первоначальнаго христіанскаго ученія, которое, по ихъ мнѣнію, подверглось искаженію и затемнѣнію³⁾; другіе, какъ Валентинъ, имѣють притязаніе быть хранителями тайнаго преданія объ Іисусѣ Христѣ и ап. Павлѣ.

Въ своемъ непомѣрномъ усердіи доказать, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличаются гностики II-го вѣка, въкоторые изъ названныхъ изслѣдователей, особенно Гиль-

¹⁾ Thiersch, Die Kirche im apostol. Zeitalter. s. 262. Cp. Rothe, Vorlesungen. s. 141.

²⁾ Keim, Leben Jesu v. Nazara. Zurich. 1867. Bd. 1. s. 152. 153.

³⁾ Tertull. Adv. Marc. 1. 20: „Ибо оны (маркіониты) утверждаютъ, что Маркіонъ отдѣленіемъ Закона и Евангелія не столько видоизмѣнилъ правило, сколько возстановилъ прежде испорченное (Migne, Curs. complet. S. L. tom. II. col. 268).

генфельдъ, Гольцманнъ и Полейдереръ, прибѣгаютъ къ оскорбительному для нашего христіанскаго чувства утвержденію, именно, что самъ писатель посланія непроизвольно усвоилъ нѣкоторыя чисто гностическія воззрѣнія своихъ противниковъ. Считаемо необходимымъ, въ видахъ безпристрастнаго отношенія къ дѣлу, остановиться и на этомъ аргументѣ,—тѣмъ болѣе, что съ разсмотрѣніемъ его связывается разъясненіе нѣкоторыхъ мѣстъ настоящаго посланія.

Обращаютъ прежде всего вниманіе на 1 Іоанн. 3, 9 ст: „всякій, рожденный отъ Бога, не дѣлаетъ грѣха, потому что сѣмя Его пребываетъ въ немъ: и онъ не можетъ согрѣшати, потому что рожденъ отъ Бога“. Говорятъ, что разумѣть здѣсь подъ „сѣменемъ“—слово Божіе, ссылаясь при этомъ на Іак. 1, 18. 21 ст. и 1 Петр. 1, 23 ст., ни въ какомъ случаѣ нельзя, потому что „у ап. Іакова рѣчь идетъ о рожденіи христіанъ словомъ истины, о насажденномъ еще только словѣ Божіемъ, которое христіанинъ впервые долженъ усвоить, а у ап. Петра—о возрожденіи словомъ Божиимъ“. Самымъ лучшимъ комментариемъ на 1 Іоан. 3, 9 ст. служить то, что св. Иринеи, въ Adv. Haer. 1, 6. 4, говоритъ о валентиніанахъ: „въ плірому вводитъ не какая нибудь дѣятельность, а сѣмя, оттуда сообщаемое въ незрѣломъ состояніи и здѣсь достигающее совершенства“. Сюда относится и слѣдующее мѣсто изъ сочиненія Тертуліана „О душѣ“, гл. 11: „(еретики) влагаютъ въ душу, не знаю, какое то духовное сѣмя, принесенное по тайной щедротѣ матери Софїи, безъ вѣдома диміурга“. Имѣя въ виду эти мѣста, нужно, говорятъ, признать, что въ 1 Іоан. 3, 9 ст. проводится чисто гностическое ученіе о физическомъ родствѣ пневматиковъ съ Божествомъ и о невозможности для нихъ вслѣдствіе этого грѣшати въ собственномъ смыслѣ¹⁾). Кромѣ

¹⁾ Hilgenfeld, Einleitung. s. 690. 691; Zeitschrift f. wissensch. Theolog. 1870. s. 262; Das Evang. und die Briefe Johan. s. 337. 339. 340; Holtzmann,

того, писатель посланія — продолжаютъ — произвольно впалъ въ тотъ самый дуализмъ, какой свойственъ гностическому представленію о духовной жизни. Такъ, „онъ увѣряетъ читателей, что каждый, творящій справедливость, рожденъ отъ Бога, что они называются и суть на самомъ дѣлѣ дѣти Божіи (2, 29; 3, 1. 2). Напротивъ, онъ отказываетъ въ богосыновствѣ противникамъ за ихъ грѣховную жизнь. Гностическое понятіе богосыновства по существу выступаетъ ясно, когда писатель посланія увѣряетъ истинно вѣрующихъ, что они отъ Бога, что каждый, кто отличается любовью, рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога. Произвольно усвоено дуалистическое воззрѣніе противниковъ, когда въ посланіи діаволъ называется согрѣшающимъ изначала и слѣдовательно изначала злымъ, говорится даже объ общеніи съ діаволомъ по существу¹⁾).

Утверждая, что въ 3, 9 ст. проводится чисто гностическое ученіе о такъ называемыхъ „пневматическихъ натурахъ“, Гильгенфельдъ, а за нимъ и Гольцманнъ пользуются при этомъ извѣстнымъ уже намъ приемомъ: данное мѣсто посланія, одно мѣсто изъ св. Иринея о валентиніанахъ, въ которомъ встрѣчается слово *σπέρμα* и подобное же мѣсто изъ Тертулліана, и заключеніе готово. Такимъ приемомъ, къ которому Гильгенфельдъ вообще очень часто прибѣгаетъ, никого и никогда нельзя дѣйствительно убѣдить, и напрасно Гильгенфельдъ придаетъ ему такое значеніе. Для

Jahrb. f. protest. Theolog. 1882. s. 324. 325; ср. Pflleiderer, Urschristenthum. s. 793. 794.

¹⁾ Hilgenfeld, Einleitung. s. 691. 692; Das Evangelium und die Briefe. s. 336. 337.—Holtzmann, Jahrbücher f. protest. Theolog. 1882. s. 326. 327.—Pflleiderer, Urschristenthum. s. 795.—Въ своемъ сочиненіи „Das Evangelium und die Briefe Johannis“ Гильгенфельдъ проводитъ взглядъ, „что вліяніе гностическихъ воззрѣній на писателя посланія видно и въ представленіи о христіа“ (s. 350. 351). Отъ этого своего взгляда, не заслуживающаго вниманія, самъ Гильгенфельдъ, кажется, отказался; по крайней мѣрѣ въ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ онъ вовсе его не высказываетъ.

непредубѣжденнаго изслѣдователя непосредственно ясно, что въ 3, 9 ст. подь „сѣменемъ“ разумѣется Духъ Божій или благодать Св. Духа, подаваемая въ крещеніи и другихъ таинствахъ, которая переводитъ человѣка отъ смерти къ жизни (1 Іоан. 3, 14). Опираясь на Іак. 1. 18. 21 ст., 1 Петр. 1, 23 ст., Матѳ. гл. 13, 1 Коринѳ. 4, 15 ст., Гал. 4, 19 ст., а главное на 2, 14 ст. настоящаго посланія, можно разумѣть подь „сѣменемъ“ и слово Божіе. Такого пониманія держались Климентъ Александрійскій, блаж. Августинъ¹⁾, а изъ изслѣдователей 1-го посланія ап. Іоанна его проводятъ—Гроцій²⁾, А Lapide³⁾, Каловій⁴⁾, Бессеръ⁵⁾ и др. Возраженіе Гильгенфельда и Гольцманна противъ даннаго пониманія является, какъ легко замѣтить, простою придирчивостію⁶⁾.—Какъ же, спрашивается далѣе, понимать то выраженіе 3, 9 ст., что рожденный отъ Бога „не можетъ грѣшить“ (раньше въ томъ же стихѣ: „не дѣлаетъ грѣха“). Нѣтъ основанія суживать значеніе глагола грѣшить—ἀμαρτάνειν и объяснять его такимъ образомъ: не можетъ творить смертныхъ грѣховъ⁷⁾, или не можетъ грѣшить такъ, какъ чада діавола⁸⁾, или не можетъ отличаться ненавистію къ братьямъ (Беда). Мысль, заключающаяся въ приведенномъ

¹⁾ Tract. in Ep. Іоанн. ad Parthos. V. I и дал. (Migne, Opera Augustin. t. III. p. 2 col. 2012 и дал.).

²⁾ Adnotationes, tom. III. p. 1135.

³⁾ Comment. tom. VIII. Antverpiae. 1732. p. 471.

⁴⁾ Biblia Novi Testamenti. Francofurti. 1776. tom. II. p. 1631. 1632.

⁵⁾ Die Briefe Johannis. s. 198. 200.

⁶⁾ Оригинально понимаютъ слово σέρμα Бенгель (Gnomon, tom. II. p. 1230) и Сандеръ (Commentar zu d. Briefen Johannis. s. 196), считая его равнозначущимъ слову τέκνον. Бенгель говоритъ: semen Dei, i. e. is, qui natus est ex Deo, manet in Deo. Но если бы апостолъ желалъ сказать, что „дѣтя Божіе пребываетъ въ Богѣ“, то едвали бы онъ замѣнилъ такъ естественно представляющееся слово τέκνον другимъ словомъ, не употребляющимся въ этомъ значеніи.

⁷⁾ A Lapide, Comment. tom. VIII. p. 471.

⁸⁾ Besser, Die Briefe d. Johann. s. 201: „Богъ есть свѣтъ и нѣтъ въ Немъ никакой тьмы (1, 5): вотъ почему, кто рожденъ отъ Бога, тотъ не можетъ грѣшить такъ, какъ чада діавола, исполняющія его похоти“.

выраженіи 3, 9 ст. такова. Новая благодатная жизнь вѣрующаго не соединима со грѣхомъ. Вѣрующій стоитъ въ рѣшительной противоположности къ послѣднему. Онъ ненавидитъ грѣхъ, вступаетъ съ нимъ въ ожесточенную борьбу. Въ этой борьбѣ онъ терпитъ раны, но не слагаетъ оружія, не вступаетъ въ миръ со грѣхомъ. Грѣхъ еще царствуетъ въ немъ, но уже не обладаетъ болѣе имъ. Изъ раба грѣха вѣрующій становится рабомъ праведности (Римл. 6, 18 и дал.). По силѣ присущей ему благодати Св. Духа, или, какъ говоритъ ап. Павелъ, по внутреннему человѣку (Римл. 7, 22), онъ желаетъ и можетъ творить одно добро (хотя грѣхъ прилѣпляется къ нему и онъ постоянно имѣетъ нужду въ прощающей и примиряющей любви Отца Небеснаго, 1 Иоан. 1, 8—10, 2, 1—2, 3, 3). Такимъ образомъ о физической невозможности грѣшить для рожденнаго отъ Бога, какую именно невозможность разумѣютъ Гильгенфельдъ и Гольцманъ, въ 3, 9 ст. вовсе нѣтъ рѣчи.

Нѣтъ также въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна ни малѣйшихъ слѣдовъ вліянія на писателя гностическаго дуализма. Рожденіе отъ Бога есть, по посланію, рожденіе чисто нравственное. Оно—духовное, благодатное возрожденіе человѣка, переходъ его отъ нравственной смерти къ жизни и общенію со Отцемъ и Сыномъ (2, 29; 3, 12—15 и др.). Различіе между чадами Божиими и чадами діавола не есть физическое, какъ у гностиковъ, а чисто нравственное, т. е. оно покоится не на естественномъ, дуалистически предпосланномъ основаніи, а на нравственныхъ фактахъ. Объективною основою богосыновства служитъ посланіе Богомъ въ міръ изъ любви къ человѣчеству Сына Единороднаго и Его искупительныя страданія на крестѣ, а субъективно—вѣра въ Іисуса Христа, какъ Сына Божія и хожденіе во свѣтѣ (5, 1, 4, 18; 4, 7; 2, 29). Напротивъ, кто не вѣруетъ въ Іисуса Христа, какъ Сына Божія, кто грѣхъ поставилъ сущностію своей жизни, тотъ „чадо діавола“ (3, 10; ср. Иоан. 8, 37—44; Матѣ. 13, 38; 23, 31. 32; Лук. 11, 47). Такого же, замѣтимъ, чисто этическаго ха-

рактера и другія противоположенія, встрѣчающіяся въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, каковы—свѣта и тьмы, истинны и лжи, любви и ненависти, жизни и смерти. Нѣкоторыя изъ нихъ находятся и въ посланіи ап. Павла (Рим. 6, 18 и дал.; 2 Кор. 6, 14 и дал.). Что касается выраженія, что діаволь *исперва согрѣшаетъ* (3, 8), то слово „исперва“ указываетъ не на жизнь діавола, а на начало человѣческой исторіи. Вопросъ можетъ быть только въ томъ, разумѣется ли здѣсь братоубійство Каина, о которомъ говорится въ 3, 12 ст., или грѣхопаденіе прародителей. Такъ какъ братоубійство Каина было послѣдствіемъ грѣхопаденія, то болѣе справедливо относить „исперва“ (ἀπ' ἀρχῆς) къ послѣднему ¹⁾. Вообще, если можетъ быть рѣчь о дуализмъ въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, то этотъ дуализмъ чисто нравственный. Такого рода дуализмъ,—говоритъ справедливо Лютардъ ²⁾,—проходитъ чрезъ все Св. Писаніе,—отъ начала до конца. Отъ Каина и Авеля, отъ каинитовъ и сиеитовъ онъ выступаетъ чрезъ всю исторію израильскаго народа; онъ проходитъ и во всей исторіи земной жизни Спасителя, и наконецъ достигаетъ полной силы въ заключеніи исторіи, какъ она изображена Тайновидцемъ въ Апокалипсисѣ.

¹⁾ Такъ объясняетъ слово ἀπ' ἀρχῆς и блаж. Теофилактъ (Migne, *Cursus complet.* S. G. tom. 126. col. 37). Пониманіе это въ новое время проводятъ Мейеръ (*Commentar.* Bd. II. s. 307), Гофманъ (*Schriftbeweis.* Bd. 1. s. 418. 478), Шмидъ (*Biblische Theologie d. Neuen Testaments.* Gotha. 1868. s. 205), Люкке (*Commentar.* s. 311), Гутеръ (*Commentar.* s. 158), Дюстердикъ (*Die drei johann. Briefe.* Bd. II. s. 136), Браунъ (*Die drei Briefe d. Johannes.* s. 90) и др.

²⁾ Luthardt, *Der johann. Ursprung der vierten Evangeliums.* Leipzig. 1874. s. 149. 150.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Положительное рѣшеніе вопроса о лжеучителяхъ, обличаемыхъ въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна.

Предшествующій критическій разборъ былъ для насъ естественнымъ, наиболѣе подходящимъ путемъ къ рѣшенію занимающаго насъ вопроса. Не выходя изъ какого-нибудь предположенія относительно лжеучителей разсматриваемаго посланія,—не придавая напередъ полемическимъ мѣстамъ того или инаго своего пониманія, мы постепенно пришли теперь къ слѣдующимъ важнымъ для насъ результатамъ. Разборъ первой категоріи взглядовъ привелъ къ тому, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличается гносисъ; разборъ второй категоріи уяснилъ, что этотъ гносисъ ни въ какомъ случаѣ не принадлежитъ II вѣку христіанства, а слѣдовательно долженъ быть отнесенъ къ первому вѣку. Въ послѣднемъ случаѣ, нами устранено вмѣстѣ съ тѣмъ одно изъ важнѣйшихъ возраженій противъ подлинности настоящаго посланія, заимствуемое изъ характера обличаемыхъ здѣсь лжеучителей, и такимъ образомъ значительно уже оправдана избранная нами въ своемъ изслѣдованіи точка зрѣнія. Но данными результатами относительно лжеучите-

лей занимающій насъ вопросъ еще не разрѣшенъ. Необходимо теперь прежде всего обратить вниманіе, одинъ ли родъ гностиковъ обличается въ настоящемъ посланіи, или же нѣсколько.

Совершенно естественно, что антиномизмъ лжеучителей разсматриваемаго посланія соединялся у нихъ съ извращеннымъ теоретическимъ ученіемъ. Слѣдовательно, въ этомъ случаѣ нѣтъ основанія предполагать въ посланіи обличеніе двоякаго рода лжеучителей, изъ которыхъ одному принадлежала теоретическая сторона заблужденія, а другому—практическая. Но, быть можетъ, въ теоретическомъ ученіи лжеучителей заключается основаніе признать въ посланіи обличеніе не одного только рода гностиковъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ связывается съ разъясненіемъ 4, 3 ст. и 1, 1 ст., смыслъ которыхъ пока еще неизвѣстенъ.

Въ 3, 23 ст. ап. Іоаннъ говоритъ: „Заповѣдь Его та, чтобы мы вѣровали во имя Сына Его, Иисуса Христа“; въ 4, 15 ст.: „кто исповѣдуетъ, что Иисусъ есть Сынъ Божій, въ томъ пребываетъ Богъ и онъ въ Богѣ“; въ 5, 1 ст.: „всякій вѣрующій, что Иисусъ есть Христосъ, отъ Бога рожденъ“; въ 5, 5 ст.: „кто побѣждаетъ міръ, какъ не тотъ, кто вѣруетъ, что Иисусъ есть Сынъ Божій“. Приведенныя мѣста посланія, доказывая, что во 2, 22 ст. слово „Христосъ“ равносильно слову „Сынъ Божій“ (на что мы уже обратили вниманіе), въ то же время ясно говорятъ, что 2, 22 ст. есть важнѣйшее мѣсто для опредѣленія хринологіи лжеучителей, ибо христіанскому исповѣданію, заключающемуся въ указанныхъ раньше стихахъ посланія, здѣсь противопоставляется совершенно соответствующее отрицаніе этого исповѣданія. Теперь, 4, 3 ст. представляетъ, намъ кажется, обратное только выраженіе сказаннаго во 2, 22 ст. Въ самомъ дѣлѣ, отрицать, что Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, тоже самое, что не признать Сына Божія, Иисуса Христа пришедшимъ во плоти. Можно сказать и такъ: въ 4, 3 ст. указывается вообще на отрицаніе вопло-

щенія Сына Божія, а во 2, 22 ст. ближе опредѣляется сущность этого отрицанія. Въ такомъ смыслѣ нужно объяснять и 1, 1 ст.

Такимъ образомъ необходимо признать, что въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна обличается одинъ только родъ гностиковъ. Если во 2, 19 ст. апостоль говоритъ, что „теперь появилось много антихристовъ—то въ словѣ *много* имѣть основанія видѣть указаніе на различіе и разнообразіе появившихся лжеученій. Въ посланіи нельзя вообще найти никакихъ данныхъ для оправданія предположенія, что здѣсь имѣются въ виду два, или болѣе того, рода лжеучителей. Предъ душою апостола стоятъ, видно, вездѣ одни и тѣ же лжеучители,—говоритъ ли онъ о хожденіи во свѣтѣ, разъясняетъ ли источникъ и признаки нашего благодатнаго богосыновства, даетъ ли окончательныя свидѣтельства объ Іисусѣ Христѣ.

Если свести теперь, уже разъясненныя нами раньше, всѣ полемическія мѣста посланія, то лжеучители, обличаемые въ настоящемъ посланіи, могутъ быть охарактеризованы такимъ образомъ по тремъ намѣченнымъ уже при критикѣ пунктамъ, со стороны теоретическаго ихъ ученія, или хринологіи, ихъ нравственнаго ученія и наконецъ отношенія ихъ къ христіанскому обществу.

Появившіеся антихристы отрицали воплощеніе Сына Божія. Сущность этого отрицанія заключалась въ отверженіи, что Іисусъ есть Христосъ. По взгляду лжеучителей, Іисусъ былъ простымъ человѣкомъ, на котораго при крещеніи сошелъ высшій эонъ—Христосъ. Находясь временно со Іисусомъ, Христосъ затѣмъ оставилъ Его во время страданій, и слѣдовательно страданія и смерть Іисуса Христа не имѣли искупительнаго значенія. Такимъ образомъ лжеучители дуалистически раздѣляли Іисуса Христа на двѣ совершенно различныя личности. Коснувшись высочайшаго таинства вѣры—соединенія въ Лицѣ Спасителя двухъ, безконечно разстоящихъ другъ отъ друга, естествъ—божескаго и человѣческаго,

они совершенно извратили это учение, при чемъ удержали челоѣческую, но отвергли Божескую природу Иисуса Христа (совершенно отличнымъ отъ обыкновенныхъ еѳионитовъ образомъ). Въ опроверженіе съ этой стороны лжеучителей апостолъ и говоритъ въ самомъ началѣ своего посланія, что онъ видѣлъ воплотившееся Слово (а не эона Христа, временно сошедшаго на Иисуса), слышалъ Его, созерцалъ и осязалъ. — Разрушая богооткровенный догматъ, лжеучители подрывали и нравственность. Прежде всего имъ чуждо было сознаніе своей грѣховности, необходимо присущее всякому истинному христіанину, чужда была потребность въ очищеніи и примиреніи съ Богомъ: они утверждали, что не согрѣшили и не имѣютъ грѣха. Лжеучители гордились, даѣе, своимъ совершеннымъ знаніемъ о Богѣ, говорили, что находятся во свѣтѣ, а между тѣмъ ихъ жизнь и нравственное поведеніе свидѣтельствовали совершенно противное. Въ самомъ дѣлѣ, истинное познаніе о Богѣ необходимо предполагаетъ соблюденіе Его заповѣдей, они же не исполняли этихъ заповѣдей; хожденіе во свѣтѣ неотдѣлимо отъ любви къ ближнему, они же отличались ненавистію къ братьямъ. Лжеучители были рабами грѣха и чувственности, грѣхъ владалъ надъ ними, и въ тоже время они осмѣливались увѣрять, что имѣютъ общеніе съ Богомъ, созерцали Его. Мало того: ими въ корнѣ была извращаема идея нравственного закона. Грѣхъ, говорили они, не есть нѣчто противозаконное, противное волѣ Божіей, а простое несовершенство, необходимый результатъ слабости челоѣка и, пожалуй, неизбежная ступень въ развитіи свободы. Гибельнѣйшее утвержденіе, которое приводило къ полной нравственной разнузданности.—Обличаемые лжеучители тѣмъ опаснѣе были, что они появились среди христіанскаго общества въ большомъ числѣ и проводили свое заблужденіе съ живѣйшими признаками дѣйствовавшаго будто въ нихъ Духа Божія, и потому увлекали многихъ. Въ этомъ множествѣ появившихся лжеучителей апостолъ видитъ знаменіе кончины

міра—пришествіе антихриста. Еще принадлежа въ христіанскому обществу, лжеучители уже тогда не были дѣйствительными его членами: ихъ связь съ нимъ была чисто внѣшняя; съ самаго начала они таили въ себѣ ложь. Лучшимъ подтвержденіемъ этого служить открытое затѣмъ ихъ отпаденіе, явное уклоненіе отъ истиннаго, исповѣдуемаго христіанами, ученія. Такого рода явленіе, въ жизни христіанскаго общества, не было безцѣльно. Оно ясно показало, кто дѣйствительно принадлежитъ къ христіанской церкви, и кто нѣтъ, и такимъ образомъ послужило къ очищенію послѣдней.

Имѣя въ виду приведенное раньше свидѣтельство св. Иринея относительно полемической цѣли четвертаго Евангелія, мы должны сказать, что между лжеучителями, обличаемыми въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, находился и Керинѣй. Это вовсе, конечно, не исключаетъ, что въ настоящемъ посланіи обличается одинъ только родъ гностиковъ. По своей хринологіи они были докеты—не строгіе, по своему нравственному ученію—антиномисты. Опредѣлить болѣе точно лжеучителей разсматриваемаго посланія, — назвать ихъ по имени, нѣтъ никакой возможности, за недостаткомъ положительныхъ данныхъ.

На двухъ вопросахъ намъ далѣе необходимо остановиться. Прежде всего нужно сравнить лжеучителей разсматриваемаго посланія съ еретиками, обличаемыми въ другихъ апостольскихъ писаніяхъ, и такимъ образомъ указать ихъ мѣсто въ развитіи антихристіанскаго заблужденія; затѣмъ нужно разъяснить происхожденіе лжеучителей настоящаго посланія, или опредѣлить генезисъ ихъ лжеученія.

Въ посланіи къ Римлянамъ, Галатамъ, второмъ Коринѳянамъ и Филиппійцамъ находится обличеніе іудействующихъ—ревнителѣй закона и обрѣзанія, которые, какъ замѣчено уже, не имѣютъ ничего общаго съ лжеучителями нашего посланія. Сходныхъ съ послѣдними лжеучителей мы встрѣчаемъ въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ, въ по-

славіи къ Колоссянамъ, Ефесянамъ, Пастырскихъ, во второмъ посланіи ап. Петра, въ посланіи Іуды и Апокалипсисѣ.

Среди Коринтянъ, какъ видно изъ перваго посланія къ нимъ ап. Павла (57 г.), явилась партія христіанъ, придававшая особенное значеніе мудрости, знанію (1 Кор. 1, 18—31)¹⁾. Проповѣдь ап. Павла, которая не облекалась ни въ какія *препрѣтельныя и наученныя премудрости словеса*, казалась ей неудовлетворительною (2, 1—4). Свою суетную, земную, душевную мудрость эти христіане старались ввести и въ содержаніе проповѣданнаго имъ ученія объ Искупителѣ, распятомъ за грѣхи міра, забывая, что вѣра наша утверждается не на премудрости человѣческой, но на силѣ Божіей (2, 5). Киچась своимъ знаніемъ, надмеаясь важностію своею умственной свободы, эти люди обнаружили притязаніе и на роковую свободу въ нравственной области. Христіанину, — говорили они, — „все позволительно“, потому что онъ свободенъ, находится не подъ игомъ закона, а подъ благодатію (6, 12). Утверждая, что они имѣютъ *разумъ*, — знаютъ о ничтожествѣ боговъ, представляемыхъ идолами, и о безразличіи приносимаго имъ мяса отъ всякаго другаго, коринтскіе лжеучители съ неразуміемъ издѣвались надъ строгимъ благочестіемъ *немогущихъ* братій, гнушавшихся трапезы язычниковъ, вкушенія идоложертвеннаго (8, 1; 8, 4—13). Можно предполагать, что эти коринтскіе гностики софистически оправдывали неслыханное прелюбодѣяніе, появившееся среди вѣрующихъ въ Коринѣ (5, 1—5), „побуждали женщинъ ораторствовать въ публичныхъ собраніяхъ наравнѣ съ мужчинами“ (14, 34), „развлекали воскресныя собранія тщеславными выходками соперническаго краснорѣчія“ (гл. 14). Имъ, наконецъ, принадлежало и отрицаніе воскресенія мертвыхъ, — заблужденіе, по справедливому замѣчанію Шаффа, не саддукейское, а иначе апостолъ сталъ бы обличать его

¹⁾ Фарраръ и Пфлейдереръ отождествляютъ эту партію съ партіей Аполлоса (Фарраръ, Жизнь и труды св. ап. Павла, стр. 414; Pflleiderer, Urchristenthum. s. 80—82).

изъ Ветхаго Завета, какъ сдѣлалъ Господь (Матѳ. 22, 23 и д.)¹⁾

Обличеніе гносиса мы находимъ далѣе въ посланіи къ Колоссянамъ (62 г.). „Смотрите, братья,—пишетъ св. апостоль Павелъ Колосскимъ христіанамъ,—чтобы кто не увлекъ васъ философією и пустымъ оболъщеніемъ“ (Кол. 2, 8). Подъ „философією“ ап. Павелъ, безъ сомнѣнія, разумѣетъ не философію вообще, а именно опредѣленный видъ ложнаго мышленія, появившагося въ Колоссахъ, которому, быть можетъ, сами лжеучители придавали названіе „φιλosophία“, какъ и весь образъ своей жизни обозначали, можно думать, словомъ: φιλόσοφος βίος. Въ чемъ состояла эта „философія“, имѣвшая свою основу въ человѣческой традиціи и мірскихъ, нехристіанскихъ элементахъ, а не въ истинѣ Христа (2, 8), узнаемъ изъ той же второй главы посланія къ Колоссянамъ. Важнѣйшимъ въ этомъ отношеніи мѣстомъ является Кол. 2, 18 ст. „Никто да не оболъщаетъ васъ—пишетъ здѣсь апостоль—самовольнымъ смиренномудріемъ и службою Ангеловъ“. Колосскіе лжеучители, слѣдовательно, проводили подъ видомъ смиренія служеніе ангеламъ. По всей вѣроятности они считали человѣка настолько немощнымъ и слабымъ, что онъ, по ихъ взгляду, не могъ имѣть непосредственнаго общенія съ Богомъ—Существомъ совершеннѣйшимъ, а нуждался для этого въ цѣломъ родѣ ангеловъ. Какъ и слѣдуетъ ожидать, смиреніе колосскихъ лжеучителей было только покровомъ для прикрытія ихъ духовной гордости, плотскаго умствованія (2, 18), и вообще ихъ

¹⁾ Сходнымъ образомъ характеризуютъ коринтскихъ гностиковъ Неандеръ (Geschichte der Pflanzung, Th. 1. s. 306 ff.), Лютербекъ (Die Neutestam. Lehrbegriff. Bd. II. s. 48—50), Шаффъ (Прав. Об. 1861 г. кн. 12. стр. 477. 478), Евальдъ (Geschichte d. Volkes Israel. Bd. VII. s. 170—173), Деллингерь (Christenthum und Kirche. Regensburg. 1868 s. 72), Фарраръ, Пфлейдереръ (см. сочиненія, раньше цитованна) и др. Лютербекъ заходитъ, впрочемъ, очень далеко, когда считаетъ ихъ послѣдователями Симона Волхва (Neutestam. Lehrb. II. s. 48).

мышленіе было пусто, вращалось въ области самоизмысленныхъ созерцаній (2, 18). Проводя культъ служенія ангеламъ, лжеучители, естественно, унижали Божественное достоинство Іисуса Христа. Это прямо видно изъ Колос. 2, 19 ст., гдѣ апостолъ, указывая слѣдствія, вытекающія изъ „служенія Ангеламъ“ (съ этими словами стоитъ главнымъ образомъ въ связи 2, 19 ст.), говоритъ, что лжеучители не держатъ Главы, „отъ Которой все тѣло составами и связями будучи соединяемо и скрѣпляемо, растеть возрастомъ Божиимъ“. О томъ же можно заключать изъ Колос. 1, 15—20 ст., ибо ап. Павелъ съ особенною силою разъясняетъ здѣсь, что Іисусъ Христосъ „есть образъ Бога невидимаго, рожденный прежде всякой твари“, что Онъ—единый Владыка, единый Посредникъ, единый Спаситель, Глава тѣла, которое есть Церковь. Далѣе, колосскіе еретики держались, какъ видно, аскетическихъ возрѣній: того не вкуси, того не осяжи, а къ тому даже не дотрогивайся—было однимъ изъ тѣхъ правилъ, которыя они постановили (2, 16; 2, 21). Въ своемъ аскетизмѣ они доходили до положительнаго умерщвленія тѣла, небреженія о его насыщеніи (2, 23) ¹⁾. Къ этому присоединялось у нихъ соблюденіе іудейскихъ праздниковъ, новомѣсячій и

¹⁾ Въ своемъ пониманіи словъ Кол. 2, 23 ст.: οὐκ ἐν τιμῇ τιμὴ πρὸς πλῆρωσιν τῆς σαρκός мы слѣдуемъ св. Іоанну Златоусту, блж. Теодориту, Икумению, а изъ новѣйшихъ изслѣдователей—Де-Ветте, Баумгартену-Крузію, которые подъ ἐν τιμῇ τιμὴ разумѣютъ подобающую заботу о тѣлѣ, а подъ πρὸς πλῆρωσιν τῆς σαρκός —насыщеніе тѣла. Иное объясненіе даютъ приведеннымъ словамъ Бенгель (Gnomon, t. II. p. 966), Мейеръ (Kritisch exeg. Commentar. Abth. 9. 1865. s. 301—303) и др. По мнѣнію Мейера выраженіе οὐκ ἐν τιμῇ τιμὴ значитъ: „не чрезъ что-нибудь заслуживающее чести“, а слова πρὸς πλῆρωσιν τῆς σαρκός выставляютъ глубокой нравственный контрастъ по сравненіи съ ἀφειδεία σώματος: въ то время, какъ ложная мудрость прибивала къ умерщвленію тѣла (σῶμα), плоть (σάρξ) насыщалась. По такое пониманіе предполагаетъ, что приведенныя слова 2, 23 ст. составляютъ противоположеніе предшествующимъ того же стиха: ἐν ἐθελούρησείᾳ σώματος, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ.

субботъ и настаиваніе на высокомъ значеніи обрѣзанія (2, 16; 2, 11) ¹⁾.

Въ посланіи къ Ефесянамъ (62 г.) ²⁾ мы находимъ лжеучителей, сходныхъ съ колосскими. Правда, обличеніе выступаетъ здѣсь не ясно. Но оно, по изслѣдованію Мавка, видно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ апостоль предостерегаетъ христіанъ отъ всякаго вѣтра ученія, во лжи чловѣчестѣй (Ефес. 4, 14), разъясняетъ, что премудрость и разумъ заключаются только въ Евангеліи (1, 8. 9. 17. 18; 3, 2—3, 9), говоритъ, что Христосъ превыше всякаго начальства и власти, и силы, и господства, и все Собою наполняетъ (1, 21—23), увѣщаетъ къ борьбѣ съ міродержителями тмы вѣка сего, духами злобы поднебесной (6, 12—18).

Лжеученіе, обличаемое въ пастырскихъ посланіяхъ, самъ ап. Павелъ опредѣленно называетъ, въ 1 Тим. 6, 20 ст., „лжеименнымъ знаніемъ“. Въ другомъ мѣств онъ говоритъ, что лжеучители приписываютъ себѣ знаніе Бога, а дѣлами своими отрекаются отъ Него (1 Тим. 1, 16) ³⁾.

¹⁾ Эти черты побудили нѣкоторыхъ изслѣдователей, напр. Ейхгорна, совершенно неосновательно считать колосскихъ лжеучителей иудеями (Eichhorn, Einleitung in das N. T. Bd. II. s. 287).

²⁾ Посланіе къ Ефесянамъ было написано по всей вѣроятности послѣ посланія къ Колоссянамъ, ибо послѣднее вызвано особенною нуждою, чего нельзя сказать о первомъ (Фарраръ, Жизнь и труды св. ап. Павла, стр. 707). Противоположнаго взгляда держится Креднеръ (Einleitung. § 66), Невдекеръ (Einleitung. § 86. s. 521), Кавленъ (Einleitung in die heilige Schrift. 1884. Freiburg. s. 517) и др.

³⁾ Что лжеученіе, обличаемое въ пастырскихъ посланіяхъ, есть гносизм (1-го в.), это признается большинствомъ изслѣдователей (Puther, kritisch-exeget. Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus. 1859. s. 42—44; Böttger, Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die Paulinischen Briefe. Göttingen. 1838. Abth. 5. s. 110 ff; Reuss, Geschichte d. heiligen Schriften N. T. 1864. s. 116—119 и его Histoire de la theologie chretienne au siecle apostolique. 1852. p. 644; Matthies, Erklärung der Pastoralbriefe. 1840. p. 39—48; Lutterbeck, Neutestam. Lehrbegriffe. Bd. II. s. 31 ff; Lechler, Apostol. Zeitalter. s. 159. 160; Döllinger, Christenthum und Kirche s. 128; Троицкій, Посланія св. апостола Павла къ Тимоѳею и Титу. Казань. 1884, стр. 276—283 и др.).

Содержаніемъ этого лжеименнаго гносиса были басни и родословія ¹⁾. Къ нимъ присоединялись еще заповѣди человѣкъ и распри о законѣ ²⁾, какія понятія, подобно первымъ, очень тѣсно примыкаютъ другъ къ другу (Тит. 1, 14. 15). Подъ баснями и родословіями, по всей вѣроятности, разумѣются ангелологическія мудрованія лжеучителей, которыя носили эманатическій характеръ и были окружены всякими вымыслами и фантастическими исторіями. Такое пониманіе наиболѣе, кажется, естественно и оно вполне оправдывается стоящимъ при „родословіяхъ“, въ 1 Тим. 1, 4 ст., опредѣленіемъ „бесконечныя“, ибо установленіе различнаго рода градацій и отношеній между духами могло, понятно, идти безъ конца ³⁾. Заповѣди же человѣкъ и распри о законѣ означаютъ уста-

¹⁾ 1. Тим. 1, 4; Тит. 1, 14.

²⁾ Тит. 1, 14; 3, 9. Совершенно справедливо говоритъ г. Троицкій въ только что указанномъ изслѣдованіи, что предметы, о которыхъ идетъ рѣчь въ Тит. 3, 9 ст., суть *γενεαλόγια* и *μαχαὶ νομικαὶ* (стр. 260).—По мнѣнію г. Клитина, *μαχαὶ νομικαὶ* составляютъ специальный классъ *ἔρεϊς*. Но это доказывается у него очень искусственно, какъ и то, что *γενεαλόγια* составляетъ особенный, специальный классъ *μωραὶ ζήτησεις* (Подлинность посланій св. апостола Павла къ Тимоѳею и Титу. Киевъ. 1887. стр. 130—132).

³⁾ Пониманіе это имѣеть за собою св. Иринея и Тертулліана, которые въ *μύθοι* и *γενεαλόγια*, 1 Тим. 1, 4 ст., видѣли указаніе на зародыши гностическаго ученія объ эманации духовъ. Въ предисловіи къ Adv. Haer. св. Иринея говоритъ: „Нѣкоторые, отвергая истину, вводятъ ложныя ученія и суетныя родословія, которыя, какъ говорятъ апостоль, производятъ больше споры, нежели Божіе назиданіе въ вѣрѣ“. Тертулліанъ, *Contra Valent.* с. 3: „если бы кто, вслѣдствіе инаго (своего) повиманія вѣры, перешелъ на вашу сторону, и тотчасъ же имѣлъ возможность узнать о столькихъ именахъ, столькихъ брачныхъ союзахъ, столькихъ рожденіяхъ, столькихъ смертныхъ случаяхъ, столькихъ удачахъ и неудачахъ раздѣленнаго и раздробленнаго на части божества; то развѣ онъ сомнѣвался бы, что все это тѣ *басни и генеалогіи*, которыя апостоль Павелъ напередъ (предвидя ихъ) осудилъ“.— О различныхъ существующихъ пониманіяхъ *μύθοι γενεαλόγια*, въ 1 Тим. 1, 4, см.: Троицкій, Посланія св. апостола Павла къ Тимоѳею и Титу, стр. 262—276; Mangold, *Die Irrlehrer der Pastoralbrief.* Marburg. 1856. s. 5—20. 64—70; Huther, *Kritisch—exeget. Handbuch an Timotheus und Titus.* s. 37—41.

новленіе лжеучителями разныхъ предписаній и правилъ (ср. Кол. 2, 22) и споры при этомъ о законѣ. Все это содержаніе лжеименнаго гносиса—пусто, суетно, противорѣчиво (1 Тим. 1, 6; 6, 20. Тит. 1, 10) ¹⁾; оно не приноситъ никакой пользы, а порождаетъ только споры и состязанія (1 Тим. 1, 4; 6, 4. 2 Тим. 2, 23. Тит. 3, 9). Въ частности, выдавая себя за учителей закона, противники не понимаютъ ни того, что говорятъ, ни того, о чемъ говорятъ (1 Тим. 1, 7). Безъ сомнѣнія, что законъ добръ, но только для того, кто разумѣетъ истинную его сущность (1 Тим. 1, 8) ²⁾. Между тѣмъ лжеучители запрещаютъ бракъ и употребленіе брашенъ, *яже Богъ сотвори въ свидѣніе со благодареніемъ* (1 Тим. 4, 3. ср. Тит. 1, 15).—Свое ученіе лжеучители всячески стараются распространить (1 Тим. 1, 7) *сквернаго ради прибытка* (Тит. 1, 11), и для этого вкрадываются въ дома и уловляютъ въ свои сѣти преимущественно женщинъ (2 Тим. 3, 6). Это люди въ высшей степени развращенные (2 Тим. 3, 13; 3, 8. 1 Тим. 4, 3; 6, 5), хотя прикрываются видомъ благочестія, чтобы извлечь отсюда для себя пользу (1 Тим. 6, 5). Они оставили путь велицеумѣрной вѣры и благой совѣсти, и намѣренно противятся истинѣ, подобно египетскимъ чародѣямъ Іаннію и Іамврію (1 Тим. 1, 5. 19; 6, 3. 2 Тим. 3, 8); они „горды (1 Тим. 6, 4), гнусны и неповорны, и неспособны ни къ какому доброму дѣлу“ (Тит. 3, 16). Ихъ ученіе ведетъ только къ нравственному разстройству общества

¹⁾ 1 Тим. 1, 6: *ματαιολογία*; 1 Тим. 6, 20: *βέβηλοι κενωφώνιαί και αντίθεσις*; Тит. 1, 10: *ματαιόλογοι*.

²⁾ Совершенно справедливо говорятъ, что выраженіе 1 Тим. 1, 8 ст.: *вѣмы же, яко добръ законъ есть*, нужно понимать не какъ антитезисъ, а какъ согласіе, тезисъ; обличеніе лжеучителей находится въ слѣдующихъ затѣмъ словахъ: *еще кто его законнѣ творитъ* (Huther, Handbuch über die Briefe an Timotheus. s. 76; Lechler, Apostol. Zeitalter. s. 159; Mangold, Irrlehrer d. Pastoralbriefe s. 101; Клитинъ, Подлинность посланій св. ап. Павла къ Тимошею и Титу. стр. 137).

и уже внесло гибель въ христіанскія семьи (2 Тим. 2, 14. 1 Тим. 6, 4. Тит. 1, 11) ¹⁾.

Обличеніе гносиса мы находимъ далѣе во второмъ посланіи ап. Петра, въ посланіи Іуды и Апокалипсисѣ ²⁾.

Первою, характеристическою чертою лжеучителей 2-го посланія ап. Петра является отрицаніе ими втораго пришествія Христова. „Гдѣ—несчастье умствовали они—обѣтованіе пришествія Его? Ибо съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается такъ же“ (2 Петр. 3, 4)... Надутые своимъ пустословіемъ (2, 18), злословя то, чего они не повимали (2, 12), лжеучители въ своей дерзости пришли къ хуленію самыхъ ангельскихъ силъ (2, 10). Они забыли, что ангелы, далеко превосходящіе ихъ *крѣпостію и силою*, не произносятъ предъ Богомъ укоризны на павшихъ

¹⁾ Лжеученіе Именей и Филита, которые утверждали, что воскресеніе изъ мертвыхъ уже было (2 Тим. 2, 16—18), а такъ равно богохульство Именей и Александра (1 Тим. 1. 20) было частнымъ заблужденіемъ; его нельзя считать признакомъ вообще лжеученія, обличаемаго въ пастырскихъ посланіяхъ. Ср. Климентъ, Подлинность, стр. 170.

²⁾ Слѣдуемъ мнѣнію Михаэлиса (Einleitung in die Göttlichen Schriften. Th. 2. s. 1204—1206), Гофмана, Люгарда, Тирша (Versuch. s. 238. 239), Деллингера (Christenthum und Kirche. s. 108. 109). Гете (Histoire de l'Eglise. т. 1. р. 330) и др., что второе посланіе ап. Петра написано раньше посланія ап. Іуды. Противоположнаго взгляда держатся Герике, Гугъ, Кавлентъ (Einleitung. s. 566), Фарраръ (Первые дни христіанства, стр. 199 и дал.), а изъ изслѣдователей, не признающихъ подлинности втораго посланія ап. Петра, Блеккъ (Einleitung in das N. T. § 217. s. 572—576), Гутеръ (Kritisch-exeget. Handbuch über den Briefe d. Petrus. 1859. s. 240. 241) и др. Второе посланіе ап. Петра написано, какъ видно изъ 1, 4 ст., незадолго до смерти апостола. Но такъ какъ мученическая кончина ап. Петра совершилась, согласно преданію, въ 67—68 г., то написаніе наслоящаго посланія должно быть отнесено къ 66—67 г. Посланіе же ап. Іуды написано, по всей вѣроятности, между 68—70 г. Относитъ происхожденіе его ко времени послѣ разрушенія Іерусалима—ни въ какомъ случаѣ нельзя (противъ Гофмана и Гете), потому что въ посланіи нѣтъ ни малѣйшаго указанія на это столь важное событіе, положившее конецъ ветхозавѣтной теократіи, тогда какъ упоминаніе о немъ было, кажется, вполне естественно, особенно въ 5 ст..

духовъ (2, 11) ¹⁾. Посланіямъ ап. Павла и прочимъ писаніямъ лжеучители придавали совершенно противный смыслъ, обращая ихъ такимъ образомъ къ своей собственной гибели (3, 16). Въ послѣднюю они старались увлечь и другихъ, обѣщая имъ свободу, и дѣйствительно своимъ пустословіемъ прельщали многихъ некрѣпкихъ въ вѣрѣ (2, 18. 19; 2, 14). Ставши на ложный извращенный путь, лжеучители безусловно подпали власти грѣха, сдѣлались рабами тлѣнія, сынами проклятія (2, 15; 2, 19; 2, 14). „Они,— говоритъ апостоль,— идутъ вслѣдъ скверныхъ похотей плоти... дерзки, своевольны... полагаютъ удовольствіе во вседневной роскоши; срамники и сквернители, они наслаждаются обманами своими, пиршествуя съ вами. Глаза ихъ исполнены любострастія и непрестаннаго грѣха... сердце ихъ приучено къ любостязанію“ (2 Петр. 2, 10. 13. 14). Апостоль сравниваетъ ихъ съ живымъ пророкомъ Валаамомъ (2, 15), съ безводными колодцами, въ которыхъ томящійся жаждою путникъ не находитъ воды, съ облаками и густою мглой, гонимыми бурнымъ вѣтромъ (2, 17). И такими стали тѣ, которые избѣгли сквернъ міра чрезъ познаніе „Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа“ (2 Петр. 2, 20), узнали путь правды и святой законъ христіанской жизни (2, 21). Не значить ли это, что они, подобно псу, возвращаются на свою блевотину, или, подобно вымытой свинѣ, идутъ опять въ калъ тинный (2 Петр. 2, 22)?.. Но судъ Божественный не замедлитъ совершиться надъ этими людьми: имъ уже приготовлена мрачная темница ада (2, 17). Подобно безсловеснымъ животнымъ, самую природою назначеннымъ къ истребленію, они въ своемъ нравственномъ развращеніи погибнуть, и въ этой гибели получатъ возмездіе за свою неправедную жизнь (2, 12. 13).

Изъ посланія ап. Іуды узнаемъ, что въ церковь вкра-

¹⁾ Слова *παρά Κορίθ* въ нѣкоторыхъ рукописахъ отсутствуютъ (ихъ опускаетъ и Вульгата), а въ другихъ вмѣсто нихъ стоятъ *παρά χορίου*.

лись люди, „обращающіе благодать Бога нашего въ поводъ къ распутству, и отвергающіеся Единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа“ (4 ст.). Подобно лжеучителямъ втораго посланія ап. Петра, они осмѣливались хулить то, чего не въ состояніи были понимать, а именно презирали и злословили высшія небесныя силы (ст. 8). Въ обличеніе ихъ съ этой стороны апостоль говоритъ, что архангелъ Михаилъ не отважился произнести надъ діаволомъ рѣзкаго порицанія, когда вступилъ съ нимъ въ споръ о тѣлѣ Моисея (ст. 9)¹⁾. Свои „сонія“, мечтанія своего заблуждающагося ума, лжеучители выдавали за истинное здоровое ученіе (ст. 8); уста ихъ произносили гордыя, надменные рѣчи (ст. 16). Это были люди, рѣшительно отпавшіе отъ вѣры, постоянно ропщущіе и жалующіеся, наглые ругатели (ст. 16. 18. 19). Грубый развратъ, корыстолюбіе, обманъ и лесть—вотъ что ихъ отличало (ст. 9. 10. 16). Участвуя въ христіанскихъ вечеряхъ любви, они бывали тамъ соблазномъ, предаваясь объяденію и пьянству (ст. 12). Апостоль сравниваетъ этихъ нечестивцевъ съ братоубійцею Каиномъ, льстивымъ пророкомъ народа Божія—Валаамомъ, возмутителемъ Кореємъ (ст. 11). Еще болѣе ярко онъ изображаетъ ихъ, говоря, что они суть „безводныя облака, носимыя вѣтромъ, осенія деревья, безплодныя, дважды умершія, исторгнутыя,—свирѣпыя морскія волны, пѣнящіяся срамотами своими (т. е. выбрасывающія на сушу илъ и всякія нечистоты), звѣзды блуждающія“ (ст. 12. 13). Произнося угрозу на этихъ лжеучителей, апостоль говоритъ, что какъ наказанъ былъ народъ израильскій,—ангелы, не сохранившіе своего достоинства,—Содомъ и Гоморра, такъ будетъ поступлено и

¹⁾ По свидѣтельству Оригена, Дидяна, Клементя Александрійскаго, дѣяній Никейскаго собора, содержаніе 9-го ст. посланія ап. Іуды заимствовано изъ апокрифическаго сочиненія *Ascensio Moysi* ('Ανάβασις или 'Ανάληψις τοῦ Μωσέως). О другихъ мнѣніяхъ см. Huther, *Handbuch zu den 1 Brief Petrus*. в. 220; Фарраръ, *Первые дни христіанства*, стр. 784.

съ этими безбожниками (ст. 5—8); имъ мракъ тьмы во вѣки блюдется (ст. 13). О ихъ судьбѣ пророчествовалъ еще праведный Энохъ (ст. 14. 15).

Лжеучители, обличаемые въ Апокалипсисѣ ¹⁾, называются: „николаитами“ (2, 6; 2, 15), „держащими учение Валаама“ (2, 14), и приверженцами „жены Іезавели“ (2, 20). На основаніи этого нѣкоторые изслѣдователи заключаютъ, что въ Апокалипсисѣ обличается три, если не совершенно различныхъ, то во всякомъ случаѣ отличающихся другъ отъ друга, рода лжеучителей. Но давнее мнѣніе нельзя признать справедливымъ. То, чему учить и къ чему соблазняетъ вѣрующихъ Фіатирской церкви пророчица Іезавель, именно, „любодѣйствовать и ѣсть идоложертвенное“ (2, 20), безъ сомнѣнія вполне тождественно съ ученіемъ Валаама, терпимомъ въ церкви Пергамской, „который научилъ Валаама ввести въ соблазнъ сыновъ Израилевыхъ, чтобы они ѣли идоложертвенное и любодѣйствовали“ (2, 14). Слова же 2, 15 ст: „такъ и у тебя есть“, по совершенно естественному ихъ пониманію, указываютъ на тождество ученія николаитовъ

¹⁾ Можно съ несомнѣнностію утверждать, что Апокалипсисъ написанъ до разрушенія Іерусалима и сожженія храма. Это видно изъ II, 1—14 ст., гдѣ о храмѣ іерусалимскомъ говорится, какъ еще стоящемъ. Одно мѣсто Апокалипсиса даетъ намъ, повидимому, возможность опредѣлить и самый годъ написанія этой книги. О семи царяхъ, державшихъ седмихолмный Римъ, сказано, что изъ нихъ „пять уже пали, одинъ есть еще, а другой еще не пришелъ“, Апок. 17, 10, 11 ст. Пять царей могутъ быть нѣкто иные, какъ Августъ, Тиверій, Кай Калигула, Клавдій и Неронъ. Такъ какъ Гальба былъ шестой императоръ, то Апокалипсисъ, можно полагать, написанъ между іюнемъ 68-го, когда Неронъ покончилъ жизнь свою самоубійствомъ, и январемъ 69 г., когда умерщвленъ былъ Гальба. Взгляда этого держатся Гебгардтъ (*Der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältniss zum Lehrb. d. Evang. und d. Ep. Johan. Gotha. 1873. s. 11. 12;* Фарраръ, *Первые дни христіанства*, стр. 452. 453) и др. Нѣкоторые, какъ напр. Дюстердиэкъ (*Kritisch-exeget. Handbuch über die Offenbarung Johan. 1859. s. 48—53*), считая шестымъ римскимъ императоромъ Веспасіана, полагаютъ время написанія Апокалипсиса между декабремъ 69 г. и весной 70 г.

съ ученіемъ Валаама. Такимъ образомъ въ Апокалипсисѣ обличается одно лжеученіе, обозначаемое только разными названіями. Но какой смыслъ имѣютъ послѣднія? Необходимо, кажется, согласиться съ общераспространеннымъ въ настоящее время между изслѣдователями, установившимся и въ нашей литературѣ, мнѣніемъ, что названіе „николаиты“ имѣетъ переносное, символическое значеніе, — дано обличаемымъ лжеучителямъ самимъ апостоломъ ¹⁾. Именно, названіе это, происходящее отъ слова *nikān* и *laós*, напоминаетъ еврейское имя Валаамъ *בַּלְאָם* (отъ *בָּלַם* и *בַּא*) и означаетъ „развратители или губители народа“. Найдя такую аналогію между современными лжеучителями и ложнымъ пророкомъ Валаамомъ, апостолъ, чтобы не потерять, такъ сказать, этой аналогіи изъ виду, называетъ въ одномъ мѣстѣ лжеучителей: „николаитами“, въ другомъ — „держащими ученіе Валаама“. Такое объясненіе названія „николаиты“ вполне оправдывается какъ символическимъ характеромъ Апокалип-

¹⁾ Hengstenberg, Die Offenbarung d. heilig. Joh. Berlin. 1849—51. Bd. 1. s. VII. f; Gieseler, Kirchengeschichte. Bd. 1. Abth. 1. s. 113; Ritschl. Entstehung d. altkathol. Kirche. s. 135. 136; Düsterdieck, Handbuch über die Offenbarung Johan. s. 140. 141; Gebrardt, Der Lehrbegriff d. Apokalypse. s. 222; Hase, Kirchengeschichte s. 190. 191; Никольскій, Апокалипсисъ и обличасмое имъ лжепророчество. Прав. Обзор. 1879. т. II. стр. 76 и др. — Некоторые изслѣдователи, какъ напр. Шафъ (Прав. Обзор. 1861 г. кн. 12. стр. 483), Тиршъ (Die Kirche im apostol. Zeitalter. 1858. s. 250—252) и Деллингеръ (Christenthum. s. 130. 131) производятъ николаитовъ отъ діакона Николая (Дѣян. 6, 5), имѣя при этомъ главнымъ образомъ въ виду свидѣтельство св. Иринея (Adv. Haer. 1, 26) и Клименга Александрійскаго (Strom. 11, 20). Но эти свидѣтельства очень трудно согласить между собою, особенно если принять во вниманіе свидѣтельство блаж. Θεодорита (Haer. fabul. III. c. 1.) и Евсевія (Н. Е. III. 29). „Можно быть недовѣрчивымъ, — говоритъ преосвящ. Филаретъ, — когда преданіе унижаетъ такого мужа, котораго священная исторія представляетъ исполненнымъ Духа Святаго“ (Начертанія Церковной библейской исторіи. 1886. 440 стр.). — Lange (Apostol. Zeitalter. Bd. II. s. 526—528), Неандеръ (Geschichte der Pflanzung und Leitung d. christl. Kirche. Bd. II. s. 470) и др. производятъ николаитовъ не отъ діакона Николая, а отъ другаго Николая. Но для таковаго предположенія нѣтъ никакихъ основаній.

сиса, гдѣ большинство названій употребляется въ несобственномъ смыслѣ, такъ равно и связью 2, 14 съ 2, 15 ст. Изъ 2, 6 ст. вельзя, прибавимъ, заключить, особенно если имѣть въ виду 11, 7 ст., что названіе „николаиты“ употреблялось уже и раньше. Что касается „жены Іезавели“, то самое значеніе названія, очевидный здѣсь параллелизмъ съ пророкомъ Валаамомъ, тожество такихъ выраженій, какъ „любодѣйствующіе съ нею“ (2, 22) и „дѣти ея“ (2, 23), рѣшительно не позволяютъ считать ее отдѣльною личностію въ Ѳіатирѣ, которая дѣйствительно называлась Іезавелью. По всей вѣроятности „жена Іезавель“ есть символическое обозначеніе того же лжеученія, которое раньше называлось ученіемъ Валаама и ученіемъ николаитовъ (ср. 1 Цар. 16, 13; 21, 21 и д., 2 Цар. 3, 2; 9, 22).

Лжеученіе, обличаемое въ Апокалипсисѣ, несомнѣнно должно быть признано гносисомъ. Во 2, 24 ст. апостоль говоритъ: *вамъ же малою и прочымъ сущимъ въ Ѳіатирѣ, иже не имуть ученія сего и иже не разумють глубинъ сатанинскихъ, якоже малоютъ.* Вопросъ весьма спорный, что служить субъектомъ при словахъ: *якоже малоютъ*—вѣрующіе ли Ѳіатирской церкви, или лжеучители. Если имѣть въ виду 2, 9 ст., то болѣе вѣроятнымъ нужно признать первое предположеніе. Слѣдовательно лжеучители гордились какимъ-то высшимъ знаніемъ, которое апостоль называетъ знаніемъ глубинъ сатанинскихъ. Это свое знаніе они считали, можно думать, полученнымъ чрезъ особое вдохновеніе, ибо Іезавель во 2, 20 ст. опредѣленно называется „пророчицею“.—Со стороны практическаго своего ученія лжеучители представляются людьми, которые учили и увлекали вѣрующихъ ѣсть идоложертвенное и любодѣйствовать. Первое изъ этихъ выраженій всѣми почти изслѣдователями понимается одинаково. Второе же объясняютъ различно. Болѣе ранніе изслѣдователи понимали его въ обыкновенномъ смыслѣ: блудъ, развратъ. Такое значеніе и должно быть за нимъ удержано. Въ послѣднее время Ричль утверждаетъ, что любодѣйство-

вать означаетъ неисполненіе николаитами законовъ Моисея о бракѣ. Вина Валаама и Іезавели состояла, по Ричлю, не въ томъ, что они увлекали къ разврату, а что склоняли Израильтянъ къ брачнымъ союзамъ съ ханаанитянами ¹⁾. Но не говоря о томъ, что Ричль неправильно объясняетъ такія мѣста, какъ Чис. 31. 16; 24. 1; 1 Цар. 16. 31, онъ спустилъ изъ виду, что въ Чис. 25, 1. 6. 18; 31, 17—18 ст. не говорится о брачныхъ союзахъ израильтянъ съ мадіанитянами, и что Іезавель является символическимъ изображеніемъ обличаемыхъ лжеучителей не потому, что она жила въ бракѣ съ Ахавомъ, а что она побуждала къ развратному служенію Ваалу (2 Цар. 9, 22).

Какъ видимъ, обличеніе гносиса, т. е. лжеученія, совершенно сходнаго съ усматриваемымъ, находится и въ другихъ апостольскихъ писаніяхъ. Но есть, далѣе, существенное различіе между тѣмъ и другимъ гносисомъ. Въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ обличается въ полномъ смыслѣ этого слова—гносисъ зачаточный, еще совершенно не сформировавшійся; здѣсь, можно сказать, положены только основы будущему опасному извращенію истинъ вѣры и нравственности. Гносисъ лжеучителей посланія къ Колоссянамъ и Пастырскихъ представляется болѣе развитымъ; но онъ связанъ съ соблюденіемъ праздниковъ, новомѣсячій и субботъ, съ признаніемъ высокаго значенія обрѣзанія, съ стремленіемъ лжеучителей быть номодиаскалами, т. е. носить на себѣ іудейскій характеръ. Этого мы вовсе не встрѣчаемъ у лжеучителей настоящаго посланія. Антиномизмъ еретиковъ втораго посланія ап. Петра, Іуды и Апокалипсиса явно приближаетъ ихъ къ нашимъ. Но тогда какъ у первыхъ онъ является болѣе конкретнымъ по своему выраженію, у послѣднихъ—безъ сомнѣнія—нѣсколько обобщился. Далѣе, лжеучители 1-го посланія ап. Іоанна не отдѣлились, какъ

¹⁾ Entstehung, s. 134. 135.

мы сказали, отъ христіанскаго общества, но во всякомъ случаѣ они уже не участвуютъ въ христіанскихъ агапахъ, не „пиршествуютъ“ вмѣстѣ съ вѣрующими: ихъ отпаденіе отъ вѣры и Церкви глубже и рѣшительнѣе. Та точка зрѣнія, которою мы руководились въ одномъ случаѣ, при сравненіи гностиковъ II-го в. съ лжеучителями разсматриваемаго посланія, имѣетъ приложеніе и здѣсь: энергія извращенной практической тенденціи нашихъ лжеучителей является ослабленною, въ сравненіи съ таковою лжеучителей, обличаемыхъ въ указанныхъ апостольскихъ писаніяхъ. Это не значитъ, что наши лжеучители были менѣе опасны. Напротивъ, они болѣе угрожали Церкви, и самое ихъ число было значительнѣе. Но чтó особенно отличаетъ наше лжеученіе отъ гносиса, обличаемаго въ указанныхъ апостольскихъ писаніяхъ, это христология. Ложное ученіе въ Колоссахъ и Ефесѣ уже коснулось догмата о Лицѣ Иисуса Христа, и унизило божественное достоинство Спасителя, низведя Его, быть можетъ, на степень ангеловъ—посредниковъ. Но не видно, чтобы этотъ лжеименный гносисъ поставилъ вопросъ о самомъ соединеніи въ Иисусѣ Христѣ двухъ естествъ—божескаго и человѣческаго, и, еще болѣе, чтобы рѣшилъ этотъ вопросъ докетически.

Всѣ эти черты ясно указываютъ, что хотя гносисъ, обличаемый въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, не представляетъ собою чего нибудь развитаго, сформировавшагося въ опредѣленную систему, во всякомъ случаѣ онъ долженъ быть отнесенъ къ болѣе позднему времени апостольскаго вѣка. Это вполне согласно съ церковнымъ преданіемъ о написаніи ап. Іоанномъ посланія (и Евангелія) въ глубокой старости ¹⁾,—думаемъ—между 90—100 г. Обличая современныхъ лжеучителей, ап. Павелъ и Петръ предсказывали о появленіи въ будущемъ еще болѣе опасныхъ еретиковъ. „Духъ же ясно говоритъ—пишетъ апостоль Павелъ,—что въ по-

¹⁾ Eriph. Haeres. LI. 12; Iren. Adv. Haer. III, 3. 4. Euseb. IV. 14.

слѣднія времена отступятъ нѣкоторые отъ вѣры, внимая духамъ-обольстителемъ и ученіямъ бѣсовскимъ; въ послѣдніе дни наступятъ времена тяжкія... Будетъ время, когда здраваго ученія принимать не будутъ, но по своимъ похотямъ будутъ избирать себѣ учителей, которые льстили бы слуху, и отъ истины отвратятъ слухъ и обратятся къ баснямъ“ (1 Тим. 4, 1; 2 Тим. 3, 1; 4, 3. 4). Точно также предсказываетъ и ап. Петръ: „были лжепророки въ народѣ и у васъ будутъ лжеучители, которые введутъ пагубныя ереси и, отвергаясь искупившаго ихъ Господа, навлекутъ сами на себя скорую погибель. И многіе послѣдуютъ ихъ разврату, и чрезъ нихъ путь истины будетъ въ поношеніи“ (2 Пет. 2, 1. 2). О чемъ ап. Павелъ и Петръ говорили въ пророчественномъ духѣ, то ап. Іоаннъ представляетъ уже исполнившимся: „Дѣти—говоритъ овъ—послѣднее время. И какъ вы слышали, что придетъ антихристъ, и теперь появилось много антихристовъ, то мы и познаемъ изъ того, что послѣднее время“ (2, 18).

Что лжеученіе, обличаемое въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, принадлежитъ болѣе позднему времени апостольскаго вѣка,—составляетъ собою завершительную ступень того гносиса, съ которымъ боролся ап. Павелъ, Петръ и Іуда и самъ ап. Іоаннъ въ своемъ Апокалипсисѣ, это подтверждается и слѣдующимъ. Опасность со стороны лжеучителей, будучи сама по себѣ значительнѣе, чѣмъ прежде, выступаетъ кромѣ того теперь на первый планъ, представляется главнѣйшею опасностію, угрожающею церкви. Со стороны же внѣшней церковь, повидимому, пользуется миромъ и спокойствіемъ. По крайней мѣрѣ въ посланіи нѣтъ указаній на особыя гоненія, преслѣдованія; нѣтъ увѣщаній къ мужеству, терпѣнію. Вражда со стороны іудеевъ и язычниковъ теперь, какъ видно, затихла. Ни на тѣхъ, ни на другихъ въ посланіи не указывается ясно, а объ эти, враждебныя христіанству, силы сливаются въ одномъ понятіи „міра“, и между послѣднимъ и Церковію находится полное

раздѣленіе. Затѣмъ, общины, къ которымъ пишетъ ап. Іоаннъ, представляются существующими съ давняго времени. Все наше посланіе отъ начала до конца носить на себѣ характеръ не столько наученія, сколько напоминанія, разъясненія того, что уже знаютъ читатели, что уже они слышали. Въ первой части посланія апостолъ, какъ мы видѣли, различнымъ образомъ указываетъ, что онъ пишетъ читателямъ въ предположеніи ихъ высокаго христіанскаго званія и состоянія, а въ самомъ заключеніи говоритъ: „сіе написалъ я вамъ, *вѣрующимъ* во имя Сына Божія“.

Уяснивши отношеніе нашихъ лжеучителей къ гностикамъ, обличаемымъ въ другихъ апостольскихъ писаніяхъ, мы тѣмъ самымъ уже отчасти показали и происхожденіе нашихъ лжеучителей, или генезисъ ихъ лжеученія. Въ самомъ дѣлѣ, прежде всего антиномизмъ, обличаемый въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, не представляетъ собою, какъ видно, чего нибудь новаго, а въ своемъ появленіи онъ былъ уже подготовленъ. Именно, съ антиномизмомъ боролся самъ ап. Іоаннъ въ своемъ Откровеніи, апостолы Іуда и Петръ, и еще раньше—ап. Павелъ. Все различіе между тѣмъ и настоящимъ антиномизмомъ состоитъ только въ степени ихъ развитія: первый по своему выраженію—болѣе конкретный, второй же—болѣе отвлеченный. Слѣдовательно, переходъ отъ того къ другому былъ совершенно естественный.—Теоретическое ученіе нашихъ лжеучителей значительно отличается отъ таковаго гностиковъ указанныхъ апостольскихъ писаній. Однако христологическій вопросъ былъ, какъ мы видѣли, уже поднятъ; лжеучители коснулись догмата о лицѣ Іисуса Христа и совершенно его извратили. Слѣдовательно, и въ эгомъ отношеніи наше лжеученіе является дальнѣйшимъ развитіемъ гносиса предшествующаго ему.

Для полнаго рѣшенія даннаго вопроса намъ, очевидно, необходимо разъяснить, какимъ именно образомъ могъ возникнуть тотъ гносисъ, который подготовилъ появленіе на-

шего, и не было ли кромѣ того какихъ нибудь особенныхъ спеціальныхъ вліяній въ образованіи послѣдняго.

Гносисъ, обличаемый въ первомъ посланіи къ Коринтянамъ, по своей существенной сторонѣ, именно утвержденію: „все мнѣ позволительно“, находитъ свое объясненіе въ извращеніи нѣкоторыми изъ коринтянъ ученія ап. Павла о вѣрѣ оправдывающей, о свободѣ христіанской, объ отмене закона, какъ мертвой, неподвижной буквы. Уже въ посланіи къ Римлянамъ и Галатамъ ап. Павелъ настойчиво отрицаетъ такіе, можно думать, выводы изъ его ученія: *сотворимъ злая, да придутъ блага* (Рим. 3, 8), или: *пробудемъ во грѣсъ, да благодать преумножится* (Рим. 6, 1. ср. Гал. 2, 17). Основую подобнаго злоупотребленія высокимъ апостольскимъ благовѣстіемъ служила языческая распущенность, привычка къ грубымъ, чувственнымъ удовольствіямъ, которой многіе не желали оставить и по переходѣ въ христіанство, а, напротивъ, всячески старались какъ нибудь ее прикрыть и оправдать. Такое извращеніе тѣмъ болѣе могло появиться—въ Коринѣ, куда богатство и постоянный приливъ иностранцевъ внесли съ собою всесвѣтное развращеніе и чрезвычайную испорченность нравовъ, такъ что самое названіе Коринѣа сдѣлалось синонимомъ развращенной жизни ¹⁾.

Обращаетъ далѣе на себя вниманіе отрицаніе коринѣскими гностиками воскресенія мертвыхъ. Св. Іоаннъ Златоустъ называетъ это заблужденіе, распространившееся между коринѣянами, „болѣзнью эллинской философіи“ ²⁾. Еще до прибытія ап. Павла коринѣяне были знакомы съ разными философскими ученіями и системами. По свидѣтельству од-

¹⁾ Фарраръ, слѣдуя Ветштейну, ссылается въ подтвержденіе этого на Ног. Ерр. I, XVII, 36; Athen. VII, 13; XIII, 21. 32. 54; Strabon, VIII, 6, 20—21; XII, 3, 36; Cicer. De Republica 11, 4; Aristid. Orat. III, 39 (Жизнь и труды ап. Павла. стр. 965).

²⁾ Бесѣды на первое посланіе къ Коринтянамъ. СПБ. 1863. ч. 1 стр. 5. 6.

ного, почти современнаго, писателя, въ Коринѣхъ едва ли не на каждой улицѣ можно было встрѣтить какое нибудь ученое учрежденіе и на каждомъ шагу мудреца¹⁾. Здѣсь были эпикурейцы, ничего не знавшіе о нравственномъ назначеніи человѣка, полагавшіе единственною цѣлью жизни удовольствіе; здѣсь были стойки, учившіе, что душа по своей природѣ тѣлесна и что со смертію прекращается все; здѣсь, быть можетъ, находились и восточные теософы, считавшіе тѣло темницею души. Нѣтъ ничего удивительнаго, если всѣ такого рода люди, вступая въ христіанскую Церковь, извращали догматъ о воскресеніи и своимъ тлетворнымъ ученіемъ заражали и другихъ. Язычникамъ, изъ которыхъ главнымъ образомъ состояла коринѣская церковь, вообще свойственно было отсутствіе *упованія* (Еф. 2, 12), безнадежный плачь по умершимъ (1 Сол. 4, 13)²⁾.

Гносисъ, обличаемый въ посланіяхъ къ Колоссянамъ и Ефесянамъ, съ одной стороны, и въ Пастырскихъ—съ другой, имѣетъ значительное сходство между собою. Тамъ—служеніе ангеламъ, здѣсь—ангелологическія созерцанія, окруженныя всякаго рода вымыслами; тамъ—умерщвленіе тѣла, здѣсь—запрещеніе извѣстнаго рода брашенъ и вступленіе въ бракъ; тамъ соблюденіе обрѣзанія, праздниковъ и проч., здѣсь—стремленіе лжеучителей быть номодидаскалами³⁾. Весьма трудно опредѣлить, изъ какихъ собственно элементовъ сложилось данное лжеученіе. Они должны быть

¹⁾ „Здѣсь (т. е. Коринѣхъ),—говоритъ Аристидъ,—и мудреца можешь ты встрѣтить на каждой улицѣ, и отъ вещей неодушевленныхъ есть чему поучиться, есть чего послушать; столько сокровищъ учености (разсыпано) повсюду въ этомъ городѣ, куда ни помотришь,—и на улицахъ и въ портякахъ. Есть здѣсь и гимназія, и школы, и ученые собранія и достопримѣчательности“.

²⁾ Извѣстно выраженіе Эсхила: „*Ἀπὸ θανάτου οὐκ ἔστι ἀνάστασις*“.

³⁾ Само собою разумѣется, что Бауръ, Гильгенфельдъ, Пфлейдереръ, Шенкель и др. относятъ этихъ лжеучителей, какъ и гностиковъ посланій ап. Петра и Іуды, во второй вѣкъ. Полемизовать съ названными изслѣдователями

также разнообразны, какъ различны были національности, сталкивающіяся въ торговомъ и многолюдномъ Ефесѣ и Колоссахъ. Однако, вліяніе востока, съ которымъ Ефесъ и Колоссы находились въ дѣятельномъ сношеніи, здѣсь несомнѣнно. Въ самомъ дѣлѣ, дуализмъ въ воззрѣніи на нравственную жизнь, эманатизмъ, стремленіе возвеличивать и боготворить несовершенныя изліянія Божества, аскетическія предписанія, сложность обрядности—все это встрѣчается въ различныхъ восточныхъ религіяхъ. И все это могло находить удобную почву для своего развитія во Фригіи и Іоніи, жители которыхъ предрасположены были къ мистическимъ созерцаніямъ, церемоніальнымъ культамъ. Болѣе опредѣленно выступаетъ, по нашему мнѣнію, въ образованіи разсматриваемаго лжеученія вліяніе ессеизма. У Іосифа Флавія находится свидѣтельство, что ессеи сохраняли въ особенной тайнѣ имена ангеловъ; вступающій въ секту долженъ былъ произнести клятву не открывать никому этихъ именъ ¹⁾. Ессеи, слѣдовательно, считали имена ангеловъ чѣмъ-то особенно высокимъ и священнымъ, оказывали къ нимъ необыкновенное почтеніе. Отсюда мы въ правѣ, далѣе, заключить, что у этой секты были, по всей вѣроятности, и своеобразныя ангеологическія мнѣнія, которыя, при смѣшеніи ессеями своихъ воззрѣній съ христіанствомъ, могли принять болѣе развитую форму. Съ другой стороны, вліяніемъ ессеизма объясняются многія стороны извѣстнаго намъ практическаго ученія разсматриваемыхъ лжеучителей. Этика

нѣтъ нужды, такъ какъ наша цѣль, какъ видно, иная. Если мы съ одной стороны доказали, что гносисъ, обличаемый въ 1-мъ посланіи ап. Іоанна, не принадлежитъ второму вѣку христіанства, а съ другой, что онъ представляется болѣе развитымъ, чѣмъ гносисъ посланія къ Колоссянамъ, Пастырскихъ и др.; то ео ірво мы уже доказали, что и послѣдняго рода гносисъ необходимо падаетъ въ первый вѣкъ. Все дѣло въ томъ, правильно ли мы охарактеризовали еретиковъ посланія къ Колоссянамъ и др. По свою характеристику мы вездѣ старались, по возможности, оправдать.

¹⁾ Joseph. De bello judaico, II, 8, 7. Ed. Haverkamp. 1726. t. II. p. 163.

ессеевъ покоилась въ существѣ на дуалистической основѣ. По ученію ихъ, души человѣческія, будучи по природѣ чистыми, принадлежатъ высшей ступени бытія, находились первоначально въ области эѳира. Впослѣдствіи, за свою любовь къ чувственному, онѣ погружены были въ міръ матеріи. Удовольствіе, само по себѣ грѣховное, есть та связь, которая соединяетъ душу съ тѣломъ,—посредствуетъ внутреннее общеніе двухъ совершенно разнородныхъ частей человѣка. Благодаря ему, чистая по своей природѣ душа подвержена различнымъ дурнымъ желаніямъ и побужденіямъ, имѣющимъ свой корень въ изначала злой матеріи. Такимъ образомъ съ самаго дня своего рожденія человѣкъ находится въ тѣлѣ, какъ темницѣ, и насколько онъ тѣлесенъ, матеріаленъ, настолько неизбежно подчиненъ власти грѣха ¹⁾. На этихъ воззрѣніяхъ опирался аскетизмъ ессеевъ. Намъ необходимо указать только на слѣдующія его черты. Ессеи считали насыщеніе тѣла опасностію для души, и потому нѣкоторые принимали пищу одинъ разъ—на три дня, другіе—на восемь дней ²⁾. Избѣгая всякаго соприкосновенія съ матеріей, какъ зломъ, нечистотою, ессеи установили цѣлый рядъ мелочныхъ обрядовыхъ правилъ и очищеній ³⁾. Употребленіе мяса они отвергали. Прямое свидѣтельство относительно этого находимъ у Порфирія ⁴⁾; Филонъ же и Иосифъ Флавій ничего объ этомъ не говорятъ. Но если принять во вниманіе отверженіе ессеями кровавыхъ жертвъ, за что они и были удалены отъ храма іерусалимскаго ⁵⁾, то показаніе Порфирія нужно признать вполне вѣрнымъ. Само собою разумѣется, что, при своемъ строгомъ аскетизмѣ, ессеи из-

¹⁾ Ioseph. De bello jud. II, 8, 11. Ed. Haverkamp. t. II. p. 164. 165.

²⁾ Ioseph. De bello jud. II, 8, 5. Ibid. p. 162.

³⁾ Ioseph. De bello jud. II, 8, 3; II, 8, 9; II, 8, 10. Ed. Haverk. p. 161, 162, 164.

⁴⁾ Porphyry, De non necandis ad epulandum animantibus. Ed. Lugd. 1620. p. 580.

⁵⁾ Ioseph. Antiquit. XVIII, 1, 5.

бѣгали и употребленія вина. Далѣе, ессеи отвергали бракъ. Иосифъ Флавій прямо говоритъ: „удовольствія они (т. е. ессеи) избѣгаютъ, какъ преступленія, и смотрятъ на воздержаніе, какъ на высочайшую добродѣтель; поэтому они презираютъ бракъ, и хотя считаютъ послѣдній необходимымъ для поддержанія человѣческаго рода и не запрещаютъ его другимъ, но сами не касаются женъ“¹⁾. Не всѣ, впрочемъ, ессеи раздѣляли этотъ строгій взглядъ; небольшая ихъ часть дозволила бракъ; но послѣдній она обставила такими формами и ограниченіями, что аскетически-дуалистическій принципъ и въ этомъ случаѣ былъ удержанъ²⁾.

Такимъ образомъ происхожденіе разсматриваемаго гнозиса обусловливалось главнымъ образомъ двумя вліяніями: восточнымъ и ессейскимъ. Къ нимъ, безъ сомнѣнія, нужно присоединить еще вліяніе фарисеизма, хотя и у ессеевъ мы находимъ строгое соблюденіе субботняго дня, безусловное уваженіе къ законодателю³⁾, занятіе священными книгами и аллегорическое ихъ объясненіе⁴⁾; ничего не извѣстно только, держались ли ессеи обрѣзанія. Сказать что вибудь болѣе опредѣленное о генезисѣ разсматриваемаго лжеученія очень трудно. Нѣкоторыя частнѣйшія черты еретиковъ Па.

¹⁾ Joseph. De bello jud. II, 8, 2. Ed. Haverk. t. II. p. 161.

²⁾ Joseph. De bello jud. II, 8, 13. Ibid. p. 165.

³⁾ Joseph De bello jud. II, 8, 9. Ibid. p. 164.

⁴⁾ Philo, Quod omnis probus. Ed. Francofurtana. p. 877. D: εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὄντων μὴ γινώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει. τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπως ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. Слова ὅσα μὴ γινώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει Ричль беретъ въ отдѣльности и переводитъ ихъ такимъ образомъ: „ибо непонятное онъ опускаетъ“; и отсюда дѣлаетъ заключеніе, что ессеямъ чуждо было аллегорическое объясненіе священныхъ книгъ (Jahrb. XIV. s. 339). Но отъ своего пониманія Ричль вносилъ послѣдствія самъ отказался (Entstehung d. altkathol. Kirche. s. 197). Приведенныя слова имѣютъ, очевидно, слѣдующій смыслъ: „одинъ изъ присутствующихъ разъясняетъ то, что нуждается въ объясненіи, а такого непонятнаго, при ихъ (т. е. ессеевъ) наклонности къ аллегоризму, оказывается много“.

стырскихъ посланій не объясняются указанными вліяніями. Но онѣ должны быть отнесены къ чисто личному характеру лжеучителей.

Происхожденіе лжеучителей 2-го посланія ап. Петра, съ которыми вполнѣ сходны гностики, обличаемые въ посланіи Іуды и въ Апокалипсисѣ, опредѣляется нѣсколько въ самыхъ этихъ документахъ. Ап. Петръ говоритъ, что еретики къ собственной своей гибели извращаютъ посланія ап. Павла и прочія писанія (2 Петр. 3, 16). Ап. Іуда характеризуетъ появившихся лжеучителей, какъ такихъ людей, которые благодать Божію предлагаютъ въ свверну (ст. 4). Въ Апокалипсисѣ Господь обращается къ вѣрующимъ Фіатирской церкви съ слѣдующими словами: „не положу на васъ инаго бремени, только то, что имѣете, держите, пока прійду“ (2, 24). Смыслъ этихъ словъ, если имѣть въ виду предшествующія, вполнѣ ясенъ только при предположеніи, что обличаемые въ Апокалипсисѣ николаиты считали именно законъ „бременемъ“, смотрѣли на него, какъ на излишнюю тяготу, и тѣмъ соблазняли вѣрующихъ. На основаніи приведенныхъ указаній, особенно перваго, съ полнымъ правомъ можно заключать, что антиномизмъ разсматриваемыхъ лжеучителей, какъ и коринѣскихъ гностиковъ, опирался на злоупотребленіи ученіемъ ап. Павла о христіанской свободѣ, объ отношеніи закона къ Евангелію. Можно полагать, что и хуленіе ангельскихъ силъ имѣло также своею основою извращеніе благовѣстія ап. Павла, — именно его словъ, что законъ *вчиненъ ангелы, рукою ходатая* (Гал. 3, 19; ср. Дѣян. 7, 53). Но нужно кромѣ того принять во вниманіе, что разсматриваемые лжеучители являются, такъ сказать, антиподами гностиковъ, обличаемыхъ въ посланіяхъ къ Колоссянамъ, Ефесянамъ и Пастырскихъ. Въ самомъ дѣлѣ, тамъ — аскетизмъ, здѣсь — антиномизмъ; тамъ — служеніе ангеламъ, здѣсь — хуленіе ангельскихъ силъ. Если въ первомъ случаѣ необходимо было признать вліяніе дуалистическихъ воззрѣній, то послѣднія присоединялись и здѣсь. Крайности по общему

закону сходятся... Источникомъ дуалистическихъ воззрѣній, принимая во вниманіе языческій характеръ лжеученія, могла быть главнымъ образомъ вообще греческая философія и въ частности неопиѳагореизмъ.

Если теперь мы поставимъ лжеучителей разсматриваемаго посланія въ непосредственную связь съ совершенно однородными имъ еретиками, обличаемыми въ первомъ посланіи къ Коринѳянамъ, во второмъ посланіи ап. Петра, въ посланіи Іуды и Апокалипсисѣ, то для насъ открывается слѣдующее. Время сдѣлало антимизмъ, обличаемый въ 1 мѣ посланіи ап. Іоанна, болѣе отвлеченнымъ по сравненію съ предшествующимъ—конкретнымъ. Но основа, на которой онъ покоится, одна и таже: извращеніе ученія ап. Павла о христіанской свободѣ отъ закона, опирающаеся, кромѣ стремленія всячески оправдать языческую распущенность, на дуалистической покладѣ. Послѣднею, вліявшею, конечно, и на образованіе теоретическаго (христологическаго) ученія разсматриваемыхъ лжеучителей, могла быть главнымъ образомъ та самая греческая философія и въ частности неопиѳагореизмъ. Группа же еретиковъ іудейски-гностическаго направленія, т. е. лжеучители посланія къ Колоссянамъ, Ефесянамъ и Пастырскихъ, оправдываетъ прежде всего самую возможность предположенія, что лжеученіе, обличаемое въ разсматриваемомъ посланіи, не было въ собственномъ смыслѣ *практическимъ*, а нужно допустить и *теоретическія* вліянія въ его образованіи; въ виду главнымъ образомъ этой цѣли мы и ввели въ вопросъ о генезисѣ нашихъ лжеучителей указанную группу еретиковъ. Но, при нашемъ представленіи дѣла, не исключается, кромѣ того, вліяніе на образованіе разсматриваемаго лжеученія и ессейскихъ, а особенно восточныхъ воззрѣній, хотя, конечно, о фарисеизмѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи, такъ какъ наше лжеученіе носитъ чисто языческій характеръ.

Однако особенныя черты теоретическаго (христологическаго) ученія разсматриваемыхъ лжеучителей требуютъ,

по нашему мнѣнію, для объясненія его прибѣгнуть къ признавію еще одного вліянія, именно ученія Филона о Логосѣ. Мы коснемся этого предмета настолько, насколько требуется нашею задачею.

Въ своей логологіи Филонъ выходитъ изъ того понятія, что Богъ есть Существо, всецѣло заключенное въ Себя Самого, не имѣющее никакаго отношенія къ чемунибудь другому ¹⁾. Между Богомъ и міромъ существуетъ безусловная противоположность, какая вообще находится между безконечнымъ и конечнымъ, неизмѣннымъ и измѣняющимся, духовнымъ и матеріальнымъ, и потому дѣйствіе Божества на міръ не возможно ²⁾. Лучшимъ выраженіемъ этой самозаключенности Божества, безусловной возвышенности Его надъ міромъ служитъ полная Его безъимянность, или безпредикатность ³⁾. Никакія опредѣленія, заимствуемая изъ конкретнаго дѣйствительнаго бытія, не приложимы къ Верховному Существо; *Сый*, или *Сущій*—вотъ Его единственное названіе ⁴⁾. Но, съ другой стороны, Богъ, по ученію Филона, есть не только Первопричина всего существующаго, но благой Творецъ и Промыслитель. Онъ все наполняетъ, чрезъ все проходитъ и ничего не оставляетъ пустымъ, лишеннымъ Себя ⁵⁾. Онъ начало живое, дѣятельное и никогда не ослабѣвающее въ своей дѣятельности ⁶⁾. Только люди неразумные могутъ допускать, что Верховное Существо послѣ сотворенія міра находится въ полномъ покоѣ; постоянная дѣятельность также свойственна Божеству, какъ огню—жженіе, или свѣгу—охлажденіе ⁷⁾. Такимъ образомъ, мы имѣемъ два

¹⁾ *Legis allegoriarum*, p. 47, A; 49, C.

²⁾ *De somniis*, p. 576, E; 592, E; *De mundi opificio*, 2, E; 3, M.

³⁾ *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301, D.

⁴⁾ *Quod Deus sit immutab.* p. 309, A; *De Abrahamo*, p. 367, B; *De somniis*, 599, C.

⁵⁾ *Leg. alleg.* 61, C; 70, C.

⁶⁾ *Leg. alleg.* 48, B; 51, M.

⁷⁾ *Leg. alleg.* 41, D; 44, M.

совершенно различныхъ положеніи Филоновской философіи: Божество не имѣеть никакого отношенія къ чему нибудь другому, и: Божество есть безусловная причина всего. Для примиренія ихъ Филонъ допускаетъ бытіе посредствующихъ между Богомъ и міромъ сущностей—божественныхъ „силъ“, во главѣ которыхъ стоитъ Логосъ.

Въ опредѣленіи божественныхъ силъ Филонъ колеблется между признаніемъ ихъ безличными и личными. Самое названіе посредствующихъ между Богомъ и міромъ сущностей, заимствованное Филономъ изъ стоической философіи, показываетъ, что онѣ составляютъ нечто не отдѣлимое отъ Божества, необходимо присущее ему. И дѣйствительно, Филонъ въ одномъ мѣстѣ прямо говоритъ, что „силы“ существуютъ только въ божественномъ мышленіи ¹⁾. Онъ называетъ ихъ идеями (λόγος), или образцами, по которымъ Богъ создалъ міръ ²⁾; представляетъ, что высшая сила заключаетъ въ себѣ визшую ³⁾; опредѣляетъ ихъ, какъ происшедшихъ ⁴⁾, безконечныхъ, подобно Божеству. Но, съ другой стороны, Филонъ говоритъ, что силы являются слугами и намѣстниками высочайшаго Божества, послами, чрезъ которыхъ Богъ открываетъ людямъ Свою волю, посредниками между Верховнымъ Существомъ и конечными вещами ⁵⁾. Онъ называетъ ихъ служебными духами, орудіями божественной воли ⁶⁾. Объясняя повѣствованіе о Содомѣ и Гоморрѣ, Филонъ говоритъ, что изъ трехъ мужей, явившихся Аврааму, только два были при соженіи Содома, ибо вполне сообразно, что не Самъ Богъ совершилъ наказаніе надъ

¹⁾ De mund. opific. 4, C; 5, B.

²⁾ De mund. opific. 5, C; 7, B.

³⁾ De cherubim, 113, A.

⁴⁾ Quod Deus sit immutab. 304, E: τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκεῖνας, αἱ περὶ αὐτὸν οὔσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσιν.

⁵⁾ De Abrah. p. 366, B; De Somniis, 586, D.

⁶⁾ De migratione Abrahami, p. 416, B.

нечестивыми, а поручилъ это сдѣлать силамъ ¹⁾). Подобное толкованіе предполагаетъ, что божественныя силы отличны по своему бытію отъ Бога и стоятъ къ Нему въ такомъ же отношеніи, въ какомъ—орудіе къ человѣку, пользующемуся имъ.

Такая же двойственность видна и въ ученіи Филона о Логосѣ. Выходя изъ своего абстрактно-метафизическаго понятія о Божествѣ, Филонъ долженъ былъ признать, что Логосъ есть не что иное, какъ форма саморазвитія Божества въ мірѣ условныхъ явленій,—Божество, рассматриваемое въ Его дѣятельномъ отношеніи къ міру. И Филонъ прямо называетъ Логосъ свойствомъ Божиимъ,—говоритъ, что онъ есть не что иное, какъ божественная мудрость ²⁾). Онъ опредѣляетъ его, какъ идею, обнимающую всѣ другія идеи ³⁾), какъ образецъ и мѣру, по которой созданы всѣ вещи ⁴⁾), какъ печать, оттискъ которой суть всѣ формы міра ⁵⁾), какъ законъ божественный, проходящій отъ одного конца міра до другаго ⁶⁾). Но въ то же время Филонъ усволяетъ Логосу такія названія, какъ посланникъ Божій ⁷⁾), толкователь Его воли ⁸⁾), намѣстникъ, ангелъ или, вѣрнѣе, перво-ангелъ ⁹⁾). Логосъ есть, по нему, орудіе, при посредствѣ котораго Богъ сотворилъ міръ ¹⁰⁾), ходатай и первосвященникъ ¹¹⁾). Фи-

¹⁾ De Abrahamo, p. 370, B.

²⁾ Legis allegoriarum. p. 52, B: ἐκ τῆς Ἐδέμ τοῦ Θεοῦ σοφίας, ἡ δὲ ἐστὶν ὁ Θεοῦ λόγος.

³⁾ De mundi opificio, p. 5, B.

⁴⁾ Legis alleg. p. 79, A.

⁵⁾ De profugis, p. 452, B: αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ἣ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται.

⁶⁾ De plantatione Noe, p. 215, C.

⁷⁾ Quis rerum divinarum haeres, 509, B.

⁸⁾ Legis alleg. p. 99, D.

⁹⁾ Legis allegor. p. 93, D.

¹⁰⁾ Legis allegor. p. 79, A.

¹¹⁾ De migr. Abrah. p. 404, A: τὸν ἀρχιερέα λόγον ἐξετάζης.

лонъ называетъ его наконецъ образомъ ¹⁾, тѣнью Бога ²⁾, первороднымъ Сыномъ Божиимъ ³⁾, вторымъ Богомъ ⁴⁾.

Такимъ образомъ нельзя отвергать, что, при взглядѣ на Логоса, какъ безличную форму откровенія Божества, Филону не чужда была и идея личнаго посредника между Богомъ и міромъ, какъ и другихъ личныхъ посредниковъ. Противорѣчіе это явилось, между прочимъ, неизбѣжнымъ слѣдствіемъ борьбы глубокаго религіознаго чувства Филона съ выводами его абстрактной философской логики. Но какъ ни старается Филонъ приблизить Логоса къ Богу, какими возвышенными предикатами онъ его ни надѣляетъ, Логосъ остается безконечно удаленнымъ отъ Верховнаго Существа, простою тварью, хотя бы высшею и чистѣйшею. И въ самомъ дѣлѣ, если Богъ, по ученію Филона, есть Существо безусловно samozаключенное въ Себя Самого, не нуждающееся ни въ комъ другомъ; то Логосъ стоитъ къ Нему въ чисто случайномъ отношеніи. Если Богъ, въ силу Своего совершенства, не можетъ имѣть прямаго общенія съ міромъ, а такое общеніе принадлежитъ Логосу; то послѣдній, очевидно, долженъ быть мыслимъ не-богомъ или тварью. Могутъ въ данномъ случаѣ удивлять такіе предикаты, относимые Филономъ къ Логосу, какъ „первородный Сынъ Божій“, „образъ Божій“ и „второй Богъ“. Но на самомъ дѣлѣ эти предикаты вовсе не указываютъ на божественность природы Логоса. Первороднымъ Сыномъ Божиимъ Логосъ называется въ томъ смыслѣ, что онъ получилъ бытіе ранѣе младшаго сына Божія—міра; названіе „образъ Божій“ Филонъ усвоетъ и чувственно-матеріальному міру и даже человѣку; наконецъ Филонъ опредѣленно говоритъ, что наименованіе „второго Бога“ примѣняется (*κεχρησμέθηται*) къ Логосу потому,

¹⁾ Quis rer. divin. h. p. 512, D.

²⁾ Leg. allegor. 79, A.

³⁾ De confusione linguarum, p. 341, B: τὸν πρότερον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον.

⁴⁾ De somniis, p. 599, B.

что ничто смертное не можетъ быть отображено по образу Верховнаго Отца всего, но (только) по образу втораго Бога, который есть Его Логосъ¹⁾, и слѣдовательно этимъ наименованіемъ прямо предполагается не-божественная природа Логоса¹⁾.

Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Филонъ говоритъ о Логосѣ, какъ такомъ посредникѣ между Богомъ и тварью, въ которомъ божественное и человѣческое, безконечное и конечное стоятъ въ нераздѣльномъ единствѣ, — какъ такой природѣ, которая объединяетъ оба эти крайніе предѣлы бытія²⁾, и слѣдовательно Филону не была, далѣе, чужда религіозная потребность въ идеѣ Богочеловѣка. Но какъ божественная сторона такой средней природы Логоса должна быть мыслима небожественною; такъ и человѣческая должна разрѣшиться въ не-человѣческую или выше-человѣческую. Слѣдовательно, насколько личный Логосъ удаленъ безконечно отъ Бога, настолько же онъ далеко отстоитъ отъ чувственно-матеріальнаго человѣка. Нигдѣ у Филона мы не находимъ ни малѣйшаго указанія, чтобы съ точки зрѣнія своего тварно-личнаго Логоса онъ склонился къ признанію возможности личнаго объединенія Божества съ человѣчествомъ.

Такимъ образомъ, вопреки извѣстному мнѣнію многихъ изслѣдователей, что новозавѣтное ученіе о Логосѣ стоитъ въ прямой зависимости отъ филоновскихъ идей³⁾, необходимо признать, что ученіе Филона о Логосѣ, — съ внѣшне-формальной стороны, обманчиво сходное съ христіанствомъ, на самомъ же дѣлѣ принципиально противоположное ему, — могло приводить только къ антихристіанству, т. е. ереси. Въ связи съ филонизмомъ стоятъ болѣе позднія ереси, какъ

¹⁾ Смыслъ этихъ названій подробно разъясненъ въ изслѣдованіи Муретова „Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова“. Москва. 1885 г. Вып. 1. стр. 238—270; вып. 2-й 1886 г. стр. 111—119.

²⁾ Quis regum divin. haeres. p. 509, B.

³⁾ Люкке, Гфререръ, Дене и др.

монархіанизмъ, антитринитаріи и т. п. Вліяніе филовизма, отраженіе его идей естественно призвать и въ образованіи теоретическаго ученія нашихъ лжеучителей, которые, какъ извѣстно, на мѣсто воплотившагося Сына Божія—Исуса Христа ставили высшаго эона Христа (тварное существо), временно соединившагося съ человѣкомъ Иисусомъ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Устраненіе важнѣйшихъ возраженій противъ подлинности 1-го посланія ап. Іоанна, приводимыхъ независимо отъ характера обличаемыхъ въ послѣднемъ лжеучителей.

Въ рѣшеніи занимающаго насъ вопроса мы вышли изъ признанія несомнѣнной подлинности 1-го посланія ап. Іоанна. Эту точку зрѣнія мы имѣли возможность значительно уже основать въ своемъ критическомъ разборѣ, гдѣ, имѣя дѣло съ изслѣдователями, усматривающими въ настоящемъ посланіи обличеніе гностиковъ 2-го вѣка, и показавши несостоятельность ихъ взгляда, мы тѣмъ самымъ устранили одно изъ важнѣйшихъ возраженій противъ подлинности даннаго посланія. Но законченность и полнота нашего изслѣдованія требуетъ утвердить вполнѣ избранную нами точку зрѣнія. Потому считаемъ необходимымъ остановиться и на другихъ возраженіяхъ противъ подлинности 1-го посланія ап. Іоанна. Они касаются частію внѣшнихъ свидѣтельствъ о происхожденіи настоящаго посланія, частію—внутреннихъ его особенностей.

Христіанская церковь всегда единогласно признавала писателемъ разсматриваемаго посланія апостола и евангелиста Іоанна. Свидѣтельства о подлинности настоящаго по-

славія восходятъ къ самой глубокой христіанской древно-
сти. Такъ, св. Поликарпъ, непосредственный ученикъ
Іоанна Богослова, и Папій знали, какъ видно, рассматри-
ваемое посланіе и пользовались имъ, какъ писаніемъ не-
сомнѣнно апостольскимъ ¹⁾. Указанія на это же находимъ
въ посланіяхъ св. Игнатія антиохійскаго, — что уже разъ-
яснено, — а нѣсколько позже — въ посланіи къ Діогнету и у
св. Іустина Мученика ²⁾. Съ конца 2-го вѣка встрѣчаются
весьма опредѣленные свидѣтельства объ апостольскомъ про-
исхожденіи настоящаго посланія. Св. Иринеѣ ясно назы-
ваетъ его принадлежащимъ ап. Іоанну ³⁾. Тертуллианъ ⁴⁾ и
и Климентъ александрійскій ⁵⁾ приводятъ часто мѣста изъ
него, какъ произведенія, несомнѣнно апостольскаго. Ори-
генъ называетъ наше посланіе „соборнымъ посланіемъ
Іоанна“, считаетъ его подлиннымъ писаніемъ и отличаетъ
въ этомъ отношеніи отъ втораго и третьяго посланія ⁶⁾.
Діонисій александрійскій пользуется 1-мъ посланіемъ ап.
Іоанна, какъ и четвертымъ Евангеліемъ, для доказательства
неподлинности Апокалипсиса ⁷⁾. Евсевій причисляетъ наше

¹⁾ См. ниже.

²⁾ См. ниже.

³⁾ Adv. Paer. III, 16, 5: (Привода богохульные ученія, ап. Іоаннъ) и
въ посланіи своемъ такъ свидѣтельствуемъ намъ: „дѣти, послѣднее время; и
какъ вы слышали, что придетъ антихристъ, и теперь появилось много анти-
христовъ“ и дал. Ср. III, 16, 8. — Евсевій говоритъ о св. Иринеѣ, что, „онъ
упоминаетъ и о первомъ посланіи Іоанна, приводитъ изъ него очень много сви-
дѣтельствъ“ (Н. Е. V, VIII).

⁴⁾ Tertull. Ad. Prax. c. 15. Scorp. s. 12; Adv. Marc. 3. 8. De praescript. c. 33; De carne Chisti. c. 24.

⁵⁾ Strom. 1, II, 15; 1, III, 4, 5, 6.

⁶⁾ Orig. (у Euseb. Н. Е. VI, 25): „Онъ (т. е. ап. Іоаннъ) оставилъ также
посланіе, „состоящее изъ весьма немногихъ строкъ, оставилъ, можетъ быть,
второе и третье (посланіе), хотя не всѣ признаютъ ихъ подлинными“ (Migne,
sg. tom. XX. col. 584).

⁷⁾ Euseb. Н. Е. VII, 25: „Евангелистъ нигдѣ не обозначаетъ своего
имени, нигдѣ не выставляетъ самого себя — ни въ Евангліи, ни въ посланіи...

послание къ омологуменамъ¹⁾, а блаж. Иеронимъ говоритъ, что „оно одобряется всѣми учеными мужами церкви“²⁾. О другихъ свидѣтельствахъ можно и умолчать.

Противники не придають значенія свидѣтельствамъ о подлинности 1-го посланія ап. Іоанна, начинающимся съ св. Иринея, какъ свидѣтельствамъ, по ихъ мнѣнію, позднимъ и „некритическимъ“³⁾. Намъ нѣтъ необходимости и защищать эти свидѣтельства, ибо нужно быть слишкомъ потемненнымъ своимъ предвзятымъ взглядомъ, чтобы не признавать ихъ значенія,—не замѣтить, съ какимъ вниманіемъ, съ какою разборчивостію отцы церкви старались отличить подлинныя апостольскія писанія отъ появившихся въ такомъ обиліи подложныхъ и апокрифическихъ. Возраженія критиковъ направлены противъ указанныхъ болѣе раннихъ свидѣтельствъ, именно—св. Поликарпа и др.

Мѣсто изъ св. Поликарпа, которое мы разумѣли, читается такъ: „ибо всякій, кто не исповѣдовалъ бы, что Иисусъ Христосъ пришелъ во плоти, есть антихристъ“⁴⁾. Нѣкоторые изъ критиковъ, не отрицая подлинности посланія св. Поликарпа, ставятъ на видъ, что приведенныя слова не выдають сами себя цитатомъ откуда нибудь и не представляютъ буквального сходства съ 1 Іоан. 4, 2. 3 ст.; поэтому вѣроятно, говорятъ, что оба писателя, независимо другъ отъ друга, пользовались обыкновенною во 2-мъ вѣкѣ „богословскою, или логологическою формулою“⁵⁾. Къ этому

Напротивъ, писатель Откровенія тотчасъ же, въ самомъ началѣ выставляетъ самаго себя“ (Migne, Ibid. col. 697. 700).

¹⁾ Euseb. H. E. III, 24: „Изъ писаній Іоанна, кромѣ Евангелія, признается безъ всякихъ споровъ (ἀναμφίλεκτος ὁμολογήσῃσι), какъ нынѣшними, такъ и древними христіанами, и первое его посланіе; а касательно двухъ прочихъ (посланій) существуетъ разногласіе“ (Migne. Ibid. col. 268).

²⁾ De viris illustr. c. 9.

³⁾ Schwegler., Nachapostol. Zeitalter. I. s. 46 ff; Zeller, Theolog. Jahrb. 1845. s. 641 ff; 1846. s. 363.

⁴⁾ Ep. ad Philipp. c. 7 (Migne S. G. tom. V. col. 1012).

⁵⁾ Bretschneider. Probabilia, p. 172.

Целлеръ, Гольцманъ и др. прибавляютъ, что самое посланіе Поликарпа неподлинно ¹⁾. Останавливаясь на разсмотрѣніи послѣдняго пункта не входитъ въ нашу задачу. Достаточно указать, что подлинность посланія св. Поликарпа завѣряетъ непосредственный его ученикъ—св. Ириней ²⁾. Мы спросимъ только, дѣйствительно ли посланіе св. Поликарпа предполагаетъ наше посланіе, или же вѣтъ. Въ приведенныхъ словахъ св. Поликарпъ выражаетъ свое предостереженіе отъ „ложныхъ братьевъ“ и „лицемѣрно проносящихъ имя Господа, которые соблазняютъ неопытныхъ людей“ ³⁾. Такъ какъ, слѣдовательно, здѣсь опредѣленно названы извѣстныя личности и о нихъ замѣчено, что они увлекаютъ неопытныхъ; то прежде всего измѣненіе формы, употребленной въ посланіи ап. Іоанна: *πᾶν πνεῦμα, ὃ βολοῦεῖ ἐν ἐμοὶ ἐστὶν ἐκ τοῦ Θεοῦ* въ личную форму: *πᾶς ἄνθρωπος, ὃς ἐκφέρει τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐν ἐμοὶ* было вполнѣ необходимо. Совершенно потому же естественно, что св. Поликарпъ ставитъ на видъ только отрицаніе христіанскаго исповѣданія, тогда какъ въ посланіи ап. Іоанна духъ антихриста характеризуется по противоположности съ Духомъ Божиимъ. Но выдвигая отрицательный только моментъ, св. Поликарпъ дѣлаетъ это сходно съ 1-мъ посланіемъ ап. Іоанна. Не только обѣ формы: *Иисусъ Христосъ пришелъ во плоти* и „не исповѣдующій его во плоти пришедша *есть антихристъ*“ въ ихъ связи указываютъ на наше посланіе,

¹⁾ Zeller. Theolog. Jahrb. 1845. s. 586; Holtzmann, Jahrb. f. protest. Theolog. 1882. s. 482; Hilgenfeld, Apostol. Väter. 1853. s. 271 f. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theol. 1874. s. 103. 120 ff.

²⁾ Adv. Haer. III, 3, 4: „Есть весьма полезное посланіе Поликарпа къ Филиппійцамъ, изъ котораго желающіе и заботящіеся о своемъ спасеніи могутъ узнать и характеръ его вѣры и проповѣдь истины“.—Подлинность посланія св. Поликарпа къ Филиппійцамъ защищаютъ Шлиманъ (Clementinen, s. 418. Anmerk. 12), Дорнеръ (Die Lehre v. Person Christi. I. s. 171 ff), Ульгорнъ (Zeitschrift für historische Theolog. 1851. s. 276 ff), Функе (Die Echtheit d. Ignat. Briefe. s. 10 ff.), Цанъ (Ignatius v. Antiochia. 1873. s. 492 ff.), Лехлеръ (Apost. und nachapost. Zeitalter. s. 607).

³⁾ Ep. ad. Philip. s. 6 (Migne, Ibid. col. 1012).

какъ оригиналъ, но изъ послѣдняго, безъ сомнѣнія, заимствовано и самое выраженіе антихристъ, не встрѣчающееся у писателей II-го вѣка, кромѣ св. Иринея. И дальнѣйшія, вслѣдъ за приведенными, слова Поликарпа: „и кто не исповѣдовалъ бы свидѣтельства креста, тотъ отъ діавола“ имѣютъ свое происхожденіе также въ настоящемъ посланіи, ясно напоминая 1 Іоан. 4, 4 ст. (ср. Еванг. 8, 44).

О Папіѣ іерапольскомъ историкъ Евсеій говоритъ: „пользуется выше-упомянутый писатель (т. е. Папіѣ) свидѣтельствами изъ перваго посланія Іоанна“¹⁾. Бретшнейдеръ замѣчаетъ, что приведенныя слова выражаютъ не что иное, какъ то, что Евсеій въ какомъ нибудь выраженіи Папіѣ усмотрѣлъ цитату изъ 1-го посланія ап. Іоанна. Но больше унижать свидѣтельство Евсеіа едвали, кажется, можно. По мнѣнію Целлера вполне мыслимо, что мѣста, которыя Евсеій ставилъ въ зависимость, выводя одно изъ другаго, чисто случайно совпадали между собою, что тѣ и другія были взяты изъ какаго нибудь общаго устнаго преданія, или нѣкотораго третьяго письменнаго источника. Конечно, можно строить всякія предположенія, но вѣроятны ли они? Пусть обратитъ вниманіе Целлеръ, мыслимо ли, чтобы Евсеій—этотъ ученѣйшій отецъ—не могъ правильно судить о свидѣтельствахъ Папіѣ изъ 1-го посланія ап. Іоанна? Мыслимо ли, чтобы онъ не могъ различать случайнаго совпаденія и прямаго пользованія, общей зависимости мѣстъ отъ какаго нибудь болѣе первоначальнаго источника и непосредственной ихъ связи между собою?

Немаловажнымъ дополненіемъ къ свидѣтельству св. Поликарпа и Папіѣ служатъ указанія на 1-е посланіе ап. Іоанна, находящіяся въ „Посланіи къ Діогнету“²⁾ и въ

¹⁾ Н. Е. III, 39 (Migne, Cours. Complet. S. G. tom. XX. col. 300).

²⁾ Посланіе къ Діогнету написано викарь не позже 150 г. Кто былъ его авторомъ, вопросъ очень спорный. Можно только считать доказаннымъ, что оно не принадлежитъ Іустину Мученику (Galland у Мниа, Cours. Complet. S. G. tom. II. col. 1159—1168; Dorner, Die Lehre v. Person Christi. Bd. 1. s. 178—180. Anmerk. 32; Lechler, Apostol. und nachapostol. Zeitalter. s. 613).

„Разговоръ съ Трифоновъ іудеемъ“. Если писатель пер- ваго называетъ Иисуса Христа $\delta \Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma, \delta \acute{\alpha}\pi' \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ ¹⁾, если онъ говоритъ, что вѣрующіе въ своемъ знаніи владѣютъ вмѣстѣ и истинною жизнію ²⁾, если онъ изображаетъ христіанъ та- кими, которые не только любятъ другъ друга, но питаютъ любовь и къ міру, ненавидящему ихъ ³⁾, подражая любви Божіей, явленной въ посланіи въ міръ Единороднаго Сына ⁴⁾; то во всѣхъ этихъ представленіяхъ и ихъ выраженіи нельзя не признать употребленія настоящаго посланія. Въ „Раз- говоръ съ Трифоновъ іудеемъ“, принадлежащемъ св. Іустину Мученику, находится одно собственно указаніе на разма- триваемое посланіе. Оно читается такъ: „мы, соблюдающіе заповѣди Христа, называемся и истинными чадами Божими (а не Іаковомъ, Израилемъ, Іудею только) и на самомъ дѣ- лѣ таковы“ ⁵⁾. Ср. 1 Іоан. 3, 1. 2. Правда, указанія эти не вполне ясны, что и ставятъ на видъ критики ⁶⁾. Но большей опредѣленности нельзя здѣсь и требовать. Писа- телямъ того времени вовсе не былъ свойственъ способъ цитатіи, подобный нашему. Мысли и выраженія апостоль- скихъ писаній такъ глубоко запечатлѣвались въ ихъ душѣ,—такъ жизненно, съ такою полнотою ими усвоя- лись, что они пользовались этими мыслями и выраженіями совершенно свободно,—болѣе указывая только на нихъ, чѣмъ приводя, не считая при этомъ необходимымъ назы-

¹⁾ Ep. ad Diognet. c. II (Migne, S. G. t. II. col. 1184).

²⁾ Ep. ap Diognet. c. 12: οὐδὲ γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὐδὲ γνώσις ἀσφαλῆς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς (Migne, col. 1185).

³⁾ Ep. ad. Diogn. c. 5. 6. (Migne, col. 1173. 1176).

⁴⁾ Ep. ad. Diogn. c. 10: Πρὸς οὗς (т. е. ἀνθρώπους) ἀπέστειλε τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ (Migne, col. 1181).

⁵⁾ Dialog. cum Trvphon. c. 123 (Migne, S. G. tom. VI. col. 764). Въ другомъ мѣстѣ св. Іустинъ Мученикъ пользуется, очевидно, мыслию 1 Іоан. 3, 8 ст., но способъ выраженія употребляетъ отличный: Христосъ—говоритъ онъ— родился и принявъ плоть, „чтобы чрезъ такое домостроительство побѣдить изначала коварствовавшего змія“ (Dialog. cum Trvphon. c. 45; Migne. col. 573).

⁶⁾ Zeller, Theolog. Jahrb. 1845. s. 587; Holtzmann, Einleitung. s. 451.

вать писателя того, или инаго апостольскаго произведенія. Если смотрѣть съ этой точки зрѣнія на приведенныя указанія, то они имѣютъ полную силу доказательства подлинности настоящаго посланія.

Обращаясь къ внутреннимъ особенностямъ 1 го посланія ап. Іоанна, болѣе ранніе критики указывали на отсутствіе въ немъ всякаго индивидуальнаго элемента и мѣстнаго колорита, какъ на ясный признакъ его неподлинности; писатель посланія, заключали, вовсе не былъ знакомъ ни съ личными отношеніями ап. Іоанна, ни съ состояніемъ тѣхъ общинъ, въ которыхъ дѣйствовалъ послѣдній. Къ этому прибавляли, что посланіе не могло быть написано до разрушенія Іерусалима, потому что апостоль не былъ тогда въ столь преклонныхъ лѣтахъ, чтобы способъ его писанія получилъ отпечатокъ старческой немощи: но если бы посланіе было написано послѣ разрушенія Іерусалима, т. е. дѣйствительно въ преклонныхъ лѣтахъ апостола, то послѣдній упоманулъ бы объ этомъ событіи, чего вовсе не сдѣлано въ посланіи (2, 18); очевидно, что настоящее посланіе принадлежитъ какому то неизвѣстному фальсификатору II-го вѣка ¹⁾.—Эти возраженія настолько слабы,—настолько обличаютъ непониманіе нашего посланія, что въ настоящее время они уже никѣмъ не повторяются. Болѣе близкіе къ намъ критики обращаютъ вниманіе на другую сторону, именно на то громадное, по ихъ мнѣнію, различіе какое существуетъ между нашимъ посланіемъ и четвертымъ Евангеліемъ, съ одной стороны, и Апокалипсисомъ—съ другой, и ставятъ категорически такое положеніе: или Апокалипсисъ есть подлинное произведеніе ап. Іоанна, и слѣдовательно Евангеліе и 1-е посланіе не принадлежатъ ему, или наоборотъ; но такъ какъ всѣ данныя говорятъ въ пользу апостольскаго происхожденія Апокалипсиса, значить

¹⁾ Lange, Die Schriften Iohannes, des vertrauten Schülers Iesu. 1797 Bd. III. s. 4 f.; Cludius, Uransichten des Christenthums. 1808. s. 52 f.

Евангеліе и 1-е посланіе не суть писанія ап. Іоанна ¹⁾). На этомъ положеніи противниковъ намъ и необходимо остано- виться. Здѣсь не приходится вступать съ ними въ поле- мику. Мы болѣе положительно покажемъ полное сходство нашего посланія и Евангелія съ Апокалипсисомъ. Возьмемъ въ этомъ случаѣ такіе наиболѣе важные и особенно обра- щающіе на себя вниманіе критиковъ пункты, какъ ученіе, изложенное въ разсматриваемыхъ писаніяхъ, о Богѣ, объ Іисусѣ Христѣ и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія и объ отношеніи христіанства къ іудейству и язычеству.

„Богъ есть Духъ“, говоритъ Іисусъ Христосъ самарянкѣ (Еван. 4, 24). Повидимому, на это свойство Божіе нѣтъ ни- какого указанія въ Апокалипсисѣ. Однако, что означаютъ ближайшимъ образомъ приведенныя слова четвертаго Еван- гелія? Они служатъ обоснованіемъ, какой характеръ должно получить въ христіанствѣ служеніе Богу: „вступаетъ время, когда и не на горѣ сей, и не въ Іерусалимѣ будете поклоняться Отцу... настанетъ время, и настало уже, когда истинные поклонники будутъ покланяться Отцу въ духѣ и истинѣ, ибо таковыхъ поклонниковъ Отецъ ищетъ Себѣ“ (Еван. 4, 21. 23). Стоитъ теперь вспомнить, какъ часто и опредѣленно въ Апокалипсисѣ христіане представляются „царями и священниками Богу“ (Апок. 1, 6; 5, 10), вѣрующа- щему общается, что онъ будетъ столпомъ въ Церкви Гос- пода (3, 12), молитвы святыхъ называются ѳиміамомъ, при-

¹⁾ Baur. Geschichte der drei ersten Jahrhunderte. s. 146 f. и Kritische Untersuchungen über die kanonische Evangelien, 1847. s. 355 f; Köstlin, Lehrbegriff d. Evang. Johannes. 1843. s. 3; Schwegler. Nachapostol. Zeitalter. II. s. 346 f. 372; Zeller, Theolog. Jahrb. 1842. c. 654 f; Hilgenfeld, Einleitung. 692. 693. 729; Holtzmann, Bibel Lexicon v. Schenkel. Bd. III. s. 339. Einleitung. s. 443, 444. Противоположнаго взгляда держатся Де-Бетте (Lehr- buch. Th. II. s. 418—425), Люкке (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Iohannis. Bonn. 1852), Дюстерлякъ (Kritisch-exeget. Handbuch über die Offenb. Johan. s. 63 ff), Неандеръ (Geschichte der Pflan- zung. II. s. 628), Влекъ (Einleitung in das N. T. s. 624—628) и др.

носимымъ Богу (5, 8), говорится, что въ новомъ Иерусалимѣ рабы Божіи будутъ служить предъ престоломъ Бога и Агнца (22, 3 и дал.), — чтобы убѣдиться, что и здѣсь находится тоже представленіе о Богѣ, какъ Существо духовномъ, и, сообразно съ этимъ, о служеніи Ему въ духѣ и истинѣ. — „И вотъ, благовѣстіе, которое мы слышали отъ Него, и возвѣщаемъ вамъ; Богъ есть свѣтъ, и нѣтъ въ Немъ никакой тьмы“ — 1 Иоан. 1, 5 ст. Определенно такимъ образомъ въ Апокалипсисѣ не говорится о Богѣ. Но если Сидящій на тронѣ „подобенъ камню яспису и сардису“ (Апок. 4, 3), если новый Иерусалимъ не нуждается въ солнцѣ и лунѣ, ибо „слава Божія освѣтила его, и свѣтильникъ его — Агнецъ“ (Апок. 21, 23. 24), если въ новомъ Иерусалимѣ не будетъ ночи „и не будутъ имѣть нужды ни въ свѣтильникѣ, ни въ свѣтѣ солнечномъ, ибо Господь Богъ освѣщаетъ ихъ“ (Апок. 22, 5); то, очевидно, святость, какъ свойство Божіе, весьма ясно выставляется на видъ въ Апокалипсисѣ. — Противники особенно настаиваютъ, что въ посланіи и Евангеліи Богъ представляется, какъ любовь (1 Иоан. 4, 8. 9. 16; Еванг. 3, 16), а въ Апокалипсисѣ — наоборотъ, какъ гнѣвное существо¹⁾. Прямые указанія на любовь Божію въ Апокалипсисѣ дѣйствительно отступаютъ на задній планъ; это обусловливалось самимъ характеромъ книги, изображающей дѣятельность Бога въ жизни, полной скорби, занимающейся пришествіемъ дня страшнаго суда надъ людьми. Однако и здѣсь вовсе нѣтъ недостатка въ такихъ указаніяхъ, будемъ ли мы имѣть въ виду отношеніе Бога къ людямъ въ прошедшемъ, или настоящемъ, или будущемъ. Въ подтвержденіе приведемъ рядъ мѣстъ изъ Апокалипсиса. Гл. 10, 7 ст.: „въ тѣ дни... совершится тайна Божія, какъ Онъ благовѣствовалъ рабамъ Своимъ, пророкамъ“; 12, 6. 14: „жена (т. е. Церковь Христова) убѣжала въ пустыню, гдѣ приготовлено было для

¹⁾ Baur. Kanon. Evang. s. 346; Hilgenfeld, Einleitung. s. 692; Schwegler, Nachapostol. Zeitalter. Bd. II. s. 252.

нея мѣсто отъ Бога... и даны были жеиѣ два крыла большаго орла, чтобы она летѣла въ пустыню въ свое мѣсто отъ лица змія и тамъ питалась“; 7, 2, 3 ст.: „и видѣлъ я инаго Ангела, восходящаго отъ востока солнца и имѣющаго печать Бога живаго; и воскликнулъ онъ громкимъ голосомъ къ четыремъ Ангеламъ, которымъ даво вредить землѣ и морю, говоря: не дѣлайте вреда ни землѣ, ни морю, ни деревьямъ, доколѣ не положимъ печати на челахъ рабовъ Бога нашего“; 7, 15. 16. 17 ст.: „они (т. е. побѣдоносно выдержавшіе борьбу за имя Христово) пребываютъ нынѣ предъ престоломъ Бога, и служатъ ему день и ночь въ храмѣ Его, и Сидящій на престолѣ будетъ обитать въ нихъ; они не будутъ уже ни алкать, ни жаждать, и не будетъ палять ихъ солнце и никакой зной: ибо Агнецъ, Который среди престола, будетъ пасти ихъ и водить на живые источники воды; и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ“; 21, 3 ст.: „се, скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ, и Самъ Богъ съ ними будетъ Богомъ ихъ; и отретъ Богъ всякую слезу съ очей ихъ, и смерти не будетъ уже; ни плача, ни вопля, ни болѣзни уже не будетъ, ибо преждее прошло“; 21, 6. 7 ст.: „жаждущему дамъ даромъ отъ источника воды живой; побѣждающій наследуетъ все, и буду ему Богомъ, и онъ будетъ Мнѣ сыномъ“. Въ Апокалипсисѣ ясно указывается и на другія свойства Божіи, именно Его праведность (16, 5; 16, 7; 19, 2, ср. 1 Иоан. 1, 9), истинность (15, 3; 19, 9; 21, 5; 22, 6. ср. Евая. 3, 33; 4, 37; 8, 26; 19, 35; 1 Иоан. 1, 10; 5, 10), всемогущество и т. п.

Полное сходство между разсматриваемыми писаніями находится далѣе и въ ученіи ихъ о Лицѣ Иисуса Христа и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія. Въ Апокалипсисѣ, какъ въ Евангліи и посланіи, ясно указывается сколько на человеческую природу Иисуса Христа, столько же и на божественную. Иисусъ Христосъ есть левъ изъ колѣна іудова, корень Давидовъ (Апок. 5, 5; 22, 16; ср. Ев. 7, 41, и дал.), слѣдова-

тельно Онъ родился, какъ истинный человекъ. Но съ другой стороны Иисусъ Христосъ называется Альфой и Омегой, первымъ и послѣднимъ, началомъ и концемъ (Апок. 1, 17; 2, 8; 22, 13; 3, 7). Ему приписываются тѣ же свойства и тѣже дѣйствія, что и Богу Отцу. Такъ, если Богъ называется живущимъ во вѣки вѣковъ (Апок. 4, 9; 10, 6; 15, 7), то и Иисусъ Христосъ говоритъ о Себѣ, „Я есмь Первый и Послѣдній, и живый, и былъ мертвъ, и се, живъ во вѣки вѣковъ“ (Апок. 1, 17). Если небожители день и ночь глаголютъ: „святъ, святъ, святъ, Господь Богъ Вседержитель“ (Апок. 4, 8), если мученики призываютъ Господа словами: „Владыка Святый и Истинный“ (Апок. 6, 10); то и объ Иисусѣ Христѣ говорится: *такъ глаголетъ святый и истинный* (3, 7), или: *такъ глаголетъ аминь, свидѣтель вѣрный и истинный* (3, 14; ср. 19, 11). Весьма часто Иисусу Христу приписываются и одни и тѣ же дѣйствія съ Богомъ. Таково приведенное уже мѣсто Апокалипсиса, 21, 23 ст., и многія другія (11, 15; 12, 10; 14, 4; 20, 6; 21, 22; 22, 1. ср. Еван. 5, 17, 19, 21, 23, 26; 8, 16, 19; 10, 15, 30; 17, 1, 3; 1 Иоан. 1, 3; 2, 22, 23). Но для насъ особенно важно, что Иисусъ Христосъ называется въ Апокалипсисѣ: „началомъ созданія Божія“ (Апок. 3, 14; ср. Еван. 1, 3; „все черезъ Него начало быть, и безъ Него ничто не начало быть, что начало быть“) и „Словомъ Божіимъ“ (Апок. 19. 13 ст.; ср. Еванг. 1, 1; 1 Иоан. 1, 1). Бауръ и Кестлинъ всячески стараются доказать, что приведенными названіями вовсе не указывается на божественную природу Иисуса Христа¹⁾, но это имъ никакъ не удается. Противъ пониманія перваго названія въ томъ смыслѣ, что Иисусъ Христосъ является въ ряду прочихъ тварей, какъ *primus inter pares*, говорить даже простая грамматическая точка, ибо тогда стояло бы не „начало созданія“, а „начало созданій“. Съ другой стороны, мыслимо ли съ такимъ пони-

¹⁾ Baur. Neutestam. Theologie. s. 215 f. Kanon. Evang. s. 384; Geschichte d. drei ersten Jahrh. s. 315. 316.—Köstlin. Lehrbegriff. d. Evang. s. 481.

маніемъ соединить то, что далѣе, Апок. 3, 15—22 ст., Іисусъ Христосъ говорить церкви Лаодикійской: „Знаю твои дѣла! ты ни холоденъ, ни горячъ... извергну тебя изъ устъ Моихъ... Кого я люблю, тѣхъ обличаю и наказываю. Итакъ, будь ревностенъ, и покайся. Се, стою у двери и стучу. Если кто услышитъ голосъ Мой и отворить дверь, войду къ нему и буду вечерять съ нимъ, и онъ со Мною. Побѣждающему дамъ сѣсть со Мною на престолѣ Моемъ, какъ и Я побѣдилъ, и сѣлъ со Отцемъ Моимъ на престолѣ Его“. Ставить, далѣе, Апок. 19, 13 ст. въ непосредственную связь съ Апок. 19, 15 ст. и говорить, что названіе „Слово Божіе“ указываетъ на нравственный характеръ Іисуса Христа, или же понимать это названіе въ томъ значеніи, что христіанство вообще является для писателя Апокалипсиса, какъ Слово Божіе ¹⁾),—настолько искусственно, что не нуждается въ опроверженіи.—Что касается дѣла спасенія, совершеннаго Іисусомъ Христомъ, то въ Апокалипсисѣ, подобно Евангелію и посланію, ясно прежде всего выдвигается ученіе Іисуса Христа, или Его пророческое служеніе. Іисусъ Христосъ есть „свидѣтель вѣрный“ (Апок. 1, 5), или „свидѣтель вѣрный и истинный“ (Апок. 3, 14; ср. Еван. 1. 18, 5, 31, 1 Іоан. 1. 5, 2, 25). Въ Апок. 5, 1—8 ст. Тайновидецъ говоритъ, что онъ видѣлъ книгу въ десницѣ у Сидящаго на престолѣ, написанную внутри и отвнѣ, запечатанную семью печатами; ангелъ сильный провозглашаетъ громкимъ голосомъ: „кто достоинъ раскрыть сію книгу, и снять печать ея“?; и никто не могъ, говоритъ Тайновидецъ, „ни на небѣ, ни на землѣ, ни подъ землею, раскрыть его книгу, ни посмотрѣть въ нее. И я много плакалъ о томъ, что никого не нашлось достойнаго раскрыть и читать сію книгу, и даже посмотрѣть въ нее. И одинъ изъ старцевъ сказалъ мнѣ: не плачь... И я взглянулъ, и вотъ, посреди престола и четырехъ животныхъ и

¹⁾ Вагг, Geschichte d. drei ersten lahrh. s. 315. 316; Köstlin, Lehrbegriff. s. 484.—Даже Гофманъ ставитъ наименованіе λόγος τοῦ Θεοῦ въ связь съ 19. 9 ст. и понимаетъ его, какъ „совокупность божественныхъ обѣщаній“ (Schriftbeweis, Th. 1. s. 106).

посреди старцевъ стоялъ Агнецъ, какъ бы закланный... И Онъ пришелъ, и взялъ книги изъ десницы Сидящаго на престолѣ⁴. Смысль этого мѣста тотъ же, что и приведенныхъ, именно, что Иисусъ Христосъ есть *вѣрный свидѣтель*, — что Онъ одинъ открылъ людямъ волю Отца. Сюда нужно отнести такіе стихи, какъ 1, 2; 1, 9; 12, 17; 19, 10; 20, 4, гдѣ говорится о „свидѣтельствѣ Иисуса Христа“. Затѣмъ, смерть Иисуса Христа, по ученію Апокалипсиса, есть не только доказательство Его любви, но имѣетъ значеніе искупительной и очистительной жертвы. Благодать вамъ и миръ—говорится въ привѣтствіи отъ Сущаго и отъ Иисуса Христа, возлюбившаго насъ и омывшаго насъ отъ грѣховъ кровію Своею (Апок. 1, 4. 5); четыре животныхъ и двадцать четыре старца поютъ Агнцу: „Ты былъ закланъ и кровію Своею испуилъ насъ Богу“ (5. 9; ср. 14, 3. 4); о христіанахъ, побѣдоносно окончившихъ борьбу за имя Христово, говорится: „они омыли одежды свои и убѣлили одежды свои кровію Агнца“ (Апок. 7, 14; ср. 12, 11). Кто не усмотритъ сходства этихъ мѣстъ съ слѣдующими посланія и Евангелія: 1 Іоан. 3, 16: „любовь познали мы въ томъ, что Онъ положилъ за насъ душу Свою“ (ср. Еван. 15, 12. 13); Еван. 17, 19: „за нихъ Я посвящаю Себя“; Еван. 6, 51: „хлѣбъ..., который Я дамъ, есть плоть Моя“; Еван. 10, 15: „жизнь Мою полагаю за овецъ“; 1 Іоан. 1, 7: „кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищаетъ насъ отъ всякаго грѣха“; 1 Іоан. 1, 2: „Онъ есть умиловленіе за грѣхи наши“. Самый образъ Агнца, господствующій въ Апокалипсисѣ для изображенія Иисуса Христа распятаго (5, 6. 9. 12; 6, 1. 16; 7, 9. 14. 17; 12, 11; 13, 8. 11; 14, 1. 4. 10; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 14. 22. 27; 22, 1. 3), есть тотъ самый образъ, пользуясь которымъ Іоаннъ Креститель указалъ въ первый разъ возлюбленному ученику на пришедшаго Господа: *се агнецъ Божій, вземляй грѣхи міра* (Еван. 1, 29; ср. 1, 36)¹).

¹) Il est remarquable—говоритъ Гюде—que ce titre d'agneau sous lequel l'évangéliste apprit à connaître pour la première fois Iesus, soit celui

Наконецъ, и въ Евангеліи и посланіи, подобно Апокалипсису, Иисусъ Христосъ является побѣдителемъ ада и смерти (Апок. 3, 21; 5, 5; ср. Еванг. 5, 21; 11, 25; 14, 30; 1 Иоан. 3, 8). Мы не можемъ ожидать въ Евангеліи изображенія побѣды Иисуса Христа надъ діаволомъ, сходнаго съ Апок. 12, 7—12 ст. Но полную параллель къ этому мѣсту представляетъ Еванг. 12, 31 ст.

Отношеніе христіанства къ іудейству и язычеству представляется въ Евангеліи и посланіи, говорятъ, совершенно иначе, чѣмъ въ Апокалипсисѣ ¹⁾. Можно согласиться съ Бауромъ, что для Евангелиста „противоположность между христіанствомъ и іудействомъ есть уже вѣкторый завершенный историческій фактъ“. Но нужно, съ другой стороны, привнать во вниманіе и слѣдующее. Въ четвертомъ Евангеліи Израиль называется „своими“ Христа (1, 11), говорится, что спасеніе отъ іудей есть (4, 22). Иисусъ Христосъ здѣсь свидѣтельствуетъ, что „Авраамъ... радъ былъ увидѣть день Его, и увидѣлъ и возрадовался“ (8, 56), что Моисей писалъ о Немъ (5, 46), что писаніе не можетъ *разоритися* (10, 35). Весьма часто четвертый Евангелистъ приводитъ пророчества изъ Ветхаго Завета, исполвившіяся на Иисусъ Христъ: „при семъ (т. е. послѣ изгнанія Иисусомъ Христомъ изъ храма торгующихъ) ученики Его вспомнили, что написано: ревность по домъ Твоемъ свѣдаетъ Меня“ ²⁾ (2, 17); или: „столько чудесъ сотворилъ Ояъ предъ вами, и они не вѣровали въ Него, да сбудетъ—замѣчаетъ Евангелистъ—слово Исаи пророка: Господи! кто повѣрилъ слышавному отъ насъ? и кому открылась мышца Господня“ ³⁾; потому ве

par lequel le Sauveur est désigné de préférence dans l'Apocalypse (Commentaire sur l'Évangile de saint Jean. Ed. 2. v. 11. p. 151).

¹⁾ Baur, Neutestam. Theologie s. 211 f; Kanon. Evang. s. 347—367; Geschichte d. drei ersten Jahrh. s. 80—83; Schwegler, Nachapostol. Zeitalter. Bd. II. s. 252—254. 372 373; Köstlin, Lehrbegriff. s. 489.

²⁾ Псал. 68, 10.

³⁾ Ис. 53, 1.

могли они вѣровать, что, какъ еще сказалъ Исаія, народъ сей ослѣпилъ глаза свои и окаменилъ сердце свое, да не видятъ глазами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ ¹⁾ (12, 37—41), и др. (7, 38; 12, 14—17; 15, 25; 19, 36; 20, 9). Такимъ образомъ, по ученію четвертаго евангелія, Вѣтхій Заветъ служитъ основаніемъ Новаго, Израиль призванъ прежде всего въ Церковь Христову и образуетъ въ ней важнѣйшую часть. Ничего отличнаго не говорится и въ Апокалипсисѣ, когда христіане называются народомъ Божиимъ (Апок. 18, 4; 21, 3; ср. Іерем. 51, 45; Езек. 37, 27), церковь женою, имѣющею на головѣ своей вѣнецъ изъ двѣнадцати звѣздъ (Апок. 12, 1), число „запечатлѣнныхъ“ опредѣляется по числу колѣнъ израилевыхъ (Апок. 7, 4—9), новый Іерусалимъ представляется имѣющимъ двѣнадцать вратъ, на которыхъ написаны имена двѣнадцати колѣнъ сыновъ Израиля (Апок. 21, 12) и т. п. Если въ четвертомъ Евангеліи Іисусъ Христосъ называетъ тѣхъ плотскихъ потомковъ Авраама, которые недостойны быть дѣтьми послѣдняго, чадами діавола (Еванг. 8, 39—44); то и въ Апокалипсисѣ о *многомощныхъ быти іудеи* говорится, что они суть *сонмище сатанино* (Апок. 2, 9; 3, 9). Что по ученію Апокалипсиса, также какъ Евангелія и посланія, двери Церкви Христовой открыты для языческаго міра и для всего вообще челоѣчества, это видно изъ слѣдующихъ, какъ и многихъ другихъ мѣстъ: 5, 9 ст: „Ты... искупилъ насъ Богу изъ всякаго колѣна, и языка, и народа, и племени“; 7, 9: „взглянулъ я, и вотъ, великое множество людей, котораго никто не могъ перечесть, изъ всѣхъ племенъ, и колѣнъ, и народовъ, и языковъ стояло предъ престоломъ и Агнцемъ въ бѣлыхъ одеждахъ и съ пальмовыми вѣтвями въ рукахъ своихъ“; „и увидѣлъ я другаго Ангела, летящаго по срединѣ неба, который имѣлъ вѣчное Евангеліе, чтобы благовѣствовать живущимъ на землѣ и всякому пле-

¹⁾ Ис. 6, 10.

мени, и колѣну и языку, и народу^а. Ср. Евангел. 1, 4. 9. 12—14; 5, 23; 12, 32; 1 Иоан. 2, 2.

Отрицая апостольское происхожденіе разсматриваемаго посланія, какъ и четвертаго Евангелія, на основаніи отношенія ихъ къ Апокалипсису, Бауръ, Планкъ, Целлеръ и др. утверждаютъ, что подлинность 1-го посланія ап. Иоанна нужно отвергнуть даже въ томъ случаѣ, если признать таковую четвертаго Евангелія, ибо между тѣмъ и другимъ документомъ находится существенное различіе, говорящее необходимо о различіи ихъ писателей ¹⁾.

Прежде всего говорятъ, что эсхатологическія представленія, находящіяся въ разсматриваемомъ посланіи, существенно отличаются отъ эсхатологіи четвертаго Евангелія. Именно, тогда какъ „писатель посланія ожидаетъ видимаго втораго пришествія Іисуса Христа“, четвертое Евангеліе ничего не знаетъ о такомъ пришествіи, а говоритъ только о внутреннемъ явленіи Христа въ духѣ самихъ вѣрующихъ, такъ что, по нему, всякая побѣда духа и слова Христова надъ міромъ, всякій „ростъ основанной Имъ Церкви“, всякое усовершеніе его дѣла есть пришествіе Іисуса Христа. Кромѣ того, въ Евангеліи вѣтъ ученія объ антихристѣ, о появленіи котораго такъ опредѣленно говорится въ посланіи. — Взглядъ, что въ четвертомъ Евангеліи находится ученіе о духовномъ только пришествіи Іисуса Христа, встрѣчаемъ, кромѣ названныхъ, у многихъ изслѣдователей совершенно противоположнаго направленія (напр. Баумгартенъ-Крузій). Но какъ согласить съ этимъ взглядомъ тавія мѣста Евангелія, какъ 5, 28. 29 ст: „наступаетъ время, въ которое всѣ,

¹⁾ Baur, Theolog. Jahrb. 1848. s. 292 f.; ср. Kritische Untersuch. über die kanonischen Ev. s. 346. 347.—Planck, Theolog. Jahrb. 1847. s. 468 f.; 473.—Zeller, Theolog. Jahrb. 1845. s. 78. Этому взгляда держался прежде и Гильгенфельдъ (Evangelium und die Briefe. s. 322 f.), признавая, вопреки Бауру, что посланіе написано раньше Евангелія, но впоследствии оны, какъ видно, склонились къ мнѣнію о единствѣ писателя разсматриваемыхъ документовъ (Einleitung in das N. T. s. 737).

находящіеся во гробахъ, услышатъ гласъ Сына Божія, и изыдутъ творившіе добро въ воскресеніе жизни, а дѣлавшіе зло въ воскресеніе осужденія^а, и 6, 39 ст.: „воля... пославшаго Меня Отца есть та, чтобы изъ того, что Онъ Миѣ далъ, ничего не погубить, но все тѣ воскресить въ послѣдній день“ (ср. 6, 44. 54). Никакія перетолкованія приведенныхъ мѣстъ не возможны, и очевидно, что въ нихъ говорится о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ и о двѣхъ послѣднихъ суда. Ученіе о второмъ пришествіи Иисуса Христа находится далѣе въ Еванг. 14, 3 ст., гдѣ Иисусъ Христосъ говоритъ Своимъ ученикамъ, а въ лицѣ ихъ и всѣмъ вѣрующимъ: „прииду опять и возьму васъ къ Себѣ“. Ни контекстъ рѣчи, изъ котораго видно, что Иисусъ Христосъ придетъ такимъ же образомъ, какимъ теперь отходитъ, ни тѣсная связь употребленныхъ выраженій „прииду“ и „возьму“, т. е. пришествія Иисуса Христа и *взятія* Имъ къ Себѣ вѣрующихъ, рѣшительно не дозволяютъ думать, что здѣсь идетъ рѣчь о духовномъ явленіи Господа¹⁾. Нельзя обосновать, что указаніе на второе пришествіе Иисуса Христа находится и въ Еванг. 16, 22 ст: „Я увижу васъ опять“²⁾. Во всякомъ случаѣ здѣсь говорится не о духовномъ пришествіи Иисуса Христа, какъ утверждаетъ Бауръ, а о явленіи Иисуса Христа Своимъ ученикамъ послѣ воскресенія. Такимъ образомъ и въ четвертомъ Евангеліи находится ученіе о видимомъ второмъ пришествіи Господа. Далѣе, если въ Евангеліи Іоанна говорится, что второе пришествіе Иисуса Христа будетъ для вѣрующихъ въ воскресеніе жизни, или что вѣрующей *на судъ не придетъ* (5, 24); то и по ученію посланія вѣрующіе перешли отъ смерти къ жизни (3, 14), будутъ

¹⁾ Указаніе на второе пришествіе Иисуса Христа въ Еванг. 14, 3 ст. признаютъ Мейеръ (*Kritisch-exeget. Commentar. Bd. 2. s. 435*), Гофманъ (*Schriftbeweis. 1. s. 194*), Лютардъ (*Das Johan. Evang. Th. 2. s. 317. 318*), Вейсъ (*Lehrbuch d. biblischen Theologie. s. 752*), Лехлеръ (*Apostol. Zeitalter. s. 476*).

²⁾ Противъ Лехлера (*Apostol. Zeitalter. s. 476. 477*) и др.

имѣть дерзновеніе на судѣ и не посрамится (2, 28); день послѣдняго суда явится для нихъ полнымъ завершеніемъ того, чѣмъ они обладали здѣсь (3, 2). И даже представленіе объ антихристѣ, какъ оно выражено въ посланіи, вовсе не исключается четвертымъ Евангелиемъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ Еванг. 14—17 гл. ясно говорится о противоположности между Христомъ и міромъ, вѣрою и невѣріемъ, истинною Христовою и враждою противъ нея со стороны невѣрующаго міра.

Въ основаніе своего взгляда Бауръ и др. указываютъ, что въ посланіи названіе *παράκλητος* прилагается къ Иисусу Христу (2, 1), а въ Евангелии—къ Духу Святому (14, 16). Но въ четвертомъ Евангелии Иисусъ Христосъ говоритъ о Духѣ Святомъ, Котораго Онъ умолитъ Отца послать ученикамъ, какъ „иномъ Утѣшителѣ“ и слѣдовательно понятіе *παράκλητος* прилагаетъ и къ Себѣ Самому¹⁾. Кромѣ того, если въ Евангелии Духъ Святой называется Утѣшителемъ потому, что Онъ наставляетъ вѣрующихъ на всякую истину (14, 26), то и въ посланіи говорится, что онъ пребываетъ въ вѣрующихъ, вслѣдствіе чего они не требуютъ, *да кто учитъ* ихъ, (2, 27), и слѣдовательно названіе Духа Святаго *παράκλητος* въ посланіи, можно сказать, предполагается.

Бауръ говоритъ, что въ Еванг. 19, 34 ст. слова „кровь“ и „вода“ имѣютъ „идеальное, внутреннее значеніе“, а въ посланіи, 5, 6 ст.—„внѣшнее, сакраментальное“. Но только для Баура, конечно, понятія „внѣшній“ и „сакраментальный“ являются тождественными. Его утвержденіе, кромѣ того, опирается на недостаточномъ объясненіи какъ Еванг. 19, 34 ст., такъ и 1 Іоан. 5, 6 ст. Событіе, передаваемое Евангелистомъ въ 19, 34 ст. не имѣетъ того значенія, что „смерть (символомъ которой служитъ кровь) была необходимымъ предполо-

¹⁾ „Сказавъ *иного*—говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ—Христосъ указываетъ на различіе Его ипостаси; а сказавъ—Утѣшителя—на единство существа (Толковное Евангеліе, арх. Михаила, кн. 3. стр. 479).

женіемъ, при которомъ только могъ быть сообщенъ вѣрующимъ Духъ (символомъ Котораго служитъ вода)“; равнымъ образомъ въ 1 Іоан. 5, 6 ст. не говорится о пришествіи Іисуса Христа въ таинствахъ крещенія и Евхаристіи, какъ это мы имѣли уже случай доказать. Если Бауръ, для оправданія своего пониманія 19, 34 ст., ставитъ послѣдній въ связь съ 7, 38 ст., то такое сопоставленіе должно быть признано несомнѣнно искусственнымъ: Евангелистъ ничѣмъ не указываетъ, что въ истеченіи изъ прободеннаго ребра Господа *крови и воды* онъ видитъ исполненіе словъ 7, 38 ст.

Наковецъ, въ основаніе своего взгляда, что писатель разсматриваемаго посланія отличенъ отъ писателя четвертаго Евангелія, что слѣдовательно подлинность перваго нужно отвергнуть, если даже признать таковую послѣдняго,—критики приводятъ выраженія 1-го посланія ап. Іоанна, не встрѣчающіяся въ четвертомъ Евангеліи (ἀγγελία, ἐπαγγελία, κοινωνία). Но при этомъ какъ будто намѣренно опускается изъ виду, что въ посланіи находится гораздо больше выраженій, вполне сходныхъ съ Евангеліемъ. Таковы: „твори истину“ (1 Іоан. 1, 6; ср. Еванг. 3, 21), „быть отъ истины“ (1 Іоан. 2, 21; ср. Ев. 18, 37), „быть отъ Бога“ (1 Іоан. 3, 10; 4, 1; ср. Ев. 7, 17; 8, 47), „быть отъ діавола“ (1 Іоан. 3, 8; ср. Еванг. 8, 44) „во свѣтъ (во тьмѣ) ходить“ (1 Іоан. 2, 11; 1, 6, 7; Ев. 8, 12; 12, 35), „душу свою положить“, (1 Іоан. 3, 16; Еванг. 10, 11. 17. 18). Или: „имѣть жизнь вѣчную“ (1 Іоан. 3, 15; 5, 12; ср. Ев. 3, 15), „побѣждать міръ“ (1 Іоан. 5, 4; ср. Ев. 16, 33), „перейти отъ смерти къ жизни“ (1 Іоан. 3, 14; Еванг. 5, 24) и т. п.

Такимъ образомъ всѣ усилія критики поколебать подлинность 1-го посланія ап. Іоанна остаются напрасными. Настоящее посланіе, всецѣло проникнутое духомъ высокой любви, есть произведеніе того апостола, который, будучи

уже немощнымъ, изможденнымъ старцемъ, поучалъ въ собраніяхъ вѣрующихъ слѣдующими только словами: „дѣти, любите другъ друга“.

Важнѣйшія опечатки.

страницы. 6 примѣч. строка 16:		Напечатано:		Слѣдуетъ читать.	
		De primaе.		Primaе.	
--	13 прим.	--	3 снизу: Brief de	Brief der	
--	23 прим.	--	6 сл.: томъ.	томъ же.	
--	33 прим.	--	6 сл.: слова	слова	
--	45 —	--	2 сл.: написанія	написанія	
--	61 прим.	--	4 сл.: Judentum	Judentum	
--	74 —	--	11 сл.: telitaje	telitajje	
--	79 прим.	--	2 сл.: Johaneische	Johanneische	
--	82 прим.	--	2: historich	historisch	
--	113 прим.	--	2 сл. Urschristenlhum	Urchristenthum	
--	116 —	--	9: подобно	подобной	
--	117 —	--	3 сл.: 111, 32	111, 22	
--	135 прим	--	1: Urschristenthum	Urchristenthum	
--	145 —	--	4 сл.: родѣ	рядѣ	
--	146 прим.	--	3 сл.: 2, 33	2, 23	
--	147 прим.	--	9 сл.: Beiträde	Beiträge	
--	148 прим.	--	6: составляетъ	составляютъ	
--	148 прим.	--	12: ученіи	ученія	
--	148 прим.	--	4 сл. ῥῶθαι γενεαλογία	ῥῶθαι γενεαλόγια	
--	151 прим.	--	2: παρὰ κυρίου	παρὰ Κυρίου	
--	153 —	--	5 сл.: терпимомъ	терпимымъ	
--	153 прим.	--	2: II, 1—14 ст.	11, 1—14 ст.	
--	159 —	--	7 сл.: лицѣ	Лицѣ	
--	161 —	--	4 сл.: вступленіе	вступленія	
--	162 —	--	7 сл.: Божества	божества	
--	168 —	--	12: ему	Ему	
--	174 прим.	--	3: Приводя	Провидя	
--	174 прим.	--	9: s. 12	с. 12	
--	174 прим.	--	3 сл.: sg.	S. G.	
--	174 прим.	--	2 сл.: Euseb.	Euseb.	
--	174 прим.	--	1 сл.: Евангліи	Евангеліи	
--	175 —	--	7 сл.: Нѣкоторыя	Нѣкоторые	

II

стр.	прим.	—	4:	Попечатано:	Слѣдуетъ читать.
стр. 175	прим.	—	4:	ἀναφιλέκτος ὄμολογῆται	ἀναφιλέκτος ὄμολογῆται
-- 175	прим.	—	4 сн.:	Jahrh.	Jahrh.
— 176	прим.	—	1:	Jahrh.	Jahrh.
— 176	прим.	—	1 сн.:	s. b.	c. 6.
— 177	—	—	7 сн.:	различать	различить
— 177	прим.	—	1:	Cors.	Curs.
— 178	прим.	—	1:	c. II.	c. 11.
— 179	—	—	5 сн.	катеорически	категорически
— 181	—	—	14:	имѣть	имѣть
— 182	—	—	11:	ему	Ему
-- 182	--	--	4 сн.:	Евангліи	Евангеліи
-- 184	--	--	7 сн.:	печать	печати
— 184	—	—	5 сн.:	его	сію
— 185	—	—	2:	книги	книгу
— 185	—	—	6:	отнести такіе	отнести и такіе
— 186	прим.	—	2:	Commentaire sur Evangile	Commentaire sur Evangile
-- 186	--	--	3 сн.:	своихъ“;	своихъ“; 14, 6.
— 188	—	—	9 сн.:	его	Его
— 188	прим.	—	2:	Theolog.	Theolog.
— 190	—	—	13 сн.:	онъ	Онъ
— 191	—	—	8:	искусственнымъ	искусственнымъ